Féminisme et universalisme : vers une définition commune de la justice

Damien Tissot

▶ **To cite this version:**

Damien Tissot. Féminisme et universalisme : vers une définition commune de la justice. Etudes sur le genre. Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 2013. Français. NNT : . tel-00974803

HAL Id: tel-00974803
https://theses.hal.science/tel-00974803

Submitted on 7 Apr 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 8 – Vincennes / Saint-Denis
Centre d'études féminines et d'études de genre
École doctorale « Pratiques et théories du sens » (ED 31)

-Thèse de doctorat en études de genre, mention philosophie-

pour obtenir le grade de

Docteur en études de genre, mention philosophie

Damien TISSOT

Féminisme et universalisme :

vers une définition commune de la justice

Sous la direction de : Anne Emmanuelle BERGER

Soutenue le 30 Septembre 2013 :

Composition du jury :

Anne Emmanuelle BERGER
Professeure des Universités, Études de genre et Littérature française, Université Paris 8
Estelle FERRARESE,
Professeure des Universités, Philosophie, Université de Strasbourg
Sandra LAUGIER,
Professeure des Universités, Philosophie, Université Paris 1 – Panthéon / Sorbonne
Patricia PAPERMAN,
Professeure des Universités, Science politique, Université Paris 8

Centre de recherche sociologique et politique de Paris (CRESPPA)
Équipe « Genre, Travail, Mobilités » (GTM)
59-61 Rue Pouchet
75849 Paris Cedex 17
Directeur Claude Dargent

Féminisme et universalisme : vers une définition commune de la justice

Résumé :

Ce travail explore la façon dont les féministes mobilisent la notion d'universel dans leurs revendications de justice. Depuis les années 1950, l'universalisme latent ou assumé de certains discours féministes a été beaucoup critiqué. On a reproché à ces discours de se déployer dans les cadres philosophiques à la fois ethnocentriques, impérialistes et patriarcaux hérités des Lumières. Ces critiques, qui sont principalement relayées, depuis quelques années, par les féminismes *queer* et postcoloniaux, ont conduit certaines féministes à prendre leurs distances avec la rhétorique des droits universels, et à privilégier des approches éthiques et contextualistes. Tout en parcourant la diversité de ces critiques, ma thèse examine la possibilité de maintenir l'universel à l'horizon d'une théorie féministe de la justice. Partant de l'intuition selon laquelle l'universel est d'emblée ambigu, ou équivoque, je suggère qu'il est possible de le conserver comme un horizon des luttes féministes, au niveau intersubjectif comme au niveau politique. Concevoir l'universel comme ambigu offre selon moi la possibilité de repenser le sujet et les éthiques postmodernes à la lumière des critiques adressées par les féministes *queer* et postcoloniales. Après avoir examiné les critiques féministes adressées à certaines théories de la justice (principalement celle de Rawls), mais également les débats féministes en matière d'éthique (éthiques du care, ou éthiques écoféministes par exemple), je propose d'articuler une éthique féministe à une théorie politique des institutions justes. Tout en maintenant l'ambigüité de l'universel, cette conception de la justice permet non seulement de concevoir de nouvelles formes de solidarités transnationales mais aussi de repenser les termes d'un cosmopolitisme féministe.

Mots clefs : féminisme – justice – universel – care – cosmopolitisme

Feminism and universalism: toward a common definition of justice

Abstract **:**

My dissertation explores the ways feminists mobilize the notion of "the universal" in their claims for justice. Since the late 1950s, the use of universalism in feminist discourse, whether claimed or latent, has been highly criticized. Namely, this critique highlights the ethnocentric, imperialist, and patriarchal philosophical framework underlying this discourse that was inherited from Enlightenment theory. In recent years, queer and postcolonial feminisms have expanded on this critique, urging feminists to explore ethical and contextual approaches while distancing themselves from the rhetoric of (universal) human rights. I argue in this dissertation that, despite the importance of these various critiques, we must retain "the universal" as a horizon for feminist theories of justice. Beginning with the hypothesis that "the universal" is always ambiguous, or equivocal, I argue that nonetheless it can still play an important role, at both the political and intersubjective levels. To think of "the universal" as an ambiguous concept enables us to reconceive the subject itself, as well as a postmodern ethics in light of queer and postcolonial critiques. After examining both feminist critiques that were addressed to some theories of justice (in particular Rawls') and feminist ethical debates (including ethics of care or ecofeminist ethics), I suggest the possibility of articulating a feminist ethic with a theory of fair or just institutions. My claim is that, while maintaining the ambiguity of "the universal," such a conception of justice helps us not only to conceive new forms of transnational solidarities, but also to rethink the terms of a feminist cosmopolitanism.

Key words : feminism – justice – universal – care – cosmopolitanism

Sommaire

Sommaire **5**
Remerciements **11**
Préface **12**
Introduction **20**
1 Féminisme et universalisme 23
2 L'universel à la française 27
3 Genre, différence sexuelle et l'ambiguïté de l'universel 31
4 L'Ambiguïté de l'universel 35
5 Le(s) féminisme(s), une revendication de justice ? 41
6 Le féminisme, pour quelle justice ? 47
7 Déconstruire l'universel 52
8 Méthodologie 55
9 Plan 58
Chapitre 1 ..... **62**
Un universalisme à la Française ? Universalisme, justice et parité **62**
1 L'héritage instable et ambigu de la Révolution 65
1.1 La Déclaration universelle des Droits de l'Homme 66
1.2 Citoyenne paradoxale 70
1.3 L'universel à l'épreuve de l'histoire 72
1.4 L'Universel au tribunal de la Raison 74
2 Un universel particulier ? 78
2.1 Contexte d'apparition des revendications paritaires 78
2.2 Du contexte international au débat paritaire 81
2.3 Un débat national 83
2.4 L'universalisme à la Française 85
3 La multiplicité des universels 88
3.1 Universel dual ou sexué. Les premières propositions paritaires 88
3.2 Vrai ou Faux universel : l'approche pragmatique. 90
3.3 Universalismes biologique et symbolique : l'approche différentialiste. 92
4 Justice et universel 102
4.1 L'universel comme condition de la justice 102
4.2 Une exigence de reconnaissance 104

5 Conclusion 105

Chapitre 2 107
Les conditions d'un féminisme universaliste : John Rawls et la critique féministe 107
1 Formalisme et Méthode 108
1.1 Une théorie contractualiste de la justice 108
1.2 Les limites d'une approche rationaliste et formelle 111
1.2.1 Le problème du formalisme 111
1.2.2 Un héritage rationaliste contesté 114
1.2.3 Hypothèse et/ou fiction ? 116
1.2.4 Les femmes, absentes de la position originelle ? 118
2 La famille et la société, le privé et le public, la justice et le droit 119
2.1 Individualisme égoïste et empathie 119
2.2 L'hypothèse d'un sens de la justice 122
2.2.1 Le sens de la justice 123
2.2.2 Le statut ambigu de la famille 126
2.2.3 Le sens de la justice : sphère publique vs. sphère privée ? 129
2.2.4 La nécessité d'une théorie de la reconnaissance 133
3 Conclusion 136

Chapitre 3 138
L'hypothèse d'une voix différente 138
1 *In A Different Voice* et l'idée d'une psychologie morale féminine 140
1.1 Les transferts problématiques de l'éthique du care 140
1.2 L'héritage freudien 142
1.3 La relecture des travaux de Kohlberg 145
1.4 Le care à la croisée des genres 147
2 *Care* vs. Justice ? 152
2.1 Le care/éthique féminine vs. La justice/Philosophie masculine 153
2.1.1 Le care, une éthique féminine… 153
2.1.2 … universelle. 156
2.2 Le care est au-delà de la sphère domestique 157
2.3 Éthique du care *et* éthique de la justice 160
3 Le *Care* comme catégorie politique 164
3.1 Rompre avec le relativisme du care 165

3.1.1 Au centre du care, une vulnérabilité partagée ... 166
3.1.2 Le care et ses modalités : une morale dynamique ... 168
3.1.3 Faire du care une catégorie politique ... 170
3.2 Les limites du monde vulnérable de Joan Tronto ... 173
3.2.1 Y a-t-il un sens à institutionnaliser le care ? ... 173
3.2.2 Le care, au centre d'une nouvelle biopolitique ? ... 175
3.2.3 Le care, prisonnier du dualisme ? ... 176
4 Conclusion: "care, a useful category of sociological analysis" ... 177
Chapitre 4 ... 181
Penser la justice à l'échelle planétaire : Care, Justice et écoféminisme ... 181
1 Le Care comme catégorie d'analyse ontologique ... 184
1.1 La *voix* morale ... 184
1.2 Le care, entre ontologie et déontologie ... 186
1.3 Le care au centre d'une nouvelle compréhension du sujet ... 188
1.4 Un sujet construit sur la critique foucaldienne de la subjectivité ... 190
1.5 Les limites d'une théorie linguistique du care ... 195
2 Care et discours écoféministes : repenser une justice universelle ... 198
2.1 Déconstruire les fausses oppositions : écoféminisme, universalisme et essentialisme. ... 201
2.2 L'écoféminisme, pour une autre subjectivité ... 206
2.3 Un lien privilégié entre care et écoféminisme ... 209
2.4 Quel principe naturel ? ... 211
3 Care et Subjectivités nomadiques ... 213
3.1 Sujet nomade et devenir minoritaire ... 214
3.2 « The ethical life is not given; it is a project » ... 218
3.3 Les limites d'une théorie du sujet nomadique ... 221
3.3.1 Éthique féministe vs. philosophie de la justice ... 221
3.3.2 Le problème de la réciprocité ... 223
3.3.3 Sujets nomadiques, pour quelles communautés ? ... 225
4 Conclusion ... 230
Chapitre 5 ... 233
Entre Justice et reconnaissance : la promesse d'être soi ... 233
1 De l'estime de soi à la fidélité à soi ... 235
1.1 Estime de soi, reconnaissance et revendications féministes de justice ... 235

1.2 Reconnaissance et estime de soi ... 239
1.3 Fidélité à soi, estime de soi ... 243
2 Fidélité à soi et récit de soi ... 245
2.1 Le récit de soi ... 246
2.2 Judith Butler, lectrice de Levinas ... 249
2.3 De la primauté de l'estime de soi ... 252
3 La fidélité à soi, ou la promesse d'être soi ... 256
3.1 La construction de l'identité-*ipse* ... 256
3.2 L'estime de soi, la sollicitude et la règle de justice ... 260
3.3 Une éthique de la reconnaissance et le sens de la promesse ... 262
Chapitre 6 ... 269
Repenser les universels ... 269
1 L'universel et l'historique ... 271
2 Universel, Éthique et Justice ... 275
2.1 Un universel dynamique ... 275
2.1.1 Limites et violences de l'universel ... 275
2.1.2 Universel inchoatif, Universel dynamique ... 278
2.1.3 Universalisme, culturalisme et féminisme(s) ... 282
2.1.4 Conclusion 1 ... 284
2.2 Les performances de l'universel ... 284
2.2.1 Affirmer et perpétuer l'universel ... 284
2.2.2 Force de loi ... 287
2.2.3 De l'universel inchoatif à une histoire universelle de la reconnaissance ... 293
2.2.4 Conclusion 2 ... 293
2.3 L'universel à l'épreuve de la traduction ... 294
2.3.1 Dans quelle langue se dit l'universel ? ... 294
2.3.2 De l'universel ethnocentrique et impérialiste à une théorie de la Relation. ... 297
2.3.3 L'universel à l'épreuve de l'éthique ... 302
2.3.4 L'universel en traduction ... 304
2.3.5 Conclusion 3 ... 308
3 Conclusion ... 309
Chapitre 7 ... 312
Du sujet à la personne sexuée ... 312

1 Reconnaissance mutuelle et différence sexuelle 314
1.1 Fidélité à soi, Justice et Lutte pour la reconnaissance 315
1.1.1 Axel Honneth et la réactualisation de la philosophie hégélienne 315
1.1.2 Redistribution ou reconnaissance ? 318
1.2 Reconnaissance et fidélité à soi 322
1.2.1 Relire Hegel 322
1.2.2 Antigone ou la fidélité à soi dans la reconnaissance 325
2 Luce Irigaray et l'hypothèse d'une dialectique sexuée. 329
2.1 Entre éthique de la différence sexuelle et droits sexués : pour une autre dialectique 329
2.1.1 L'appropriation masculine de l'universel et l'oubli du genre féminin. 329
2.1.2 Le statut de la famille. 330
2.1.3 L'oubli de l'éthique d'un autre genre et la nécessité de droits sexués 332
2.1.4 Pour une autre dialectique. 334
2.2 Repenser la mutualité 335
2.3 Fidélité à soi, fidélité à son identité sexuée 339
2.3.1 Repenser la fidélité à soi dans la différence sexuelle 339
2.3.2 « What about the third, if we are not two » 341
2.3.3 Éthique de la différence sexuelle et universels 342
2.3.4 Sujet de droit 344
2.3.5 Contre les théories procédurales de la justice 347
2.3.6 Conclusion 348
3 Reconnaissance et Justice 349
3.1 Les limites d'une théorie de la subversion 351
3.1.1 Subvertir les normes ? 351
3.1.2 Le pouvoir des normes et l'infidélité… à soi. 354
3.1.3 La vie comme ultime fondement de la morale 356
3.2 L'hypothèse d'un domaine imaginaire et la promesse d'être soi 358
3.2.1 Justice et déconstruction 359
3.2.2 L'hypothèse d'un domaine imaginaire 361
4 Conclusion 365
Chapitre 8 368
Solidarités et Sisterhood : repenser le lien entre féministes 368
1.1 Solidarités et Sororité 370

1.2 Is sisterhood global ? 373
1.3 « Sisterhood » vs solidarités 382
1.3.1 Solidarités 382
1.3.2 Trois usages de la solidarité 385
1.3.3 « Sisterhood », une manière de dépasser les simples solidarités 391
1.3.4 Sororité et Philia 394
1.4 Le commandement d'amour ou l'horizon de la justice 397
1.5 Conclusion 400
Conclusion 403
1 « Sous le signe de la justice le bien devient commun » 403
2 Les bases d'un nouvel ordre cosmopolitique 408
3 Pour un féminisme cosmopolitique 411
Bibliographie 417

Remerciements

Je tiens à exprimer mes plus profonds remerciements à ma directrice de thèse, Anne Emmanuelle Berger, dont la confiance et le soutien indéfectibles ont été mes alliés les plus précieux durant ces années de doctorat. Ses relectures patientes et attentives, la profondeur de ses enseignements et la qualité de son écoute m'ont aidé à chaque étape de ce travail. Je lui exprime ici ma sincère gratitude.

Je remercie Estelle Ferrarese, Sandra Laugier et Patricia Paperman d'avoir accepté d'être les membres de mon jury de thèse. C'est un honneur pour moi de pouvoir bénéficier de leur disponibilité, de leur attention et de leur expertise, et de pouvoir, à travers ma thèse, engager un dialogue avec elles.

Je souhaiterais d'autre part adresser mes chaleureux remerciements aux étudiants et professeurs du *Centre d'Etudes féminines et d'Etudes de genre* de Paris 8, pour leur travail, leur enthousiasme, et leurs encouragements. Ce travail n'aurait en outre pas vu le jour sans le soutien de *Cornell University*, et du département d'études romanes en particulier, qui m'a accueilli pendant deux ans et demi et m'a fourni un cadre exceptionnel de réflexion. Que tous les professeurs et tous les doctorants soient ici remerciés pour leur soutien et la qualité des discussions que nous avons eues.

Ma rencontre avec Luce Irigaray m'a profondément touché et ses enseignements ont été décisifs dans mes recherches. Je voudrais ici lui exprimer ma profonde gratitude, pour son soutien chaleureux, pour la richesse de ses commentaires sur mon travail, ainsi que pour les passionnants échanges que nous avons eus.

Mes discussions avec Annie Léchenet ont également joué un grand rôle dans le développement de mes réflexions. La perspicacité de ses remarques et de ses conseils ont été d'une importance capitale dans mon travail, et je lui adresse ici mes sincères remerciements.

Que soient ici également remerciés mes parents, ma famille et mes amis, sans l'amour et la confiance desquels je n'aurais jamais terminé ce travail. Merci aussi à Eka et Bidzina Ivanishvili, sans qui je n'aurais jamais pu le commencer. J'adresse des remerciements plus particuliers à Brice Laurent, pour son amitié, et à Marie-Françoise Meley, pour son soutien inconditionnel.

Je voudrais enfin remercier Holiday Powers, qui a suivi pas-à-pas le cheminement de ce travail. Sa confiance est ma plus grande force.

Préface

Au mois de mai 2012, un an après le printemps arabe et la révolution tunisienne du 14 janvier 2011, une déclaration intitulée « La Constitutionnalisation des droits humains des femmes – Tunis 2012 » est soudainement apparue dans plusieurs médias[1]. Élaboré dans le cadre de *"L'Assemblée Nationale Constituante Fictive"* organisée par l'ATFD (*l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates*[2]*)*, les 4 et 5 février 2012, au Palais des Congrès à Tunis, cet appel demandait de prendre en compte les droits fondamentaux des femmes dans la nouvelle constitution tunisienne, suite au renversement du régime de Zine El Abidine Ben Ali. Alors que j'entamais la phase finale de mon travail de thèse sur l'universel et la justice dans les revendications féministes, ce texte a naturellement retenu mon attention. A bien des égards, ce texte ressemblait à beaucoup d'autres, en ce qu'il présentait toutes les caractéristiques d'une déclaration de droits inspirée par la rhétorique de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Rêvant de parité, cette déclaration éminemment laïque invitait les forces politiques tunisiennes à ne pas laisser de côté celles qui avaient pris part à la révolution. Elle exigeait en effet un tournant décisif en direction de l'égalité hommes-femmes et demandait donc que soit garantie la « constitutionnalisation des droits humains des femmes ». A l'heure où la Tunisie amorçait, depuis l'indépendance acquise en 1956, une nouvelle révolution, au moment même où ce pays tentait de rompre avec les pratiques politiques autoritaires d'un régime pourtant salué à l'Ouest pour son féminisme institutionnalisé, que signifiait ce texte au regard du monde, et des pays arabes plus particulièrement ?

[1] Voir notamment http://blogs.mediapart.fr/blog/salah-horchani/130512/pour-les-droits-humains-des-femmes-messieurs-les-modernistes-tunisie,
http://www.petitions24.net/la_consitutionnalisation_des_droits_humains_des_femmes,
http://femmesdemocrates.org/2012/02/05/seminaire-international-pour-la-constitutionnalisation-des-droits-des-femmes/,
http://www.e-joussour.net/node/10936,
ou http://www.afriquesenlutte.org/afrique-du-nord/tunisie/article/la-consitutionnalisation-des

[2] Voir leur site http://femmesdemocrates.org/

Dans l'histoire du féminisme international, et plus particulièrement des féminismes africain et arabe, le féminisme tunisien a connu un destin original. Jusqu'en 2002 par exemple, la Tunisie était le seul pays arabe à autoriser le divorce. Au début des années 2000, elle était également l'un des rares pays d'Afrique (avec l'Afrique du Sud et le Cap Vert) à avoir légalisé l'IVG sans condition restrictive. Au regard des critères retenus par les grandes instances internationales, la Tunisie fait donc figure de modèle. Cette situation doit beaucoup aux réformes menées depuis l'indépendance. Dès son arrivée au pouvoir, en 1956, Habib Bourguiba prend en effet une série de mesure qui vise à instaurer l'égalité entre hommes et femmes et dans lesquelles le Code du Statut Personnel joue un rôle central. Le CSP abolit la polygamie ; interdit la répudiation et rend possible le divorce judiciaire pour les deux époux ; limite l'âge légal du mariage à 17 ans pour la jeune fille, avec son consentement ; donne aux femmes le même statut juridique devant la loi (une femme peut être assignée en justice en son propre nom et peut avoir accès aux mêmes services judiciaires que les hommes) ; permet à la mère d'avoir la tutelle de ses enfants en cas de décès de son époux ; réforme les règles en matière d'héritage[3], etc. A ces réformes s'ajoutent les positions officielles de Bourguiba sur des sujets tels que le port du voile ou la virginité, positions parfois provocantes, qui s'affichent délibérément en rupture avec la tradition.

A partir des années 1970 cependant, soit que le gouvernement ait cédé du terrain aux conservateurs, soit qu'il se soit lui-même enfermé dans ses contradictions, le « féminisme d'état » de Bourguiba marque un temps d'arrêt et connait une nette inflexion. De fait, comme le souligne Sophie Blessis, ce féminisme étatique était d'emblée marqué par des ambiguïtés[4]. Tout en rompant avec la tradition et en refusant de se référer trop explicitement aux normes religieuses, le Code du Statut Personnel ne renonce pas complètement à certains codes patriarcaux, et tolère en pratique de nombreuses atteintes à l'égalité entre hommes et femmes. Ainsi, jusqu'en 1987, date à laquelle Zine El Abidine Ben Ali arrive au pouvoir, le féminisme conquérant des années 1950 et 1960 laisse la place à un certain immobilisme politique en matière de réformes de la condition féminine.

[3] Voir les *Rapports combinés des États partie de la CEDAW*, réalisés en avril 1994, et plus particulièrement, § 271 (http://www.arabhumanrights.org/publications/countries/tunisia/cedaw/cedaw-c-tun1-2-94f.pdf)

[4] Sophie BESSIS, « Le féminisme institutionnel en Tunisie », *Clio*, n°9-1999, *Femmes du Maghreb*, http://clio.revues.org/index286.html

Pendant les premières années de son gouvernement, Ben Ali maintient sur de nombreux plans cette ambiguïté, tentant notamment de ne pas s'aliéner immédiatement la faction islamiste des forces politiques en présence. C'est seulement une fois les islamistes exclus du pouvoir que Ben Ali joue la carte du féminisme, sur fond de résurgence du discours nationaliste et de mise en valeur de l'identité arabo-musulmane. En 1991 par exemple est créé le Credif (Centre d'Information et de Documentation sur les Femmes). Un an plus tard, à l'occasion de la fête de la femme (13 août 1992), Ben Ali prononce un discours qui donne le ton de ce mélange de nationalisme et de féminisme, visant à « renforcer les acquis de la femme, sans altérer [l'] identité arabo-islamique » de la Tunisie. Il établit alors son programme d'approfondissement du CSP, qui passe par la promesse d'une législation plus audacieuse en matière de droits relatifs au mariage et à la place des femmes dans la famille notamment. Le travail y est défini comme la « source du progrès des femmes » et des réformes sont promises dans ce domaine également. Ben Ali invite à « lever tous les obstacles » qui empêcheraient les femmes, dans le domaine de la formation initiale comme dans celui de la formation professionnelle, d'accéder à des postes de responsabilités. Il réforme également le code de la nationalité, cette dernière pouvant être désormais transmise seulement par la mère[5]. Le discours s'achève en promettant ainsi que « la femme pourra assumer le rôle qui lui revient dans l'édification de la société nouvelle faite d'équilibre et de solidarité ». A partir de ce discours, l'épouse de Ben Ali contribue activement à ce renouveau du féminisme d'État, véritable vitrine politique de la Tunisie sur la scène internationale, et en Occident tout particulièrement. Leïla Ben Ali sera d'ailleurs décorée de plusieurs récompenses dites « humanistes » pour son engagement politique.

Ce féminisme d'État, qui a incontestablement trouvé son âge d'or sous le gouvernement de Ben Ali, a fait de la Tunisie un cas complexe et contrasté. Les différents Sommets des Femmes Arabes depuis le début des années 2000 mettent en évidence le rôle particulier que joue la Tunisie en matière de droits des femmes dans la région. En même temps, la Tunisie compte encore des disparités flagrantes. En 2008, par exemple, la population dite active ne comptait que 27% de femmes[6]. Aujourd'hui encore, 17% des hommes contre 35% des femmes sont analphabètes[7]. Comme en témoignent les relations compliquées de Sihem Bensédrine avec le

[5] *Rapports combinés des Etats partie de la CEDAW*, *op.cit.*, Annexe III, p.194-196
[6] http://www.womenpoliticalparticipation.org
[7] Source : https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ts.html

gouvernement de Ben Ali[8], les atteintes répétées aux droits de l'homme ont d'autre part fortement nuancé l'image radieuse de progressisme présentée alors par le régime en place. Et malgré les structures institutionnelles en place, les observateurs s'accordent à dire que les pratiques patriarcales demeurent, et freinent l'application des lois. Sana Ben Achour, par exemple, a suggéré que les interprétations étroites (voire restrictives) du CSP par certains juges ayant une vision traditionaliste de la famille ont contribué à limiter les effets possibles des mesures instaurées dès Bourguiba[9]. Souad Triki, de son côté, à suggéré que la politique tunisienne en matière d'égalité des sexes avait largement laissé en marge les populations rurales. Les lois et les pratiques patriarcales ont laissé le travail des femmes dans la quasi invisibilité et ont largement contribué à leur marginalisation[10]. Bref, malgré tous les efforts réalisés depuis l'indépendance, nombreux sont ceux qui dressent un bilan très contrasté de ce féminisme d'État.

Dans ce contexte, le projet d'une « constitutionnalisation des droits humains des femmes » prend un relief particulier. Son préambule proclame des valeurs humaines essentielles : « L'égalité totale et effective entre les femmes et les hommes ; la Citoyenneté ; la Liberté ; la Justice sociale ; le Traitement humain et le respect de l'intégrité corporelle, morale et sexuelle de l'être humain. ». La déclaration rappelle en effet son attachement aux valeurs universelles de la Déclaration des droits de l'Homme, s'inscrit dans l'héritage des luttes féministes des décennies précédentes et dans la « continuité des acquis réalisés par le mouvement national réformiste ». A ce titre, elle évoque le CSP et les droits qu'il garantit aux femmes dans la famille. De manière intéressante, la déclaration commence par rappeler la « participation massive des femmes à la révolution du 14 Janvier 2011 », et s'appuie sur cette participation pour justifier ses revendications.

[8] Sihem Bensedrine, « Lettre envoyée de la Prison de La Manouba, le 27 juillet 2001 », article paru sur le site internet des Pénélopes (Agence féministe de presse), rubrique « Actualités 2001 ». Texte lu lors du débat de clôture de la « Journée portes ouvertes en solidarité avec Sihem Ben Sédrine » organisée par l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates le vendredi 27 juillet 2001 autour du thème " Les femmes racontent la prison". Sihem Bensédrine y dénonce les conditions carcérales et l'autoritarisme du régime : « Je savais que mon sort était scellé et que chez ceux qui nous gouvernent l'esprit de revanche est plus fort que la raison d'État. Il me restait seulement la satisfaction de m'être exprimée librement. »

[9] On peut sur ce sujet consulter les travaux de Sana Ben Achour, « Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence », *L'Année du Maghreb*, n°2 (2007), pp. 55-70.

[10] Souad Triki, « Marginalisation des femmes rurales dans le développement en Tunisie », in *Sexe, genre et société* ss dir.de Ayesha M. Iman, Amina Mama, Fatou Sow, Paris: CODESRIA-KARTHALA (2004), pp.295-312

Dans une première partie, qui suit le préambule, la déclaration énonce les principes généraux de cette constitutionnalisation. Ces principes réclament pour l'essentiel la protection des valeurs que nous venons de mentionner. Après avoir condamné toute forme de discrimination, le texte évoque plus spécifiquement la condition des femmes. En se plaçant sous le patronage de la CEDAW, l'article 2 rappelle les termes de la convention la plus audacieuse en matière de droits des femmes. L'article 3 exige de l'État la protection de « l'intégrité physique, morale et sexuelle de toutes les citoyennes » afin d'écarter toute forme de violence dont les femmes sont victimes. Les articles 4 et 5 se présentent quant à eux comme des revendications explicites de justice. L'article 4 en appelle ainsi à l'égalité devant la loi. L'article 5 se place plutôt sous l'angle de l'équité, puisqu'il exige de l'État « la concrétisation de la justice sociale », c'est-à-dire la garantie de chances identiques pour les hommes et les femmes en matière politique, économique, sociale et culturelle. Quoi qu'il en soit, le principe d'une complémentarité entre hommes et femmes est d'emblée écarté de la constitution[11].

La déclaration énonce ensuite les droits essentiels des citoyens et citoyennes tunisiens, parmi lesquels le droit à « un enseignement de qualité, gratuit et obligatoire », le droit à « un travail stable et décent », à un logement « qui puisse préserver la dignité humaine », aux prestations médicales gratuites, à la liberté d'expression, etc. L'article 9 stipule plus précisément un « droit des femmes à jouir des droits spécifiques liés à la grossesse et à l'accouchement et la nécessité de considérer la procréation comme une fonction sociale qui doit être assumée conjointement par les parents et les institutions de l'État ».

Dans un troisième temps enfin, le texte impose des garanties liées à l'application de ces droits. Les mécanismes légaux proposés suggèrent ainsi « l'application du principe de parité entre les sexes comme mécanisme constitutionnel » (article 15) et exige la mise en place de toutes les mesures nécessaires « pour mettre en application le principe de non discrimination et multiplier les opportunités qui permettent aux femmes de bénéficier de leurs propres droits civils et politiques, et de participer à l'élaboration des lois » (article 16). La déclaration exige également une fidélité totale aux principes énoncés par la CEDAW, et plus particulièrement l'élaboration

[11] Notons que c'est pourtant dans les termes d'une complémentarité que le texte finale semblait vouloir s'exprimer en août 2012, puisque le projet d'article stipule que « l'État assure la protection des droits de la femme, de ses acquis, sous le principe de complémentarité avec l'homme au sein de la famille et en tant qu'associée de l'homme dans le développement de la patrie » (voir l'article « Complémentarité ou Égalité pour les femmes tunisiennes ?», source, http://awid.org/fre/Actualites-et-Analyses/Les-Droits-des-Femmes-dans-l-Actualite2/Complementarite-ou-egalite-pour-les-femmes-tunisiennes). La députée Selma Mabrouk a d'ailleurs lancé une pétition contre ce projet (voir http://www.avaaz.org/fr/petition/Protegez_les_droits_de_citoyennete_de_la_femme_en_Tunisie//?tta).

d'une loi-cadre contre les violences faites aux femmes ainsi qu'à une criminalisation des violences physiques, morales et sexuelles faites aux femmes (article 19). Notons enfin que, sur la base des Principes de Paris adoptés en 1992 à l'Assemblée des Nations Unies, la déclaration invite à instituer des instances indépendantes capables de représenter à l'échelle régionale et locale les associations de femmes et de défense des droits humains.

A première vue, ce texte emprunte le langage constitutionnel « habituel » des démocraties occidentales, dont il vérifie chaque condition. Cette déclaration réclame *justice,* en légitimant ses revendications dans les valeurs *universelles* des droits de l'homme. La justice est ici désignée par les termes d'égalité (en dignité et en droits) et d'équité (égalité des chances). La parité est à ce titre décrite comme l'horizon politique du nouveau gouvernement, le moyen de réaliser une égalité effective entre tous les citoyens. Elle a d'ailleurs été adoptée lors des élections à l'Assemblée constituante du 24 Juillet 2011[12]. Le langage de l'universel se traduit quant à lui diversement, mais d'abord par des références aux accords internationaux. Le texte s'inscrit en effet dans la rhétorique des Nations Unies et des conventions internationales telles que la CEDAW. L'histoire spécifique de la Tunisie est, certes, mentionnée, mais comme une étape, un moment à dépasser dans le progrès des droits humains, et des droits des femmes en particulier. A l'universalité historique, ou de fait, s'ajoute la convocation d'une universalité théorique, celle de l'individu abstrait de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Sans renoncer à cet individu abstrait, la référence constante aux droits spécifiques des femmes contribue cependant à le sexuer systématiquement. Ainsi, tout en parlant le langage de l'abstraction et de l'universalité, citoyens et citoyennes sont sans cesse ramenés sinon à leur condition biologique, tout au moins à leur dimension sexuée.

Le statut et la forme de ce texte, deuxièmement, appellent quelques commentaires. Ce texte se présente comme une déclaration, c'est-à-dire comme un texte qui, par sa proclamation ou sa publication, acquiert une valeur performative, prétend prendre effet dans la réalité. Cette déclaration, cependant, ne supplante pas la constitution tunisienne elle-même, puisqu'elle vise précisément la *constitutionnalisation* des droits des femmes. Elle vient s'ajouter à la constitution future, en rappelant la nécessité de prendre en compte les droits spécifiques des femmes, mais n'a

[12] Voir « La parité en Tunisie, une avancée qui fait débat », sur le site internet de *Le Monde* : http://printempsarabe.blog.lemonde.fr/2011/04/14/la-parite-en-tunisie-une-avancee-historique-qui-fait-debat/

pas pour but de s'y substituer. Étrangement, donc, cette déclaration demande son inclusion dans la constitution finale, tout en prenant soin de s'en démarquer ou de se présenter comme extérieure à elle. C'est d'ailleurs sous la forme d'une pétition, c'est-à-dire sous la forme d'une demande de reconnaissance, ou d'une « légitimation » par le biais de l'approbation du plus grand nombre, y compris à l'extérieur de la Tunisie, que ce texte a circulé sur internet.

D'une façon qui ne manque pas de soulever quelques questions**,** Ahlem Belhadj, Présidente de l'ATFD, a reçu, le 9 Janvier 2012, à la Maison de l'Amérique Latine à Paris, le prix Simone de Beauvoir. Il s'agit là d'une reconnaissance éminemment symbolique : celle de la France, d'abord, patrie de la déclaration universelle des Droits de l'Homme ; celle de la « Grande sœur » féministe, à travers la figure de Simone de Beauvoir ; mais peut-être celle aussi de la puissance coloniale, cinquante ans après l'indépendance. Comment comprendre ainsi que, dans un contexte révolutionnaire national, après plusieurs décennies de critique postcoloniale, certaines leaders féministes aient jugé nécessaire d'ancrer leurs revendications de justice dans un langage universaliste critiqué pourtant pour ses accents européanocentré ? Comment comprendre que les mouvements féministes de Tunisie continuent à mobiliser la catégorie de l'universel qui les a doublement laissées de côté de par le passé, en tant que femmes et en tant que colonisées ? Serait-ce par imitation ? Serait-ce parce que l' « Occident » n'est pas en mesure d'entendre un autre discours ? Comment comprendre en outre que la parité soit proposée comme l'horizon indépassable de la « justice » entre les sexes ? Certains voient là l'effet d'un contretemps historique[13]. D'autres préfèrent lire ce texte comme la énième répétition d'un certain nombre d'erreurs pourtant déjà dénoncées par les féministes. Parler le langage des droits, se référer au langage abstrait des droits de l'homme, ou encore demander l'inclusion des femmes dans l'universel, peuvent en effet apparaître comme des erreurs stratégiques. A moins que cette obstination à enraciner des revendications de justice dans l'universel ne soit le signe d'une articulation incontournable. A moins qu'une déclaration des droits universels de la femme, dans un autre temps et dans un autre contexte, ne soit pas qu'une simple réitération d'une série

[13] Voir l'interview de Geneviève Fraisse, à l'adresse http://leplus.nouvelobs.com/contribution/610005-en-tunisie-certains-voudraient-pousser-les-femmes-hors-de-l-histoire.html. Voir sa retranscription dans *La Fabrique du féminisme*, Paris : Éditions Le passager clandestin (2012), p.378-381. Dans cet article, Geneviève Fraisse s'interroge les sur les révolutions arabes, et plus particulièrement sur les cas de la Tunisie et de la Lybie. A cette occasion, elle suggère que : « Quand le lien social est ébranlé, la question du lien sexuel se pose toujours » (p.379). Selon Geneviève Fraisse, l'argument religieux allégué pour repousser la mise en place de droits égalitaires doit être, une fois de plus, ressaisi dans la logique de la domination patriarcale.

d’évènements historiques, mais la possibilité de créer de nouvelles perspectives et de nouvelles solidarités

Introduction

Dans les trente dernières années, les revendications féministes ont incontestablement atteint une échelle planétaire. Depuis la décennie des femmes, décrétée par les Nations Unies en 1975, la scène internationale s'est progressivement dotée des instruments nécessaires à une évaluation précise et mieux coordonnée des différentes conditions des femmes dans le monde. La Convention pour l'élimination de toutes les formes de discriminations contre les femmes (CEDAW), adoptée en 1979 par l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, est l'aboutissement d'un long cheminement des instances internationales depuis la ratification de la charte de San Francisco[14], et témoigne de cet effort pour penser des formes de coopération internationales audacieuses, au service de droits considérés comme universels et inaliénables[15]. A ce jour, la CEDAW, ratifiée par 185 pays, constitue l'accord le plus abouti en matière de droits civils, politiques, culturels et économiques relatifs à la condition spécifique des femmes. Bien qu'un petit groupe de pays (parmi lesquels on compte les États-Unis) ait refusé de

[14] Dès1946 est créée la *Commission de la condition de la femme* dans le cadre des institutions de l'ONU. Simone De Beauvoir, en 1949, y voyait un signe que, selon ses termes, la partie était gagnée (voir Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, I. Les faits et les mythes*, « Histoire », Paris : Gallimard (1949), p.216. Cette commission est alors chargée de la promotion d'une politique internationale en matière d'égalité entre hommes et femmes. La Convention sur les droits politiques de la femme, signée en 1952, assure pour la première fois les moyens d'une égalité politique réelle. Parmi ses revendications, le droit de vote et le droit d'accès à des responsabilités dans la fonction publique sont les plus significatifs. Cette dernière revendication ouvre bien entendu l'accès en retour à une politisation de la sphère privée. En 1957 et 1962, les conventions sur l'égalité des femmes mariées traduisent d'ailleurs ce questionnement de la frontière entre sphère publique et sphère privée. En 1967 est proclamée la *Déclaration sur l'élimination de toute forme de discrimination à l'égard des femmes*.

[15] Pour plus d'informations sur la CEDAW, on pourra se reporter au site internet des Nations Unies http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/

la signer, bien que son application soit très insatisfaisante[16], et bien que les conférences ultérieures aient marqué un net retrait par rapport aux victoires de ce traité, la CEDAW est assez représentative de la percée des revendications féministes au niveau des instances internationales. Le Forum de Nairobi, qui clôturait en 1985 la décennie des femmes, témoignait aussi, par le choix de l'Afrique comme lieu d'accueil de cette conférence, d'une volonté d'intégrer des revendications souvent laissées de côté dans les décennies précédentes. Même si ces années sont aussi celles du durcissement des politiques libérales, sous l'impulsion de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher notamment, et même si elles sont aussi celles des vagues de plans d'ajustements structurels, qui ont considérablement mis à mal les efforts parallèles pour promouvoir le respect des droits des femmes dans les pays en voie de développement[17], cette période a aussi vu la création des structures nécessaires à la promotion internationale d'une justice de genre. La création de la Cour Pénale Internationale, à La Haye, en Juillet 2002, peut d'abord être lue comme un signal fort qu'une justice par-delà les frontières est imaginable, même si de grandes puissances n'ont pas ratifié le traité qui l'instaurait (les États-Unis, la Chine et

[16] Voir à ce titre le bilan assez décevant que dresse par exemple Christine Delphy, dans « Égalité, équivalence et équité : la position de l'État français au regard du droit international », in *Nouvelles questions féministes*, vol.16, n°1 (1995), p.44-45. Les articles 3 et 7, qui visent l'adoption de « toutes mesures appropriées, y compris des dispositions législatives […] pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans la vie politique et publique du pays » demeurent souvent lettre morte, en l'absence d'un accord sur des mécanismes juridiques contraignants. Voir également la mise en contexte qu'en donne Réjane Sénac-Slawinski, dans *L'Ordre sexué. La perception des inégalités femmes-hommes.* Paris: Presses Universitaires de France (2007), p.130 et sq.

[17] Voir tout d'abord les travaux de fondation d'Ester Boserup dans *Women's role in Economic Development* (London : Earthscan, 2007), publié une première fois dans les années 1970, et qui a largement inspiré toutes les réflexions qui ont été menées pendant la décennie des femmes. Pour une perspective économique générale des trente dernières années, on se référera ensuite à l'ouvrage très complet et très synthétique de Maxine Molyneux et Shahra Razavi (Maxine Molyneux et Shahra Razavi (eds), *Gender Justice, Development, and Rights*. New York: Oxford University Press (2002). Voir également *Economic Development and the World Community*, dont les chapitres 10 ("Women in the European Union: Equality Achieved ?"), 11 ("The Status of American Women: Modernity, Material Progress, But Suffering from an "Individualistic" Culture") et 12 (The Magic of The Market and the Price Women Pay: Examples from Latin America and the Caribbean"), fournissent des états des lieux économiques extrêmements clairs et intéressants de la situation dans les années 1990 (Kartik C. Roy, Clement A Tisdell, et C. Hans Blomqvist, *Economic Development and Women in the World Community*, Westport : Praeger (1996), p.155 et sq.. On pourra se reporter d'autre part à l'approche critique d'Huguette Dagenais et Denise Piché dans *Women, Feminism and Development / Femmes, féminisme et Développement*, Montréal & Kingston : MacGill-Queen's University Press (1994), dans une perspective strictement féministe cette fois-ci. L'ouvrage d'Haleh Afshar *Women, Development and Survival in the Third* world présente également une introduction critique des politiques de « développement » dans les années 1980 appuyées d'enquêtes empiriques extrêmement précises (Haleh Afshar, *Women, Development and Survival in the Third World*. London & New York: Longman, 1991). Peggy Antrobus, dans *Le Mouvement mondial des femmes* (trad. Françoise Forest, Paris : Editions Enjeux Planète, 2007) offre un historique synthétique très utile de ces décennies. *SEEDS* fournit par ailleurs une série d'exemples très concrets d'expériences de développement prises entre les problématiques de la décennie des femmes et celles des grands plans d'ajustement structurel (Ann Leonard, *Supporting Women's Work in the Third World*, New York: The Feminist Press, 1989).

l'Inde, par exemple)[18]. La conférence de Beijing en 1995, et ses successifs anniversaires (*Beijing + 5* en 2000, *Beijing +10* en 2005...) ont d'autre part poussé les mouvements féministes à s'internationaliser. La Marche Mondiale des Femmes en 2000, les grands sommets organisés par des associations ou des organisations non gouvernementales[19], ou encore la conférence *Beijing +15*, qui a débouché sur la création de l'agence des Nations Unies *UN Women* en Juillet 2010, sont autant d'exemples de l'émergence de cadres internationaux incontournables par rapport auxquels se situent aujourd'hui beaucoup de mouvements féministes dans leurs revendications de justice.

Certains ont déploré cette internationalisation des féminismes. Onora O'Neill critique par exemple les mécanismes de pouvoir dissimulés dans les grands principes de justice énoncés au niveau politique, qui favorisent finalement souvent ceux, privilégiés, qui les énoncent[20]. En s'inscrivant dans une rhétorique universaliste apparemment idéaliste, ces grands principes de justice de genre ont parfois tendance à desservir ceux au service desquels ils prétendent être formulés. De même Sunila Abeyeskera a-t-elle fait remarquer que les conventions internationales consistent toujours en des décisions prises par les états pour se réformer eux-mêmes à l'endroit précis de leurs propres négligences[21]. Quel est dés lors le sens de l'internationalisation des revendications féministes, quand ces dernières semblent étendre seulement leurs revendications de manière géographique, sans modifier les structures mêmes qui sont à l'origine de la discrimination des femmes ?

On a parfois remarqué que l'internationalisation de leurs revendications contribuait à leur regrettable uniformisation, ou les contraignait à se retrancher dans un discours consensuel qui les affaiblissait. On a également souvent dénoncé la mise en place d'un discours

[18] Si les activités de la CPI ne sont pas nécessairement orientées vers les questions de genre, des associations comme la *Women's Initiatives for Gender Justice* surveillent de près les décisions de la Cour et élaborent chaque année des rapports d'évaluation sur les aspects spécifiquement genrés de la CPI. Voir notamment http://www.iccwomen.org/

[19] On peut penser, à titre d'exemples, aux fora organisés par l'ONG *Monde des Femmes*, en 2011 à Toronto ; ou encore à l'*Association for Women's Rights and Development* (AWID), qui organise très régulièrement depuis 1983 des sommets internationaux, dont les derniers, en 2008 et en 2012, se sont renus respectivement en Afrique du Sud et à Istanbul. Parallèlement à ces rassemblements spécifiquement dédiés aux femmes ou aux questions de genre, il faudrait également mentionner tous les fora sociaux qui se sont tenus depuis un certain nombre d'années, en marge des rassemblements du G8 et plus récemment du G20. Depuis le sommet de Gênes en 2001 notamment, ces rencontres sont aussi l'occasion pour les associations féministes tant de faire entendre leur voix que de nouer des liens avec d'autres types de mouvements.

[20] Onora O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press (2000), p.144.

[21] Sunila Abeyeskera, « Women's human rights: Questions of equality and difference" », *Serie de documentos de trabajo des Institute of Social Studies*, The Hague : Institute of Social Studies edition (1995), p.19.

institutionnalisé sur le genre. Le « *gender main streaming* », qui se traduit parfois par la simple addition d'un paragraphe ou d'un volet « genre » à la fin d'un rapport international, a sans doute eu pour effet de faire perdre de vue la pertinence de certaines analyses politiques féministes. Beaucoup, cependant, ont vu dans cette internationalisation des revendications une chance unique de créer de nouvelles formes de solidarités, et de faire pression sur les grandes instances de décision pour faire entendre la voix des femmes à l'échelle planétaire.

Il reste que la dimension internationale des luttes féministes fait ressortir de manière plus évidente la diversité des revendications. A mesure que se nouent et se croisent des solidarités entre groupes féministes, ce sont aussi leurs différences et leurs contrastes qui sont mis en lumière. La quatrième Conférence mondiale sur les femmes (Beijing, 1995) a par exemple révélé les limites inhérentes à des accords possibles sur le plan international. Les négociations sur les libertés sexuelles, sur la procréation, ou sur les violences faites aux femmes, qui sont autant de terrains de luttes féministes symboliques, n'ont que rarement réussi à aboutir sur des accords. Si les pays signataires des textes de Beijing se sont pour la première fois engagés à introduire une perspective de genre dans leurs actions gouvernementales comme dans celles de la société civile, la conférence a mis en valeur l'impossibilité de s'entendre sur des principes universels en matière de justice de genre. On observe finalement un processus paradoxal. A mesure que se déploie un arsenal colossal d'actions collectives, de plateformes de discussion ou d'institutions, apparaît de plus en plus nettement l'impossibilité de mobiliser des principes de droits universels. En matière de justice de genre, comme à d'autres niveaux, sans doute, mondialisation rime avec dissensions.

1 Féminisme et universalisme

Tandis que les principes dits universels des droits humains se dotent des moyens réels de leur application, et s'offrent aux femmes comme une chance de voir leurs revendications aboutir, il semble que les féministes échouent à se mettre d'accord sur l'objet et les moyens d'obtenir ce qu'elles revendiquent. Aussi le féminisme semble-t-il se morceler à mesure qu'il s'internationalise, se disperser à mesure qu'il s'universalise. En réalité, le socle universaliste sur lequel un certain nombre de revendications féministes s'étaient construites s'affaiblit. De manière générale, une tentation universalisante plane toujours sur le féminisme quand, prenant appui sur

le langage des droits de l'homme, il considère comme absolues des valeurs historiquement situées, ou résultant de relations de pouvoir contingentes ; ou quand, posant comme irréductible la distinction biologique entre hommes et femmes (ou la distinction symbolique entre masculin et féminin), il fait des femmes une moitié de l'humanité ; ou enfin quand, faisant de l'expérience particulière de quelques femmes une généralité, il néglige ou dissimule d'autres discours, au risque de reproduire ainsi certaines formes d'oppression.

On a souvent reproché au féminisme des années 1960 de s'être enfermé dans des revendications restreintes, limitées à celles d'une classe occidentale bourgeoise, blanche et hétérosexuelle, et de prétendre pourtant parler au nom de toutes les femmes. Des ouvrages comme *The Feminine Mystique,* aux États-Unis, ou comme *Le Deuxième sexe*, en France, ont parfois été accusés de généraliser l'expérience particulière de certaines femmes, en l'occurrence blanches et issues de milieux favorisés[22]. Puisant aux sources de la tradition philosophique occidentale, et plus particulièrement des Lumières, et sans doute portées par une revendication à la mesure de l'étendue constatée du patriarcat, de nombreuses voix féministes ont souvent mis en avant le caractère universel des valeurs qu'elles revendiquaient. Les héritages rousseauiste, kantien, et hégélien, par exemple, contribuent fortement à structurer la conception occidentale du Juste ou du Bien autour de valeurs considérées comme universelles, et ce en dépit d'usages souvent très différents du concept d'universel d'un système philosophique à un autre[23]. Sur le plan théorique, on peut bien entendu comprendre l'intérêt stratégique qu'il peut y avoir à ancrer des revendications de justice dans l'universel. Un fondement universel assure en effet à ces revendications une forme de légitimité. Il leur donne un caractère « absolu ». En aval, il garantit

[22] Betty Friedan, *La Femme mystifiée*, Genève [Paris] : Denoël-Gonthier (1975) ; Simone De Beauvoir, *Le Deuxième sexe. Vol.2, Les Faits et les mythes,* Paris : Gallimard (1986).

[23] On pourrait distinguer, en s'appuyant sur les remarques d'Alain Renaut, trois sortes d'universels dans la tradition occidentale. Un universalisme cartésien, tout d'abord, qui pose en principe que participent à la communauté universelle humaine ceux qui possèdent la raison. On se reportera ici à la cinquième partie du *Discours de la Méthode* et à la *Lettre au Marquis de Newcastle du 23 Novembre 1646.* Deuxièmement, un universalisme qu'on pourrait dire romantique, et qui naît vers la fin du XVIII^{ème} siècle. Selon cette conception, nous partageons le fait de naître dans une culture particulière, que nous cultivons, et qui nous définit tous de manière différente, même si ces différentes cultures ne suffisent pas à effacer la conscience de notre commune appartenance à une même « espèce ». Enfin, on pourrait distinguer un universalisme kantien, et même en un certain sens sartrien, selon lequel notre humanité repose sur l'autonomie. Ici, c'est notre faculté à nous arracher d'une situation toujours particulière pour nous inventer, créer des valeurs, etc., qui fait que nous partageons le fait d'être tous les uns pour les autres des *alter ego*. Bien que cette distinction soit séduisante, elle demeure problématique. L'autonomie kantienne, par exemple, repose principalement sur le présupposé que tout être humain est doté de raison. En cela, Kant n'est pas si éloigné de Descartes. (Alain Renaut, « Les Conditions d'un universalisme ouvert à la diversité », in *Sens Public*, (juin 2007), http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=455

d'autre part que ces revendications rencontreront une large adhésion, et par voie de conséquence, justifieront *de facto* l'universalité peut-être d'abord postulée de ces revendications.

Dans les années 1970, la critique d'un spectre universaliste est venue de plusieurs horizons : du féminisme socialiste, tout d'abord, qui s'inquiétait de ce que le féminisme ne demeure un mouvement bourgeois ; du *black feminism* américain, qui dénonçait la reproduction des discriminations raciales au sein du féminisme ; mais aussi du féminisme lesbien qui, parfois sur une base psychanalytique, contestait la reproduction de l' « ordre sexué » par le féminisme dominant. Encouragée également par le contexte politique international (plus particulièrement par la critique de l'impérialisme occidental et par la contestation de l'ordre bipolaire), cette critique est également venue des mouvements de femmes des pays en voie de développement. En somme, on a reproché à un certain féminisme des années 1960, qui s'était peut-être rendu plus visible que d'autres, d'effacer d'autres expériences de la féminité ou de la différence sexuelle, et, sur la base d'une expérience décrétée universelle, de revendiquer des droits pour *toutes* les femmes.

Depuis quelques années, les études postcoloniales ont pris le relais de cette critique[24]. Suite aux travaux précurseurs de Frantz Fanon, aux textes fondateurs d'Eward Said ou de Dipesh Chakrabarty[25], les *postcolonial studies* dénoncent systématiquement les discours aux prétentions universalisantes, ou qui se montrent aveugles aux hiérarchies ou aux enjeux de pouvoirs issus de la colonisation[26]. Gayatri Chakravorty Spivak a, entre autres théoriciennes[27], plus particulièrement tenté de joindre les questionnements féministes à ceux de la critique postcoloniale. Dans *A Critique of Postcolonial Reason*, par exemple, elle s'attaque, en lectrice de Derrida, aux ambitions universalistes de la Raison telle qu'elle s'est construite en Occident, pour montrer comment elle a pu aussi contribuer à la disqualification systématique de certains pans de

[24] Il faut cependant, comme le rappellent Lal Maneesha et Danielle Haase-Dubosc, ne jamais perdre de vue la généalogie parfois ancienne d'un certain nombre de critiques du féminisme portées aujourd'hui par les discours postcoloniaux (Danielle Haase-Dubosc et Maneesha Lal, « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », in *Nouvelles questions féministes*, vol.25, n°3 (2006), p.32-55.

[25] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Paris : Éditions du Seuil *(1971)* et *Les Damnés de la terre*, Paris : La Découverte (2002) ; Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil (2005) ; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press (2007).

[26] Sur la généalogie des postcolonial studies, on pourra lire l'article d'Anne Berger dans la revue *Labyrinthe*, http://labyrinthe.revues.org/1245

[27] On peut penser à des théoriciennes comme Sara Ahmed, Chandra Talpade Mohanty, ou Seyla Benhabib, par exemple. Dans le domaine plus particulier des *Subaltern studies*, on peut citer Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, etc.

la culture des pays colonisés. Dans *Can the Subaltern Speak*[28], texte canonique de ce qu'on appelle les *Subaltern studies* et de la critique féministe-postcoloniale, Spivak montre comment, dans le contexte colonial, les femmes indigènes se retrouvent l'enjeu d'un rapport de pouvoir entre colon et colonisé. Selon Spivak, ce rapport de pouvoir redoublerait leur privation de parole. En joignant critique féministe et critique postcoloniale, Spivak et d'autres théoriciennes nous invitent ainsi ne pas oublier la dimension coloniale du patriarcat. Une réflexion féministe sur l'universel doit donc aussi comporter une démarche généalogique et contextualiste qui mette en perspective les diffractions opérées par la colonisation sur des valeurs féministe partagées, en apparence seulement, de manière universelle.

S'interroger sur l'universalisme latent ou assumé du discours féministe ne revient donc pas seulement à questionner la légitimité morale d'un cadre universel de revendications de justice. C'est aussi revenir sur les conditions de possibilité historiques de l'apparition de ce discours. Dans « Uneasy Transitions. Women's Studies in the European Union », Rosi Braidotti nous donne quelques clefs pour comprendre certains aspects de cette généalogie. S'interrogeant sur les clivages théoriques entre les féministes des deux rives de l'Atlantique, elle invite les théoriciennes à nouer de nouvelles alliances. Elle suggère en effet que les *women studies* européennes ont élaboré une critique du sujet ethnocentré dont le sens a été altéré lorsque, déracinée de son contexte européen, elle a été récupérée et reterritorialisée aux Etats-Unis. Certains courants des *Postcolonial Studies* que j'évoquais plus haut illustrent d'ailleurs ce phénomène. Selon Braidotti, les théoriciennes américaines ont alors parfois perdu de vue la spécificité de cette théorie, inventée en Europe pour critiquer le sujet européanocentré, et il faut donc questionner la pertinence et les conditions d'une exportation des théories « made in Europe » dans le contexte américain. Cette exportation a en outre eu tendance à déraciner les penseurs européens et à conférer à leurs thèses « une prétention universelle qui est incompatible avec leur engagement politique déclaré, celui de décentrer l'Europe[29] ». Partant de ce constat, Rosi Braidotti propose un peu plus loin « une coalition transversale à tout le front des *women's*

[28] Gayatri C. Spivak, C., *A Critique of Postcolonial Reason. Toward A History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University Press (1999) ; "Can the Subaltern Speak ?" , in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg (eds), Urbana : University of Illinois Press (1998).

[29] Rosi Braidotti, « Uneasy Transitions. Women's Studies in the European Union », in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates (eds.), New York: Routledge (1997), p.355-372; p.369, ma traduction (« a universal pretension that clashes with their explicit political commitment to decentering Europe »).

studies, par-delà la division entre les États-Unis et l'Europe[30] ». Les remarques de Braidotti font ainsi apparaître comment le processus d'exportation et de traduction a ici *produit* de l'universel, au risque de trahir des théories qui tentaient pourtant de désolidariser l'ontologie européenne du sujet de sa prétention universaliste. Autrement dit, Braidotti semble suggérer que l'universalisme ne se situe pas nécessairement dans le contenu d'un discours, mais qu'il a aussi à voir avec ses conditions de productions. Plus que pour sa critique de l'universel, ce bref historique est intéressant pour ce qu'il nous révèle de la *nature* de l'universel. L'universalisme, c'est-à-dire le principe qui consiste à déclarer des propos ou des valeurs vraies et applicables pour tous et toutes, en tout lieu et en tout temps, ne s'élabore jamais simplement, depuis un centre vers la périphérie. La production de l'universel s'opère aussi à travers des appropriations, des déplacements et des luttes. En plus de s'interroger sur le « nous » que recouvre l'universel, il faut donc questionner le dynamisme propre à la notion d'universalité, c'est-à-dire les multiples et bouillonnants dialogues qui le travaillent et le rendent par essence instable. A la faveur d'une lecture attentive des mécanismes de production de l'universel, peut-être qu'une utopie universaliste a encore sa place dans le discours féministe et peut même servir de levier à ses revendications.

2 L'universel à la française

Pour illustrer les voyages de l'universel et les conditions de sa production, l'exemple français est intéressant. Dans les pérégrinations complexes du concept d'universel au sein de la théorie féministe, les féminismes français, en effet, jouent un rôle particulier. Si les *gender studies* sont arrivées en France depuis quelques années, et malgré quelques réticences, la nouvelle génération d'étudiants et d'universitaires découvre peu à peu combien ce champ disciplinaire a été informé par certain.e.s philosophes français.es des années 1970 et 1980. Une histoire de ces multiples dialogues croisés, de ces rencontres manquées, ou de ces relectures déformées qui ont constitué et continué à alimenter la richesse, la vitalité et la complexité des féminismes à l'échelle internationale, n'est pas le but de mon propos, ni dans cette introduction, ni dans le reste de ce travail[31]. Retenons cependant que dans les « *clashes* » dont parlait Rosi Braidotti un peu plus

[30] *Ibid* : « a transversal alliance along the women's studies front, across the United States/Europe divide »
[31] Pour un tableau général de la genèse de la *French Theory*, on pourra se reporter à l'ouvrage de François Cusset intitulé *French Theory* (Paris : La Découverte (2005)). Mon mémoire de Master 2, intitulé « Lectures et usages du

haut, le dialogue entre féminismes américains et français tient sans doute une place particulière. De récents débats apparus dans *Le Monde* et le *New York Times* à l'occasion de l'affaire Dominique Strauss Khan, semblent suggérer que les représentations réciproques des féminismes français et américains, de part et d'autre de l'Atlantique, demeurent pour une grande part confuses et déformées. Dans les esprits de certains chercheurs et intellectuels, la vitalité d'un plus ou moins mythique féminisme « à la française », clamant à la fois, et sans crainte du paradoxe, son originalité et son universalité, doit peut-être pourtant être prise au sérieux, si tant est qu'elle continue à alimenter les discours et les débats. S'interroger sur l'universalisme dans le féminisme, c'est aussi se placer sur la ligne de crête poreuse et instable entre féminismes français et féminismes américains.

Pour la féministe américaine Naomi Schor, l'universalisme du féminisme français n'est ni anecdotique, ni anodin. Elle soutient en effet que le féminisme français *est* un universalisme[32]. En donnant le nom général d'universalisme à l'héritage des Lumières[33], Naomi Schor montre comment, malgré les incompatibilités souvent très prononcées entre féminisme et universalisme d'une part, et postmodernisme et universalisme d'autre part, le féminisme français n'a jamais complètement renoncé à la catégorie d'universel. Soit que les féministes aient, à la suite de Simone de Beauvoir, critiqué un faux universalisme dont les femmes auraient été exclues, soit qu'elles n'aient pas complètement renoncé à une forme d'essentialisme, le féminisme français aurait eu tendance, contrairement à son homologue américain, à maintenir l'universel comme une catégorie d'analyse et de revendication légitime, moyennant quelques aménagements[34].

French Feminism dans le féminisme américain », sous la direction de Pascal Nouvel, examine plus spécifiquement la constitution d'un *French feminism* et les dialogues triangulaires entre féministes françaises, *French feminism* et féministes américaines. En dehors du *Deuxième Sexe*, un certain féminisme français s'est fait connaître aux Etats-Unis par l'intermédiaire de l'anthologie d'Elaine Marks et d'Isabelle Courtivron, au début des années 1980. Cette courte sélection d'auteurs, qui réunit des textes de Simone de Beauvoir, de Julia Kristeva, d'Hélène Cixous, de Marguerite Duras, de Monique Wittig, de Luce Irigaray ou encore de Françoise d'Eaubonne, aura un succès important et constituera pendant longtemps le corpus du « French Feminism », c'est-à-dire du féminisme français *made in U.S.A*. Il ne s'agit là que d'un exemple des procédés de la construction de ce *French féminism*, dont la généalogie n'est pas toujours très connue de part et d'autre de l'Atlantique.

[32] Naomi Schor, "French Feminism Is a Universalism", in *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular*, pp.3-27. Durham & London: Duke University Press (1995).

[33] Naomi Schor, se réfère à la définition de l'universalisme que fournissent Adorno et Horkheimer (voir Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, « Le concept d' « Aufklärung » », in *La Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard (1974), p.21-57.

[34] Naomi Schor, "French Feminism is a Universalism", *op.cit.*, p.27 : "the universalism of French Feminism is hardly new, and, what is more worrisome, it is deeply informed by the particularity of French universalism and its ingrained inhospitability to differences. But French feminism does have the merit of having kept universalism as a category

Dans un texte récent, « French Feminism In an International Frame »[35], Gayatri Spivak dénonce plus spécifiquement le caractère auto-centré du féminisme français. D'un côté, elle montre que le féminisme français est dominé par une avant-garde « d'élite » dont le discours aspire peut-être abusivement à libérer *les* femmes[36] ; d'un autre, cependant, elle rappelle que ce féminisme se réfère à une philosophie qui a constamment travaillé à remettre en cause les origines du sujet[37]. Prenant l'exemple du « féminisme anti-féministe » derridéen d'Hélène Cixous, elle montre comment, chez l'écrivaine, « l'Imaginaire reste sujet à une altération persistante et l'emprise du concept sur cet imaginaire est toujours différée[38] ». Dans le déconstructionnisme qui traverse plus précisément un certain féminisme français, Spivak voit ainsi la possibilité de maintenir une indétermination féconde, capable d'offrir la structure d'une revendication qui ne soit pas aliénante pour les identités diverses des femmes.

---

alive for feminism, and even, as in the case of Irigaray's Hegelian notion of the universal as mediation, of having taken the first step toward defining a new universal. Reinscribing universalism on the agenda of feminism is, relatively speaking, the easy part (…)." (Ma traduction : « l'universalisme du féminisme français est à peine nouveau et, ce qui est plus inquiétant, il est profondément informé par la particularité de l'universalisme français et son inhospitalité tenace à l'égard des différences. Mais le féminisme français a le mérite d'avoir gardé vivace la catégorie d'universel pour le féminisme, et même, comme c'est le cas chez Irigaray avec la notion hégélienne d'universel comme médiation, d'avoir fait le premier pas vers la définition d'un nouvel universel. Réinscrire l'universel à l'agenda du féminisme est, toute proportion gardée, la partie facile (…) ». Pour Naomi Schor, le projet féministe français – garder l'universel à l'agenda du féminisme - doit donc être salué, même si ses modalités doivent être en grande partie rejetées.

[35] Gayatri C. Spivak, « French Feminism In an International Frame », in *Yale French Studies*, n°62 (1981), pp.154-184.

[36] Gayatri C. Spivak commente l'ouvrage de Julia Kristeva *Les Chinoises* (Paris : Éditions des Femmes, 1974), et montre comment, malgré sa conscience aiguë des enjeux de pouvoir liés aux rapports interculturels, son questionnement la ramène toujours à sa position d'intellectuelle européenne.

[37] De manière symptomatique, Gayatri Spivak est récemment revenue sur le statut ambigu de « Can the Subaltern Speak ? » dans un entretien très récent donné à Paris (Gayatri C. Spivak, « Un entretien sur la subalternité. Entretien avec Etienne Balibar du 25 Janvier 2010 à la librairie du Merle Moqueur, Paris (20è) », in *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*, http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/223/Un_entretien_sur_la_subalternite (2010). Dans cette interview, elle rappelle le statut problématique de ce texte par rapport au reste de son travail. Bien qu'il soit considéré comme un texte fondateur des études postcoloniales, cet article constituait plutôt, dans le projet initial de Spivak, un mouvement de retour à sa propre culture, à un moment où elle cherchait à prendre de la distance à l'égard de l'influence de la *French Theory*, et de Derrida en particulier. Cette prise de distance semble donc indiquer l'ambiguïté d'un certain « féminisme français » (le « French Feminism »), à la fois formateur de nombreu.x/ses théoricien.ne.s de la postcolonialité, et pourtant problématique du point de vue son histoire et du contexte culturel de son apparition. Spivak reproche à ce « féminisme français » (pourtant construit de toute pièce dans l'université américaine, par des chercheures étrangères) son élitisme et le fait qu'il soit « autocentré » ; en même temps, cependant, elle en fait le levier d'une critique postmoderne ou postcoloniale du sujet. A l'ambiguïté de cette critique, s'ajoute le fait qu'elle s'opère dans une université américaine, au profit d'un retour à la culture hindoue.

[38] Gayatri C. Spivak, « French Feminism In an International Frame », *op.cit*, p.172: « the Imaginary remains subjected to persistent alteration and the concept's grasp upon it remains always deferred ».

Cet exemple est particulièrement intéressant car le féminisme universaliste que dénonce Spivak n'est pas le même que celui qui est pris pour cible dans les débats récents sur l'affaire Strauss-Khan. Le premier, en effet, correspond aux féministes « postmodernes » qu'on a regroupées plus ou moins arbitrairement sous l'étiquette de *French Feminism*, mais qui ne correspond pas, en France, à un groupe homogène. Le second fait référence à un courant spécifique du féminisme français, dont Mona Ozouf est par exemple une des représentantes, et qui fait de la spécificité culturelle française un des leitmotivs de son argumentaire. On voit donc que l'association « féminisme français » et « universalisme » est plus compliquée qu'elle n'y paraît, le(s) féminisme(s) en question étant confusément associés à un/des universalisme(s) dont le(s) contenus ne sont pas toujours clairement identifiables.

De fait, la question de l'universel traverse souvent les débats des féministes françaises, comme en témoignent les polémiques sur le port du voile, sur la *burqa* ou sur la parité. C'est l' « universalisme républicain » qui est alors plus spécifiquement questionné, dans le cadre de débats qui ont trait à la constitution. Par ailleurs, si la critique féministe et postcoloniale de l'universel croise souvent le féminisme français, comme l'illustrent les propos de Gayatri Spivak, peut-être cela tient-il au rapport singulier que la France entretient (ou croit entretenir) avec les droits dits universels de l'homme et de la femme. Certain.e.s intellectuel.le.s et hommes/femmes politiques français.es aiment en effet rappeler le destin *particulier* de la France dans la proclamation des Droits de l'Homme, et donc dans l'histoire d'une *justice universelle*. Or dans le cadre de la critique postcoloniale féministe, la localisation de l'universel dans une ancienne patrie coloniale pose évidemment problème. En se réclamant de valeurs ou de droits universels, certaines féministes françaises s'exposent ainsi à la critique des féministes « subalternes », qui reprochent à l'universel mobilisé dans ces discours de servir des hiérarchies ou d'aliment d'anciens rapports de pouvoir. A travers cette critique, c'est aussi la ligne de clivage entre un féminisme international à deux vitesses qui est pointée du doigt.

Danielle Haase-Dubosc et Maneesha Lal, qui s'interrogent dans un article de 2006 sur les apports de la critique postcoloniale à la théorie féministe, suggèrent que l'universel peut aussi être décrit comme dual. D'un côté, un féminisme d'en haut (compris comme un féminisme d'élite, principalement institutionnel) se félicite du discours universaliste et se montre plus ou moins fidèle aux structure économiques du Capital. C'est le féminisme dit « universaliste » (mais

sans doute culturellement relativiste) qui accompagne les projets menés dans les pays du Tiers monde par de grands organismes tels que la Banque mondiale ou le Fonds monétaire international. Ce féminisme est parfois un allié des logiques globales des grandes multinationales qui célèbrent une vision très optimiste de la mondialisation. De l'autre, un féminisme d'en bas, qui subit ce discours universaliste et qui, depuis sa position de subalterne, le conteste sur un plan également transnational et en obligeant donc l'universalisme à se redéfinir. Ce[S1] féminisme part d'une analyse « [des] pratiques marginales, [des] dangers environnementaux, [de] la disparité croissante entre riches et pauvres et [de] la résistance anti-hégémonique quotidienne qui se manifeste de façon diverses »[39].

A la confusion des voyages et des récupérations des théories féministes de part et d'autre de l'Atlantique, dans laquelle le(s) féminisme(s) français joue(nt) un rôle particulier, on voit donc s'ajouter d'autres lignes de fractures, liées en partie à la question de la postcolonialité. Ces débats et ces oppositions, à leur tour, viennent complexifier la définition et la mobilisation de l' « universel », et le rôle que l'héritage culturel français, y compris féministe, a joué dans l'histoire de ce concept.

3 Genre, différence sexuelle et l'ambiguïté de l'universel

La persistance de l'association entre féminisme français et universalisme doit donc être prise sérieusement en compte. Il s'agira pour moi de m'interroger sur ma propre perspective théorique et de me demander si mon questionnement sur l'universel ne trouve pas lui-même son origine dans une tradition philosophique particulière. Autrement dit, il s'agira d'interroger l'existence et l'éventuel contenu de quelque chose comme une *tradition féministe française.*

Quand bien même on accepterait que « le » féminisme français se caractérise par un rapport privilégié à l'universel du point de vue de ses aspirations, on s'aperçoit rapidement que ce projet universaliste se décline de toute façon selon des modalités très différentes. Si l'on examine en effet l'universel tel qu'il s'est articulé aux essentialismes supposés de certaines théories féministes, on s'aperçoit rapidement qu'il se dédouble ou se ramifie, et qu'il se décline plutôt sur

[39] Danielle Haase-Dubosc et Maneesha Lal, *op.cit.,* p.46

le mode du multiple. Naomi Schor le reconnaît elle-même, dans un article intitulé « This essentialism which is not one ». Dans ce texte en effet, Naomi Schor examine les excès de certains critiques qui traquent avec virulence toute trace d'essentialisme dans le féminisme. Comme le remarque Naomi Schor, le dit « essentialisme » est lui-même multiple, et ne se laisse pas décrire comme un bloc monolithique. Dans le discours féministe plus particulièrement, les tentatives de construire un sujet spécifiquement féminin peuvent, bien entendu, aboutir parfois à des constructions théoriques qui semblent figer dans le marbre des représentations excluantes du sujet. A propos de cette catégorie de sujet, Naomi Schor montre justement comment de multiples courants féministes se sont affrontés sur des terrains conceptuels en réalité très différents[40]. Lorsque Simone de Beauvoir et Luce Irigaray parlent par exemple du sujet, il semble qu'elles n'aient pas du tout en tête la même chose. Tandis que Simone de Beauvoir s'inscrit dans une conception phénoménologique du sujet, conçu comme ek-stase, comme pro-jet, et travaille à ce que les femmes aient accès à ce statut de sujet, Luce Irigaray conçoit d'abord le sujet à travers le langage, et plus particulièrement son inscription problématique dans le champ symbolique. Ce déplacement théorique, comme le note Naomi Schor, a des retombées considérables, et rend le projet intellectuel d'Irigaray incommensurable à celui de Simone de Beauvoir. Leurs discours respectifs sont structurés par (et s'appuient sur) des cadres théoriques différents, dont les enjeux, notamment politiques, pourront parfois être radicalement opposés.divergents.

Autrement dit, même si l'on accepte la critique selon laquelle ces philosophies reposent sur des conceptions essentialisées de la femme, ces différentes essences semblent ne pas être superposables. Dans leur essentialisme avéré ou supposé, ces philosophies construisent des variations irréductibles les unes aux autres de la catégorie universelle (ou prétendue telle) de « femme ». Dans *Le Deuxième sexe*, par exemple, le langage hégélien mis en œuvre pour décrire tant la dialectique de la relation intersubjective que celle du déploiement de l'histoire, peut en effet donner l'impression d'un féminisme ayant des prétentions universalisantes. Le projet de faire accéder les femmes à un universel qui les exclut semble d'autre part donner l'impression que la femme, même construite, est une catégorie unifiée. Chez Irigaray, en revanche, l'universalité éventuellement partagée de la condition des femmes reposerait peut-être plutôt sur

[40] Naomi Schor, "This Essentialism which Is Not One", in *Bad Objects. Essays popular and unpopular,* Durham & London : Duke University Press, *pp.*44-60 ; p.51

l'irréductibilité des femmes à l'ordre symbolique, et sur le refus du phallus comme Signifiant ultime. Irigaray, qui reproche à Hegel de ne pas avoir pris en compte la différence sexuelle dans ses descriptions des universels, considère en outre que l'universel doit être sexué par la prise en compte du moment dialectique du couple, et de la sexuation du sujet. On voit donc que, si ces philosophies aboutissent, selon certaines critiques, à une forme ou à une autre d'essentialisme, les universels qu'elles mobilisent et la façon dont elles les emploient ne sont pas identiques. Même lorsqu'on a reproché à certains courants du féminisme de s'inscrire dans un discours universaliste, le concept d'universel en question a pu varier considérablement d'un système théorique à un autre.

On a souvent décrit le féminisme américain comme une pensée du « gender » et le féminisme français comme celui de « la différence sexuelle ». Jusqu'à très récemment d'ailleurs, le contexte intellectuel français a été très réticent à l'arrivée du « gender » dans le champ académique, et plus récemment encore à celle des « *queer* studies ». Cette distinction recoupe sans doute de réelles différences entre les champs intellectuels français et américains et elle doit être prise en compte. Postuler une différence première et fondamentale entre les êtres humains, à savoir la différence sexuelle, c'est bien entendu engager une réflexion sur l'universel, mais aussi sur l'égalité et sur la reconnaissance, sous un angle très spécifique. Il me semble cependant que le détail des différents contextes d'appropriation des termes de « genre », ou de « différence sexuelle » n'est pas anodin, a fortiori lorsqu'il s'agit d'aborder une réflexion sur l'universel. Plutôt que de céder à des typologies simplifiées et plus ou moins fantasmées des constructions « nationales » des genres ou de la différence des sexes, une réflexion sur l'universel doit selon moi montrer ce qu'il peut y avoir de poreux dans ces frontières. Plutôt que d'enterrer l'universel sur le constat d'irréductibles spécificités nationales, peut-être est-il plus juste de lui restituer sa complexité et ce qu'il peut avoir d'instable.

Dans *Le Grand théâtre du genre*, Anne Emmanuelle Berger, qui observe attentivement et depuis longtemps les échanges féministes entre les deux rives de l'Atlantique, nous invite d'ailleurs à nous placer sur les apparentes lignes de fractures entre féminisme américain et féminisme français pour mieux comprendre les enjeux des discours féministes de part et d'autre de l'Atlantique[41]. Cette démarche, selon moi, n'est pas seulement utile à la réalisation d'un état

[41] Anne Berger, *Le Grand théâtre du genre*, Paris : Belin (2013)

des lieux de la critique féministe en France ou à une cartographie du féminisme américain contemporain. La posture d'Anne Emmanuelle Berger me semble pouvoir être érigée en méthode pour éviter toute simplification abusive. Cette méthode me semble d'autant plus pertinente que le champ des études de genre est par nature interdisciplinaire, et qu'il invite donc à une réflexion dynamique, circulant entre les continents, par-dessus les frontières disciplinaires. Dans un autre texte, écrit pour présenter les actes d'un colloque de 2008 intitulé « Situations postcoloniales et régimes de sexes », texte dans lequel elle évoque la situation des *postcolonial studies* en France, Anne Emmanuelle Berger insiste sur l'importance du paradigme de la transformation tant dans la théorie *queer* que dans la théorie postcoloniale[42]. Estompant les logiques de l'inter- au profit de celles du trans-, les théories contemporaines du genre nous invitent à participer non pas seulement aux dialogues (entre disciplines, entre cultures, entre sexes), mais aussi aux transformations induites par ces dialogues. Plutôt que de renoncer a priori au concept d'universel, je propose donc d'en restituer la dimension dynamique.

Pour comprendre la mobilisation du concept d'universel dans les revendications féministes de justice, il nous faudra, selon l'expression d'Anne Emmanuelle Berger dans l'introduction de *Le Grand théâtre du genre*, « voir double ». « Voir double », c'est se placer sur les frontières fragiles des appropriations, des réceptions et des relectures, c'est aussi se donner la chance de voir ce qui est altéré ou transformé dans les trajectoires transnationales des théories féministes. C'est penser dans le paradigme de la *tra*duction, l'occasion de redéfinir non seulement le rapport de soi à l'autre, mais aussi les conditions d'une alliance entre les féminismes. Voir double, d'autre part, c'est-peut-être aussi se mettre dans une posture de recherche de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. La psychologue américaine Carol Gilligan, qui critique les théories abstraites de la justice, nous alerte à ce propos sur le risque de concevoir la justice comme une série de principes univoques et aveugles aux contextes. Elle prône ainsi « une voix différente », c'est-à-dire un autre regard sur les situations où nous sommes amenés à « faire » ou à « rendre » justice ». La justice ne serait donc pas aveugle, mais verrait (au moins) double.

[42] Anne Berger et Eleni Varikas (eds.), *Genre et Postcolonialismes*, Paris : Éditions des archives contemporaines (2011), p.9 : « Et de même que la critique postcoloniale, redevable en cela aux postructuralismes, s'efforce de penser les rapports entre soi et l'autre (voire entre soi et soi), entre les mondes, entre les disciplines, non plus sur l'ancien mode humaniste de l' « inter » (solidarité, internationalisme, interdisciplinarité), de même la « *Queer theory* » a-t-elle introduit le « trans- » et la transe dans le domaine des « *Gender Studies* » en privilégiant philosophiquement et politiquement toutes les formes de « *crossing* », autrement dit, de traversée des frontières sexuelles. »

Les remarques qui précèdent font donc apparaître une plurivocité fondamentale de l'universel qui doit être prise en compte dans la compréhension des revendications de justice féministe. Non seulement, en effet, l'universel semble ne pas avoir été mobilisé de façon univoque, mais les multiples relectures et appropriations de ces théories dites « universalistes » en ont opacifié et diffracté les significations. Il faudra donc réfléchir aux ambiguïtés inhérentes de l'universel, dont le rayonnement colonial et impérialiste ne semble pas aussi clairement identifiable que ses détracteurs veulent parfois le montrer.

4 L'Ambiguïté de l'universel

Une attention particulière aux ambiguïtés de l'universel est cruciale pour mon propos. Des multiples significations que l'universel a reçues, dépendent en effet les différentes conceptions ou justifications des principes de justice que vont mobiliser les féministes. Un article d'Etienne Balibar intitulé en Français « Les Universels », et présenté en 1994 à New York sous le titre de « Ambiguous Universality »[43] peut nous aider à ressaisir les différents champs d'utilisation du concept d' « universel ». Etienne Balibar nous rappelle dans ce texte que, même dans des projets philosophiques comme ceux de Kant ou de Hegel, qui se proposent précisément de débarrasser le concept d'universel de ses ambiguïtés, l'universel ne demeure jamais complètement univoque. Hegel maintient par exemple une distinction entre universel abstrait et universel concret ; chez Kant, l'universalité a priori de la raison théorique ne recoupe pas complètement l'universalité seulement possible de la raison pratique. Plutôt que de chercher vainement une définition unifiante de l'universel, on peut, en suivant la distinction proposée par Etienne Balibar, tenter de dégager des usages possibles du terme, qui ne sont pas exclusifs les uns des autres, et qui se recoupent parfois.

Une première forme de l'universel est celui que Balibar appelle l'universel comme réalité. Celui-ci désigne l' « interdépendance effective entre les éléments ou unités dont on peut former ce que nous appelons le monde : institutions, groupes, individus, mais aussi, plus profondément, l'ensemble des processus qui subsument ces institutions, ces groupes et ces individus : la

[43] Etienne Balibar, « Ambiguous Universality », in *A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.7, n°1 (1995), pp.48-74

circulation des choses et des personnes, les rapports de forces et les compromis politiques, les contrats juridiques, la communication des informations et des modes culturels, etc.[44] ». Cet universel est celui de l'internationalisation des échanges de toutes sortes, issus de la colonisation et de l'impérialisme, qui contribue à l'expansion de cultures en réseaux, de liens culturels et politiques transnationaux, et qui charrie avec lui la perspective d'autorités politiques par-delà les frontières. A ce titre la « globalisation », qui supposait encore, au siècle dernier, un centre et des périphéries, est plutôt aujourd'hui de l'ordre de la mondialisation, c'est-à-dire d'une multitude de centres, et de périphéries qui gravitent autour. Pour Etienne Balibar, cette forme d'universalité n'est pas sans générer des paradoxes, dont le principal est qu'elle « construit et détruit l'unité du monde ». Elle fait en effet surgir d'innombrables interdépendances entre les différentes (et apparentes) unités politiques, économiques ou culturelles, et rend ainsi caduque le rêve de voir se constituer une communauté universelle, qu'elle soit socialiste, ou encore cosmopolitique, au sens kantien du terme, etc. Cette universalisation fait au contraire jaillir de toutes parts des minorités, c'est-à-dire, 1) sur le plan juridique, des groupes qui sont privés de droits, ou dont les droits sont extrêmement limités ; 2) sur le plan socio-politique, des groupes se réclamant d'une identité particulière. Cette prolifération des statuts minoritaires s'inscrit dans un contexte d'inégalités généralisées. Comme le fait remarquer Etienne Balibar, les mouvements de libération, de quelque nature qu'ils soient, doivent alors se heurter à l'épineux problème d'universaliser la résistance, sans pour autant exacerber les logiques identitaires, qui menaceraient en retour ce projet.

Le deuxième type d'universel est l'universel comme fiction, la fiction consistant ici en « institutions et en représentations, c'est-à-dire en réalités qui ont fait l'objet d'une construction ou d'une élaboration[45] ». Cet universel trouve une illustration dans l'œuvre de Hegel, dont tout l'effort consiste à décrire le passage d'un universel théologique, non conscient de lui-même, à un universel politique et laïque. Le génie de Hegel est d'articuler la notion d'individu à celle de l'État. L'individu est le médiateur de la réalisation d'une fin supérieure, celle de l'accomplissement de la Raison dans l'Histoire. Mais il n'est un individu autonome que pour autant qu'il est reconnu au sein de ce que Etienne Balibar appelle des idéologies « totales », dont la vocation est d'absorber le plus possible d'identités différentes. L'individu est donc indissociable d'une logique de reconnaissance dans les institutions de l'État. En reconnaissant et

[44] Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris: Galilée (1997), p.422.
[45] Etienne Balibar, *op.cit.*, p.437.

en dépassant les particularismes, « l'hégémonie dominante », qu'elle soit familiale ou nationale se construit sur la reconnaissance des différences, elles-mêmes conçues comme des médiations vers la réalisation de l'universel fictif. L'universel qui se dégage ici n'est pas qu'un universel pour ainsi dire « mythique », revendiqué pour légitimer l'hégémonie dominante. Parce qu'elle ouvre aussi la voie à une forme de libération pour l'individu, qui échappe aux déterminations d'une identité particulière, l'universalité évoquée ici est d'abord interne : ce qui est produit, c'est un individu abstrait, un sujet de droit, un citoyen appartenant à un État. Comme le résume Etienne Balibar, cette universalité totale s'élabore « contre l'inégalité au nom des valeurs supérieures de la communauté, c'est-à-dire au nom des valeurs éthiques et juridiques de l'État, incorporées à l'idéal de la citoyenneté[46] ». Si l'universalité réelle engendrait le curieux paradoxe de voir sa réalisation s'accompagner d'une prolifération des statuts minoritaires, l'universalité fictive au contraire repose sur la paradoxale incorporation des différences, comme condition de son avènement.

Le dernier type d'universel est l'universel comme idéalité, ou « universalité symbolique ». Cette dernière insiste sur le fait que « l'universel existe aussi comme un idéal, dans la forme d'exigences absolues ou infinies susceptibles d'être invoquées symboliquement contre toute limitation institutionnelle[47].» Cette universalité repose essentiellement, aux yeux d'Etienne Balibar, sur la double exigence d'égalité et de liberté, d' « égaliberté », qui sont à ce points indissociables qu'on peut même les dire identiques. Cette égaliberté est absolue en ce sens qu'elle n'est pas la résultante d'un processus historique, et ne peut donc être relativisée : elle est ou n'est pas. La revendication d'égaliberté vise bien entendu des individus, mais elle ne peut être revendiquée que collectivement, contre un ordre général. A ce titre, cet universel ne peut faire l'objet que d'une conquête (et pas d'une distribution, par exemple), et c'est même en ce sens qu'il est idéal : c'est un horizon sans cesse renouvelé. Le paradoxe est que cet universel ne peut surgir sur la base d'une inégalité. Les mouvements de contestation revendiquant cet idéal n'ont pas d'autre choix que de se proposer d'être des mouvements de transformation radicale de la société. L'universel idéal implique donc aussi qu'il soit poursuivi de manière générale, autrement dit, que soit nié, depuis le site même de sa revendication, le statut minoritaire de ceux qui revendiquent cet idéal. Pour Etienne Balibar, le féminisme fournit le meilleur exemple de cette

[46] *Ibid*., p.438.
[47] *Ibid*., p.441.

mise en œuvre d'un « universalisme idéal », qui ne se propose pas seulement de réformer la société, mais d'en révolutionner les valeurs et l'organisation pour tous. La « négativité » mise en œuvre pour contester l'hégémonie politique, dans le cadre de l'universalisme idéal, est en effet illustrée par les « classes paradoxales », dont le projet, humaniste au fond, consiste à ne pas revendiquer des droits pour une quelconque forme de particularisme, mais à souligner au contraire que la discrimination qui les frappe est une négation même de l'égaliberté fondatrice de notre humanité.

Comme je viens de le mentionner, Etienne Balibar souligne le rapport privilégié que les féministes entretiennent avec l'universalisme idéal. Il est cependant évident que le féminisme est également impliqué par les deux autres formes d'universel, l'universel réel d'une part, et l'universel fictif d'autre part.

1) Si le féminisme est partie intégrante du processus de mondialisation que nous avons décrit plus haut, il reproduit aussi à son niveau la logique de l'universel réel décrit par Etienne Balibar. Depuis la seconde moitié du vingtième siècle, le féminisme a connu une expansion importante : expansion théorique, dont témoignent les nombreux débats politiques ou universitaires, en Europe et aux États-Unis par exemple ; expansion également politique, à travers un certain nombre d'instances internationales qui, si elles peuvent conduire à la production d'un discours unitaire problématique, contribuent largement à diffuser le questionnement féministe sur la surface du globe. Comme je l'ai dit plus haut, les différentes conférences internationales sur le statut des femmes organisées par les Nations-Unies (en 1975 à Mexico, en 1985 à Copenhague, en 1995 à Pékin, et depuis, tous les cinq ans...), la création très récente de ONU Femmes, ou des évènements internationaux créés sous l'impulsion de la Fédération des Femmes du Québec, témoignent de la mondialisation des revendications féministes, c'est-à-dire de leur extension manifeste, aussi bien à travers les actions militantes des ONG, qu'à travers la prolifération d'organismes, de chartes, de traités, ou de projets de lois qui ont pour but d'en concrétiser les effets. Or, à mesure que s'universalisent les revendications féministes, nous l'avons vu, se subdivisent aussi les solidarités qui les portent. A côté du féminisme libéral ou égalitariste, du féminisme matérialiste, du féminisme lesbien, du féminisme noir, se sont développées des théories féministes chrétiennes, islamiques, chicanas, queer, écoféministes, postcoloniales, ou

plus généralement postmodernes. Une description plus approfondie de ces tendances ferait d'ailleurs facilement apparaître l'impossibilité de les contenir derrière des étiquettes généralistes, et révèlerait sans doute un jeu de passerelles multiples et complexes, entre le féminisme lesbien et le féminisme marxiste par exemple, entre le féminisme égalitariste et le féminisme matérialiste, entre les différents féminismes postmodernes et le *black feminism*, etc. D'autres distinctions achèvent de compliquer les clivages et les jeux d'alliance : le féminisme théorique universitaire apparaît souvent comme un monde bien distinct de l'action militante, faisant jouer l'opposition entre féminisme théorique d'une part, et féminisme « pratique », ou « de terrain », d'autre part. Des dialogues compliqués se nouent de plus entre différents féminismes nationaux (à condition qu'il soit même possible d'unifier la multitude des revendications féministes sous des bannières nationales), dont les échanges complexes entre féminisme(s) français et féminisme(s) américain(s) fournissent le meilleur exemple.

Par quoi nous vérifions l'intuition d'Etienne Balibar, selon laquelle l'universel réel génère le curieux paradoxe de sécréter avec lui autant de minorités. L'internationalisation des revendications féministes et la transnationalisation des solidarités entre divers groupes féministes s'accompagnent proportionnellement d'une prolifération de toutes sortes d' « obédiences » féministes, qui diffractent le concept même de « féminisme ». Au point qu'il y a parfois plus d'antagonismes entre deux courants féministes qu'entre certaines tendances du féminisme avec d'autres mouvements politiques (socialistes, écologiques, ou altermondialistes, etc.). Comme le décrit assez bien Peggy Antrobus dans un ouvrage où elle s'emploie à donner un panorama global des mouvements et des solidarités féministes, à l'aube du XXIe siècle, le « Mouvement Mondial des Femmes » ressemble plus à une nébuleuse qu'à un groupe homogène, et ce pas seulement parce qu'il ne répond sans doute pas à la définition traditionnelle d'un mouvement politique, mais également par la « confusion des objectifs poursuivis dans des contextes forts différents les uns des autres[48] ». Autrement dit, le féminisme est, certes, pris dans le processus de mondialisation, mais il obéit, à son échelle, au même processus paradoxal : le concept de « féminisme » se morcelle à mesure qu'il s'universalise *réellement*.

2) Deuxièmement, le féminisme se réfère régulièrement à *l'universel fictif*, dans la mesure où l'un de ses objectifs est de faire reconnaître, par un état par exemple (Balibar utilise le terme

[48] Peggy Antrobus, *Le Mouvement mondial des femmes*, Paris : Editions Enjeux Planète (2007), p.34.

plus générique d' « hégémonie politique ») des droits pour les femmes. Le féminisme revendique alors que soit reconnue la différence sexuelle, et qu'elle soit dépassée dans l'attribution aux femmes de droits égaux à ceux des hommes. L'obtention du droit de vote, par exemple, répond à cette exigence : en faisant passer au crible de l'universel républicain la prétendue particularité des femmes (jugées non rationnelles, non responsables, inconstantes, etc., et donc considérées comme « mineures », au sens juridique du terme) au sein de la société, les femmes ont ainsi utilisé l'universel hégémonique comme un levier pour dépasser leur « particularisme ». En quoi l'on comprend, selon le mot d'Olympe de Gouge, que les femmes n'aient eu que des « paradoxes à offrir », puisqu'elles revendiquaient, depuis et au nom de leur identité particulière, leur intégration dans un universel hégémonique déjà constitué, et sans elles. Cette référence à l'universel fictif devient plus problématique lorsque les revendications se font plus complexes. Lorsque des identités concurrentes aspirent à être reconnues, elles doivent être dépassées et intégrées dans l'universel fictif. L'universel fictif prend alors le risque de hiérarchiser ces identités. Le féminisme noir, par exemple, a parfois dû ou bien accepter de voir son identité noire subordonnée à l'identité de femme ; ou bien mettre en avant la priorité de ses préoccupations raciales, au risque de se désolidariser du mouvement féministe en rentrant en concurrence avec lui ; ou bien convaincre les autres féminismes de reconnaître sa spécificité « noire » au sein du féminisme. Dans cette dernière hypothèse, la revendication féministe noue un rapport problématique avec l'universalisme fictif, dans la mesure où ce n'est pas une différence, que l'on demande de reconnaître et de dépasser, mais un jeu complexe et problématique de différences.

3) Pour Etienne Balibar, le féminisme a enfin, par essence, vocation à être un humanisme. C'est un mouvement destiné à revendiquer une forme d'égalité par-delà les intérêts propres des femmes. A ce titre, il est structuré par un *universalisme idéal*, où l'universel est placé à l'horizon de revendications dont le principal objectif n'est pas seulement de réformer, mais de transformer la société qui a produit ces inégalités. Il n'est pas étonnant, de ce point de vue, que le féminisme ait entretenu des rapports étroits –mais souvent problématiques- avec le socialisme. Femmes et ouvriers, de par leurs revendications, se constituent comme des groupes à part, dont la vocation ultime n'est pas seulement réformatrice, mais transformatrice, voire révolutionnaire. Il s'agit de déstabiliser les structures hiérarchiques (économiques, de savoir, de pouvoir, etc.) qui contribuent à la subordination d'individus, par leur mise à l'écart des moyens de productions (des richesses économiques, des connaissances, etc.). Si un féminisme matérialiste, et plus particulièrement

marxiste, coïnciderait plus spontanément avec la revendication d'un universel idéal, l'histoire a aussi montré que cet universalisme idéal pouvait entretenir des liens problématiques avec les mouvements socialistes, quand ceux-ci cherchaient à défendre l'unité et la primauté d'une « culture ouvrière ». Il serait d'autre part restrictif de penser que cet idéal est l'horizon du seul féminisme marxiste. Il existe ainsi une constellation de travaux féministes proposant une critique radicale du savoir scientifique, tel qu'il est constitué dans le cadre du patriarcat. Ces multiples entreprises critiques, qui se proposent de mettre à nu les a priori sexistes qui interfèrent dans notre rapport empirique au monde, et donc aussi dans la constitution des savoirs, s'en prennent ainsi explicitement à ce qui n'est qu'une autre forme de production des hiérarchies. De la même façon, on trouve dans le féminisme noir la revendication que le rapport même des femmes noires au monde, leur expérience du monde, n'est réductible à aucune autre forme d'expérience. Un féminisme noir rêve donc lui aussi de l'abolition des hiérarchies sociales par le renversement de toutes les institutions et structures (matérielles, intellectuelles, politiques, etc.) qui contribuent à leur reproduction. Autrement dit, si, dans son essai, Etienne Balibar relie plus étroitement le féminisme à cet universel idéal, c'est aussi parce que son commentaire élude les hiérarchies au sein même du féminisme. Le féminisme marxiste dans les années 1960 et 1970, mais aussi les féminismes « de couleur » (chicanas, black feminism, etc.) dans les années 1980, ont dénoncé les silences du féminisme dominant sur la condition de nombreuses autres femmes. Le féminisme entretient des liens particuliers avec l'universalisme idéal, mais au prix de son autocritique, au prix de ses multiples divisions internes. Ces dernières, sans rien céder au rêve originel d'un universel idéal (général), l'ajournent pour ainsi dire perpétuellement, le remettent sur le métier des négociations et au calendrier des conquêtes, chaque fois qu'elles font apparaître les rapports de pouvoir qui sous-tendent certaines de leurs revendications antagoniques.

5 Le(s) féminisme(s), une revendication de justice ?

Comme on le voit, la catégorie d'universel est ambiguë, plurivoque. Sa mobilisation, loin de légitimer les revendications féministes de justice ou de leur donner un caractère absolu, comme nous en avons formé l'hypothèse plus haut, a peut-être au contraire obscurci les différentes approches féministes de justice.

Le féminisme, même considéré dans la diversité de ses courants et de ses engagements, est fondamentalement mû par une exigence de justice. Par ses aspirations mêmes, le féminisme pourrait sembler ainsi unifié. Mais aussitôt que l'on essaye de préciser les termes de cette exigence, on se heurte à de multiples obstacles. Pour Andrée Michel, par exemple, ce sont les luttes féministes contre la violence qui fédèrent le féminisme dans un mouvement commun. Si elle reconnaît ainsi que « le consensus des féministes sur les violences ne résulte pas toujours d'une formulation philosophique utilisant un concept élaboré de la personne », et qu' « il est évident que toutes les Féministes du Nord et du sud attribuent ces violences à l'existence d'un système patriarcal autonome, qui ne se confond pas, malgré ses interconnexions, avec le système des classes sociales et le système des relations internationales », il reste que « la condamnation des violences à l'égard des femmes fonctionne comme facteur unificateur au sein des féministes du monde entier[49]. » Alison Jaggar, de son côté, propose plus largement de définir le féminisme comme le mouvement qui rassemble « tous ceux qui, peu importe sur quelles bases, cherchent à mettre un terme à la subordination des femmes[50] ». Cette dernière définition pourrait sembler suffisamment générale pour faire consensus. C'est d'ailleurs la définition que je retiendrai pour l'essentiel de mon exposé. Aussi consensuelle soit-elle, cette définition pose pourtant un certain nombre de difficultés : toutes les femmes sont-elles subordonnées ? Si oui, le sont-elles de la même manière ? Les modes d'élimination de la subordination sont-ils plus pertinents pour définir le féminisme ?

On a souvent reproché au féminisme de la fin des années 1970 et des années 1980 de se radicaliser et d'abandonner la notion de subordination dont parle Alison Jaggar au profit d'un discours parfois jugé victimaire (on a même décrit les grandes campagnes féministes menées aux États-Unis autour de la question de la pornographie comme le temps des guerres des sexes [*sex wars*][51]). Certaines féministes ont ainsi été accusées de se constituer malgré elles en un groupe homogène, celui des victimes[52]. Dans le rejet du terme de victime, certaines féministes ont refusé

[49] Andrée Michel, *Le Féminisme*, Paris : Presses Universitaires de France (2003), p.117.
[50] Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, New Jersey : Rowman and Littlefield (1983), p.5, ma traduction : « all those who seek, no matter on what grounds, to end women's subordination ».
[51] Pour une approche à la fois historique et philosophique des arguments mobilisés lors de ces *sex wars*, on pourra se référer à l'ouvrage dirigé par Lisa Duggan et Nan D. Hunter, *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*, New York & London: Routledge (1995), p.16-30 notamment.
[52] *Victima*, en latin, désigne d'abord l'animal ou l'être humain objet d'un sacrifice. La victime est ce à quoi, ou celui/celle à qui l'on renonce dans l'espoir d'obtenir les faveurs ou la clémence d'une force supérieure. Or cette question du sacrifice traverse souvent le questionnement féministe. Selon la perspective « sacrificielle », les femmes

la stigmatisation des femmes, la naturalisation de leur faiblesse, l'essentialisation de la violence dont elles étaient l'objet. Selon Susan Wolf, le féminisme victimaire « cherche à acquérir du pouvoir en se fondant sur une identité d'impuissant ». Ce féminisme, théorisé selon elle par Adrienne Rich, Carol Gilligan, Catherine MacKinnon ou Andrea Dworkin par exemple, « [n'est] en aucune manière limité au mouvement des femmes ; il est ce que nous faisons tous chaque fois que nous nous replions sur la revendication d'un statut fondé sur la spécificité féminine, au lieu d'être fondé sur la valeur de l'être humain, et chaque fois que nous luttons sournoisement plutôt qu'honorablement[53] ». A l'inverse, on peut lui opposer un « power feminism », dont les bases sont, selon elle, plus souples et plus inclusives[54]. Ce courant, que les précédents travaux de Susan Wolf prétendent alimenter, se présente comme une critique de toutes les forces qui contribuent à amoindrir le pouvoir des femmes. Plutôt que de revendiquer ce statut de victime, Susan Wolf propose de critiquer la culture qui le favorise. Pour elle, le *power feminism* est un humanisme. « A ce niveau, dire 'Je suis feministe' devrait revenir à dire 'Je suis un être humain'[55] », ou, dit d'une autre façon, « le féminisme devrait être compris au sens large comme un mouvement humaniste pour la justice sociale[56] ». Cette dimension humaniste du féminisme prévient selon elle les dérives essentialistes qui condamnent inévitablement tôt ou tard les revendications féministes. Pour des raisons proches des arguments avancés par Susan Wolf, d'autres théoricien.ne.s ont préféré parler d'*oppression* des femmes. Le glissement conceptuel qui fait passer les femmes du statut de victimes à celui d'opprimées présente en effet un avantage à la fois théorique et politique. En proposant le terme d'oppression, les féministes insistent sur le poids excessif d'une

---

doivent (ou ont pour destin d') être sacrifiées pour le bonheur de tous. Même si cette étymologie n'est pas revendiquée comme telle, l'association opérée entre domination des femmes et domination de la nature traverse de part en part le discours écoféministe, par exemple, qui lutte aussi bien contre le sacrifice des femmes que contre celle d'autres formes de vie sur terre. Les féministes qu'on décrit parfois comme victimaires, ne sont cependant pas des tenantes de la position sacrificielle. Selon cette perspective, les femmes doivent (ou ont pour destin d') être sacrifiées pour le bonheur de tous.

[53] Susan Wolf, *Fire with Fire. The New Female Power and How It Will Change the 21st Century*, New York : Random House (1993), p.136, ma traduction : "seeks power through an identity of powerlessness" / "by no means confined to the women's movement; it is what all of us do whenever we retreat into appealing for status on the basis of feminine specialness instead of human worth, and fight underhandedly rather than honorably"

[54] Susan Wolf énonce les principes de ce féminisme comme suit : « 1) Women matter as much as men do ; 2) Women have the right to determine their lives ; 3) Women's experiences matter ; 4) Women have the right to tell the truth about their experiences ; 5) Women deserve more of whatever it is they are not getting enough of because they are women: respect, self-respect, education, safety, health, representation, money." (*Ibid*., p.138, ma traduction : « 1) Les femmes comptent autant que les homes; 2) Les femmes ont le droit de déterminer leur vie; 3) L'expérience des femmes compte ; 4) Les femmes méritent davantage de tout ce dont elles manquent parce qu'elles sont des femmes : du respect, du respect d'elles-mêmes, des études, de la sécurité, de la santé, une représentation, de l'argent. »)

[55] *Ibid*., p.139, ma traduction : « On this level, saying « I am a feminist » should be like saying 'I am a human being'

[56] *Ibid*., p.138, ma traduction : "feminism should be broadly understood as a humanistic movement for social justice"

autorité, d'une institution, dont le pouvoir est désigné comme injuste et violent, et ramènent leur condition sur le terrain politique des luttes sociales et des revendications. Tandis que le terme de victime semble enfermer les femmes dans une condition où elles sont privées de pouvoir d'action, le terme d'opprimé.e met l'accent sur le caractère systémique, historique et contingent, de leur situation.

Pourtant, le terme de victime appartient au champ juridique. Il fait partie du vocabulaire du droit, ce qui n'est pas le cas du terme d'oppression. C'est à partir du moment où l'on se pose en *victime* (d'un accident, d'une violence, de pressions, etc.) devant la loi, que l'on est en mesure de *demander justice*, de réclamer réparation pour les dommages subis. Être opprimé, au contraire, suppose une lutte qui nous mettra aux prises directes avec notre oppresseur, en vue de changer les rapports de pouvoir et de force. Se « constituer » en victime, c'est accepter qu'une violence nous a été faite, et que l'on veut pour cette raison même une réparation, même si cette dernière aura des chances d'être incommensurable à l'injure subie. Affirmer que l'on est opprimé implique que l'on veut changer les structures sociales, politiques ou culturelles qui sont à l'origine même de notre condition. Autrement dit, le refus quasi unanime du discours victimaire depuis quelques décennies marque aussi un déplacement dans le champ des revendications féministes. Refuser la position de victime revient peut-être aussi à refuser d'endosser un statut qui confèrerait seul le droit de se référer à la justice, entendue comme système judiciaire. C'est se placer sur le terrain de la contestation politique. Ce qui n'implique pas moins une attitude radicale. Tandis que la victime s'en remet au système judiciaire, l'opprimé peut aller jusqu'à contester les termes mêmes dans lesquels sont définies les lois. Refuser le statut de victime, c'est donc se placer par-delà les instances qui font de l'individu une victime, et qui énoncent les conditions sous lesquelles on peut ou non être dit l'objet d'une violence. En termes foucaldiens, c'est refuser de se laisser dicter les termes mêmes de notre subjectivité, seulement partiellement saisie dans le statut de la personne juridique.

Interroger les revendications féministes de justice exigera donc que nous étudions non seulement la façon dont les féministes questionnent les institutions qui délimitent ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, mais la position politique voire ontologique depuis laquelle elles opèrent ces revendications. Il faudra aussi que nous nous demandions en retour comment le sujet se trouve défini par ces mêmes instances, à travers ses revendications. Chez Foucault, le pouvoir

présente essentiellement deux fonctions : l'une, juridique, c'est-à-dire négative et limitative, de prohibition et de régulation, et l'autre, involontairement positive et productive, constitutive de sujets et de rapports différentiels. Ces deux facettes sont solidaires. Parlant du sexe, Foucault dit par exemple que le pouvoir prescrit sa loi au sexe, et fournit du même coup les conditions de son intelligibilité[57]. Avec Foucault, on peut donc dire que la reconnaissance des revendications féministes s'effectue toujours dans un régime de pouvoir patriarcal qui en conditionne la possibilité. L'étude des conditions de possibilité du discours féministe (de sa reconnaissance, de sa prise en compte, etc.) fait bien entendu partie de ma réflexion. Je ne me limiterai cependant pas à voir dans quelle mesure les mécanismes de pouvoir conditionnent le contenu et les usages de la loi. Je montrerai aussi la façon dont les féministes déploient un discours sur la justice qui occasionne des rapports de force et de pouvoir nouveaux.

Comme l'a montré Judith Butler, nos revendications de justice réitèrent le pouvoir normatif des institutions auxquelles elles se réfèrent. Elles en réaffirment le pouvoir performatif de nous dire qui nous sommes. Dans le cadre des institutions patriarcales, réclamer justice, pour les féministes, revient à demander de l'intérieur même du régime de pouvoir, la reconnaissance d'une forme d'égalité qui sera non seulement, de part en part, biaisée par la nature de ces mêmes institutions patriarcales, mais qui en outre confirmera leur pouvoir de contrôler nos subjectivités[58]. De sorte que tout l'effort théorique de Judith Butler consiste à s'interroger sur les formes possibles de *subversions* du pouvoir. Si nous sommes toujours pris dans un réseau de normes qui sont la condition de possibilité de l'affirmation de nos subjectivités, comment construire une subjectivité qui échappe au diktat de la norme ? Ma question est différente. Il s'agit de se demander comment les féministes peuvent réclamer justice, et ce que veut dire réclamer justice, si les normes de justice auxquelles elles se réfèrent sont toujours prises dans des réseaux de pouvoir qui les biaisent. A quelle justice se référer, si la norme à laquelle on en appelle est précisément celle par laquelle on est ce que l'on est dans le régime patriarcal du pouvoir ? Si comme le propose Butler, nous avons toujours la possibilité de réitérer ou non les normes de pouvoir qui conditionnent l'intelligibilité de nos identités, à quelles normes de justice

[57] Voir : Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, I. La Volonté de savoir*, Paris : Gallimard (1994)
[58] Voir les travaux essentiels de Carol Smart : *Feminism and the Power of Law*, London & New York : Routledge (1989) ainsi que *Law, Crime and Sexuality. Essays in Feminism*, London : SAGE (1995)

pouvons-nous seulement nous en remettre[59]? A quel tiers pourrons-nous confier la tâche de devoir décider de la réparation de l'injustice commise ? Si la subversion du pouvoir que propose Butler est une solution satisfaisante d'*empowerment*, satisfait-elle à une exigence de justice ? Dans le cadre d'un pouvoir totalisant comme le définit Foucault, les modalités mêmes des revendications sont problématiques. Faut-il contester de toute part les normes de pouvoir, et opposer au pouvoir patriarcal une prolifération de points de résistance ? Dans ce cas comment négociera-t-on les revendications de justice concurrentes ? Faut-il au contraire contester le pouvoir patriarcal comme tout systématique ? En ce cas, comment échapper à l'invocation d'une norme supérieure commune, universelle, par-delà le système patriarcal ?

Ces questions paraissent d'autant plus pressantes qu'elles prennent place dans un contexte généralisé de remise en cause du sujet moderne. Dans un article où elle s'interroge sur les nouvelles formes de subjectivité induites par la critique féministe, Rosi Braidotti suggère que le sujet du féminisme ne peut plus être compris dans « les modalités discursives d'un sujet passant pour universel[60] », il ne peut plus être tenu pour *La Femme*, pour l'autre spéculaire du masculin, et doit donc se penser, comme nous l'avons mentionné plus haut, sur le mode de la transformation, ou, comme l'indique un titre de l'un de ses ouvrages, d'une « transposition ». Les sujets du féminisme doivent être conçus comme « une multiplicité incarnée, un ensemble complexe et contradictoire, le sujet d'une véritable mutation, d'une métamorphose singulière et collective[61]. Si le sujet du féminisme est cette constellation foisonnante et sans cesse changeante que Rosi Braidotti décrit, le problème d'une justice qui arbitre des conceptions concurrentes du Bien semble encore plus légitime et urgente. Mon intuition est que le concept d'universel joue précisément un rôle dans cette articulation entre les revendications féministes et les mécanismes du pouvoir. Il est ce qui assure au féminisme son caractère révolutionnaire, au sens où il permet au féminisme de questionner de façon radicale les structures du pouvoir. J'essaierai de montrer précisément comment le concept d'universel médiatise la revendication des victimes, des opprimé.e.s ou des subordonné.e.s, c'est-à-dire comment l'universel permet de se référer au Juste

[59] En vertu de son pouvoir disciplinaire, certaines féministes ont préféré écarter toute approche par les droits. Comme le remarque Carol Smart, cependant, la dimension disciplinaire de la Loi ne change pas le fait qu'elle est un haut lieu de relations de pouvoir, et qu'elle mérite à ce titre d'être questionnée. Voir Carol Smart, *The Power of Law*, op.cit., p.6

[60] Rosi Braidotti, "Les sujets nomades féministes comme figures des multitudes", in *Multitudes*, vol.2, n°12 (2003), p.32

[61] *Ibid*.

tout en contestant ou en se réclamant d'un ordre juridique particulier. Ce qu'il faut comprendre, ce n'est pas seulement comment construire un sujet libéré du pouvoir des normes patriarcales, mais comment articuler ce sujet à une compréhension de la *personne*, c'est-à-dire du sujet de droits, ou encore du sujet en tant qu'il est responsable devant la loi. Comme j'aurai l'occasion de le montrer, réfléchir en termes de personne, et pas seulement de sujet, c'est penser le sujet *dans* la justice, c'est-à-dire replacer la justice au cœur même du processus de construction du sujet.

6 Le féminisme, pour quelle justice ?

Différentes typologies ont été proposées pour rendre compte de la diversité des revendications féministes de justice. Dans un article où elle s'emploie à définir la notion de *justice de genre*[62], Anne-Marie Goetz établit un essai de classification intéressant. Elle distingue la justice de genre comme accès aux droits et comme choix – selon ce qu'elle appelle le *paradigme de l'habilitation* ; la justice de genre comme absence de discriminations ; la justice de genre comme ensemble de droits positifs. Cette distinction, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, nous semble cependant insister davantage sur les moyens d'atteindre la justice de genre que sur les conceptions du juste qui y sont mobilisées. Si une telle définition présente ainsi l'avantage d'un certain pragmatisme, elle réinscrit le féminisme sur le seul terrain des luttes pour les droits. Or de nombreuses féministes sont aujourd'hui très sceptiques à l'égard de ces approches et de leur efficacité[63].

[62] Je cite ici brièvement A.-M. Goetz : la justice de genre est « la suppression – ou au besoin des mesures pour corriger- des inégalités entre femmes et hommes qui résultent de la subordination des femmes aux hommes. Ces inégalités peuvent se loger dans la distribution des ressources et des opportunités qui permettent aux personnes de construire un capital humain, social, économique et politique. Elles peuvent aussi se loger dans des conceptions de la dignité humaine, de l'autonomie personnelle et des droits qui nient aux femmes leur intégrité physique et leur capacité de faire des choix sur la façon de vivre leur vie. » (voir Anne-Marie Goetz, « La Justice de genre comme absence de discriminations », in *Justice de Genre, citoyenneté et droits*, Maitrayee Mukhopadhyay et Navsharan Singh (eds.), Laval / Genève : http://network.idrc.ca/fr/ev-ev111764-201-1-1-DO_TOPIC.html, p.9. J'aurai l'occasion de revenir plus tard sur cette définition, qui ne se limite pas, en réalité, à la simple promotion de l'*empowerment*.

[63] On peut ici penser à l'exemple de certains pays d'Afrique, qui affichent une parité officielle exemplaire dans leur parlement, mais dont les pratiques coutumières demeurent inchangées (Voir l'ouvrage collectif de Iman, Ayesh, Amina Mama, et Fatou Sow, *Sexe, genre et société*, Paris : CODESRIA-Karthala (2004)). De façon plus immédiate, on voit bien comment les lois paritaires n'ont pas vraiment changé les pratiques et les mentalités des partis politiques en France.

Une autre distinction, proposée par Maxine Molyneux, se propose de partir plutôt des *injustices* liées au genre. Elle distingue ainsi entre 1) les injustices liées aux codes juridiques comportant des préjugés sur les femmes ; 2) les inégalités de traitements des deux sexes, où les droits des hommes sont plus étendus que ceux des femmes ; 3) les injustices liées à une fausse égalité en droit, qui dissimule en réalité une assimilation des femmes à une norme masculine[64]. Cette dernière classification présente l'avantage de partir de l'expérience elle-même de l'injustice. Elle insiste sur le vécu des individus, sur leur souffrance réelle, et tient compte du clivage qui existe souvent entre droits réels ou supposés d'un côté, et capacité réelle d'agir de l'autre. En insistant sur la dimension psychologique de notre rapport à la justice, elle nous rappelle que quelle que soit la raison pour laquelle nous nous sentons lésés (défaut de distribution ou manque de reconnaissance), notre rapport au Juste se fonde toujours d'abord sur le constat d'une perte. Il s'enracine dans l'intuition d'un manque. On pourrait dire que nous sommes *hantés* par le juste.

Au risque de présenter une vision simplifiée de la multiplicité et de la complexité des revendications féministes de justice, et d'homogénéiser des positions et des argumentaires parfois très éloignés dans leurs présupposés philosophiques, nous proposons dans un premier temps de dégager trois grandes approches théoriques des débats féministes sur la justice. Il va sans dire que ces approches ne s'excluent pas les unes des autres, et que les débats qui les structurent ne sont pas hermétiques les uns aux autres. Il est important de souligner d'autre part que, au sein de ces approches de la justice, des conceptions très différentes de ce qu'est ou devrait être une société juste s'affrontent parfois de manière apparemment irréconciliable.

1) Un premier type d'arguments fait valoir l' « égalité » comme paradigme de justice. A l'origine de cette revendication se trouve, la plupart du temps, le constat que la société est organisée selon des principes favorisant les hommes, sans que cette discrimination ne puisse rationnellement être justifiée. La revendication égalitaire aspire donc à une forme de neutralité dans la distribution des biens (droits, libertés, avantages matériels, etc.) qui a pour horizon une société « sex blind », c'est-à-dire une société dans laquelle le critère de sexe ne joue aucun rôle dans la répartition des avantages, à moins qu'il ne puisse être clairement et explicitement justifié.

[64] Maxine Molyneux, « Reconceptualiser les perspectives de recherche citoyennes vers la justice de genre et dans la région de l'Amérique latine et des Caraïbes », in *Justice de Genre, citoyenneté et droits*, Maitrayee Mukhopadhyay et Navsharan Singh (eds.), Laval / Genève : Presses de l'université de Laval (2009)

Dans cette définition égalitaire de la justice, le féminisme se donne pour projet politique de réformer la société pour faire disparaître les marques de sexisme qui travaillent souterrainement ses institutions, son fonctionnement, les processus de représentation politique, etc. Le problème se pose alors de savoir si cette égalité doit être posée en principe, à un niveau juridique par exemple, ou bien si elle doit être établie « en pratique », par des mesures de « discrimination positive » par exemple. Autrement dit, la question sous-jacente à ces revendications porte sur la destination même de cette égalité : l'égalité hommes-femmes doit-elle concerner les droits dont ils disposent, un ensemble de biens à leur disposition, ou encore leur autonomie, autrement dit les moyens réels qu'ils ont pour prendre librement des décisions ? Que la différence sexuelle soit considérée comme une construction sociale contingente, ou qu'elle soit posée comme une distinction fondamentale inscrite dans notre humanité, ne remet pas nécessairement en question la revendication égalitaire. Comme l'a très bien montré Joan Scott dans un article qui se proposait de réarticuler l'argument différentialiste (le postulat de la différence sexuelle) avec le champ d'action politique, il n'y a aucune raison d'opposer les concepts d'égalité et de différence. Les femmes peuvent ainsi très bien, selon elle, revendiquer, au nom de leur différence, l'égalité en matière de droits, de représentation, de distribution, etc. [65]

2) Une deuxième stratégie féministe consiste à critiquer les soubassements théoriques plus ou moins assumés du libéralisme. Cette critique s'en prend tant à la philosophie politique qu'à l'ontologie du sujet, telles qu'elles nous sont héritées en grande partie des Lumières. La critique féministe libérale remet en cause la prétendue distinction entre sphère publique et sphère privée ou domestique. Elle montre que l'assignation traditionnelle des femmes à la sphère privée les laisse en dehors de toute justice. Les nombreux débats relatifs à la violence domestique entrent par exemple dans cette approche de la justice, de même que les controverses liées au statut de l'interruption volontaire de grossesse. Le corps, considéré souvent comme naturel, mais intensément marqué et façonné par différentes formes de pouvoir, au sens foucaldien du terme, joue alors le rôle d'interface problématique. Il est le lieu par excellence où s'inscrit le biopolitique. Dans ce questionnement, la frontière entre nature et culture est obstinément examinée, pour déterminer notamment dans quelle mesure la cellule familiale, et la place que la

[65] Joan W. Scott, « Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or The Use of Poststructuralist Theory for feminism", in *Conflicts in Feminism*, in Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller (eds.), New York : Routledge (1990), p.134-148.

femme y a traditionnellement, relèvent d'une construction culturelle. La famille est-elle par exemple une sphère naturelle, au sein de l'association politique ; est-elle le premier lieu où les individus cultivent un sentiment de justice, ou leur premier contact avec la sphère juridique ; s'oppose-t-elle à la sphère politique et si oui, cela fait-il de la famille une zone infra - ou supra-juridique ? Dans quelle mesure la division sexuelle du travail coïncide-t-elle avec cette distinction entre espace naturel/espace politique. Derrière ces débats, la conception aristotélicienne de la justice comme vertu est aussi mise en cause. La sphère privée et la sphère publique servent-elles par exemple à distinguer deux niveaux hiérarchisés d'accomplissement d'une vertu de justice ? Le cas échéant, les femmes, traditionnellement vouées à la sphère domestique, sont-elles condamnées à une morale subalterne ? Le slogan selon lequel « le privé est politique » résumerait assez bien le thème central de cette deuxième perspective sur la justice.

3) Une troisième approche féministe de la justice a consisté principalement à redonner place à l'éthique. Cette approche est sans doute en partie héritière de la distinction entre privé et public que nous venons de commenter rapidement. Elle insiste sur l'existence d'une alternative morale aux grandes théories rationalistes de la justice et soutient que la priorité accordée au droit et aux principes abstraits de justice exclut d'autres formes de moralité. Les philosophies « classiques » de la justice laisseraient de côté d'autres éthiques, conçues comme d'autres formes de recherche de la réalisation raisonnable des besoins, où les émotions, la subjectivité, et les relations interpersonnelles seraient privilégiées. Il est intéressant de remarquer cependant que, en évitant de parler de morale, c'est-à-dire d'une doctrine dans laquelle le Bien et le Mal seraient des valeurs absolues, et en y substituant une éthique, beaucoup de théoriciennes modernes ont écarté la question de la justice. Dans de nombreuses théories féministes postmodernes, en effet, l'idée de justice disparaît ainsi au profit d'une logique de la capacité d'agir [*empowerment*] et de l'action [*agency*]. Une éthique du care telle que la décrit Carol Gilligan fournit un exemple de ces alternatives à la justice. Selon Gilligan en effet, une éthique privilégiant la sollicitude, l'attention, le soin à l'égard de l'autre n'est pas moins morale que les principes abstraits qui servent à fonder le droit. Une telle éthique décrit seulement une autre façon de se confronter au monde, et aux dilemmes éthiques en particulier. Souvent construite en opposition au rationalisme et à l'abstraction de certaines philosophies de la justice qui excluaient par ailleurs les femmes, une éthique de la sollicitude a parfois été présentée comme une forme de justice féminine, reposant davantage sur des intuitions que sur des déductions. Aux théories comme celles de Rousseau et

de Freud, qui postulent que les femmes sont dénuées d'un sens de la justice, faut-il au contraire répondre qu'il existe une façon propre aux femmes de concevoir et de se rapporter au Juste qui échappe aux systèmes philosophiques érigés sur des valeurs patriarcales ?

Comme on le voit, les questions soulevées par ces trois grandes approches de la justice s'enchevêtrent étroitement, au point qu'aucun.e théoricien.ne ne peut être définitivement rangé.e dans l'une ou l'autre de ces approches, mais qu'aucun.e n'y échappe non plus totalement. Il faut donc voir dans la distinction que nous proposons trois méthodes philosophiques d'approches critiques de la justice, nullement exclusives les unes des autres. A chaque fois, il s'agit séparément ou simultanément, 1) de critiquer, en amont, le caractère biaisé des théories ou des conceptions de la justice, qu'on soupçonne toujours d'être faussées par des a priori ou des stéréotypes genrés ; 2) de dénoncer, en aval, les lacunes d'un système d'institutions politiques et judiciaires « pas vraiment juste » pour les femmes.

Aucune des approches de la justice que nous venons de décrire ne coïncide plus spécifiquement qu'une autre avec les dimensions universalistes de certains mouvements féministes. On peut prendre l'exemple de l'éthique de la sollicitude, qui semble a priori la plus éloignée d'une démarche universaliste, ne serait-ce que dans la mesure où elle s'est construite, à l'origine en tous cas, en réaction à certaines représentations abstraites et prétendument universelles de la rationalité. Une éthique du care peut en fait très bien déboucher sur un universalisme réel, si elle se propose par exemple d'institutionnaliser la notion de sollicitude, souvent revendiquée comme centrale dans une éthique féminine. La proposition de Joan Tronto[66] de donner au *care* une authentique existence politique, et de prendre en compte à tous les niveaux de la société la notion de vulnérabilité, témoigne de cette volonté de donner à une politique du *care* la possibilité d'être réellement universelle. En même temps, ce projet s'inscrit sans doute aussi dans un universalisme idéal, dans la mesure où un de ses enjeux est de dépasser les limites féminines (ou genrées) de cette éthique. L'éthique du care s'ouvrirait alors sur une politique générale du care. D'autre part, une éthique du care insiste sur une relation interpersonnelle où un processus de reconnaissance est essentiel. Cette reconnaissance n'est pas nécessairement celle d'une hégémonie politique, mais elle pourrait en tous cas l'être. Ainsi, une éthique de la

[66] Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, Paris : La Découverte (2009)

sollicitude peut aussi se donner comme horizon un universalisme fictif, au sens que nous avons déterminé plus haut.

Si l'on prend maintenant les critiques féministes de la dichotomie public/privé, telles que nous les avons présentées précédemment, celles-ci ne recoupent pas davantage une forme particulière de revendication de l'universel. En questionnant la légitimité de maintenir une sphère privée récalcitrante au droit, les féministes contribuent à l'extension d'un universalisme réel en même temps qu'elles peuvent parfois se revendiquer d'un universalisme fictif. Elles mettent en effet en question le caractère culturel de la ligne de fracture entre sphère privée ou domestique et sphère publique. Non seulement elles renvoient les libertariens et les communautaristes dos-à-dos, mais elles nous invitent parfois (dans la mesure où il existe aussi un féminisme communautariste) à prendre avec précaution les protestations à l'égard de ce qui est perçu comme une violation de culture. Faisant fi de l'argument de la différence culturelle, des groupes féministes militent ardemment, au sein des Nations-Unies par exemple, contre toute forme de « mutilations sexuelles », telles que l'excision, qu'elles définissent comme une forme de violence injustifiable, ni culturellement, ni religieusement. Ces groupes militants cherchent ainsi : en amont, à hisser au rang d'universel une certaine définition de la violence ; en aval, à transformer de manière universelle l'appareil juridique censé la réprimer. D'autre part, le Républicanisme, construit sur une représentation abstraite de l'individu universel, comme c'est le cas en France, par exemple, est aussi élaboré dans une négation des particularismes, renvoyés à la sphère privée. Le questionnement ou le déplacement de la dichotomie sphère publique/sphère privée par les féministes contraint donc aussi à reconfigurer l'universel fictif, dans la mesure où cette remise en question touche à ce qu'il peut y avoir d'arbitraire dans la définition (et donc le dépassement) de ce qui est privé ou de ce qui ne l'est pas.

7 Déconstruire l'universel

A travers ces remarques, on voit donc que les différents pôles d'universalité que nous avons dégagés peuvent expliquer certaines des confusions qu'on observe parfois dans les débats féministes. Lorsqu'elles croient renoncer au concept d'universel, certaines théories féministes le réintroduisent parfois sous sa forme idéale, fictive ou réelle. Etienne Balibar concluait qu'une

référence univoque à l'universel n'était de toute façon pas possible. Sans doute, par conséquent, que les critiques qu'on adresse à l'universalisme le laissent toujours partiellement intouché. Non seulement les angles d'approches féministes qui mobilisent l'universel ne sont pas les mêmes, mais les héritages théoriques, les stratégies politiques, ou les solidarités du moment, contribuent à obscurcir les références féministes non pas à l'Universel, mais à des universels. Le rêve d'une lutte féministe commune, à l'échelle de « l'uni-vers » divise donc les féministes, à moins qu'il ne soit aussi ce qui maintient le lien entre elles, par-delà leurs divergences. Cet échec à dire l'universel de manière univoque, ou à se rassembler autour de l'universel, permet peut-être de constituer l'universel en rempart contre une certaine forme de scepticisme postmoderne. Le caractère plurivoque de l'universel permet peut-être en effet de maintenir, au sein des féminismes, la légitimité d'agendas universalistes.

Aussi critiques soient-elles à l'égard de toute forme d'essentialisme, des théoriciennes ont proposé de s'appuyer sur la déconstruction pour concilier universel et féminisme. Judith Butler, dans *Défaire le genre* et dans *Humain, Inhumain*, croit par exemple possible de s'appuyer sur ce qu'il y a d'instable dans l'universel pour formuler des revendications plus inclusives. On a souvent accusé les féminismes déconstructionnistes de déboucher sur un scepticisme radical qui les conduirait finalement à des impasses. Soit les féministes seraient en effet réduites à devoir se contenter d'essentialismes stratégiques[67]. Leurs alliances seraient ainsi condamnées à se faire et à se défaire au gré des opportunités politiques. Soit, (ce qui revient peut-être au même) conséquence d'un relativisme généralisé, les féministes devraient se résoudre à voir leurs antagonismes proliférer. Parce que l'universel, même compris de manière univoque, est la composante d'un certain nombre de discours féministes, il ne peut être simplement rayé des agendas ou des rhétoriques féministes, comme le suggérait d'ailleurs Naomi Schor. L'universel est un outil à la disposition du/des féminisme.s. La déconstruction (et non la destruction) de l'universel, entendue comme la reconnaissance de son instabilité et de son caractère éminemment équivoque, doit peut-être alors se concevoir comme un levier de revendications politiques pour les féministes.

[67] J'emprunte l'expression à Gayatri Spivak, qui essaye de penser « une utilisation stratégique de l'essentialisme positiviste dans un intérêt politique clairement visible » (Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, New York & London: Routledge (2006), p.205.

Il reste à comprendre comment articuler l'universel au sein des revendications féministes de justice. Entre la justice, dans ce qu'elle a de plus absolu et de plus idéal, le droit, dans ce qu'il peut avoir de plus local et de plus culturel, et l'éthique, conçue comme la recherche individuelle et particulière de la vie bonne, comment penser des formes de subjectivités qui autorisent à la fois l'épanouissement de chacun et d'éventuelles solidarités par-delà les frontières ?

Dans son remarquable ouvrage intitulé *Dark Continents : Psychoanalysis and Colonialism*, Ranjana Khanna s'interroge sur les conditions de possibilités d'un féminisme international. Elle suggère dans la partie finale de son travail que le féminisme transnational « est hanté par ce problème complexe qui a trait au rapport entre le messianique et le pragmatique, et à la façon de comprendre la relation que l'éthique entretient avec le politique, la loi, la justice l'ontologie de l'Autre et celle du soi[68] ». Elle invite le féminisme transnational à relire le discours des droits humains et des lois internationales comme « hantées par le spectre du colonialisme[69] ». Les nations postcoloniales et les relations internationales apparaissent en effet « non simplement imaginaires, ou privées d'une existence concrète, mais comme porteuses de secrets et de traumas hérités du passés dans la langue et l'affect de la communauté en tant qu'elle est constituée d'entités psychiques[70] ». En s'appuyant sur ce que Simone de Beauvoir a appelé une « éthique de l'ambiguïté », Ranjana Khanna rétablit la nécessité d'une approche psychanalytique dans l'articulation entre la relation éthique et les revendications transnationales de justice. Pour Ranjana Khanna, les femmes se sont désidentifiées des nations postcoloniales qui ont échoué à les représenter, et c'est cette désidentification [disidentification], cette reconnaissance mélancolique de la souffrance de l'autre comme son « injustifiable violation » qui peut servir de base à des coalitions féministes. Si mes questions sont en partie les mêmes que celles de Ranjana Khanna, mon propos n'est pas d'étudier les formes d'une mélancolie postcoloniale, mais plutôt de voir quelle justice les sujets peuvent construire, dans l'ombre du monde postcolonial et patriarcal. Autrement dit, je m'intéresserai moins aux traumas qui hantent les sujets postcoloniaux qu'à la manière dont les sujets peuvent se construire lorsqu'ils sont pris dans des discours éthiques contradictoires. Si Ranjana Khanna nous indique qu'une reconnaissance de la

[68] Ranjana Khanna, *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham : Duke University Press (2003), p.210 : "is haunted by this puzzle concerning the relationship between the messianic and the pragmatic, and how to understand the relation of ethics to politics, law, justice, and the ontology of the Other as that of the self"
[69] *Ibid*., p.212.
[70] *Ibid*., p.212, ma traduction : "not simply imagined or lacking any concrete existence but as carrying secrets and traumas from the past in the language and affect of the community as made up of psychical entities"

vulnérabilité de l'autre, entendue comme son expérience de l'injustice, peut être à l'origine de solidarités transnationales, elle ne nous dit pas sur la base de quelle empathie et de quels processus de reconnaissance intersubjectifs des sujets peuvent non seulement se construire, mais trouver réparation, c'est-à-dire justice. Une réflexion sur les mouvements féministes semble donc ne pas pouvoir faire l'économie d'une théorie de l'intersubjectivité. Je mettrai en évidence les conditions de possibilité de la construction d'un sujet postcolonial, préservé des injustices du patriarcat, en articulant une théorie de l'intersubjectivité liant le respect de la vie bonne à des institutions justes, sans pour autant renoncer à l'universel.

8 Méthodologie

Cette introduction m'offre enfin l'occasion de revenir en quelques mots sur la spécificité de mon approche. A l'heure où, surmontant un certain nombre de réticences, les études de genre connaissent en France un remarquable essor, les études féminines/féministes ont tendance à disparaître progressivement, pour ne plus apparaître parfois autrement que comme un héritage institutionnel. Si les *Gender studies* sont issues des programmes de *Women studies* des années soixante-dix[71], les premières sont souvent considérées comme un dépassement des études féminines, dans la mesure où elles sont aussi censées impliquer une réflexion sur les masculinités par exemple. Les *Gender studies* ont d'autre part une prétention à couvrir différents champs et courants de pensée des sciences humaines, et à prendre de la distance à l'égard du féminisme, sur lequel plane toujours le soupçon d'être idéologiquement et historiquement marqué, donc biaisé.

Étudier le féminisme relève d'un projet archéologique, celui de ressaisir la pensée féministe dans son histoire, et de ne pas la réduire à un outil méthodologique ou à une simple catégorie d'analyse[72]. Une approche en termes de genre n'échappe pas plus à des biais idéologiques,

[71] Les premiers programmes de *Women studies* sont apparus aux Etats-Unis dans les années soixante-dix. Les deux premiers programmes sont lancés à San Diego State College et à SUNY-Buffalo en 1970. Sous l'influence des étudiants et des professeurs activistes, d'autres programmes verront le jour au cours de la décennie. Souvent, il s'agit davantage de programmes d'études transversales (copiés sur le modèle des *Chicano studies* ou des *Afro-American studies*, qui devancent de quelques années le lancement des programmes féministes) que de « départements » d'études à proprement parler. En France, il n'y a guère qu'à l'université Paris 8 – Vincennes Saint-Denis qu'un tel programme est lancé, en 1974 pour devenir, quelques années plus tard, le Centre d'études féminines et d'études de Genre.

[72] C'est ce que propose d'en faire Joan Scott dans un célèbre article où elle s'attache à montrer la vertu heuristique de

culturels ou politiques, et elle est toujours menacée d'être récupérée par un « gender mainstream », qui réduira les catégories de genre à n'être qu'une étude des inégalités hommes-femmes. Elle peut également déboucher sur une forme d'abstraction consistant à se positionner par-delà les catégories de genre, du point de vue « de nulle part ». En étudiant le féminisme, je maintiens l'horizon politique (au moins réformiste) qui caractérise ce courant au cœur de ma réflexion philosophique. En outre, je ne limite pas mon approche à une tradition philosophique centralement située dans les années soixante-dix.

En m'interrogeant d'un point de vue *philosophique* sur le féminisme, j'adopte volontairement un angle de réflexion qui n'est pas très habituel. Comme l'ont suggéré un certain nombre de théoriciennes féministes, le féminisme entretient avec la philosophie un rapport problématique. Si, comme le remarque Monique Wittig, le genre est une catégorie importante de la construction de l'identité et du sujet, on peut en effet s'étonner que la tradition philosophique occidentale lui accorde si peu d'intérêt[73]. Quelques ouvrages féministes ont exploré ce rapport ambigu. Si l'on s'en tient au corpus français, par exemple, on peut penser aux travaux de Geneviève Fraisse, qui s'est attachée à montrer comment la tradition philosophique occidentale s'était toujours révélée extrêmement réticente à la pensée de la différence des sexes. Michèle Le Doeuff a quant à elle essayé de retracer la généalogie de l'exclusion des femmes de la constitution du savoir, de manière plus générale. Michelle Perrot a également mené un travail similaire en questionnant de manière systématique l'absence des femmes dans l'historiographie mondiale[74]. A travers une critique de la psychanalyse lacanienne, la relecture de la tradition philosophique occidentale est aussi le sens des travaux de Luce Irigaray. Plus récemment, enfin, on peut citer l'ouvrage de Françoise Collin *Le Différend des Sexes* (1999) ; ou encore celui de Catherine Malabou *Changer de différence* (2009), qui, tout en reconnaissant sa dette à l'égard de la pensée de Jacques Derrida (et en prenant ses distances avec la pensée d'Irigaray), s'interroge sur son rapport à la

---

la catégorie de genre. Voir Joan W. Scott, « Gender: A Useful Category of Historical Analysis », in *American Historical Review*, vol. 91, n°5, December 1986, pp.1053-1057.

[73] Monique Wittig, s'étonnant il y a quelques années de l'absence d'une réflexion sur le genre, faisait remarquer, dans « La marque du genre », que « En tant que concept ontologique qui touche à la nature de l'être tout comme un ensemble de concepts primitifs qu'on a reçu de la philosophie grecque, le genre semble en premier lieu de la philosophie ». Voir Monique Wittig, *La Pensée Straight. The Straight Mind and Other Essays*, Paris: Amsterdam (2007), pp.127-128.

[74] Geneviève Fraisse, *La Différence des sexes*, Paris : PUF (1996) ; Michèle le Doeuff, *Le Sexe du Savoir*, Paris : Aubier (1998) ; Michelle Perrot, *Les Femmes ou les silences de l'histoire*, Paris: Flammarion (1998).

philosophie[75]. Curieusement, donc, une approche philosophique du féminisme ne relève en rien de l'évidence, et peut même sembler paradoxale. Je suis pourtant Michel Foucault quand, dans *L'usage des plaisirs*, il nous invite à faire de la philosophie l'art de se déprendre de soi-même[76]. Si philosopher c'est adopter perpétuellement une démarche critique à l'égard des savoirs qui nous constituent, alors le projet féministe est par nature un projet philosophique, qui nous contraint sans cesse à repenser ce que le patriarcat, par principe, renvoie toujours aux confins de l'impensable, ou de l'impensé.

Mon travail ne se limite cependant pas aux apports de la philosophie. J'adopterai une démarche puisant aux sources de tous les savoirs. Cette posture est de toute façon implicitement induite par l'histoire même des programmes d'études féminines, qui sont souvent, dans le contexte universitaire américain par exemple, des programmes, et non des départements à part entière[77]. La transdisciplinarité quasi institutionnelle de la théorie féministe me paraît également être la garantie d'un savoir qui se remet en cause jusque dans ses méthodes.

Par quoi je n'échappe pas toutefois à ma position de sujet « genré ». En tant qu'homme, m'interroger sur le féminisme ne garantit pas plus à ma réflexion une quelconque forme de neutralité qu'elle ne la discrédite d'emblée. S'il est vrai que l'anti-féminisme ou la neutralité sont souvent perçus comme les positions les plus « naturelles », ou tout au moins comme les positions les plus « claires » pour un homme, elles ne sont sans doute pas celles qui favorisent le plus l'écoute des revendications féministes. Michael S. Kimmel a sans doute raison de dire que celui qui s'engage dans un soutien aux luttes féministes a nécessairement beaucoup à y perdre[78], mais cela ne saurait pour autant donner aux propos des hommes une légitimité supérieure à celle du propos des femmes, le soupçon planant d'ailleurs toujours quant à la bienveillance et à la

[75] A la fin de son ouvrage, dans lequel elle parcourt ce qui lui semble être une violence faite par la philosophie au féminin, elle conclut ainsi : « Mon rapport à la philosophie ressemble beaucoup il est vrai à une querelle acharnée et constante entre un homme et une femme. Mais l'issue de cette bataille est de plus en plus incertaine et inattendue. Je me démarie, me désaccouple, divorce un peu plus de la philosophie à mesure que se construit ma pensée. (…) Je traverse l'espace philosophique dans une solitude absolue. » Voir Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris : Galilée (2009), p.158

[76] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard (1997), voir l'introduction plus particulièrement.

[77] Pour une compréhension du contexte universitaire américain et de l'éclosion des *Women studies* dans les années 1970, on pourra se référer à l'ouvrage de François Cusset *French Theory*. Bien qu'il s'agisse, dans le projet de Cusset, de s'interroger sur les usages de ce qui a été appelé aux États-Unis la *French Theory*, les premiers chapitres fournissent un éclairage du fonctionnement de l'université américaine (François Cusset, *op.cit.*)

[78] Michael S. Kimmel, « Qui a peur des hommes qui font du féminisme ? », trad. Sylvie Tomolille, in *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, D. Welzer-Lang (ss.dir), Toulouse : Presses Universitaires du Mirail (2000)

bonne foi qui sous-tendent l'engagement des premiers. Sans forcément céder au projet d'être un « auxiliaire du féminisme », comme le propose M. S. Kimmel, je suggère de voir plutôt son étude comme étant au moins l'occasion d'un changement radical de perspective, comme la possibilité d'une expérience inédite, celle d'un rapport critique à soi, d'un déplacement fondamental par rapport à des habitudes apparemment immuables de pensée. Sans doute mon travail ne prétend-il échapper, de ce point de vue tout au moins, à une forme de partialité. Mais outre qu'une conscience claire de ma position épistémologique est peut-être la garantie de sa fidélité à une démarche philosophique de recherche de la vérité, je considère le caractère d'emblée problématique de mon positionnement théorique comme une source féconde de réflexion, et comme une manière de renouer avec la dimension éminemment critique de la philosophie.

9 Plan

Je commencerai par m'interroger sur les débats relatifs à la parité en France. Bien que la parité ne soit pas nécessairement une innovation spécifiquement française, j'essayerai de voir comment les débats sur la parité illustrent à la fois un contexte international propice à la mobilisation d'une rhétorique universaliste, et la réappropriation originale de cette idée dans le contexte français. Dans quelle mesure les débats sur la parité mobilisent-ils des références universalistes propres au contexte et à l'histoire du concept d'universel en France ? Dans quelle mesure ce contexte affecte-t-il la rhétorique paritaire et la configuration des débats féministes en France de manière plus générale ? Mon objectif ne sera pas tant de comprendre d'un point de vue politique ou sociologique la signification et les enjeux des débats paritaires que de dégager de manière problématique comment une rhétorique universaliste, au sein du discours féministe, peut elle-même puiser aux sources d'une tradition particulière. S'il est vrai, comme l'affirment Naomi Schor ou Gayatri Spivak, que le féminisme français se propose de raisonner en des termes universalistes, je m'interrogerai sur les cadres conceptuels qu'il propose pour voir dans quelle mesure il peut servir de relais à d'autres féminismes.

Je verrai ensuite comment la tradition philosophique a articulé justice et universel, et quelles critiques les théoriciennes féministes lui ont adressé. Plutôt qu'un survol des différentes philosophies de la justice depuis la période des Lumières, je proposerai d'examiner la réception

des travaux de John Rawls dans la théorie féministe. Outre que John Rawls est probablement l'un des philosophes majeurs de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle en matière de théorie de la justice, son œuvre puise aux sources de multiples traditions, et a suscité d'innombrables commentaires ces dernières décennies. Un examen de la philosophie rawlsienne, même succinct, permettra de comprendre les résistances féministes à l'articulation classique entre justice et universel, en même temps qu'il permettra de baliser le champ des débats sur ces questions. J'établirai ainsi, pour le dire en termes kantiens, les conditions de possibilité d'une réflexion féministe qui mobilise simultanément justice et universel. Une théorie rationaliste et contractualiste de la justice est-elle suffisante pour poser les bases d'une théorie féministe de la justice ?

Une des premières conditions d'une philosophie féministe de la justice sera de remettre le corps et les émotions au cœur de notre compréhension du juste. Conçue comme une critique des théories rationalistes de la justice, une éthique du care se propose de faire la part belle aux sentiments, au corps et à la relation intersubjective. En exposant ses différentes modalités, nous verrons que, même conçue comme une critique des théories abstraites et prétendument universelles de la justice, une éthique du care ne renonce jamais complètement à la catégorie d'universel. Les débats relatifs au care, selon moi, ne sont pas des débats périphériques du féminisme. Mon hypothèse, en effet, est qu'ils ne révèlent pas seulement d'un débat sur ce qui est juste, mais d'une remise en question du pouvoir de dire ce qui est juste, autrement dit, de ce qui a *force de loi*.

Par-delà l'opposition justice vs. éthique, j'explorerai dans un quatrième chapitre les implications ontologiques d'une éthique du care. En parcourant ses relectures postmodernes, je montrerai que le « care » peut être conçu comme un outil critique qui, loin de nous dire ce que nous devrions faire en une série de principes à suivre, nous invite d'abord à repenser la catégorie de « sujet ». Bien qu'une approche en termes d'éthique semble éradiquer toute possibilité de penser sur le mode de l'universel, je montrerai au contraire, à travers l'alliance originale entre care et écoféminisme, comment une approche éthique nous offre la possibilité de réconcilier l'universel avec les formes inédites de subjectivité proposées par la philosophie postmoderne. Je suggérerai que même dans le cadre d'une philosophie postmoderne privilégiant une approche éthique et une ontologie nomadique, l'universel ne disparaît pas, il est seulement déplacé.

Dans le chapitre suivant, je montrerai qu'une approche éthique n'élude jamais complètement le problème de l'établissement d'institutions justes. C'est en m'appuyant sur l'herméneutique du sujet proposée par Ricœur que je proposerai une façon d'articuler éthique et justice. Je montrerai plus précisément que, pour qu'une éthique assure au sujet l'épanouissement qu'il vise, celle-ci doit se déployer simultanément dans des institutions justes. Autrement dit, peut-être faut-il dépasser le strict rapport d'opposition exclusive entre particulier et universel. Une éthique n'est ni un prélude, ni un substitut à des institutions justes. Une éthique féministe devrait selon moi servir de fondement à des institutions justes qui lui assurent en retour les possibilités de son complet déploiement.

Les deux chapitres qui suivent constituent des approfondissements des conclusions auxquelles j'aboutis dans le chapitre 5. Premièrement, l'articulation entre éthique et justice que je suggère nécessite que nous examinions en détail le concept d'universel. J'en proposerai une définition dynamique, qui soit en mesure de satisfaire les critiques qu'on lui a adressées. En suivant une fois de plus les intuitions de Ricœur, je montrerai que l'universel peut se penser : 1) sur le modèle du devenir, ou de l'irrésolu ; 2) comme un horizon, ou une prétention ; 3) sur le mode de la traduction. Loin d'être l'imposition d'un point de vue particulier sur le monde, ce concept renouvelé d'universel peut nous permettre selon moi de repenser les termes mêmes de la relation subjective et nous aider à bâtir de nouvelles formes de solidarité.

Deuxièmement, j'examine plus attentivement la dimension sexuée de la relation intersubjective décrite dans le chapitre 5. L'enjeu de ce chapitre est de proposer une définition sexuée de la personne. En restituant à la dynamique de reconnaissance décrite par Ricœur sa dimension sexuée, nous verrons que nous nous donnons la possibilité de penser simultanément ce qu'il y a d'universel et de particulier dans le rapport à l'autre. A l'horizon de cette dialectique sexuée de la reconnaissance, l'enjeu n'est pas seulement de construire un sujet qui satisfasse aux conditions posées par la philosophie postmoderne, mais de construire un sujet de droits. La notion de « personne sexuée » que je propose me semble pouvoir servir de support à l'articulation entre éthique et justice que j'aurai exposée.

Le dernier chapitre explorera la possibilité de construire de nouvelles solidarités féministes, capables de dépasser les clivages et les oppositions et de ne pas sacrifier, sur l'autel de l'action politique, des conceptions concurrentes de la justice. Etienne Balibar remarque que le

lien entre féminisme et universalisme idéal fait apparaître la spécificité des revendications féministes, comme celles non pas d'une communauté, mais d'un groupe d'abord fédéré par des *solidarités*. C'est en proposant une lecture paradoxale du concept de *sisterhood* que j'essayerai de montrer une manière de concevoir des formes de solidarités plus inclusives que des alliances seulement stratégiques. Je montrerai que, ce qui est à l'horizon de la reconfiguration que je propose du sujet et de la personne, mais aussi de l'éthique et de la justice, c'est la notion de commun.

Chapitre 1

Un universalisme à la Française ? Universalisme, justice et parité

En France, la loi sur la Parité est souvent décrite comme une loi audacieuse. Le débat politique sans précédent auquel elle a donné lieu à l'horizon des années 2000 montre que cette loi a cristallisé des enjeux politiques et théoriques fondamentaux. Elle a en tous cas incontestablement conduit à une profonde remise en question de la citoyenneté en France, et offre un exemple passionnant d'articulation entre universalité et justice. Une telle mobilisation du concept d'universel n'est cependant pas sans précédent dans l'histoire française. Comme l'a montré Joan Scott dans plusieurs ouvrages, l'universel a, de par sa place dans la tradition politique française, souvent constitué la pierre de touche des revendications féministes de justice. En même temps, il les a souvent condamnées. De manière assez exemplaire, c'est encore à travers le concept d'universel que la justice a été pensée par-delà égalité et équité, comme parité. Pour éviter d'avoir à sexuer la justice, c'est l'universel qui s'est trouvé sexué, ce qui a laissé le modèle d'une citoyenneté fondée dans l'égalité inchangé.

Revenir sur le débat paritaire est avant tout l'occasion de retracer l'histoire du concept d'universel dans la tradition politique française. Nous avons vu en introduction que le féminisme

français est souvent perçu comme un universalisme. Pour Gayatri Spivak, au début des années 1980, cet universalisme déclaré était précisément sa faiblesse. Pour Naomi Schor, quinze ans plus tard, c'était sa nature même. Je voudrais ici mettre en perspective ce qui apparaît comme un leitmotiv non seulement des débats féministes français, à savoir leur exception supposée[79] ; mais aussi de la réflexion politique française sur sa propre histoire, notamment républicaine. Je souhaite ainsi replacer le débat féministe français dans le cadre plus large de la contestation de l'universalisme, et identifier, ou relativiser, ce qui est souvent considéré, aux États-Unis notamment, comme une configuration spécifique du débat féministe français.

Il est intéressant de noter que c'est au moment même où les universités américaines procédaient à un questionnement incessant de l'universalisme, à travers les études postcoloniales, qu'éclatait en France le débat sur la parité. De ce point de vue, ce débat ne se contente pas de prolonger historiquement une critique ancienne de l'universalisme menée par de nombreuses théoriciennes féministes. Il peut être lu parallèlement au débat postcolonial qui lui est contemporain. Ce lien apparaît d'autant plus pertinent que l'universalisme républicain avait été intensément questionné dans les années précédentes, à travers la polémique relative au port du voile. L'intérêt problématique d'un tel débat est donc qu'il s'inscrit dans un contexte éminemment national, alors même qu'il se propose de réformer l' « universel ». Comment la mobilisation du concept d'universel révèle-t-elle, dans le cadre du féminisme français, les contradictions de discours où s'enchevêtrent nationalisme, héritage colonial et universalisme ? Si comme le dit Eleni Varikas, dans l'introduction d'un ouvrage dédié au rapport entre genre et postcolonialité, « la France a eu, depuis les Lumières et la Révolution, tendance à confondre sa particularité avec l'universel et le talent d'en convaincre les autres jusqu'à très récemment[80] » comment le débat paritaire illustre-t-il cette apparente contradiction, et comment révèle-t-il le lien compliqué entre universalisme, féminismes, et problématiques nationales ?

[79] Récemment encore, la tribune de Joan Scott intitulée « Féminisme à la française » (in *Libération*, 9 juin 2011) à propos de l'affaire DSK a été l'occasion de très vives réactions dans plusieurs quotidiens français ainsi que sur la liste de diffusion EFiGiES. Il n'est pas ici le lieu d'exposer les termes de ce débat, mais l'abondance des réactions qu'il a suscitées dit assez le caractère sensible de ce sujet dans l'histoire du féminisme français. Voir également les échanges entre Irène Théry et Joan Scott sur France Culture http://www.franceculture.com/emission-les-idees-claires-le-feminisme-a-la-francaise-2011-06-09.html

[80] Anne Berger & Eléni Varikas (eds.), *Genre et Postcolonialismes*, Paris : Éditions des Archives contemporaines (2011), p.11.

Conçue par certaines comme un idéal à atteindre, décrite par d'autres comme une forme de discrimination positive, la parité décline une définition égalitariste (et parfois différentialiste) de la justice. Mais quelle que soit la définition qu'elle reçoit, elle est toujours articulée à une certaine représentation de l'universel. Le débat sur la parité offre donc un observatoire inédit pour comprendre les biais patriarcaux d'une certaine définition de l'universalisme, mais également les biais postcoloniaux d'un universalisme borné à ses limites nationales étroites. Ce débat permet aussi de questionner la contradiction selon laquelle un certain féminisme peut apparaître comme un universalisme, et en même temps être un instrument de la critique de l'universel.

Ce chapitre a deux ambitions. La première est de questionner notre propre cadre de référence théorique, et de voir comment notre réflexion sur l'universel peut elle-même être nourrie de ce contexte historique et culturel, ou au contraire être biaisée par cet héritage. Dans quelle mesure notre questionnement sur l'universel est-il informé par un héritage philosophique « national » ? La seconde est de montrer, à l'échelle d'un débat politique, comment s'articulent justice et universalisme. La parité offre selon moi un bon exemple d'introduction des problèmes soulevés par la mobilisation du concept d'universel dans les revendications féministes de justice. Je voudrais montrer dans cette partie comment le projet paritaire s'est déployé dans un discours universaliste qui reposait sur une ambiguïté non assumée du concept d'universel. À la lueur de cette ambiguïté, je pense pouvoir montrer que les revendications de justice n'ont jamais été complètement limpides, et qu'elles ont oscillé entre la recherche d'une égalité parfaite des droits *in concreto*, et celle d'une reconnaissance symbolique de la sexuation de l'universel – autrement dit, la reconnaissance d'une part féminine de l'universel. Outre qu'il est pour moi l'occasion d'une approche critique de mon propre cadre de référence intellectuel, l'exemple de la parité révèle un impensé au sein du féminisme, celui de l'articulation entre justice et reconnaissance.

Dans ce chapitre, je m'attacherai donc à montrer dans un premier temps que le débat paritaire a hérité d'une histoire complexe de l'universel, histoire qu'il a dû tantôt critiquer, tantôt se réapproprier. Les féministes ont tout d'abord hérité d'un concept d'universel très composite, partiellement structuré par des mythologies nationales. Le débat paritaire a en outre mis en relief ce que l'on pourrait appeler l'instabilité du concept d'universalité, et, comme nous le verrons, sa dimension performative. Après une brève histoire de ce concept et de ses mobilisations dans les revendications féministes, un examen du contexte politique dans lequel ont pris place les débats

sur la parité révèlera la manière dont l'ambiguïté et l'instabilité de l'universel ont à la fois servi et desservi le discours paritaire. Je dégagerai enfin les implications épistémologiques de cette étude pour notre propre réflexion sur l'universel. Autrement dit, j'essayerai de voir quelles sont les conditions de possibilité d'un discours universaliste qui ne soit enfermé ni dans des représentations faussées de l'histoire, ni dans des problématiques seulement nationales.

1 L'héritage instable et ambigu de la Révolution

Le débat paritaire me semble éclairer les continuités et les ruptures du féminisme français depuis la Révolution. Certaines théoriciennes ont rapproché plus particulièrement le débat paritaire de la configuration des querelles féministes du XVIIe siècle[81]. Si l'on peut faire remonter l'histoire du féminisme français bien au-delà du siècle des Lumières, la configuration spécifique

[81] Voir par exemple : Elsa Dorlin, *L'Évidence de l'égalité des sexes, une philosophie oubliée du XVIIème siècle,* Paris : L'Harmattan (2000) Elsa Dorlin a montré qu'il existait alors un courant féministe très élaboré, qui critiquait la nécessité même devant laquelle se trouvaient les femmes de devoir justifier de l'évidence de l' « égalité des sexes ». C'est ce paradoxe qui aurait poussé certaines féministes à s'enfermer dans des contradictions insolubles, à l'instar des Précieuses dont l'argumentaire était bâti sur l'affirmation de la spécificité des femmes. A la même époque, le « féminisme logique », représenté par des penseurs comme Gabrielle Suchon, Marie Jars de Gournay, François Poullain de la Barre, ou Anne Maria Van Schurman, proposait une démarche originale qui prétendait s'affranchir de tout contexte politique. (Voir par exemple l'anthologie proposée par Nicole Pellegrin, *Ecrits féministes, de Christine de Pizan à Simone de Beauvoir,* Paris : Flammarion (2010), notamment les chapitres 2 et 3.) Ce courant déduisait la légitimité de l'égalité entre hommes et femmes de manière rationnelle. Il affirmait que l'égalité des sexes était logiquement démontrable, et que cette démonstration était indépendante de tout contexte historique d'affirmation de ce droit à l'égalité. Or, selon Elsa Dorlin, un parallèle peut être établi entre les féministes paritaires et les Précieuses du XVII^{ème} siècle : les stratégies de revendication, le contexte de remise en cause de la famille et du mariage, la lutte contre les violences faites aux femmes, ou encore les aspects linguistiques des débats. Cette analogie me paraît discutable car elle met en regard deux contextes socio-culturels assez différents. Par exemple, si le discours paritaire a pu parfois comporter des querelles de nature linguistique, elles n'en ont jamais été le centre. Les paritaristes ont incontestablement contribué à relancer certains débats des années 1970 et 1980 sur la question des genres et de la féminisation des mots dans la langue française, mais leurs revendications n'ont jamais gravité autour de ces sujets (Pour une réflexion sur ces questions, on pourra se reporter à l'article de Monique Wittig, « La marque du genre », in *La Pensée Straight. The Straight Mind and Other Essays*, Paris : Amsterdam, 2007). Pour une approche plus historique, ou institutionnelle de ces thèmes, on peut se référer au *Rapport de la commission générale de terminologie et de néologie* (Octobre 1998), ou au *Guide d'aide à la féminisation des noms de métiers, titres, grades ou fonctions*, dans la préface duquel Lionel Jospin voit la féminisation des noms de métiers, de fonctions ou de grades comme l'introduction de la parité dans le domaine du langage (se reporter au site http://www.dglf.culture.gouv.fr/cogeter/feminisation/accueil-feminisation.html) D'autre part, au XVIIe siècle, le courant des Précieuses est éminemment aristocratique, et l'horizon qu'il se donne ne dépasse jamais les limites étroites de sa classe.

du débat paritaire me semble plus proche des problématiques du XVIIIe siècle, ne serait-ce que par l'imaginaire universaliste et républicain qu'il a mobilisé.

1.1 La Déclaration universelle des Droits de l'Homme

On le sait, la déclaration dite universelle des droits de l'homme a, de manière assez paradoxale, laissé pour compte une possible citoyenneté des femmes. Bien que quelques voix comme celles de Condorcet chez les hommes, ou d'Olympe de Gouges chez les femmes se soient alors élevées pour questionner le paradoxe d'une révolution qui prétendait s'ouvrir à un universel dont elle fermait aussitôt l'accès aux femmes, le XVIIIe siècle n'a finalement pas vu de contradiction absolument insurmontable à créer une citoyenneté limitée à plusieurs niveaux, et à laquelle ne pouvaient prétendre que quelques hommes.

Pour Condorcet, la privation des femmes de la citoyenneté est une entorse faite à l'universalité énoncée en principes dans la déclaration des droits de l'homme. Dans le *Journal de la Société de 1789*, le philosophe se prononce donc en faveur de la correction de cette injustice. Selon lui, il n'y a pas de raison naturelle de refuser aux femmes cette citoyenneté[82]. En effet, Condorcet balaye premièrement l'argument biologique de la maternité en rappelant que l'on n'a jamais disqualifié un homme de la citoyenneté parce qu'il avait un rhume ou la goutte. Citant l'exemple de grandes souveraines d'Europe et rappelant au même titre un certain nombre de malheureuses expériences politiques conduites par des hommes, il récuse deuxièmement l'argument selon lequel les femmes seraient privées de sens politique. Il ramène d'autre part l'argument d'un manque féminin de « lumières naturelles » (c'est-à-dire de capacités rationnelles), à une question sociale d'éducation. Enfin, il conteste l'idée que, en accédant au statut de citoyennes, les femmes seraient détournées de leur devoir naturel de mères. Car si tel était le cas, il faudrait aussi admettre qu'un paysan ou qu'un laboureur seraient de même détournés de leur propre devoir, si le droit de vote leur était conféré. Toutes les différences dites « naturelles » qui font des femmes le sexe faible (faiblesse physique de la maternité ; faiblesse

[82] Il énonce en effet en conclusion de son plaidoyer : « que surtout, on me montre entre les hommes et les femmes une différence naturelle qui puisse légitimement fonder l'exclusion du droit ». Voir Condorcet. « Sur l'admission des femmes au droit de cité (1790) ». Dans *Œuvres complètes*, X, p.121 et sq. Paris, 3 juillet 1790. http://www.sceren.fr/laicite/pdf/Condorcet_femmes.pdf.

intuitive du sens pratique et politique ; faiblesse intellectuelle de la raison dans sa dimension d'abstraction ; faiblesse morale, dans sa limitation à la seule sphère privée) sont ainsi contestées pour leur caractère culturel et contingent, donc infondé de manière universelle. On mesurera d'autant mieux l'audace de la pensée de Condorcet si on la confronte aux débats politiques du XXe siècle. Qu'on songe à la question du droit de vote dans les années 1930, ou aux débats sur la parité quelques décennies plus tard, ce sont curieusement les mêmes arguments (contre lesquels Condorcet s'était pourtant battu quelques siècles plus tôt) qui ont été reformulés. Comme on le devine en creux dans l'argumentaire de Condorcet, l'argument du « naturel » est mobilisé par l'antiféminisme selon une quadruple direction (physique, pratique, rationnelle et morale), qui fait système.

Le cas d'Olympe de Gouge n'est pas moins intéressant. Dans sa *Déclaration universelle des droits de la femme et de la citoyenne* par exemple, elle exprime, dans la même veine que Condorcet, le caractère contingent des limites que l'on prête à la soi-disant nature féminine[83]. Pour elle, il est très clair que la femme n'a pour ainsi dire pas eu l'occasion de faire ses preuves dans l'histoire, et que l'on a recours à des arguments naturalistes pour légitimer *a posteriori* une situation de fait. Sur ce plan, sa critique dépasse largement la seule condition féminine. *Zamore et Mirza ou l'heureux naufrage*, *Le Marché des Noirs*, *L'esclavage des Noirs ou l'heureux naufrage*... sont d'ailleurs autant d'œuvres qui prouvent que la revendication de justice portée par Olympe de Gouges ne se limite pas à des considérations féministes, mais s'ouvre aux contestations politiques portées par les anti-esclavagistes. Au contraire, c'est plutôt l'expérience d'une injustice partagée avec tous les individus discriminés (notamment sur le plan racial), qui la conduit à une revendication résolument universaliste, fondée sur la contestation d'un ordre social dont les hiérarchies et les inégalités se dissimulent habilement sous une rhétorique puisant aux sources du discours naturaliste.

Aux yeux d'Olympe de Gouges, d'autre part, la royauté n'est pas par essence un régime oppressif à abolir à tout prix, et elle se montre donc fidèle à l'idéal aristocratique. Dans la mesure où il suppose l'allégeance à une patrie (un royaume), et où il implique que soit portée à son plus

[83] Article 4 **:** « La liberté et la justice consistent à rendre tout ce qui appartient à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de la femme n'a de bornes que la tyrannie perpétuelle que l'homme lui oppose ; ces bornes doivent être réformées par les lois de la nature et de la raison. » Olympe De Gouges, *Déclaration universelle des droits de la femme*. Paris : Mille et une nuits (2003), p.15.

haut degré une certaine idée de la vertu[84], il peut en effet servir de base à un modèle politique. Cette option théorique lui permet d'ailleurs de se positionner de manière assez originale sur certaines revendications de droits. Dans le « Contrat social » du postambule à la *Déclaration universelle des droits de la femme et de la citoyenne*, Olympe de Gouge, elle-même l'enfant d'une union illégitime, prônait par exemple le partage des biens entre époux et enfants « de quelque lit qu'ils sortent ». Très audacieuse, cette revendication vise directement la frontière entre sphère privée et sphère publique, qui semble constituer pour elle un frein à l'universalité des droits de l'homme. Même si, comme beaucoup de philosophes de cette époque, elle reste fidèle à la monarchie, elle critique les représentations de la famille qui accordent une place de second rang aux femmes. Réclamer l'égalité jusque dans la sphère familiale est une manière de pointer du doigt les obstacles à une justice résolument universelle. Dans cette revendication, Olympe de Gouge vise non pas tant une organisation politique qu'un ensemble de présupposés qui l'accompagnent ou sur lesquels il repose. Tandis que de nombreux philosophes, à cette époque, font de la famille le pivot de leur conception naturaliste de la politique, la féministe part de ce qu'elle perçoit comme l'évidence d'une injustice pour questionner ensuite l'ordre naturel et prétendument universel sur laquelle cette injustice repose.

Les détracteurs de Condorcet et de sa contemporaine légitiment après coup par l'universel ce que Olympe de Gouge et le philosophe réclament *avec pour horizon* l'universel. Mais le concept d'universel auquel font référence Condorcet et Olympe de Gouge n'est pas superposable à l'universel brandi par la majorité des politiciens et des philosophes des Lumières. Chez ces derniers, l'universel est associé à la Nature. La Nature est comprise comme le « sans l'homme », comme ce qui s'oppose, dans le temps ou de manière achronique, au monde transformé par les hommes. Ainsi, la Nature (et par conséquent l'universel qu'elle justifie), sont conçus comme l'autre de la culture, autrement dit comme tout ce qui n'entre pas sous la définition de la culture. La Nature reflète donc les valeurs de la culture patriarcale avec laquelle elle se construit dialectiquement. Aussi peut-on supposer que cette définition de l'universalité a condamné partiellement l'avancée des revendications féministes. En invoquant un universel fondé dans une nature elle-même construite de part en part dans les termes du patriarcat, les détracteurs du féminisme sapaient à leur base les revendications des femmes.

[84] Sophie Mousset, *Olympe de Gouges et les Droits de la femme*, Paris : Éditions du Félin (2007), voir p.110 et sq.

La dénonciation de cette construction de l'universel sera d'ailleurs un argument récurrent de l'argumentaire féministe. Au XIXe siècle, par exemple, John Stuart Mill fait une remarque de ce type, lorsqu'il affirme, pointant du doigt la contingence du lien entre un prétendu ordre naturel et l'inégalité hommes-femmes que « L'inégalité des droits de l'homme et de la femme n'a pas d'autre origine que la loi du plus fort ». En d'autres mots, c'est le dernier qui parle qui définit les termes de l'universel. Souad Chaherly-Harrar, dans un article où il propose de montrer les liens philosophiques et systématiques entre *L'Assujettissement des femmes* et *Le Système de la Logique,* commente d'ailleurs cette phrase de la façon suivante : « l'intérêt justifie la servitude considérée comme naturelle par ceux qui en profitent. Il s'agit donc d'un intérêt égoïste et particulier que l'habitude transforme en un état naturel et l'assujettissement se trouve consacré comme une tradition universelle[85] ». Au nom de l'expérience, l'universel est déduit d'une situation d'inégalité qu'il légitime en retour.

Le lien entre l'inégalité des sexes, la nature et l'universel peut être rendu encore plus explicite lorsqu'on prend la peine de décrire les multiples clivages conceptuels que ces notions servent à tracer à cette époque. Dans *Muse de la Raison,* Geneviève Fraisse se livre précisément à cet examen. Elle situe son projet sur la ligne de partage des sexes, et propose d'en tracer l'histoire à ce moment crucial qu'est la fin de du XVIIIe siècle[86]. Elle montre plus précisément que la période de la Révolution voit s'opérer un changement considérable qui implique non seulement des modifications dans la façon de concevoir les rapports politiques mais aussi une reconfiguration de la différence sexuelle qui légitime ces changements. Elle souligne ainsi la complexité de la rhétorique mise en place pendant cette période pour affirmer l'universalité des droits de l'homme et en exclure simultanément les femmes :

> « être de nature, la femme est malgré tout un individu social et jouit pleinement de sa raison ; être de société, la femme a pourtant pour seule finalité la reproduction de l'espèce à l'exclusion de tout exercice personnel de sa raison ; être relatif, sa raison est au service de fins qui la transcendent et elle a des liens toujours indirects avec la société, influente à distance ou agent de la moralité. Tout cela fait qu'on lui demande d'être épouse, mère et éducatrice, et surtout pas courtisane ou citoyenne ; mère, mais aussi enfant[87].»

[85] Souad Chaherly-Harrar, « *L'Assujettissement des Femmes*, de John Stuart Mill ». *Recherches féministes, vol.*12 (2) (1999), p.23-38 ; p.27

[86] Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La Démocratie exclusive et la différence des sexes, op.cit.,* voir p.9 notamment.

[87] *Ibid*., p.109.

Si des temps plus anciens s'interrogeaient sur la possibilité que les femmes aient une âme, la fin du XVIIIe siècle doit régler la question de la rationalité des femmes. De cette question dépend la faculté de former une opinion, et donc de participer à la vie publique. A la fin du XVIIIe siècle, à un moment où la raison est constituée en une faculté universelle sur la base de laquelle il est logiquement possible de construire une authentique citoyenneté universelle, les débats politiques déboucheront sur l'exclusion des femmes de la citoyenneté politique. Le Code Civil de 1804 opèrera bien sûr des modifications significatives dans l'histoire de la différence sexuelle. La loi établissant l'égalité devant l'héritage est un exemple de lois civiles qui ont introduit des changements très importants dans les structures sociales post-révolutionnaires. Mais comme le remarque Geneviève Fraisse, l'égalité est obtenue sur le plan civil (en tous cas partiellement), mais jamais sur le plan politique.

1.2 Citoyenne paradoxale

Dès lors, comme l'a montré Joan Scott, la femme est devenue ce qu'elle appelle une citoyenne paradoxale. Dans l'ouvrage qui porte ce titre, Joan Scott se penche en effet sur le cas de quatre féministes d'époques différentes qui partagent, outre un certain nombre de convictions quant à l'égalité des droits hommes-femmes, un destin politique malheureux. Les parcours respectifs des féministes Jeanne Deroin, Olympe de Gouges, Hubertine Auclert, ou Madeleine Pelletier, montrent ainsi que, selon le mot d'Olympe de Gouge, les féministes n'avaient, aux yeux de leurs contemporains, « que des paradoxes à offrir ». Selon Joan Scott, l'histoire du républicanisme fait en effet apparaître deux formes d'universalismes contradictoires. D'un côté, l'*universel républicain*, qui proclame que les individus sont égaux de manière absolue ; de l'autre, l'universel sexué, qui affirme le caractère premier et fondamental de la différence sexuelle dans la nature humaine. Une partie de l'histoire du républicanisme français s'explique, selon Joan Scott, par la tentative de concilier ces deux universels. Les féministes que j'ai citées plus haut se sont heurtées à la difficulté de devoir tout autant « s'appuyer sur » que « nier » l'universel de la différence des sexes pour pouvoir accéder à l'universel dit « absolu » de l'idéal républicain. Or l'universel républicain, comme nous l'avons vu, était déjà sexué. Il aurait d'ailleurs pu être attaqué pour son historicité en comparaison de l'universalité de la différence

sexuelle. De Jeanne Deroin à Olympe de Gouge, les féministes ont proposé de s'appuyer sur leur différence, et donc sur leur marginalité même, pour demander leur intégration à un universel dont elles critiquaient précisément les limites. Aussi leurs revendications apparaissaient-elles comme irrecevables au regard de l'universel républicain.

Joan Scott propose donc de définir le féminisme comme une machine destinée à enrayer le fonctionnement même du républicanisme[88]. Derrière son apparente confusion, il révèle les multiples paradoxes sur lesquels repose l'universel républicain. Il en sape les fondements et le caractère prétendument absolu. Ce n'est pas seulement l'abstraction de cet universel, qui est mise en question. Ce sont aussi les définitions de l'individu et de l'égalité qui sont en jeu. Revendiquer l'égalité avec les hommes revient, pour les femmes, à questionner *en tant que femmes* une universalité seulement pensée *par* et *pour* les hommes. Mais que devient le sens de cette revendication fondée sur l'identité de femme, si cette identité vise sa propre dissolution dans l'égalité, qu'elle se donne comme but ? Que devient d'autre part l'individu universel au statut duquel les femmes prétendent accéder, si c'est au nom d'un groupe, celui des femmes, qu'elles critiquent ce même individu ? De ce point de vue, la revendication féministe d'égalité fait jaillir trois paradoxes finalement insurmontables : 1) l'égalité est un principe absolu et se donne pourtant comme une pratique historique contingente ; 2) les identités de groupe définissent les individus mais condamnent en même temps la pleine expression ou la pleine réalisation de leur individualité, en tant qu'individu ; 3) les revendications d'égalité impliquent l'acceptation et le rejet de l'identité de groupe découlant de discriminations[89]. Pour Joan Scott, l'essence même du féminisme s'est construite sur ces séries de paradoxes selon lesquels, alors qu'il se constituait en mouvement de contestation, le féminisme se condamnait en même temps à être un discours marginal, parce qu'incohérent. Or, comme nous allons le voir, ces paradoxes structurent encore les discours féministes au moment des débats sur la parité.

[88] Joan Scott, *La Citoyenne paradoxale*, Paris : Albin Michel (1998), p.221.
[89] Joan Scott, « L'énigme de l'égalité », in *Cahiers du Genre. L'Egalité, une utopie ?*, vol.33 (2002), p.17-41 ; p.22.

1.3 L'universel à l'épreuve de l'histoire

Indépendamment de l'ambiguïté fondamentale du concept d'universel, l'universalité des droits de l'homme qui a servi de support aux revendications féministes présente elle-même une signification instable. La *Déclaration* d'Olympe de Gouges l'illustre assez bien. Cette déclaration marque aussi une étape nouvelle dans la formulation des revendications de justice par les femmes. Christine Fauré, dans un article qu'elle consacre précisément aux formes de la parole publique sous la Révolution, souligne ainsi que « L'apparition dans le texte d'Olympe de Gouges d'une figure de l'autoréférence – moi, femme, je déclare que des femmes doivent être représentées par des femmes – a une valeur de paradigme[90] ». En situant ses revendications dans son identité de femme, de Gouges inscrit son discours dans une configuration particulière qui est probablement à l'origine des obstacles qu'elle rencontre. Autrement dit, la position d'énonciation depuis laquelle Olympe de Gouges s'exprime est aussi la condition de son échec. Comme le souligne Christine Fauré cependant, le genre même de la déclaration, en tant que mode de prise de parole différent des pétitions (individuelles ou collectives), ou des doléances, qui étaient d'autres modes de revendications politiques et sociales courantes à l'époque, doit attirer notre attention[91]. Selon Christine Fauré, le contexte de réécriture de la Déclaration universelle des droits de la Femme, et le déplacement qu'elle opère quant aux revendications de la Déclaration Universelle des droits de l'Homme et du Citoyen, nous indiquent clairement qu'Olympe de Gouges agit aussi dans une démarche parodique. A ce titre, la féministe n'en appelle pas seulement à l'universel « des hommes », comme le conclut Joan Scott, elle le déplace, le remet en question. Le choix d'écrire des pièces de théâtre révèle d'ailleurs la distance qu'elle prend avec l'actualité de son époque, dans la mesure où discriminations raciales et sexuelles s'y trouvent éminemment mises en scène.

Ainsi, si seule une critique de l'universel peut, à la lueur de ces conclusions, déboucher sur une prise en compte réelle des aspirations féministes, l'histoire montre que cette entreprise est vouée à l'échec quand l'universel est critiqué depuis ses marges. La seule solution est donc d'en

[90] Christine Fauré, « Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française* , vol.334 (2006), p.5-25 ; p.25.
[91] On peut se référer à la collection de textes présentés et annotés par Colette Michael, *Les Tracts féministes au XVIIIe siècle,* Genève-Paris : Slatkine (1986), qui offrent un aperçu des revendications de l'époque et des modes discursifs qu'elles empruntent.

montrer la contingence intrinsèque, et non de contester ses bords, ses limites. La réitération parodique de la Déclaration des Droits de l'Homme par Olympe de Gouges permet cette mise à distance du caractère prétendument absolu de l'universel. Christine Fauré, en retraçant la genèse de la *Déclaration des Droits de l'Homme*, se dit d'ailleurs frappée par « la contradiction entre la réussite historique du texte et les conditions difficiles de sa production, son inachèvement[92] ». L'oubli progressif de ses origines laborieuses, les intenses négociations et débats auxquels il a donné lieu, ses multiples réécritures, font en effet partie intégrante de la construction et donc de la nature du texte. Et l'on comprend alors pourquoi « la sacralisation du texte est l'approche la plus fréquente de la Déclaration de 1789[93] ». La disparition de sa condition historique semble avoir été nécessaire à l'établissement de son autorité. Cela signifie-t-il que, pour contester le caractère excluant de l'universel mis en jeu dans la *Déclaration*, il suffirait de révéler l'historicité fondamentale de la construction du texte ? « Il y a du relatif dans l'énoncé de nos droits », comme le rappelle Christine Fauré dans un autre ouvrage où elle cherche à comprendre l'acte même de « déclarer des droits ». Et elle ajoute que « L'arrimage des déclarations des droits aux évènements témoignent de cette relativité. (...) La transmission, dans le temps et dans l'espace, des textes déclaratifs emprunte au rituel sa standardisation répétitive, mais il n'y eut jamais copie, toujours réinterprétation à la lumière d'un nouveau contexte »[94]. Autrement dit, les multiples réitérations de la déclaration des droits de l'homme sont précisément la preuve de la contingence de ces déclarations. « Aux arguments qui expliquent cette répétition par une perfection formelle, nous répondons, au contraire, que les déclarations se répètent du fait de leur imperfection[95] ». Les déclarations ont dû être répétées parce qu'elles n'avaient pas produit les effets escomptés. Dans le cadre des déclarations universalistes qui m'occupent ici, on peut dire que c'est l'imperfection même du concept d'universel qu'elles mobilisaient et qu'elles prétendaient fonder en même temps, qui est à l'origine de leur échec. Dit d'une autre façon encore, l'universel proclamé des déclarations des droits de l'homme a, de manière quasi systématique, échoué à représenter la totalité qu'il prétendait englober, puisqu'il s'est trouvé sans cesse contesté dans sa formulation même. Cette ambiguïté et cette instabilité de l'universel ont joué un rôle décisif dans les

[92] Christine Fauré, *Ce que déclarer des droits veut dire : histoires*. Paris : PUF (1997), p.15.
[93] Christine Fauré, *La Déclaration des Droits de l'Homme de 1789. (Textes)*. Paris : Payot (1988), p.17.
[94] Christine Fauré, *Ce que déclarer des droits veut dire, op.cit.,* p.237.
[95] Christine Fauré, *La Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, op.cit.,* p.34.

revendications de justice féministes, non seulement du point de vue de la légitimation de la valeur de Justice, mais également dans la possibilité de se référer à un système légal.

1.4 L'Universel au tribunal de la Raison

Les débats de la période révolutionnaire doivent être replacés dans le cadre plus large d'un changement au niveau même du statut de la polémique. Pour Geneviève Fraisse, la querelle des femmes, autour de 1800, devient un débat démocratique à part entière, une question d'ordre politique. « La querelle est donc mise en procès, elle quitte la forme primitive de la polémique pour être élaborée dans un jeu raisonné de plaidoiries. La dispute cède la place à la discussion. On ne s'étonnera guère que cela se passe au moment où s'instaure la représentativité politique par la citoyenneté, où la société croit effectuer le passage, certes imaginaire entre l' « ère de la force » et l' « ère de l'intelligence », et où Kant convoque le « tribunal de la raison » par souci d'instaurer enfin la paix entre les diverses facultés de la raison humaine[96] ». Lorsque Kant propose, dans la préface de la première édition de la *Critique de la Raison Pure*, d'instaurer un tribunal de la raison pure qui lui permette de dégager ses propres limites et donc aussi ses propres champs de possibilité, il sépare très clairement deux formes d'universalité. La première serait donnée, de manière empirique, par le consensus de l'opinion. La seconde postule l'universalité de la faculté même de raisonner, donnée par nature, à la naissance. Si la Raison est une faculté universelle, pour Kant, c'est qu'elle procède selon des lois qui sont les mêmes pour tout être humain, et qu'on peut supposer immuables. Ce sont ces lois qui déterminent en retour la validité universelle d'une proposition. Une opinion universelle, en revanche, si cela est seulement possible, pourrait très bien dériver d'un sophisme, ou d'une illusion, et serait de toute façon soumise à une instabilité telle qu'elle ne pourrait prétendre à aucune pérennité

Quand il s'agit de la question de la différence sexuelle, un tribunal de la Raison permet de séparer ce qui relève d'une opinion dite universellement admise, à savoir l'infériorité des femmes, de l'évidence universelle de leur égalité, sur le plan logique cette fois-ci. De part et d'autre de ces deux universels, se trouvent aussi les deux sens du mot juger, selon qu'il fait appel à l'expression « pathologique » de notre opinion (autrement dit, au sens kantien, qu'il renvoie à

[96] Geneviève Fraisse, *Muse de la raison, op.cit.,* pp.185-186.

une décision subjective) ; ou au fait de confier la délibération à une tiers-instance qu'on ne pourra soupçonner de *prendre parti pour*. Pour le dire avec Geneviève Fraisse, un tribunal de la Raison aura à déceler l'ambiguïté fondamentale selon laquelle « [on] cherche l'égalité au nom d'un idéal de justice, et on reconnaît l'inégalité par un jugement sur les faits[97] ». Or, dans un contexte social donné, comment, autrement que par référence à un sentiment d'injustice, revendiquer comme juste un ordre différent de celui qui est instauré ? Comment réclamer justice par-delà les valeurs qui sont celles contre lesquelles on lutte ? A quelle justice fait-on alors appel ? Comment, dans un contexte patriarcal, rendre justice aux revendications féministes qui contestent précisément cet ordre ? Non seulement les hommes détiennent alors les clefs du pouvoir, et sont donc ceux qui font justice (qui jugent), mais ce sont eux aussi qui légifèrent. Et ils ne sont donc pas seulement, comme le dit Geneviève Fraisse, juges et partis, mais ils sont également législateurs[S2].

A l'aube du XIXe siècle, la question de la différence sexuelle met donc en crise les fondements mêmes sur lesquels prétend se construire et se définir la Raison des Lumières. La Raison en effet ne peut pas servir d'outil commun pour définir les équivalences capables de départager le plaignant (les femmes) et l'accusé (les hommes). Ainsi, le procès réclamé par la querelle des femmes, celui d'un procès visant à rendre justice aux deux sexes et à les départager, n'a pas de sens, car, il met en jeux deux ordres de discours irréconciliables, celui de la rhétorique démonstrative et celui du préjugé. Or, « [le] préjugé », comme le précise Geneviève Fraisse en se référant à Jean-François Lyotard dans *Le Différend* (1983), « déjoue toute rhétorique démonstrative[98] ». Un procès entre les sexes n'est donc tout simplement pas possible, et c'est pourquoi, à partir de 1830, les féministes auraient opté pour la lutte. Non seulement l'égalité ne se prouve pas, n'est pas l'objet d'une démonstration ; mais les ordres de discours qui autorisent la querelle sont précisément ceux entre lesquels se dessine la différence des sexes, dont l'histoire est celle des discours qui la constitue. Il y a bien un malentendu entre les sexes, mais « le malentendu n'est pas un dialogue de sourd, une opposition entre partisan et adversaire, ou entre deux convictions parallèles, dénonciation de l'oppression et demande d'égalité, ou affirmation de l'inégalité et dénonciation de la transgression. Le malentendu ne commence pas avec la production des divers discours mais au contraire dans leur réception, très précisément quand il s'agit de déterminer sur quel registre se tient le discours : est-ce une injure ou une plaisanterie,

[97] *Ibid*., p.186
[98] *Ibid*., p.190 ; Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris : Minuit (1983).

est-ce sérieux ou badin, est-ce raisonnable ou fou ? Personne n'est jamais d'accord là-dessus[99] ». Autrement dit, il y a un double discours, c'est-à-dire un discours qui dit quelque chose et prétend autre chose, un discours qui affirme ce qu'il récuse par ailleurs. « A cette croisée de la morale et du langage se trouve la spécificité de la querelle et de l'impossible procès entre les deux sexes[100] ». Le double discours se décline en effet sur trois plans : 1) celui des faits, puisque le code pénal et le code civil maintiennent deux ordres distincts (Fraisse donne l'exemple de la condamnation différente de l'adultère masculin et de l'adultère féminin) ; 2) celui de la querelle, où se croisent injures et raisonnements, raisonnement et raillerie, argument et raillerie, etc. ; 3) celui de la morale : « la charge de la preuve incombe à l'innocent, à celui, homme ou femme, qui plaide en faveur des femmes, comme s'il était coupable, et de fait l'opprimé est souvent a priori et a posteriori le coupable ; quant au juge, nécessairement représentant du pouvoir masculin, il ne sera jamais neutre. Il n'y a pas de neutre, ou plutôt il n'y a pas de tiers, il n'y a que deux parties, ainsi pas de quoi mettre en scène un procès. Et cela est spécifique au conflit entre les sexes[101] ».

Cette dernière remarque est d'autant plus intéressante, qu'elle a selon Geneviève Fraisse des conséquences très importantes du point de vue de la construction de la subjectivité. D'un côté, il existe une subjectivité masculine, définie comme « juge et partie qui détient le pouvoir » ; de l'autre une subjectivité féminine « juge et partie… sans pouvoir ». Autrement dit, c'est la position particulière depuis laquelle on s'exprime qui définit la position de sujet sexué. Par quoi Geneviève Fraisse prend soin de ne pas définir des essences féminines et masculines. C'est la position que l'individu tient dans le discours qui circonscrit son appartenance à une subjectivité spécifiquement sexuée. Chaque sujet dispose bien d'une faculté rationnelle, et universelle, capable d'élaborer un raisonnement logique. Mais selon que cette faculté juge, ou tranche, pour l'une ou l'autre des deux parties en présence, elle définit sa position par rapport au pouvoir. Puisqu'il implique d'emblée un rapport de pouvoir et un rapport hiérarchique, le clivage de la différence sexuelle, est tout aussi bien un « différentiel » sexuel. Il se construit dans le rapport que le sujet entretient à l'universalité de la faculté de Raison. Dans l'histoire de la différence, il n'y a jamais de tiers, donc pas de justice possible. Le clivage et les rapports de pouvoir qui se

[99] Geneviève Fraisse, *Muse de la Raison, op.cit.*, p.191
[100] *Ibid*., p.192.
[101] *Ibid*.

dessinent le long de la dualité de la faculté rationnelle de juger condamnent en même temps la possibilité de faire justice.

Une ombre demeure cependant dans la thèse de la différence sexuelle défendue par Geneviève Fraisse. Sans que la catégorie de différence sexuelle ne soit définie a priori, puisqu'elle est précisément l'objet de l'histoire que retrace la philosophe, on ne sait jamais dans quelle mesure les choix épistémologiques de Geneviève Fraisse conditionnent en retour la définition de ce qu'elle cherche à circonscrire au terme d'une analyse empirique des discours. En choisissant comme objet historique les querelles sur l'égalité homme-femme, elle définit a priori un champ d'analyse qui conditionne en retour la constitution de l'objet « différence sexuelle ». Certes, cette différence n'est pas figée, et dans la mesure où elle se construit dans le discours, elle est soumise à une évolution constante. Elle ne se superpose donc pas aux catégories de sexes biologiques, par exemple, et ne recoupe pas non plus la catégorie de genre [*gender*]. Et pourtant, il est difficile de ne pas penser, au terme de cette démonstration, que la différence sexuelle est présupposée comme une catégorie universelle, dont les modalités seraient peut-être, en revanche, contingentes. D'autre part, et par conséquent, on ne voit pas bien pourquoi la catégorie de la différence sexuelle aurait la priorité sur d'autres catégories d'analyse. La catégorie de race n'est-elle pas elle-même construite dans une série de discours qui conditionnent, selon la façon dont on se positionne à l'égard du pouvoir, ses contours et son sens ?

Sans suivre Geneviève Fraisse dans toutes ses conclusions et, plus particulièrement, sans faire de la catégorie de différence sexuelle un paradigme épistémologique[102], on peut, dans le cadre ce chapitre, retenir les conclusions qu'elle formule à l'égard du lien entre Rationalité et Jugement. Comme nous venons de le voir, le lien étroit entre la Raison et l'universel conditionne la possibilité même des revendications de justice. Il empêche que justice soit rendue. Cette caractéristique s'ajoute aux deux traits spécifiques de l'universel que j'ai dégagées plus haut : tout d'abord le fait que l'universel s'est historiquement construit comme un concept ambigu, qui a finalement desservi les revendications féministes ; ensuite l'instabilité fondamentale du concept d'universel, qui nécessitait qu'il soit sans cesse reconquis, réaffirmé, revendiqué, et finalement « performé ». Or l'ensemble de ces problématiques liées à la catégorie d'universel vont se retrouver dans les débats paritaires. Comme nous allons le voir cependant, le débat paritaire s'est

[102] J'essayerai, au chapitre 7, de montrer à quelle condition il est possible d'introduire la différence sexuelle et de l'articuler à une réflexion sur la justice.

parfois arrimé à des problématiques nationales qui sont venues complexifier les revendications universalistes des féministes, soit en les limitant, soit en les renforçant.

2 Un universel particulier ?

Le débat paritaire offre un exemple intéressant de réappropriation nationale du concept d'universel dans les débats féministes. Il a hérité d'une certaine histoire de l'universalisme et des débats que cette histoire a engendrés. Pourtant, le projet paritaire doit aussi être ressaisi dans une dialectique entre projet national et contexte international, entre aspiration à une forme d'universalité exemplaire et réactivation d'une rhétorique nationaliste. Si le projet paritaire français est incontestablement original dans sa forme et dans les débats qu'il a occasionnés, il s'inscrit en même temps dans un contexte politique international qui l'a favorisé. Si d'autre part le projet paritaire s'est proposé comme une réflexion sur l'universel, une partie de sa justification a reposé sur la revendication d'une tradition nationale, qu'elle soit mythique ou bien réelle.

2.1 Contexte d'apparition des revendications paritaires

Premièrement, il est à remarquer que si les années 1960-1970 avaient été marquées par des prises de décisions décisives dans le domaine des revendications féministes[103], les années 1980 marquent un arrêt tout à fait significatif, que Jane Jenson et Mariette Sineau, par exemple, caractérisaient de rendez-vous manqué pour les féministes[104]. Car si le septennat de François Mitterrand s'est caractérisé par l'entrée de jeunes femmes brillantes à des postes prestigieux, par un financement accru des recherches féministes ou par le vote de lois luttant contre la discrimination sexuelle, il ne s'est guère traduit par des changements significatifs au niveau social, et encore moins au niveau des partis politiques, où le ton obstinément discriminatoire a souvent été pointé du doigt par les féministes. L'accès de certaines femmes à des postes

[103] La loi Neuwirth, de 1967 est bien entendu le meilleur exemple de ces victoires féministes. Françoise Héritier n'hésite d'ailleurs pas à y voir, dans la conclusion de *Masculin/Féminin*, un tournant majeur dans l'histoire de l'Humanité (Françoise Héritier, *Masculin / Féminin, II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris : Odile Jacob (2002), p.380) On peut également penser à la loi Veil de 1975, qui dépénalise l'avortement.

[104] Jane Jenson et Mariette Sineau, *Mitterrand et les Françaises. Un rendez-vous manqué*, Paris : Presses de Sciences Po (1995).

importants, au nom de leur réussite, a même souvent servi l'argument inverse : le caractère exceptionnel de leur réussite rendait disproportionnée la place qui leur était faite dans le gouvernement. Malgré certains efforts du Parti Socialiste notamment, pour féminiser la représentation politique aux élections européennes et municipales par exemple, les femmes ont été assignées à des rôles subalternes, ou se sont vues reléguées en bas des listes des scrutins municipaux.

Un projet de réforme en 1981 pour organiser le scrutin municipal, particulièrement silencieux sur la question de la représentation des femmes, bien que celle-ci ait régulièrement fait l'objet de revendications et de débats dans les années précédentes, se solda par le mécontentement des féministes, qui tentèrent de réagir par la proposition d'un amendement qui limiterait à 70% la proportion de sièges d'un conseil municipal occupés par des élus de même sexe. Le projet fut revu à la baisse, puis rejeté par le conseil constitutionnel, parce qu'il impliquait une division des électeurs ou des éligibles par catégorie. Au nom de l'universalisme républicain, les femmes, en tant que catégorie, ne pouvaient faire l'objet d'une représentation. Si la différence des sexes était une donnée fondamentale qu'on ne pouvait éluder, dont on ne pouvait faire abstraction, elle ne pouvait faire l'objet d'une reconnaissance institutionnelle, même si en outre cette même différence était le prétexte, au niveau social, à de nombreuses discriminations. Comme le soulignent Jane Jenson et Mariette Sineau, Mitterrand s'est toujours inscrit dans la ligne des plus « stricts » républicains depuis 1789. Se référant volontiers à l'héritage de 1789, il a systématiquement refusé tout ce qui s'apparentait à une entorse faite à l'universalisme républicain[105]. Après 1982, aucun autre projet de réforme sur la représentation des femmes ne vit le jour jusqu'au débat des années 1990 sur la parité. C'est en partie avec l'idée de contourner l'obstacle constitutionnel que certains arguments paritaristes ont vu le jour, même si, comme on l'a parfois fait remarquer, les conventions internationales primant sur le droit national, l'interdiction des quotas formulée en 1982 n'était pas un argument suffisant[106].

[105] Jane Jenson & Mariette Sineau, *op.cit*., p.147 : « Dès 1981, on pouvait s'attendre à ce que [François Mitterrand] se montre réticent envers toute action nationale d'envergure qui imposerait par exemple des discriminations positives », dans la mesure où ce type d'actions apporte une vraie rupture par rapport à la tradition républicaine, et est perçue comme une entorse grave au principe d'égalité et d'universalité ».

[106] Voir Christine Delphy, « Pour l'égalité : action positive plutôt que « parité » », in *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010),* Paris : Syllepse (2010).

Le contexte politique, international et européen notamment, a sans doute favorisé le renouvellement de ce débat[107]. J'ai déjà mentionné en introduction les successifs efforts des instances internationales, notamment onusiennes, pour faire émerger après-guerre les problématiques de l'égalité hommes-femmes à l'échelle planétaire. C'est surtout la Conférence de Beijing et les débats préparatoires auxquels elle a donné lieu qui ont, sur le plan international, favorisé l'émergence des revendications paritaires. Malgré l'opposition du Saint-Siège, de l'Iran, du Soudan, du Yémen et de quelques pays d'Amérique latine – opposition déjà manifestée en 1993 lors de la Conférence du Caire – les ONG spécialisées dans les droits des femmes parviennent alors en effet à faire entendre des revendications paritaires. À Beijing, la parité est souvent présentée comme un moyen de dépasser les systèmes de quotas, fréquemment proposés comme des alternatives. Ainsi, la parité se proposait en 1995 de réaffirmer des luttes féministes anciennes (droit à l'éducation, au travail, à la contraception, etc.), mais dénonçait l'application de pourcentages de participation à la vie politique. Non seulement ces derniers n'auraient pas reflété la proportion réelle de femmes dans le monde, mais ils auraient pu ensuite se constituer comme des plafonds de participation. Plus encore peut-être que la parité elle-même, les quotas insistaient surtout sur la spécificité des femmes, qu'ils définissaient comme une minorité ayant droit à une forme de représentation politique. A l'issue de la Conférence de Beijing, 189 états s'engageaient à suivre les principes de *positive discrimination* (les états devraient s'assurer que les femmes avaient les moyens réels d'accéder aux fonctions de décision, à tous les aspects de la sphère publique, etc.) et d'*affirmative action* (les états devraient, le cas échéant, trouver les moyens d'encourager une plus large participation des femmes à la prise de décision par l'intermédiaire de formations et de tutorat)[108].

Parallèlement aux débats de la scène internationale, la construction européenne offrait également un contexte favorable à une réflexion sur la parité. Depuis sa création, l'égalité

[107] Pour une mise en contexte précise de ces débats, on pourra se reporter à l'ouvrage de Réjane Sénac-Slawinski *La Parité*, Paris : PUF (2008), voir plus particulièrement le chapitre 1.

[108] Le détail des mesures adoptées peut être consulté sur le site http://www.un.org/womenwatch. Pour une mise en perspective des engagements pris à Beijing en 1995 et le respect de ces engagements dix ans après, on pourra consulter la synthèse que fait la Women's Environnment and Development Organization dans *Beijing Trahie*, et où elle affirme que « Dans le monde entier, les gouvernements ont adopté une approche fragmentée et quantitative de la mise en œuvre qui ne saurait conduire à la réalisation de la transformation politique, sociale et économique sous-tendant les promesses et la vision de Beijing » (Voir WEDO, *Beijing trahie*, New York : 2005. Un article de Claudine Blasco intitulé « Beijing +10, sombre bilan » donne également de manière très significative l'avancée et les blocages de la conférence de 2005. Voir Claudine Blasco « Beijing + 10 : sombre bilan », *ATTAC. Commission Femmes, genre et mondialisation*, mars (2005), httpp://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=605.

hommes-femmes est une ambition –déclarée, tout au moins– du projet européen. Les appareils juridiques du Conseil de l'Europe (la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme, adoptée en 1950, et la Charte sociale européenne, adoptée en 1961), fournissaient déjà la base possible d'une politique en accord avec les décisions onusiennes[109]. En 1979, le Comité ad hoc sur la condition féminine (CAHFM) est créé pour préparer la conférence de Copenhague, destinée à dresser un bilan de mi-parcours de la décennie des Femmes. C'est à l'occasion d'un séminaire sur la démocratie paritaire, à Strasbourg en novembre 1989, que le terme de parité s'installe dans la rhétorique des politiques d'égalité hommes-femmes.

2.2 Du contexte international au débat paritaire

Dans le cadre de ma réflexion, je retiendrai que le contexte politique international fournissait des arguments solides au débat paritaire français. Pourtant, le débat s'est étrangement construit dans la référence presque exclusive au contexte national. Dans un article de *Nouvelles Questions Féministes* datant de 1994, Christine Delphy se méfiait déjà des rhétoriques de l'exception qui entouraient le débat paritaire. « Ce débat très français par sa forme l'est aussi par l'absence relative de références soit au débat international, soit, sauf exceptions, à des expériences concrètes, comme celle des pays scandinaves où pourtant la presque-parité politique est réalisée, et d'où on pourrait tirer des renseignements[110] ». Comme le fait cependant remarquer Éléonore Lépinard, il ne faut pas simplifier les mécanismes de transferts des débats internationaux vers la scène internationale. Après avoir exposé en détail l'histoire parallèle des débats paritaires nationaux et internationaux, Éléonore Lépinard conclut en effet qu'

> « il ne s'agit pas d'une simple transposition vers le contexte français d'un concept qui aurait été élaboré dans l'arène européenne. Les françaises présentes dans ces institutions ne sont pas de simples relais des savoirs élaborés ailleurs ou par d'autres : elles ont aussi utilisé les instances européennes pour formuler un discours qui ne trouvait pas d'arène où se déployer au niveau national. Elles sont donc à la fois les entrepreneuses de cette nouvelle revendication à l'échelle européenne, et les passeuses/traductrices de ce concept légitimé et étiqueté comme européen vers l'échelon national[111]. »

[109] Il s'agit principalement de prendre acte des inégalités hommes-femmes dans les sphères publiques et privées et de promouvoir la participation des femmes à la vie politique.
[110] Christine Delphy, *Nouvelles Questions Féministes*, n°4 (1994). Repris dans *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française (1980-2010)*, Paris : Syllepse (2010), p.148.
[111] Éléonore Lépinard, *L'Égalité introuvable. La Parité, les féministes et la République,* Paris : Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques (2007), p.69.

Lépinard préfère ainsi décrire le succès relatif des paritaires comme une habile mobilisation pour « transformer à sa faveur la structure d'opportunité politique[112] à laquelle elle était confrontée[113] ». Autrement dit, le débat paritaire français s'est construit en parallèle, mais aussi de manière dialectique avec le discours politique international de l'époque. Comme le dit encore Eleonore Lépinard,

> « Alors que l'intégration européenne, la fin du monde bipolaire, l'impérialisme américain, l'immigration, la globalisation et la crise économique sont autant de facteurs de transformations sociales, économiques, et idéologiques majeures, le repli sur une identité nationale qui serait homogène et immuable favorise l'invocation républicaine. La parité, d'importation européenne, est ainsi devenue un produit made in France et elle a participé à une réinvention de la tradition républicaine française[114]. »

Autrement dit, le débat paritaire s'est aussi appuyé sur une rhétorique nationaliste qui a sans doute favorisé sa réception, à un moment où le contexte international réveillait des inquiétudes identitaires. Si, comme je le suggérerai, il faudra nuancer l'idée selon laquelle la parité aurait transformé en profondeur le modèle républicain français[115], il reste que c'est dans l'invocation d'une tradition spécifiquement française que cet idéal de justice paritaire s'est élaboré. Plus précisément, c'est dans un questionnement de l'universalisme que les paritaires ont cherché à fonder un nouvel idéal de justice. Et en même temps, cet universalisme particulier a aussi incontestablement bénéficié de l'universel réel, pour reprendre la terminaison d'Etienne Balibar, celui qui, prôné par les grandes instances internationales, a favorisé la réception des revendications paritaires.

---

[112] Dans la sociologie des mouvements sociaux, ce terme désigne tant le contexte institutionnel que le contexte idéologique dans lequel se trouvent les acteurs et qui favorisent ou limitent les revendications des mouvements sociaux. Pour une définition plus précise du concept d'opportunité politique, on se référera à l'article : McAdam, D., McCarthy, J., et Zald, M.N. "Introduction : opportunities, mobilizing structures, and framing processes - toward a synthetic, comparative perspective on social movements", in *Comparative perspective on social movements. Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, sous la direction de D. McAdam, J. McCarthy & M.N. Zald. (1996), pp. 1-20.

[113] Éléonore Lépinard, *op.cit*., p.127.

[114] *Ibid*., p.178.

[115] Cette prétention à renouveler en profondeur le modèle républicain français est un leitmotiv des discours paritaires. Dans *Au Pouvoir, Citoyennes !*, les auteures parlent par exemple de « régénérer la démocratie », Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber, et Anne Le Gall. 1992. *Au Pouvoir, citoyennes. Liberté, Egalité, Parité,* Paris : Seuil (1992), p.181.

2.3 Un débat national

Le débat paritaire s'est partiellement construit comme un positionnement par rapport à l'antiféminisme et à l'antiaméricanisme qu'on peut parfois observer sur la scène politique française. Comme le suggère Judith Ezekiel[116], l'arsenal argumentatif de l'antiféminisme en France a souvent eu recours au « mauvais exemple » américain pour pointer les dérives possibles du féminisme français. Il n'est d'ailleurs pas anodin que, au même moment, le concept de *gender* rencontre une vive résistance dans le monde académique français, même si cette résistance s'explique aussi par des raisons linguistiques. Un des reproches les plus souvent attribués au féminisme d'outre-atlantique est sa tendance communautaire. D'autres lui reprochent sa radicalité. Dans un entretien entre Bernard-Henri Lévy et Françoise Giroud par exemple, les deux interlocuteurs cèdent volontiers à la critique d'un féminisme devenu pour eux polémique jusqu'au non-sens. Françoise Giroud renouvelle alors sa foi dans le féminisme, « même s'il s'agit maintenant d'un mouvement dont les objectifs apparaissent brouillés, même si le féminisme américain a dérapé dans une sorte de délire haineux ». Et B.-H. Lévy de surenchérir, en parlant de l'influence inquiétante de la thèse américaine : « il revient ce féminisme haineux, et c'est lui qui est à la base du *politically correct* d'aujourd'hui[117] ». La réception compliquée du concept de « gender » en France est peut-être d'ailleurs un symptôme de cette tendance des féminismes français à se construire dans un discours de l'exception culturelle.

Mona Ozouf, dans un article paru à la fin de l'année 1995, s'est d'ailleurs fait la représentante de cette thèse. Dans un passage où elle s'attache à montrer que « C'est le radicalisme des conceptions françaises et non leur timidité, qui explique le retard pris en matière de suffrage féminin », elle insiste sur le caractère exceptionnel des rapports hommes/femmes en France. Pour Mona Ozouf, il y aurait en France une tradition de séduction entre hommes et femmes, qui relèverait de l'exception nationale, tant dans son équilibre que dans ses relations sans agressivité ou ses échanges sans affrontement. Il y aurait quelque chose comme un condensé harmonieux entre les valeurs de l'Ancien Régime et celles de la Modernité républicaine, et ce,

[116] Judith Ezekiel, « Antiféminisme et Antiaméricanisme : un mariage politique réussi », in *Nouvelles questions féministes*, n°17 (1996), pp.59-76
[117] Françoise Giroud et Bernard-Henry Lévy, *Les Hommes et les Femmes*, Paris : Olivier Orban (1993).

contrairement au modèle américain, générateur, selon elle, d'une « guerre des sexes[118] ». Cette thèse a reçu de nombreuses critiques[119], en France comme à l'étranger. A l'occasion de la récente affaire Dominique Strauss-Khan, ces débats ont d'ailleurs fleuri à nouveau dans les colonnes du *New York Times*, du *Monde* ou de *Libération*. A cette occasion, Joan Scott[120], répondant notamment à Irène Théry[121], a renouvelé la double critique qu'elle adresse au féminisme français depuis quelques années[122], d'être à la fois construit sur une rhétorique de l'exception culturelle française et sur une fausse représentation d'un héritage universaliste[123]. Aux yeux de Joan Scott, les prises de position d'Irène Théry sont révélatrices de la tendance générale du féminisme en France et elle conclut d'ailleurs, dans un forum-web du *New York Times* : « il y a des féministes qui ont longtemps été en désaccord avec cette vision du caractère national, mais elles sont minoritaires[124] » Une telle assertion ne cède-t-elle pas à son tour à d'étranges simplifications ?

Il est indubitable que l'exception du Républicanisme français, dans sa compréhension apparemment inédite de l'universel, a souvent servi de clé de voûte aux débats paritaires. Élisabeth Badinter donne un exemple négatif de cette position, lorsqu'elle déclare que « La révision constitutionnelle de 1999, qui ne pourra plus être effacée, introduit dans la politique française une philosophie différencialiste, ce que même les Américains n'ont jamais osé. (…) Elle est à la fois une erreur historique et une grave atteinte à la tradition politique française[125]. » Quelques années plus tard, dans son livre *Fausse Route*, elle réitère d'ailleurs ce même argument

[118] Mona Ozouf, « Une histoire sans affrontements », in « Femmes, une singularité française ? », in *Le Débat*, nov.-déc. (1995), pp.130-136. Voir également *Les Mots des Femmes. Essai sur la singularité française.* Paris : Fayard (1995).

[119] On peut se référer par exemple aux mises en garde de l'historienne Michelle Perrot, qui se méfie des sources choisies par M. Ozouf et qui nous invite à ne pas céder trop aisément aux arguments culturels. Plus récemment, Didier Eribon a rappelé la tendance réactionnaire de ce féminisme (voir « Féminisme à la Française, ou néoconservatisme », Tribune de *Libération*, 22.06.2011). D'autres ont pointé du doigt les présupposés même de cette hypothèse, en rappelant que « le » féminisme français n'existait tout simplement pas (L. Bereni, R.-M. Lagrave, S. Roux, E. Varikas, « Le Féminisme français, ça n'existe pas », in 'Tribune', *Libération*, le 30/06/2011).

[120] Joan Scott, « Féminisme à la Française », in *Libération*, 10.06.2011

[121] Irène Théry, "Un feminisme à la française", *Le Monde*, 29.05.2011

[122] Voir : Joan W. Scott, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris : Albin Michel (2005), mais aussi *The Politics of the Veil*, Princeton : Princeton University Press (2007).

[123] Remarquons que ce constat lui-même s'inscrit partiellement dans une certaine tradition du discours américain à propos du féminisme français. Pourtant, de même que le *French Feminism* ne correspondait pas réellement à un groupe homogène en France, le féminisme français que décrit Joan Scott ne correspond ni à un héritier du *French Feminism* des années 70/80, ni à un groupe de leader aisément identifiables sur le terrain français des luttes féministes.

[124] http://www.nytimes.com/roomfordebate/2011/05/18/are-french-women-more-tolerant/the-seducers-partisans, ma traduction : « there are feminists who have long disagreed with this view of the national character, but [that] they are in minority».

[125] Elisabeth Badinter, *L'Histoire*, n° 245 - 07/2001.

lorsqu'elle évoque la question du voile. Pour prendre un autre exemple de cette rhétorique nationale, on peut citer l'article d'Eleni Varikas dans le numéro que *Nouvelles Questions féministes* consacre à la parité. Dans ce texte, Eléni Varikas témoigne à son tour de sa réticence à la parité, au nom du républicanisme : la reconnaissance du caractère genré de l'individu, en effet, porterait selon elle atteinte « au substrat de base de la démocratie représentative qui est l'individu abstrait, c'est-à-dire dépourvu de tout attribut particulier (de genre, de valeur, de classe, de culture, de religion, etc.) [126] » L'argument d'une spécificité française n'est donc pas un mythe, mais faut-il suivre Joan Scott lorsqu'elle avance qu'il s'agit là d'une dominante du féminisme français ? Les paritaires se sont trouvées devant une double exigence : critiquer l'universalisme républicain comme étant en réalité clandestinement masculin ; conserver l'universalisme républicain, tel qu'il est défini dans la constitution, comme étant une spécificité française. Est-ce à dire que les paritaristes ont réinventé l'universel, *à la française* ?

2.4 L'universalisme à la Française

Pour lutter contre l'accaparement injuste du pouvoir par un petit groupe de dirigeants, Le *Mouvement pour la parité*, tel qu'il va se constituer au milieu des années 1990[127], souhaite « féminiser la République ». Joan W. Scott fait remarquer que l'idée des premières paritaristes n'était pas l'égalité *entre* les hommes et les femmes, mais l'égalité des hommes *et* des femmes. Autrement dit, la parité exigeait que soit reconnue la différence des sexes au niveau même de l'individu abstrait. Françoise Gaspard explique par exemple que « Notre combat pour la parité se situe dans [la perspective] de l'égalité des sexes fondée non pas sur une différence glorifiée, non pas sur une différence niée, mais sur une différence dépassée, reconnue pour mieux être évacuée là où elle produit l'égalité[128] ». Les féministes « paritaristes », du moins celles de la première heure, ont donc mis en évidence la nécessité de penser l'individu abstrait comme sexué. Au lieu de se cacher derrière une prétendue universalité attachée à des caractéristiques attribuées

[126] Eleni Varikas, « Une répresentation en tant que femme? Réflexions critiques sur la demande de la parité des sexes », in *Nouvelles questions féministes* vol.16, n°2 (1995), p.81-127.
[127] Voir notamment Michèle Barzach, Frédérique Bredin, Edith Cresson, Hélène Gisserot, Catherine Lalumière, Véronique Neiertz, Monique Pelletier, Yvette Roudy, Catherine Tasca, Simone Veil, « Manifeste des Dix pour la parité », in *L'Express*, n°2344, 6-12 juin 1996, pp.32-33.
[128] Françoise Gaspard, « La Parité, pourquoi pas ? », *Pouvoirs*, n°82, juin 1997, p.13 ; citée par Joan W. Scott, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, *op.cit.*, p.93.

culturellement au genre masculin, au lieu de réclamer l'égalité entre les hommes et les femmes, les « paritaristes » aspiraient à régler définitivement la question. Pour cela, ils/elles ont fait du sexe, c'est-à-dire des différences anatomiques entre hommes et femmes, une donnée fondamentale de la constitution du corps politique. « En insistant sur l'égalité des hommes et des femmes, et en reconnaissant que l'individu est sexué, les « paritaristes » ont entrepris de désexuer l'agrégat d'individus qui forment le corps politique de la nation[129] », commente Joan W. Scott. L'audace de la proposition consiste donc à faire de la différence sexuelle une donnée irréductible de la représentation politique. A ce propos, la philosophe Elisabeth Sledziewski dit que « Cette prise en compte du caractère sexué, comme celle de l'individualité physique, est indépendante du statut et du rapport accordés par chaque culture à la différence des sexes ou à la dimension individuelle du sujet humain. […] L'idée qu'il n'y a de substance humaine que sur le mode sexué implique qu'on ne puisse légitimement définir les droits de la personne humaine, attributs de cette substance, que comme droits de l'homme et de la femme[130] ». Dans le propos de certaines paritaires, l'universel est d'emblée marqué du sceau de la différence sexuelle. L'universel est toujours d'emblée dual, et les droits qu'il servira à fonder ne peuvent donc être revendiqués qu'à condition qu'ils intègrent déjà la sexuation de l'universel.

Cette sexuation symbolique de l'universel est « le simple et logique prolongement du principe que personne ici ne remet en cause, celui d'égalité […] La parité exprime la demande d'une égalité parfaite. Revendiquer cette perfection, c'est affirmer un 'principe'[131] », dit Françoise Gaspard. De ce point de vue, la parité prétend parachever la logique égalitaire, en s'appuyant sur l'universel. C'est précisément sur ce plan que le débat sur la parité, tel qu'il s'est conçu en France, a souvent clamé son originalité en même temps que sa filiation spécifique à une longue tradition d'universalisme. Selon Françoise Collin, par exemple, il faut aller chercher du côté de la tradition hégélienne l'ancrage théorique et politique de l'universalisme français. Penser l'universel en termes de différence reviendrait ainsi à concevoir dialectiquement l'historicité de l'universel. Contrairement à Geneviève Fraisse, qui décrit une dialectique à deux temps, le processus dialectique que suggère Françoise Collin ressemble plutôt au système ternaire hégélien.

[129] Joan W. Scott, *Ibid*., p.93
[130] Elisabeth G. Sledziewski, « Rapport sur les idéaux démocratiques et les droits des femmes », séminaire *La Démocratie paritaire : quarante années d'activité du Conseil de l'Europe*, Comité européen pour l'égalité entre les femmes et les hommes, Strasbourg, 6-7 novembre 1989, Editions du Conseil de l'Europe, 1992 ; citée par Joan W. Scott, *Ibid*., p.94.
[131] Françoise Gaspard, « Supplément », in *Bulletin de l'ANEF* (1994), p.46.

Selon elle, cependant, seule l'égalité dans la dialectique peut être la source d'un universalisme authentique. Autrement dit, si elle partage avec Hegel une conception dialectique de l'histoire, Françoise Collin refuse que cette dialectique soit d'emblée biaisée par des rapports hiérarchiques de sexes, comme on l'a parfois reproché à Hegel. La parité tendrait selon elle à instaurer une universalité que les ordres politiques antérieurs avaient été impuissants à réaliser. Il faudrait donc proclamer : « universalistes, soyez paritaristes pour que l'universalisme s'accomplisse[132]. » Ici, la parité est présentée comme le terme d'un processus historique. Elle n'est pas seulement la concrétisation réelle d'un concept, ou l'aboutissement politique d'un idéal philosophique. L'universel paritaire est ici conçu comme l'universel absolu, celui qui, parce qu'il a pris en compte la différence sexuelle, a intégré avec lui la plus fondamentale des égalités. Comme il se proposerait d'autre part d'intégrer la différence sexuelle en son sein, l'universel gagnerait en extension, et donc en perfection. On pourrait dire ici que l'égalité dans la différence sert de fondement à un universel authentique, au *véritable* universel républicain.

Pourtant, ce projet est peut-être plus ambigu qu'il n'y parait. Quelques lignes plus loin, Françoise Collin semble en effet marquer un pas en arrière puisqu'elle conclut : « La parité n'est pas la révolution. Elle laisse intact le système républicain et ses mécanismes ». Autrement dit, la philosophe semble marquer un retrait par rapport à ses affirmations précédentes dans la mesure où, sans qu'on ne sache dans quelle proportion, elle réaffirme l'allégeance des paritaristes au Républicanisme « traditionnel », ou en place. Elle met en tout cas un bémol aux affirmations d'Éléonore Lépinard que je mentionne plus haut, et selon lesquelles la parité renouvelait en profondeur le Républicanisme français. La remarque de Françoise Collin indique d'autre part une hésitation à déployer toutes les conséquences philosophiques et politiques du lien entre parité et universel. Certes, cette phrase avait sans doute vocation à prévenir les critiques alarmistes de certains détracteurs de la parité, qui voyaient en elle la ruine du fondement de la République « à la française ». Mais elle témoigne aussi de la familiarité que Françoise Collin entretient avec les arguments différencialistes avancés par Sylviane Agacinski ou Françoise Héritier, et qui ont joué un rôle considérable dans le débat paritaire. Je propose donc maintenant d'examiner de plus près la façon dont le concept d'universel a été mobilisé dans les débats paritaires.

[132] Françoise Collin, *Le Différend des sexes. De Platon à la parité,* Nantes : Pleins feux (1999), p.73

3 La multiplicité des universels

La parité a ainsi souvent été présentée comme un nouvel âge pour la démocratie[133], parce qu'elle était censée faire coïncider justice théorique et justice réelle d'une part, et universalisme théorique et universalisme réel d'autre part. La parité reposant sur une critique de l'universalité faussée des droits de l'homme – faussée non dans ses prétentions, mais plutôt dans ses applications –, elle se présentait comme un principe de justice ayant vocation à réconcilier deux versions de l'universel séparées par l'histoire. Les premiers projets paritaires se donnaient ainsi comme objectif de montrer que l'universel est un tout composé (de deux moitiés sexuées), mais indivis. Même si finalement, comme le suggère Joan Scott, le discours paritaire a glissé d'une sexuation symbolique de l'universel vers une sexuation de la classe politique, les propositions originelles des paritaires contestaient d'emblée l'uniformité de l'universel. Je voudrais suggérer ici quelques aspects de la complexité des rhétoriques universalistes en soulignant la diversité des références faites au concept ambigu d'universel. J'espère ainsi montrer que rassembler le féminisme français sous la bannière du seul universalisme n'a pas de sens, en vertu de l'équivocité même du concept d'universel, équivocité sur laquelle les féministes, loin d'être d'accord, ont débattu et se sont opposées.

3.1 Universel dual ou sexué. Les premières propositions paritaires

Rétrospectivement, les termes de la loi dite de parité apparaissent quelque peu éloignés de l'esprit dans lequel les premières paritaires ont formulé leurs revendications. Ainsi que l'exprime Françoise Gaspard dans un texte qui apparaît aujourd'hui comme fondateur, *Au Pouvoir Citoyennes ! Liberté, égalité, parité*, la parité se distingue d'une politique des quotas. « La parité n'est rien de plus qu'une mesure d'équilibre et de justice. (…) Nier l'existence des deux sexes, c'est nier la réalité. Mais rien n'est plus contraire à l'idée différentialiste que la parité. C'est pour assurer l'égalité politique dans les mêmes termes exactement, et en se fondant sur les mêmes principes pour les citoyens des deux sexes, que nous pensons qu'ils doivent concourir, ensemble,

[133] C'est par exemple ce qu'en dit Claudette Apprill, Secrétaire du Comité pour l'égalité entre les hommes et les femmes (Conseil de l'Europe) en Avril 1989.

à la représentation populaire[134]. » Les auteures enchaînent un peu plus loin : « La parité, encore une fois, se distingue du quota par sa philosophie même. Celui-ci, en politique, repose sur l'idée pernicieuse qui consiste à mettre les femmes sur le même plan qu'une classe, qu'une catégorie sociale, qu'une communauté ethnique ou confessionnelles. Or les femmes ne sont pas une minorité. Elles sont partout[135]. » C'est au nom de l'universalisme que la différence des sexes doit être à la fois prise en compte et dissoute. Ou plutôt, c'est cette différence incontournable que l'universalisme républicain doit absorber, non pas en la niant, mais en l'intégrant. Notons cependant que Françoise Gaspard écarte le vocabulaire de la différence et le remplace par celui de la dualité. La parité se veut avant tout la revendication du caractère composite de l'universel.

La proposition initiale du *Mouvement pour la Parité* évitait trois écueils. Le premier aurait consisté à assigner à la femme son rôle traditionnel enfermé dans le cercle maternel et privé (dit « naturel »), cet argument s'enracinant dans un anti-féminisme assez identifiable. Il serait en outre tombé dans le piège décrit par Simone de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* de décrire la femme comme l'Autre de l'homme. Le second aurait été d'attaquer l'universalisme républicain au nom de la représentation d'un groupe social spécifique, en l'occurrence les femmes. Il s'agissait d'éviter de réifier l'universel, ou d'être accusé d'un communautarisme dit « à l'américaine », ou de proposer une réforme ressemblant de près ou de loin à l'*affirmative action* d'Outre-Atlantique. Enfin, tout en reconnaissant la nécessité de l'égalité homme-femme, il s'agissait de ne pas occulter d'autres différences, ou de ne pas essentialiser la différence des sexes. Le paritarisme évitait ainsi la critique de certains d'intellectuels de gauche, voire d'extrême-gauche ou de groupes de féministes revendiquant leur spécificité (le féminisme lesbien par exemple).

Surtout, cette approche de la parité proposait une définition de la justice dont la prétention était de renouveler la rhétorique féministe à l'égard de la question de l'universel. La parité, dans la version que je viens de décrire, n'était superposable ni aux revendications « traditionnelles » d'égalité, ni à celles d'équité. Dans l'histoire du républicanisme français en effet, l'égalité est indissolublement liée à l'universel, qui la justifie. Revendiquer l'égalité des droits depuis une identité de femme qui était exclue de cet universel posait, nous l'avons vu, des difficultés

[134] Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber, et Anne Le Gall, *Au Pouvoir, citoyennes ! Liberté, Egalité, Parité.* Paris : Seuil (1992), p.164.
[135] *Ibid*., p.165-166

insurmontables. Dans les formulations originelles de la parité, la justice n'était pas subordonnée à l'universel, comme elle pouvait l'être dans les revendications égalitaires, où l'égalité était ultimement justifiée par une appartenance commune à l'universel ; mais l'universel n'était pas non plus subordonné à la justice, comme il pouvait l'être dans les revendications féministes d'équité, où la justice entre hommes et femmes était la condition d'un véritable universalisme, soucieux des différences pour mieux les abolir. La parité pensait ici conjointement la justice et l'universel.

3.2 Vrai ou Faux universel : l'approche pragmatique.

Entre querelles et plaidoyers, les débats paritaires n'échappent sans doute pas à la duplicité des discours que j'évoquais précédemment avec Geneviève Fraisse à propos des débats révolutionnaires. A ce titre, l'enchevêtrement et le chassé-croisé des différents argumentaires tient tout autant à la complexité de l'objet des débats qu'à l'histoire dont ils héritaient et à la structure fondamentale du « discours de la différence sexuelle ». Mais cette complexité tient aussi selon moi à la difficulté de percevoir la pluralité même de l'universel.

Dans les citations que j'ai données précédemment, nous avons déjà vu apparaître plusieurs formes d'universalisme. Les théoriciennes de la parité ont tout d'abord distingué un universel historique d'un universel anhistorique. Comme je l'ai suggéré, l'universalité prétendue des structures politiques et légales depuis la Révolution dissimulait, aux yeux des paritaires, des biais patriarcaux qui faussaient cet universel. Certaines féministes paritaristes proposaient donc en retour une forme rénovée d'universalisme, un universel au fond plus inclusif, qui prenne réellement en compte les femmes. Il est intéressant de souligner cependant que cette proposition faisait apparaître d'autres distinctions : entre un vrai et un faux universalisme, d'une part ; entre un universel en devenir et un universel absolu d'autre part. Dans cette première série de distinctions, pourtant, on peut déjà facilement voir apparaître quelques ambiguïtés. Pour Françoise Collin, par exemple, qui défend la parité en des termes hégéliens, l'universel n'est pas encore accompli, et la parité peut être conçue comme le stade suprême de cet accomplissement. Aux yeux de nombreuses critiques paritaristes, pourtant, l'universel patriarcal n'a rien d'universel. Il est une construction rhétorique et politique au sein de laquelle l'universel est un sophisme. Pour de nombreuses théoriciennes, par conséquent, la parité n'est pas un *moment* de

l'universel. Elle est l'établissement *du* véritable universel, celui que le mensonge patriarcal avait dissimulé sous les traits d'un universel exclusivement masculin. Comme le résume Christine Delphy, dans un article qu'elle consacre à la Parité :

> « Les exclu.es de l'universalisme abstrait, les féministes en particulier, le nomment à raison un faux universalisme. Leur critique « de gauche » appelle un universalisme « vrai », et la reconnaissance qu'il n'existe pas encore. Mais le refus, de la part des défenseurs de l'universalisme « républicain », de reconnaître qu'il est faux, leur défense acharnée du statu quo et donc de l'exclusion, peut mener à d'autres réactions. Certaines, découragées, jettent le bébé avec l'eau du bain et décident de faire jouer la « différence » en leur faveur. C'est la démarche des paritaristes, dont on pourrait dire qu'elle prend le différentialisme caché du faux universalisme à la lettre, en essayant ainsi de le prendre à son jeu[136]. »

Dans d'autres revendications paritaires, c'est le couple réel/théorique qui a prévalu. Contre un universel seulement théorique, certaines féministes ont défendu l'idéal paritaire d'un universel réel. Il s'agit bien, comme le dit Christine Delphy, d'abandonner l'utopie de l'égalité formelle, au profit d'un universalisme réel:

> « L'action positive abandonne l'égalité « formelle » comme non pas insuffisante mais comme inopérante, magique, et même perverse. Inopérante : l'égalité formelle ne peut pas produire de l'égalité, puisqu'elle ignore l'inégalité. Magique : l'égalité formelle consiste non pas à rechercher l'égalité, mais à faire « comme si » : comme si les gens étaient déjà égaux. Perverse : c'est le cadre idéal pour reproduire, en les niant, les inégalités. Enfin, l'action positive est une philosophie universaliste, mais qui à la différence du faux universalisme, ne se contente pas de partir de la prémisse d'égalité entre tous les êtres humains[137]. »

Pourtant, Christine Delphy met aussi en garde contre une définition de la parité qui ne serait que symbolique. Dans l'esprit de la philosophe, il s'agit bien d'instaurer une politique des quotas, regrettable pis-aller, certes, mais toujours préférable à l'inégalité. Selon certaines féministes en revanche, la parité pourrait déboucher sur un universel réel sans qu'elle ne se traduise nécessairement par une politique des quotas. C'est ainsi que le comprend Eliane Vogel-Polsky, qui affirme que « La parité ce n'est pas 50%-50%. On exige la parité au nom de l'égalité de statut, et non pas au nom de la représentation d'une minorité[138] ». Dans les propos d'Eliane Vogel-Polsky, la parité ne peut donc pas être assimilée à de la discrimination positive. Alors que l'action positive suppose une certaine conception de la justice, définie en termes d'équité, l'argument paritariste réitère une exigence de justice définie en termes d'égalité. Dans les deux exemples que je viens de citer, on voit comment une même distinction théorique au niveau de

[136] Christine Delphy, *Un Universalisme si particulier. Féminisme et exception française*, Paris : Syllepses (2010), p.152
[137] *Ibid*., p.155.
[138] Eliane Vogel-Polsky, « Les impasses de l'égalité ou pourquoi les outils juridiques visant à l'égalité des femmes et des hommes doivent être repensés en terme de parité », in *Parité-Infos. hors série*. n°1, (1994), p. 9.

l'universel peut en réalité reposer sur des conceptions de la justice très différentes. Si la proposition de Vogel-Polsky semble cependant relever d'une logique implacable, sa justification apparaît souvent plus compliquée lorsqu'on entre dans les détails. Derrière l'idée que les femmes ne sont pas une minorité, il y a le présupposé selon lequel la différence sexuelle est universelle, et que les femmes, comme les hommes, font partie de l'universel en vertu de leur nature sexuée.

3.3 Universalismes biologique et symbolique : l'approche différentialiste.

Aux distinctions que je viens de dégager, il faut ajouter celles qu'on a parfois pu trouver dans certains discours paritaires entre universalisme symbolique et universalisme biologique. Cette distinction permet de comprendre en partie pourquoi la parité a parfois pu se présenter comme un dépassement de la politique des quotas. Elle illustre également une problématique toute française, liée à une spécificité de la langue française elle-même, qui distingue, contrairement à la catégorie du *gender* en Anglais par exemple, entre genre et sexe.

Parmi les discours les plus entendus au sein des féministes au moment des débats paritaires, celui de Sylviane Agacinski présente un intérêt particulier. Outre que Sylviane Agacinski s'est imposée comme une figure médiatique et que, compagne de Lionel Jospin, elle a beaucoup œuvré à la mise en place de la parité, elle est assez révélatrice d'une ambiguïté discursive qui n'est jamais complètement assumée dans certains discours féministes, et encore moins dans l'apparente cacophonie des débats paritaires. Dans *Politique des sexes*, le propos de Sylviane Agacinski oscille continuellement entre l'universalité empirique d'un fait « de nature » et l'universalité symbolique de son interprétation culturelle. Pourtant, la parité doit, de l'aveu de la philosophe, être conçue comme un dépassement de l'universalisme.

Théoriquement, Agacinski s'inscrit ouvertement dans un refus de la catégorie de « gender », et semble plutôt se référer au cadre conceptuel posé par Geneviève Fraisse[139], celui de la différence sexuelle. Ainsi, elle affirme que les sociétés humaines sont conçues dans une représentation duale du monde, une logique binaire selon laquelle des couples de contraires

[139] « La différence sexuelle n'est jamais pensée ni pensable hors du différent sexuel », dit-elle dès l'introduction de *Politique des Sexes*, Paris : Seuil (2001), p.11, se démarquant par là de « cette américaine qui voulait abolir la différence des genres » (*Ibid*., p.104) - très vraisemblablement Judith Butler.

permettent de découper notre compréhension de l'humanité et de l'environnement qui l'entoure. Si une telle proposition semble s'inscrire dans le cadre théorique du constructivisme social, elle est en fait justifiée par des arguments de nature à la fois biologique et anthropologique. La dualité dont parle Agacinski n'est par arbitraire. Elle trouve son fondement dans un constat biologique, celui de la différence anatomique entre hommes et femmes. « A partir de son ancrage biologique, la différence masculin/féminin constitue un modèle structurant universellement les sociétés, quoique les valeurs et les contenus donnés à cette différence soient culturellement variables[140] ». Autrement dit, toutes les sociétés humaines ont, selon Agacinski, pris acte de la différence anatomique entre hommes et femmes, et lui ont donné une interprétation. Même si elle varie d'une culture à l'autre, cette interprétation organise de manière universelle des rapports hiérarchiques où le féminin se trouve associé aux valeurs dépréciées.

Cette thèse s'appuie en fait sur les travaux de l'anthropologue Françoise Héritier. Dans *Féminin/Masculin*, Françoise Héritier propose, à partir d'une méthode structurale empruntée à celle de Lévi-Strauss, de dégager un invariant structurel, celui qu'elle appelle la « valence différentielle des sexes ». Rappelons que pour Lévi-Strauss, C'est la prohibition de l'inceste qui est définie comme un invariant culturel[141]. Françoise Héritier conçoit la valence différentielle des sexes comme un approfondissement de cette thèse, puisque ce concept prétend en outre prendre en considération les rapports hiérarchiques, à la fois culturels et universels, entre les sexes[142]. La valence différentielle des sexes désigne le rapport de domination universelle du masculin sur le féminin. Dans la construction symbolique des représentations culturelles du monde, le masculin est, selon Héritier, toujours rattaché à des valeurs positives. Cette construction symbolique serait établie sur le constat du pouvoir anatomique des femmes d'enfanter, de produire du même et de

[140] Sylviane Agacinski, *Politique des Sexes*, Paris : Seuil (2001), p.44.

[141] « [la prohibition de l'inceste] constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité. Que la prohibition de l'inceste constitue une règle n'a guère besoin d'être démontré ; il suffira de rappeler que l'interdiction du mariage entre proches parents peut avoir un champ d'application variable selon la façon dont chaque groupe définit ce qu'il entend par proche parent; mais que cette interdiction, sanctionnée par des pénalités sans doute variables, et pouvant aller de l'exécution immédiate des coupables à la réprobation diffuse, parfois seulement à la moquerie, est toujours présente dans n'importe quel groupe social.(…) La prohibition de l'inceste possède, à la fois, l'universalité des tendances et des instincts, et le caractère coercitif des lois et des institutions. » Voir Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, La Haye : Mouton (2002), p.9-13.

[142] Françoise Héritier ne propose pas, en effet, de critiquer la thèse de la prohibition de l'inceste, mais de la compléter, pour donner une vision plus systématique de « cet ensemble d'armatures étroitement soudées les unes aux autres que sont la prohibition de l'inceste, la répartition sexuelle des tâches, une forme légale ou reconnue d'union stable et la valence différentielle des sexes » (Françoise Héritier, *Masculin, Féminin. La Pensée de la différence.* Paris : Odile Jacob (1996), p.29).

l'autre. Comme elle le formule dans le deuxième volume de *Féminin/Masculin*, paru quelques années plus tard, « Pour se reproduire à l'identique, l'homme est obligé de passer par un corps de femme. Il ne peut le faire par lui-même. C'est cette incapacité qui assoit le destin de l'humanité féminine. On notera au passage que ce n'est pas l'envie du pénis qui provoque l'humiliation féminine mais ce scandale que les femmes font leurs filles alors que les hommes ne peuvent faire leurs fils. Cette injustice et ce mystère sont à l'origine de tout le reste, qui est advenu de façon semblable dans les groupes humains depuis l'origine de l'humanité et que nous appelons la « domination masculine[143] ». Ici, Françoise Héritier prend de la distance avec la thèse freudienne selon laquelle, pour la petite fille, le constat anatomique de l'absence de pénis serait responsable d'une humiliation fondamentale et donc d'une envie de pénis. En revanche, elle reste fidèle à l'idée que c'est l'observation d'une différence corporelle qui est à l'origine de nos représentations symboliques à la fois sexuées et hiérarchiques. A la question de savoir si la valence différentielle est réellement universelle, Françoise Héritier répond qu' « On ne peut mettre en doute l'universalité de la domination masculine. Le « matriarcat » primitif est un mythe. Il y a seulement des sociétés matrilinéaires[144]. » Reste à comprendre comment s'opère le passage du constat empirique aux représentations symboliques. Françoise Héritier l'explique ainsi :

> Il m'apparaît que c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé. Le corps humain, lieu d'observation de constantes – place des organes, fonctions élémentaires, humeurs –, présente un trait remarquable, et certainement scandaleux, qui est la différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction. Il m'est apparu qu'il s'agit là du butoir ultime de la pensée, sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent, un de ces *themata* archaïques que l'on retrouve dans toute pensée scientifique, ancienne comme moderne, et dans tous les systèmes de représentation. Support majeur des systèmes idéologiques, le rapport identique/différent est à la base des systèmes qui opposent deux à deux des valeurs abstraites ou concrètes (chaud / froid, sec / humide, haut / bas, inférieur/ supérieur, clair / sombre, etc.), valeurs contrastées que l'on retrouve dans les grilles de classement du masculin et du féminin. Le discours aristotélicien oppose le masculin et le féminin comme respectivement chaud et froid, animé et inerte, souffle et matière[145]. »

Dans cette dernière citation, le constat de la différence anatomique n'est pas conçu comme une simple différence. Il est perçu comme la matrice même de la séparation originelle du même et de l'autre. L'immédiateté du corps dans notre champ perceptif justifierait selon l'anthropologue qu'il ait été le support de ces distinctions premières. Avec le constat de la capacité des femmes à

[143] Françoise Héritier, *Masculin / Féminin, II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob (2002), p.23.
[144] Françoise Héritier, *Masculin, Féminin. La Pensée de la différence, op.cit.*, p.4.
[145] *Ibid*., pp.19-20.

produire de l'autre, c'est-à-dire, des enfants d'un autre sexe, surgit selon Héritier la structure fondamentale autour de laquelle toute notre représentation du monde va s'élaborer. Selon moi, cependant, l'origine anatomique de la différence féminin/masculin n'explique pas encore pourquoi cette distinction serait d'emblée hiérarchisée.

À en croire Françoise Héritier, c'est parce que ce constat est aussi l'aveu d'une faiblesse que cette distinction originelle aurait immédiatement été transformée, par un jeu de miroir inversé, en un système de représentations polarisées et hiérarchisées.

> « Cherchant d'où pouvait provenir cette «valence différentielle des sexes», quels seraient les phénomènes premiers pris en considération pour expliquer son universelle présence, j'en suis arrivée à la conclusion hypothétique qu'il s'agit moins d'un handicap du côté féminin (fragilité, moindre poids, moindre taille, handicap des grossesses et de l'allaitement) que de l'expression d'une volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir si particulier[146]. »

Ainsi, la valence différentielle des sexes traduit la restauration symbolique et politique d'un pouvoir perdu – ou plutôt, jamais eu– sur le plan biologique. Effrayés par le « pouvoir exorbitant d'enfanter du même et de l'autre » que détenaient les femmes, les hommes auraient échafaudé un système symbolique leur permettant de contrebalancer cette inégalité naturelle.

La thèse de Françoise Héritier pose cependant de nombreux problèmes théoriques. Avec Agnès Fine, on peut tout d'abord s'interroger sur le choix d'une méthode structurale, qui aspire à réduire sous un seul trait la multiplicité des variations culturelles qu'on peut observer d'une société à une autre[147]. Les travaux de Philippe Descola, qui a succédé à Françoise Héritier à la chaire d'anthropologie de la nature au Collège de France, ont d'ailleurs montré que le structuralisme lévi-straussien ne s'était intéressé qu'à l'ontologie occidentale, et avait négligé d'autres ontologies. En ce qui concerne la reproduction, par exemple, de nombreux travaux ethnographiques montrent que certaines sociétés font appel à des principes animiques, ou divins, ou immatériels, pour rendre compte de la génération. Dans certains de ces systèmes symboliques, la dualité homme-femme que présuppose Françoise Héritier, et dans laquelle elle voit la matrice de tout l'ordre symbolique, n'est pas pertinente. Si, comme Philippe Descola le démontre dans *Par Delà Nature et Culture*, le dualisme nature/culture sert de paradigme à la seule représentation

[146] *Ibid*., p.2.
[147] Agnès Fine, « Françoise Héritier, *Masculin, Féminin, La Pensée de la différence*, Compte-Rendu. » *Clio. Histoire, femmes et sociétés. Georges Duby et l'Histoire des Femmes, vol.* 8 (1998). http://clio.revues.org/document326.html.

occidentale du monde, alors le concept d'universel, entendu comme ce qui est nécessaire, et donc naturel, par opposition au culturel, n'a peut-être paradoxalement de sens que dans des régions très limitées du globe. Une approche seulement structuraliste doit alors être réformée, et complexifiée[148]. On peut enfin s'interroger sur le recours à un hypothétique état de nature pour justifier de l'organisation politique de nos sociétés contemporaines. Car si chez Rousseau par exemple, l'État de nature est une fiction pour penser de manière différentielle la culture, l'état originel décrit par Françoise Héritier relève plutôt d'une hypothèse déduite de l'observation des sociétés humaines. En d'autres termes, elle a valeur d'explication scientifique.

D'autre part, Françoise Héritier n'explique jamais pourquoi c'est le constat anatomique du pouvoir d'enfanter qui aurait été premier, dans l'ordre de nos observations. On peut aisément comprendre que pour la survie des sociétés humaines, les enjeux reproductifs aient été décisifs dans les rapports entre individus. Mais rien ne laisse croire que nos ancêtres aient compris la reproduction dans les termes où nous la décrivons aujourd'hui. La différence des sexes n'est jamais questionnée en tant que distinction primitive. Dans les hypothèses de l'anthropologue, elle est au contraire toujours supposée. Pour que les hommes aient reconnu dans le pouvoir d'enfanter un pouvoir de produire du même et de l'autre, il fallait déjà que les caractéristiques sexuelles soient considérées comme premières dans la distinction des êtres humains. Pour que l'autre soit considéré comme autre sur la base de ses caractéristiques sexuelles, il fallait que les attributs sexuels aient déjà atteint le rang de critère distinctif entre hommes et femmes. Si la différence sexuelle prévaut effectivement aujourd'hui non seulement comme catégorie fondamentale de distinction entre êtres humains, mais aussi comme catégorie d'organisation sociale et politique, Françoise Héritier ne dit jamais pourquoi il en a été ainsi.

Sylviane Agacinski ne s'arrête pas non plus sur les réquisits qui structurent la thèse de Françoise Héritier. Au contraire, on peut dire qu'en faisant jouer les deux modalités de l'universel, biologique et symbolique, elle en complique la compréhension. Au cours de son essai, il est très intéressant en effet de noter comment l'argumentaire opère une nette inflexion d'une universalité seulement symbolique à une universalité biologique. Au départ, Sylviane Agacinski souligne que « La différence des sexes est bien réelle, elle relève de données physiques naturelles ; simplement dans sa naturalité, elle est insignifiante. Elle n'a de sens que cultivée.

[148] Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture*. Paris : Gallimard (2005)

Donc déjà interprétée, déjà déguisée[149]. » Dans cette première affirmation, la différence anatomique hommes/femmes est un donné brut de l'expérience, dont la compréhension varie selon les cultures. Signifiant sans signification autre que celle que lui donnent les sociétés humaines, la différence anatomique, dans cette citation, semble n'être que le support fixe d'une variation infinie, celle des différents ordres symboliques binaires construits par les cultures humaines particulières. Cette assertion s'avère assez proche dans sa formulation de ce que Françoise Héritier établissait au niveau anthropologique. Pas plus que Françoise Héritier, cependant, Agacinski ne justifie pourquoi toutes les cultures humaines auraient donné à cette dichotomie physique la capacité d'organiser le monde de nos représentations et de nos pratiques culturelles.

Les choses se compliquent quand Agacinski dit un peu plus loin que l'« On a appelé sexes ces deux genres d'individus, génétiquement complémentaires, qui forment ensemble le genre humain tout entier. […] On peut faire varier infiniment le sens social de cette dichotomie, mais non en effacer la nécessité dans l'ordre de la *génération*[150]. » Elle ajoute d'ailleurs que l'hétérosexualité n'a rien à voir avec cette binarité. Dans cette proposition, Agacinski reconnait à nouveau que la différence anatomique entre hommes et femmes reçoit une interprétation qui varie selon les cultures, mais met soudainement l'accent sur la question de la génération. La priorité donnée à la dimension proprement physique de la différence anatomique glisse tout à coup vers la préséance de la reproduction, comme c'est aussi le cas dans les travaux d'Héritier. Mais l'ordre symbolique des interprétations culturelles de la différence sexuelle se trouve tout à coup étrangement ramené aux limites étroites de la différence anatomique. Quelques pages plus loin en effet, une phrase confirme cette ambiguïté : « La différence sexuelle ne désigne rien d'autre que cette absence d'équivalence, même si d'autres différences existent aussi à plusieurs niveaux de la vie sexuelle. Elle empêche de considérer que l'homme et la femme sont interchangeables[151] ». D'un ordre symbolique, défini par l'invariant culturel de la dichotomie masculin/féminin, Agacinski glisse vers un ordre biologique, où hommes et femmes appartiennent à des essences dont la signification ultime se trouve inscrite dans le corps. Cette subite réduction de son argument est d'ailleurs confirmée dans la phrase suivante : « On naît fille ou garçon, on devient

[149] *Ibid*., p.42.
[150] Ibid., p.15-16
[151] Ibid., p.22

femme ou homme. L'espèce humaine se divise en deux, et en deux seulement, comme la plupart des autres espèces. Cette division, qui couvre l'ensemble des êtres humains, sans reste, est donc une dichotomie. Autrement dit, tout individu qui n'est pas femme est homme, et tout individu qui n'est pas homme est femme[152].» L'étrange interprétation que reçoit la phrase de Simone de Beauvoir selon laquelle « On ne naît pas femme, on le devient » est redoublée d'une allusion approximative à la biologie animale. Cette dernière proposition achève de superposer l'ordre symbolique de nos représentations culturelles du monde à l'ordre naturel et physique de notre corporalité, elle-même principalement décrite sous l'angle de la complémentarité reproductive des deux sexes.

A l'égard de cette complémentarité, Agacinski maintient une fois de plus une certaine ambiguïté. Après avoir critiqué, dans le chapitre « Versions de la différence », le caractère androcentré de la psychanalyse freudienne, la philosophe poursuit : « Il y a bien un manque essentiel à tout être humain, qui n'est pas le manque de pénis ou de quelque autre attribut de l'homme, ou de la femme, mais qui est d'être seulement un homme ou seulement une femme. La conscience de cette limite originaire n'a rien à voir avec le mythe d'une complétude perdue – chacun étant la moitié d'un être initialement total et plein-, car ce mythe renvoie lui aussi à une identité première indifférenciée : elle implique au contraire la reconnaissance d'une multiplicité originaire[153]. » Ici, Agacinski conteste l'homogénéité originelle de l'universel. Elle propose au contraire un universel dualiste. L'humanité serait toujours double, divisée. Mais tandis qu'elle conteste l'idée d'une complémentarité des deux sexes, elle soutient, dans une critique qu'elle adresse à Simone de Beauvoir et à certaines féministes, que « L'effacement de la différence s'est opéré au prix d'un nouvel abaissement du féminin associé à la dévalorisation des attributs de la maternité », avant d'ajouter « la honte du féminin a hanté le féminisme[154]. » La boucle est bouclée, le féminin, supposé recevoir une interprétation aux variations infinies, à partir de la spécificité anatomique, se trouve rabattu sur la catégorie de sexe anatomique. Une série de concepts se trouve ainsi reliée et solidarisée : Femme, Maternité biologique, Féminin, etc. Dès lors, on peut supposer que les multiples interprétations culturelles que devait rendre possibles la différence anatomique se trouvent considérablement réduites. Être une femme, c'est avoir la

[152] *Ibid*., p.39
[153] *Ibid*., p.78
[154] *Ibid*., p.80

capacité d'enfanter, et cette capacité même définit partiellement le féminin. Bref, on retombe sur une équation « essentialiste » somme toute assez classique.

Le rapport entre la différence des sexes et l'universel est cependant plus difficile à élucider. Sans doute certains éléments de l'argumentaire d'Agacinski permettent-ils de comprendre que l'universel que constitue l'humanité est composé de deux parties distinctes, et non assimilables l'une à l'autre. Comme nous venons de le voir lorsqu'elle critique indirectement le mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon, l'universel est pour Agacinski hétérogène par essence. Et pourtant, quand la philosophe rappelle que « C'est dans la nécessaire complémentarité parentale que les humains reconnaissent à la fois leur différence et leur dépendance mutuelle. C'est dans l'impossibilité d'être à la fois père et mère que chacun rencontre ses propres limites, butte sur son désir d'autosuffisance et doit assumer son identité sexuelle[155] », abandonne-t-elle complètement l'idée d'une unicité fondamentale et primordiale de l'humanité ? Pour tenter de comprendre quelle place joue le concept d'universel dans son œuvre, on peut ici se référer au sens qu'elle donne au projet paritaire, eu égard aux luttes féministes :

> « Un « féminisme moderne » ne devrait plus être une théorie ni une politique des femmes, mais s'appuyer sur une philosophie de la mixité. Autrement dit, la pensée de la mixité sera post-féministe. Elle devra abandonner les modèles masculins autant que les modèles purement féminins, considérés unilatéralement, tout en inscrivant dans la société la présence et le regard des femmes. La tentation universaliste a voulu neutraliser la différence des sexes au profit de l'universalité du sujet : il s'agit aujourd'hui, à l'inverse, de politiser la différence des sexes, c'est-à-dire de travailler à toujours réinventer le sens de cette différence. Penser la mixité, c'est considérer qu'il y a deux versions de l'homme et se représenter l'humanité comme un couple. Politiser la différence implique de traduire politiquement la valeur de la mixité[156]. »

Cette annonce à valeur programmatique semble renoncer à l'universalité du sujet, pour penser un sujet sexué, donc au moins deux sujets. L'universalité est alors reléguée, sur le plan abstrait comme sur le plan empirique, à être la somme totale des sujets sexués. C'est d'ailleurs ce qu'Agacinski laisse entendre à la dernière page de son ouvrage :

> « La parité signifie donc que la mixité effective des Assemblées doit figurer la mixité humaine de la nation. La représentation équitable des hommes et des femmes –car on ne doit considérer aucun sexe unilatéralement-, si elle n'est pas le reflet fidèle des diverses composantes de la population considérée dans sa réalité empirique et ponctuelle, doit donc être une figure pertinente de ce qu'est le peuple, universellement, c'est-à-dire un peuple fait d'hommes et de femmes[157]. »

[155] *Ibid*., p.154
[156] *Ibid*., p.120
[157] *Ibid*., p.214

Récapitulons. Sur la base du constat biologique universel d'une différence des sexes, Agacinski, à la suite de Françoise Héritier, pense qu'il est possible de comprendre les différentes variations culturelles du féminin et du masculin. Bien qu'il soit censé être seulement de nature biologique, nous avons vu que cet universel se redouble d'un universel symbolique, arrimé de manière pour ainsi dire clandestine à la différence anatomique des sexes. A la neutralité d'un universalisme surplombant la différence des sexes, Agacinski oppose la dualité fondamentale d'une humanité toujours d'emblée sexuée. Tirant les conséquences du rôle primordial qu'elle accorde à la complémentarité des deux pôles sexués de l'humanité, Agacinski est obligée de reconnaître un universalisme dual. La traduction politique de cette dualité est selon elle la parité, qui doit contribuer à représenter à part égale les deux moitiés de l'humanité, c'est-à-dire les hommes et les femmes. La proposition d'Agacinski évite ainsi l'écueil d'une représentation quantitative. Qu'importe, au fond, qu'il y ait statistiquement plus de femmes que d'hommes dans le monde : c'est leur complémentarité qui conditionne leur représentativité politique, pas leur pourcentage réel. En revanche, en encourageant la présence des femmes dans les assemblées, elle confirme l'idée, déjà latente comme nous l'avons vu, selon laquelle le féminin n'a pas d'autre possibilité que d'être le lot des femmes, et ce, en dépit de ce qu'elle affirmait un peu plus tôt dans son essai. Or ces thèses ont des conséquences sur la définition paritariste de la justice.

En récusant une certaine définition de l'universalisme, Agacinski prétend en effet fonder une justice plus « juste » que celle qui découlait du faux universalisme, celui qui s'appuyait sur une fausse neutralité. Alors que Françoise Héritier prenait soin de dire que l'ordre symbolique construit par les hommes leur permettait de pallier la perte de leur pouvoir sur leur capacité de génération, Agacinski voit dans la parité un moyen de rétablir l'égalité entre les hommes et les femmes. Autrement dit, Agacinski déplace la réflexion anthropologique de Françoise Héritier sur les relations de *pouvoir* entre hommes et femmes vers une réflexion politique sur la justice, et plus précisément sur l'égalité entre hommes et femmes. Mais comment revendiquer l'égalité de ce qui diffère ? Dans les institutions républicaines, la liberté et l'égalité en droits caractérisent l'individu abstrait. L'individu abstrait de la Déclaration des Droits de l'Homme est le support universel qui rend possible une parfaite égalité en droits des individus. En introduisant une relative diversité dans la représentation de cet individu abstrait, Agacinski se trouve devant la nécessité de démontrer la nature du lien entre égalité et différence. Certes, égalité et différence ne sont pas nécessairement des contraires logiques. Joan Scott a très bien montré que l'opposition

conceptuelle ne devait pas tant se faire entre égalité et différence qu'entre égalité et inégalité ou entre identité et différence[158]. A certains égards, Agacinski reprend cet argument, et avance qu'il faut maintenant penser l'égalité *dans* la différence. Mais en supprimant le support universel que constitue le sujet abstrait, elle est obligée de rétablir une forme d'universalité, celle d'un principe de justice par-delà les sexes, à partir duquel elle puisse conclure à leur égalité. Dans l'argumentaire d'Agacinski, tout se passe comme si c'était le caractère universel de la différence des sexes qui servait à fonder leur égalité. C'est en raison du caractère universel de la différence des sexes que l'égalité peut être pensée dans la différence.

Ainsi, les débats paritaires ont incontestablement été l'occasion d'une réflexion intense sur le concept d'universel. En quoi les féministes paritaristes ont sans doute été les héritières de leurs prédécesseur.e.s féministes, depuis le siècle de Lumières. Quelques années après le bicentenaire de la Révolution française, cette réflexion sur l'universel a sans doute été l'occasion d'une interrogation sur la particularité de l'histoire française au regard de cet héritage universaliste. L'équivocité et la complexité des références faites à l'universalisme dans le débat paritaire prouvent cependant qu'il est impossible de faire du féminisme français un universalisme. La multiplicité des sens donnés au mot universel révèle en réalité les positions divergentes (et parfois radicalement opposées) des féministes françaises entre elles. J'ai d'autre part suggéré comment, de ces différentes définitions données à l'universel, découlaient des positionnements politiques souvent contradictoires. Plutôt que de voir dans les questionnements des féministes françaises à l'égard de l'universel la marque d'une identité nationale, il me semble donc préférable d'interroger ses motivations logiques. Au lieu de considérer les discours féministes français sur l'universel comme une simple réitération mimétique d'une tradition de pensée plus ou moins fantasmée, il paraît donc plus intéressant d'interroger la diversité et l'originalité de ces propositions.

[158] Joan Scott, "Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or The Use of Poststructuralist Theory for feminism", in *Conflicts in Feminism*, Marianne Hirsch et Evelyn Fox Keller (eds.), New York: Routledge (1990), p.134-148.

4 Justice et universel

4.1 L'universel comme condition de la justice

L'équivocité du terme d'universel n'a pas toujours été identifiée comme telle dans les discours féministes, et a donc servi à justifier des propositions politiques très différentes, parfois même opposées. Le débat paritaire, nous venons de le voir, s'est construit dans une référence constante au républicanisme français. Réitérant un argument souvent mobilisé dans les luttes féministes, les antiparitaristes ont levé le bouclier de l'individu abstrait républicain. Sans remettre en cause l'universalisme républicain, les paritaristes ont cherché à le redéfinir, ou plutôt, à le dégager de ses modalités historiques et contingentes. Si l'universel républicain est une construction politique fausse, parce que déjà masculine, alors cela signifie que seule une critique des rapports de pouvoirs, de leurs modalités et de leurs différentes configurations, permettrait de révéler la position discursive depuis laquelle un groupe s'autorise à s'approprier l'universel de manière exclusive. Une telle critique pourrait d'ailleurs aboutir à l'abandon de l'universel lui-même, précisément dans la mesure où il serait une construction politique historique indissociable du rapport de pouvoir qu'il implique.

Et pourtant, sans nécessairement constituer l'essence des débats féministes français, la question de l'universel semble toujours d'une façon ou d'une autre les accompagner. Cette obsession est bien entendu liée à un héritage historique, mais elle est aussi liée à des raisons logiques. Dans la mobilisation obstinée du concept d'universel, les féministes cherchent à fonder un idéal abstrait à partir duquel il soit possible de rendre justice. L'universalisme à l'horizon des revendications féministes, maintient la possibilité d'un « tribunal » de la différence sexuelle qui permettrait de départager les sexes. Pour qu'il y ait justice, il faut en effet deux parties, que la justice aura précisément à « départager ». Pour que justice soit rendue, cependant, il faut aussi que les sexes partagent une valeur ou un principe commun de référence, qui serve à établir des équivalences et des comparaisons. Tout en maintenant la dualité fondatrice de toute situation de justice, l'universalisme paritaire cherche en même temps dans l'universel un fondement anhistorique et absolu (c'est-à-dire non relatif) à la valeur d'égalité.

En réitérant son allégeance au concept d'universalité, le féminisme (paritarisme ou non) évite de se positionner sur le terrain de la lutte politique, et aspire à fonder, dans la stabilité

supposée de l'universel, une égalité définitive. En se présentant comme des victimes de l'histoire, laissées de côté par un universel exclusif, les féministes prennent en même temps le risque, comme nous l'avons vu, d'être considérées comme des citoyennes de deuxième classe. Le parti de la victime, c'est le parti du plus faible, et donc le parti de celui qui n'a pas les qualités requises pour prendre part aux décisions. A certains égards, on pourrait dire que le paritarisme est un féminisme « victimiste »[159]. Le terme de « plaignant », position depuis laquelle il énonce ses revendications, serait cependant plus juste. Pour autant que le féminisme paritaire se réfère à l'universel (même si c'est dans toute son équivocité), il se maintient en effet dans la position discursive du justiciable. Il refuse par là aussi d'être rabattu sur le terrain des luttes politiques contingentes.

Ainsi peut donc se comprendre le projet paritaire, à la fois comme un refus de voir les revendications féministes dissoutes dans l'individualisme abstrait de la République, et comme une volonté de ne pas ramener les revendications féministes sur le plan de la seule équité (c'est-à-dire celui d'une redistribution temporaire – des biens, des droits, du pouvoir, etc. – visant à pallier les insuffisances contingentes du système politique et social). Dans un ouvrage qui s'affirme clairement pour le projet paritaire, Janine Mossuz-Lavau exprime d'ailleurs clairement cette exigence lorsqu'elle décrit les paradoxes soulevés par certaines positions antiparitaristes. En effet, beaucoup d'antiparistes sont prêts à dénoncer les ratios hommes/femmes injustes qu'affichent les instances représentatives françaises, mais se réclament en dernier ressort de l'idéal républicain du citoyen français. J. Mossuz-Laveau s'interroge alors : « Pourquoi parler de scandale, d'injustice, si l'homme et la femme sont identiques, irrémédiablement fondus dans l'individu abstrait hors duquel il n'y a pas de salut pour l'universalisme et la conception de la démocratie qui en découle ? (…) Au bout du compte, que craignent-ils tant, ces antiparitaristes qui ne reconnaissent que ce citoyen « sans qualités », seul à même d'être accepté par les vrais démocrates[160] ? » Le paradoxe pointé ici est celui qui consiste à vouloir revendiquer l'égalité tout en maintenant le principe d'identité, ou tout au moins d'indistinction, entre les citoyens. Pourquoi en effet s'attacher à revendiquer l'égalité, si l'on revendique déjà l'identité ?

[159] C'est pourtant ainsi, paradoxalement, que le féminisme français perçoit souvent le féminisme américain. On trouve des traces de ces critiques dans des ouvrages ou articles qui, s'ils ne sont pas nécessairement représentatifs des travaux universitaires menés dans ce domaine, trouvent souvent une large audience : Mona Ozouf, « Femmes, une singularité française ? », in *Le Débat* (décembre 1995), p.130-136 ; Elisabeth Badinter, *Fausse route*. Paris: Odile Jacob (2003) ; Françoise Giroud et Bernard-Henry Lévy, *Les Hommes et les Femmes*, Paris : Olivier Orban (1993).
[160] Janine Mossuz-Lavau, *Femmes/Hommes pour la parité*, Paris : Presses de Science Po (1998), p.70.

Un peu plus loin, l'auteure continue : « Ce que les paritaires égalitaires, qui refusent la référence aux différences biologiques, mettent en avant, ce sont les constructions sociales et historiques qui font que les hommes et les femmes ne sont pas porteurs des mêmes 'façons de dire, façons de faire'[161] ». Elle dit d'ailleurs, un peu avant, que la différence sexuelle doit être comprise sous l'angle du genre, c'est-à-dire de la construction sociale, et non de la réalité biologique. Mais si cette différence est élaborée socialement, cela signifie-t-il qu'elle a une place particulière dans l'ordre de la construction identitaire, une place suffisamment importante pour qu'elle soit reconnue par la République, mais suffisamment différente aussi des autres critères qui définissent l'identité d'un individu pour qu'elle ne soit pas mise sur le même plan que l'âge, la santé physique, la classe ou l'appartenance ethnique par exemple ?

Comme on le voit ici, le statut particulier de la différence sexuelle dans le débat paritaire tient à l'exigence de justice qui l'accompagne, et qui ne peut être définie seulement comme une demande d'égalité entre citoyens, ni seulement comme une demande d'équité, à la manière dont une minorité pourrait le faire par exemple. Contrairement à l'universalisme républicain, qui maintient l'universel comme un principe dont devrait dériver la justice, l'universalisme paritaire se donne pour but la justice, et pour fondement l'universel. En accordant un statut prioritaire à la justice, le féminisme paritaire insiste donc aussi sur une reconnaissance fondamentale des deux parties en présence, que la justice aura pour tâche de départager. Il fait de cette exigence de reconnaissance une étape même du processus de justice.

4.2 Une exigence de reconnaissance

Mon intuition est que le débat paritaire a tenté d'explorer la possibilité d'articuler une double exigence, celle de justice et celle de reconnaissance. Nous verrons plus loin que certaines théoriciennes féministes ont fait de la reconnaissance un thème central de leurs recherches. C'est le cas de Judith Butler, par exemple, lectrice attentive de Hegel. Plus rares sont, dans les écrits féministes, les tentatives pour articuler une théorie de la reconnaissance à une exigence de justice. La parité constitue une de ces tentatives. Et c'est dans une réflexion sur l'universel qu'elle

[161] *Ibid*., p.75

propose cette articulation. C'est pourquoi le débat paritaire ne s'inscrit pas seulement dans la continuité d'une mythologie nationale où le destin de la France rejoindrait mystérieusement celui de l'universel. Il y a peut-être des raisons philosophiques à ce que l'universel soit maintenu comme l'arrière-plan des débats relatifs à la différence sexuelle et aux revendications féministes.

Le maintien de l'universel dans le débat paritaire a sans doute eu pour vocation de réintégrer la reconnaissance au sein de la justice. En inscrivant la différence sexuelle au sein de l'universel, les féministes voulaient éviter de faire du féminisme une simple lutte pour la reconnaissance politique. Pas plus qu'elles ne voulaient se contenter d'une énième revendication d'égalité. La reconnaissance des femmes était implicitement supposée dans le maintien d'un argumentaire universaliste, en même temps que la définition de la catégorie « femme » restait ouverte et non excluante. En effet, en sexuant l'universel républicain, les paritaires ont fait jouer l'ambiguïté de l'universel pour demander des droits pour « les femmes », sans renoncer à l'individualisme abstrait qui caractérise la tradition républicaine. Autrement dit, il s'agit d'une tentative originale pour garder une position discursive 1) suffisamment homogène pour qu'elle permette de revendiquer des droits en son nom, 2) suffisamment ouverte pour qu'elle ne nie pas le principe républicain de l'individualisme abstrait et n'enferme pas les femmes dans une essence particulière, 3) au-delà des luttes politiques historiques contingentes, pour que cette position permette aux paritaristes de demander justice.

Si l'équivocité même de l'universel n'a jamais été théorisée dans le débat paritaire, pas plus que la reconnaissance n'a clairement été associée, conceptuellement, à un processus de justice, il reste que les polémiques autour de la parité offrent un exemple intéressant d'articulation entre reconnaissance, justice et universel.

5 Conclusion

Les bilans récemment dressés des lois paritaires apparaissent plus que mitigés. Dans un entretien donné en juillet 2010, Réjane Sénac-Slawinski recense les maigres victoires et les blocages occasionnés par les lois sur la parité. Elle montre ainsi que l'application des lois dites paritaires débouche sur des pratiques qui n'ont rien d'innovant : « Les femmes nommées dans les

conseils d'administration comme celles qui sont investies sur les listes électorales sont ainsi avant tout considérées comme des « différents » qui n'ont pas leur place en tant qu'individu-e-s égaux en droits et en devoirs, mais parce qu'elles seraient source de performance[162]. » Autrement dit, même quand elles accèdent au pouvoir, les femmes en sont encore jusqu'à présent exclues symboliquement. Les chapitres suivants montreront en tous cas comment il est possible d'exploiter certaines des intuitions paritaires.

Le débat sur la parité fait apparaître en filigrane la longue histoire des féminismes français, de leurs multiples héritages, de leur diversité théorique, et de leurs revendications parfois incompatibles. Quelle que soit la diversité des arguments allégués, le contexte français révèle la centralité du concept d'universel dans les réflexions théoriques féministes. Naomi Schor a donc sans doute raison de dire que les générations de féministes françaises n'ont jamais renoncé, ni toutes, ni complètement, à une réflexion sur l'universel. Ainsi, il faudra tenir compte de la spécificité de cet héritage, non pas tant pour l'inscrire dans la continuité de ce que certain.e.s continuent à désigner comme la nature du féminisme français, mais plutôt pour ne pas s'enfermer dans les limites aveugles d'une tradition spécifique de pensée.

Il serait de toute façon difficile d'enfermer l'essence du féminisme français dans un héritage universaliste du XVIIIe siècle. Non seulement parce que les réappropriations du terme d'universel donnent lieu à des prises de positions politiques parfois contradictoires qui nous empêchent de désigner un féminisme français unifié ; mais aussi parce qu'il y a un intérêt théorique à critiquer, sans nécessairement y renoncer, le concept d'universalité. Il y a un intérêt presque logique à maintenir le concept d'universel à l'horizon des revendications féministes de justice, et ce même si la multiplicité des débats féministes contribue à l'équivocité de l'universel. Comme nous venons de le voir, le débat sur la parité est un exemple d'une articulation possible de l'/des universel(s) avec la justice. Dans certaines interprétations féministes de la parité, il s'agissait non moins que de sexuer l'universel, pour fonder la possibilité même d'une justice entre les sexes. Nous avons vu que cette justice était aussi traversée par une exigence de reconnaissance, qu'il me faudra explorer plus en détail au cours de mon exposé.

[162] Réjane Sénac-Slawinski, « A quand une parité entre « pair-e-s » ? (Juillet 2010), http//www.inegalites.fr/spip.php?article1276&id_mot=. Voir également *La Parité*. Paris : PUF (2008).

Chapitre 2

Les conditions d'un féminisme universaliste : John Rawls et la critique féministe

Dans les pages qui précèdent, j'ai présenté un exemple de débat politique et théorique féministe articulant universalisme et justice. Cette présentation m'a permis de mettre en valeur les spécificités nationales, latentes ou revendiquées, de débats attachés à une définition universelle de la justice. Je voudrais ici prolonger le travail critique que j'ai opéré un peu plus haut en examinant la réception des théories philosophiques de la justice par les féministes. Je choisirai de commenter un exemple en particulier, celui de John Rawls.

L'intérêt de John Rawls pour mon propos est triple. Premièrement, l'ouvrage *Theory of Justice* et ses réécritures successives ont été abondamment commentés (surtout aux États-Unis), y compris par les féministes. L'œuvre de Rawls se trouve ainsi au carrefour de la plupart des débats philosophiques relatifs à la justice des quarante dernières années. Deuxièmement, John Rawls est héritier, entre autres, de la tradition des Lumières (Kant, Rousseau, Hume…) et il fait donc la synthèse d'idées qui ont souvent été prises pour cible par les féministes, a fortiori par les féminismes dites « postmodernes ». En même temps, il est une source d'inspiration pour la plupart des philosophes féministes qui se revendiquent d'une théorie universaliste. Même ses plus

minutieuses critiques saluent la *Théorie de la Justice* comme une œuvre magistrale du XXe siècle[163]. Enfin, même si John Rawls a révisé à plusieurs reprises les formulations initiales de son œuvre, et même s'il a finalement restreint sa théorie de l'équité aux seules démocraties occidentales, son projet est mû par des aspirations universalistes. L'œuvre de Rawls et les débats qui l'ont accompagné couvrent donc de nombreuses problématiques féministes en matière de justice et offrent un bon exemple d'articulation entre Justice et universel. Un examen des critiques qui ont été adressées à John Rawls me permettra ainsi d'établir les conditions de possibilité d'une théorie féministe de la justice.

1 Formalisme et Méthode

1.1 Une théorie contractualiste de la justice

L'œuvre de John Rawls est à la croisée de deux perspectives, l'une contractualiste, l'autre déontologique. Le philosophe veut à tout prix éviter de définir un Bien a priori à partir duquel seraient établis des principes de justice. Dans la théorie rawlsienne, le Juste et l'obligation priment sur le Bien. Rawls prend donc ses distances avec les théories téléologiques qui ont prédominé depuis Aristote jusqu'au XVIIe siècle. Toute la *Théorie de la Justice* est tendue vers un projet que l'on pourrait, au risque de le simplifier, énoncer ainsi : substituer à une théorie fondationaliste de la justice (une théorie de la justice fondée sur une compréhension spécifique du Bien) une théorie procédurale. Pour Rawls, il ne s'agit pas de découvrir le Bien, mais de le construire. Une société juste serait celle que choisiraient des individus raisonnables et désintéressés capables de délibérer dans des conditions équitables.

[163] Martha Nussbaum ou Susan Okin, par exemple, qui comptent parmi les principales critiques de John Rawls, ont aussi salué l'importance de son travail. Okin dit par exemple, dans un article de 1995, que "la théorie de Rawls, à condition d'être révisée afin d'inclure les femmes, la famille et les questions de justice de genre, mérite de retenir toute notre attention » (Susan M. Okin, « Inequalities between the sexes in different cultural contexts », in *Women, Culture and Development*, M. C. Nussbaum and J. Glover (eds.), Oxford : Clarendon Press, pp. 274–297 (1995) ; p.291, ma traduction). Martha Nussbaum, de son côté, souligne que l'oeuvre de Rawls peut être adaptée pour satisfaire les plus sérieuses critiques que les féministes lui ont adressées (voir M. C. Nussbaum, « *Rawls and feminism »* in *The Cambridge Companion to Rawls*, S. Freeman (ed.), Cambridge : Cambridge University Press (2002).

L'œuvre de Rawls doit être comprise comme une critique de l'utilitarisme, qu'on désignera, de façon générale, par la doctrine visant à maximiser le bien-être du plus grand nombre possible d'individus sensibles[164]. L'utilitarisme nous invite en effet à sacrifier un bien immédiat, si ce sacrifice peut procurer ensuite un bien plus grand. Le plaisir d'un plat succulent, par exemple, peut être sacrifié, si ce sacrifice nous assure en retour la satisfaction plus grande et plus durable d'une bonne santé. A l'échelle d'une société ou de l'humanité, ce principe peut cependant devenir redoutable : accepterions-nous par exemple de sacrifier certains membres de la société, sous prétexte qu'un bien plus grand et mieux partagé en serait retiré ? Rawls veut éviter ce qu'il considère comme un écueil de l'utilitarisme et du principe de la maximisation du bien-être. Il propose donc de s'inscrire dans un triple héritage : individualiste, rationaliste et contractualiste.

Accordant la priorité au Juste, la théorie rawlsienne de la Justice est centrée avant tout sur l'individu. Rawls refuse de laisser de côté un groupe d'individus ou une frange particulière de la population. De la même manière que l'impératif catégorique kantien lie l'individu à l'universel en faisant de l'individu une fin en soi et jamais seulement un moyen, une société juste ne peut écarter aucun individu raisonnable, même si c'est au profit de la majorité. Rawls s'inscrit dans un héritage rationaliste. Les contractants de la société juste qu'il cherche à construire sont capables de délibérer de manière rationnelle et de produire des jugements « bien pesés », c'est-à-dire des jugements moraux objectifs, faisant appel à leurs capacités de réflexion, à leur rationalité, et à une certaine exigence intellectuelle. Puisant ses sources dans une tradition philosophique qui va de Hobbes à Rousseau, Rawls propose enfin une théorie contractualiste de la justice. Le philosophe s'inspire en effet des théories de l'état de nature pour définir les conditions de possibilité d'une situation équitable dans laquelle pourraient être choisis les fondements d'une société juste. Rawls renouvelle donc la théorie du contrat qui, chez Rousseau en particulier, est la condition d'une société de droits et d'une société démocratique. Ainsi John Rawls se propose-t-il d'opérer une synthèse de traditions philosophiques principalement héritées des Lumières, tradition qui est également contestée par de nombreuses féministes.

Refusant de définir a priori un Bien commun duquel dériveraient des principes de justice, John Rawls cherche à établir les meilleures conditions pour que les contractants soient en mesure de déterminer des principes de justice. Les principes de justice ne doivent donc pas être

[164] Les limites de l'utilitarisme sont exposées principalement dans le paragraphe 5. Voir John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge : Harvard University Press (1999), p.19-24.

« découverts » ou déduits a priori, mais construits au terme d'une procédure qui prend place dans les conditions de ce que John Rawls appelle « la position originelle ». La position originelle est, comme chez Rousseau, un moment anhistorique. C'est un dispositif théorique à valeur principalement heuristique. John Rawls définit le problème de la construction d'une société juste de la façon suivante : Quels seraient les termes d'une société juste, si les parties de la position originelle, ignorant par ailleurs le sort qui leur serait réservé dans la société à venir, participaient à l'élaboration d'un contrat social déterminant les principes de justice essentiels de cette société ? Je cite ici longuement Rawls :

> « Parmi les traits essentiels de cette situation, il y a le fait que personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que personne ne connaît le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, par exemple l'intelligence, la force, etc. J'irai même jusqu'à poser que les partenaires ignorent leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques particulières. Les principes de la justice sont choisis derrière un voile d'ignorance. Ceci garantit que personne n'est avantagé ou désavantagé dans le choix des principes par le hasard naturel ou par la contingence des circonstances sociales. Comme tous ont une situation comparable et qu'aucun ne peut formuler des principes favorisant sa condition particulière, les principes de justice sont le résultat d'un accord ou d'une négociation équitable (*fair*). Car étant donné les circonstances de la position originelle, c'est-à-dire la symétrie des relations entre les partenaires, cette situation initiale est équitable à l'égard des sujets moraux, c'est-à-dire d'être rationnels ayant leurs propres systèmes de fins et capables, selon moi, d'un sens de la justice. La position originelle est, pourrait-on dire, le statu quo initial adéquat et c'est pourquoi les accords fondamentaux auxquels on parvient dans cette situation initiale sont équitables. Tout ceci nous explique la justesse de l'expression « justice comme équité » : elle transmet l'idée que les principes de la justice sont issus d'un accord conclu dans une situation initiale elle-même équitable. Mais cette expression ne signifie pas que les concepts de justice et d'équité soient identiques, pas plus, par exemple, la formule « la poésie comme métaphore » ne signifie que poésie et métaphore soient identiques[165]. »

Du consensus obtenu sous les conditions du voile d'ignorance, dans la position originelle, dérivent nécessairement, selon Rawls, deux principes de justice, définie comme équité [*fairness*], et qui s'énoncent de la façon suivante :

---

[165] John Rawls, *A Theory of Justice*, *op.cit*., p.11 et sq. : "Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like. I shall even assume that the parties do not know their conceptions of the good or their special psychological propensities. The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance. This ensures that no one is advantaged or disadvantaged in the choice of principles by the outcome of natural chance or the contingency of social circumstances. Since all are similarity situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone's relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice. The original position is, one might say, the appropriate status quo, and the fundamental agreements reached in it are fair. This explains the propriety of the name "justice as fairness": it conveys the idea that the principles of justice are agreed to in an initial situation that is fair." (p.38-39, pour la traduction française).Voir également le paragraphe suivant, qui offre une justification détaillée de ce principe.

> « En premier lieu : chaque personne doit avoir un droit égal au système le plus étendu de libertés de bases égales pour tous qui soit compatible avec le même système pour les autres.
> En second lieu : les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois (a) l'on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun et (b) qu'elles soient attachées à des positions ouvertes à tous.[166] »

Les principes de justice répondent ainsi à deux difficultés des démocraties. La première concerne la contradiction entre liberté et égalité, la seconde le rapport entre justice et efficacité économique. Le premier principe assure des libertés de base, comme les libertés liées aux droits de l'homme (liberté de conscience, d'expression, d'association, etc.), les libertés civiques et politiques, mais aussi les libertés liées aux structures sociale, familiale, politique et économique (le choix de son emploi, notamment). Ce principe d'égalité prime sur le second, qui assure la juste égalité des chances pour l'accès aux responsabilités. Il garantit d'autre part que la distribution des biens économiques se fasse au plus grand bénéfice des plus défavorisés.

1.2 Les limites d'une approche rationaliste et formelle

Avant de rentrer dans le détail du dispositif rawlsien, je voudrais tout d'abord rappeler certaines des remarques et objections que les féministes ont adressées à John Rawls. Les féministes ont en effet été très critiques à l'égard d'une théorie à la fois rationaliste et formelle.

1.2.1 Le problème du formalisme

Le reproche que les féministes adressent généralement à la théorie de Rawls concerne le formalisme de sa théorie de la justice. Rawls semble avoir foi en la logique des droits universels. Les conditions à réunir pour définir la position originelle laissent suggérer que les principes de justice auxquels elle devrait aboutir sont suffisamment généraux pour qu'aucun individu, quelles que soient ses origines, ses croyances ou ses aspirations, ne soit lésé. L'horizon philosophique de la thèse de Rawls est bien celui d'un droit universel, même si Rawls est revenu plus tard sur l'extension possible de sa théorie. Or parler en termes de « droits universels » revient

[166] *Ibid.*, p.53 : "First : each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all." (p.91 pour la traduction française)

paradoxalement, pour certaines féministes, à parler une langue patriarcale et européanocentrée. Si Martha Nussbaum, qui s'inscrit elle-même dans un projet universaliste, et qui témoigne beaucoup d'admiration pour les thèses de John Rawls, préfère se placer sous l'angle des « capabilités », c'est entre autres parce que le langage des capabilités n'est pas lié à une tradition culturelle déterminée, comme le langage des droits est supposé l'être. « Quand nous parlons de ce que les gens ont réellement les moyens de faire et d'être », dit-elle dans une section où elle commente les thèses de Rawls, « nous n'avons pas l'air de privilégier une idée occidentale. Les idées d'action et d'aptitude se rencontrent n'importe où, et il n'est pas de culture dans laquelle les gens ne se demandent ce qu'ils ont les moyens de faire, quelles sont leurs possibilités de fonctionnement[167] ». Derrière son apparente « neutralité », la démarche rawlsienne dissimulerait donc des postulats culturels qui ne sont pas questionnés jusqu'au bout.

Le langage des droits invoqué par John Rawls laisse d'autre part beaucoup de féministes insatisfaites à cause de son formalisme. Dans de nombreux pays en effet, des droits existent, mais ne sont pas appliqués, ou ne sont pas vraiment accessibles aux femmes[168]. Comme le fait remarquer Martha Nussbaum, qui préfère approcher la question de l'égalité sous l'angle des capabilités humaines, des individus « ont réellement [un] droit universellement s'il existe des mesures effectives pour les rendre capables d'une pratique politique[169] ». Le langage des droits n'est donc satisfaisant que pour autant qu'il donne lieu à des capacités réelles dans la sphère politique. Quels que soient les principes de justice adoptés dans la position originelle proposée par John Rawls, le risque est que ces principes ne demeurent précisément « que » des principes, autrement dit qu'une société fondée sur un contrat social juste demeure inégalitaire en pratique. C'est le formalisme et l'abstraction de la philosophie de Rawls, peut-être en partie hérités de Kant, qui sont ici visés.

Martha Nussbaum suggère en retour que, maintenu au plan économique, le credo libéral ne permet pas de préserver les conditions de possibilité de l'exercice des droits des femmes :

---

[167] Martha Nussbaum, *Femmes et Développement humain. L'approche des capabilités*. Paris : Éditions des Femmes - A. Fouque (2008), p.150.

[168] Un récent rapport de l'UNCHR, par exemple, montrait récemment qu'en République de Géorgie, les femmes sont empêchées au niveau des services de police eux-mêmes, de reporter des actes de violence conjugale. Bien qu'un droit spécifique les protégeant contre la violence domestique existe, les cas reportés et condamnés apparaissent plutôt rares (voir http://www.unhcr.org/refworld/country,,IRBC,,GEO,,4dd228a92,0.html). On pourrait également rappeler la pétition citée en préface, qui demande explicitement, dans l'article 5 « la concrétisation de la justice sociale ».

[169] Martha Nussbaum, *op.cit*. p.148

« Les défauts de l'approche utilitariste comme de celle fondée sur la notion de ressources laissent supposer que nous prendrons position de la façon la plus appropriée si nous nous centrons non sur la satisfaction ou sur la seule présence des ressources, mais sur ce que les individus ont vraiment les moyens de faire[170] ». La thèse des capabilités proposée par M. Nussbaum déplace le langage des droits vers celui de l'autonomie. Être « capable », c'est pouvoir jouir réellement de ses droits. La démarche conjointe de Nussbaum et d'Amartya Sen, à qui elle emprunte la notion de *capability*[171], ne renonce pas au credo libéral mais cherche à établir, par une théorie de la distribution des biens premiers, les conditions d'un choix ou d'une prise de décision libre et réelle. Certes, la priorité donnée aux notions de « choix » et d'autonomie n'est peut-être pas aussi universelle que Martha Nussbaum semble le supposer, mais sa théorie accorde une place importante à la possibilité de former un choix individuel dans le contexte culturel d'où l'on vient.

La place de l'autonomie dans sa théorie est en revanche plus problématique. Certaines féministes poststructuralistes ont en effet suggéré que Martha Nussbaum supposait un peu trop vite que l'autonomie était un but désirable universellement. Elles ont en outre interrogé la représentation du sujet induite par la valeur d'autonomie, représentation à la fois ethno- et androcentrée[172]. Quoi qu'il en soit, chercher à établir les conditions d'une autonomie réelle dans

---

[170] Martha Nussbaum, *Femmes et Développement humain. L'approche des capabilités*, Paris : Des Femmes-Antoinette Fouque (2008)

[171] Selon Amartya Sen, l'approche par les capabilités doit être distinguée d'une approche par le bien-être (comme c'est dans le cas dans l'utilitarisme) ou par le critère d'une vie « réellement choisie ». Dans l'approche des capabilités, « les exigences des individus sont évaluées non pas en fonction des ressources ou des biens premiers dont ils disposent, mais d'après la liberté qu'ils ont réellement de choisir parmi différents modes de vie auxquels ils peuvent avoir des raisons d'accorder de la valeur. C'est cette liberté réelle qu'on désigne par la « capabilité » de la personne d'accomplir différentes combinaisons de modes de fonctionnement, ou de façons d'agir et d'être » (« L'Évaluation de la justice doit-elle se fonder sur les moyens ou sur la liberté ? », in *Éthique et Économie*, Paris : Presses Universitaires de France (1993), p.218). Amartya Sen précise cette approche dans un autre article : « il est plausible d'envisager le bien-être d'une personne sous l'angle de ses fonctionnements et capabilités, c'est-à-dire de ce qu'elle est capable de faire ou d'être (capacité d'être bien nourrie, d'échapper à la morbidité ou à la mortalité évitables, de lire, ou d'écrire et de communiquer, de prendre part à la vie de la communauté, d'apparaître en public sans honte). S'il faut évaluer les fonctionnements et les capabilités de fonctionner (puisqu'ils sont divers et sont directement commensurables), l'absence contingente de débat explicite sur cette question d'évaluation n'ôte pas toute valeur à ces fonctionnements et capabilités. Il est nécessaire d'aller au-delà des impressions primaires qu'une personne peut avoir sur ces questions, impressions qui peuvent être fondées sur l'acceptation aveugle de certaines priorités traditionnelles. Le changement social et la politisation pourraient très bien consister à sensibiliser les individus à ces questions d'évaluations » (in « La Distinction entre les sexes et les conflits de coopération », in *Éthique et Économie*, *op.cit*., p.234-235). A son tour, Martha Nussbaum utilise la notion de capabilités dans *Femmes et Développement humain* tout en proposant d'insister sur un *seuil de capabilités* et sur *un principe de capabilité de chaque personne*. Voir *Femmes et Développement humain*, *op.cit.*, plus particulièrement p.28 et suivantes.

[172] Cet aspect sous-tend en partie la discussion entre Martha Nussbaum et Judith Butler, par exemple. Voir à ce sujet Michael Berubé, « Theory Tuesday: Nussbaum v. Butler, Round two », in http://www.michaelberube.com , posté par John McGowan le 23/08 à 9h41,

la prise de décision ne résout pas, pour certaines féministes, la question d'une égalité réelle « à la sortie ». C'est par exemple la critique qu'adresse Anne Phillips aux thèses de Martha Nussbaum[173]. Pour Martha Nussbaum cependant, l'égalité n'est pas un « critère de résultat », elle n'est un critère que dans la répartition initiale des libertés et des biens premiers. En dernière instance, les individus doivent demeurer libres de composer comme bon leur semble avec cette liberté. S'appuyant sur les écrits de John Harsanyi, Martha Nussbaum soutient d'ailleurs qu'une société n'a l'obligation de soutenir que les choix rationnels opérés par les individus. Autrement dit, sans nécessairement rejeter la place des émotions dans nos délibérations, une théorie de la justice ne peut avoir à charge de tenir compte que des désirs considérés (par qui, et au nom de quoi ?) comme rationnels. Une théorie de la justice, selon Martha Nussbaum, doit se limiter à assurer les conditions réelles d'une prise de décision rationnelle, mais il appartient aux individus, dans ces conditions idéales, de faire des choix rationnels. Pour Ann Phillips, cependant, Martha Nussbaum nous laisse avec « un libéralisme curieusement non libéral, qui présuppose la séparation fondamentale des êtres humains, et les voit comme chargés de faire des choix et de rechercher leur autonomie, mais qui doit rejeter beaucoup de ces choix comme les produits d'un pouvoir social injuste[174]. » Pour Anne Phillips, il ne suffit pas de se demander si les femmes disposent des conditions optimales pour faire des choix dits rationnels. Réitérant un argument souvent adressé aux libéraux, Anne Phillips affirme que le libéralisme de Martha Nussbaum, comme sans doute celui de John Rawls, n'offre aucune solution pour penser une égalité sociale réelle (par opposition à une égalité réelle des libertés).

1.2.2 Un héritage rationaliste contesté

L'héritage philosophique mobilisé par Rawls entraîne en outre dans son sillage une histoire patriarcale que la critique féministe a intensément questionnée dans les dernières

---

http://www.michaelberube.com/index.php/weblog/theory_tuesday_nussbaum_v_butler_round_two/. Cet article fait en partie suite à l'article de Martha Nussbaum, "The Professor of Parody", accessible sur le site du magazine américain *The New Republic Online* ("TheNewRepublic.com"): http://www.tnr.com/index.mhtml (2000).

[173] Anne Phillips, « Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?", in *Constellations*, vol.8, n°2 (2001), p.249-266; p.260.

[174] *Ibid*., p.264, ma traduction : "a curiously illiberal liberalism that presumes the fundamental separateness of human beings and sees them as charged with making choices and pursuing their autonomy – but has to reject many of those choices as products of unjust social power"

décennies. Comme le remarquent Susan Okin ou Carole Pateman[175] dans leurs ouvrages fondateurs, s'appuyer sur le langage de la philosophie politique occidentale pour construire une théorie politique féministe présente toujours le risque d'en reproduire les structures patriarcales. Cela est d'autant plus vrai lorsque cette théorie politique parle la langue du rationalisme et de l'universalisme. L'histoire a en effet montré que les femmes ont souvent été exclues de la communauté des êtres raisonnables, et partant, de la citoyenneté[176]. C'est en effet parce que les hommes partagent une nature rationnelle qu'ils peuvent par exemple, selon Rousseau, contracter un pacte d'association. C'est aussi parce que les hommes partagent une nature rationnelle qu'ils peuvent surmonter les difficultés qu'ils rencontrent dans la poursuite de leurs intérêts égoïstes, selon Kant. Or pour Rousseau comme pour Kant, les femmes sont exclues du processus de la sortie de l'état de nature et de la prise de décision politique parce qu'elles n'appartiennent pas selon eux à la communauté des êtres rationnels. Ainsi, l'héritage philosophique dont Rawls se réclame mérite pour les féministes d'être questionné attentivement.

Le rationalisme rawlsien se déploie d'autre part sur fond d'un individualisme libéral qui, pour beaucoup de féministes, j'y reviendrai, pose problème. Dans la théorie de Rawls, en effet, l'individu est le support et la fin des principes de justice. Or comme nous allons le voir plus loin, cet individualisme est sous-tendu par une conception du sujet culturellement marquée, où l'individu est à la fois un élément et le représentant de l'universel. Outre que la priorité donnée à l'individu n'est peut-être pas valable en tout lieu et de tout temps, cette conception de l'individu universel fait écran à une prise en compte réelle des différences entre les individus. Or nous avons vu dans le chapitre précédent à quelles impasses pouvait conduire cette conception de l'individu abstrait dans le cadre de l'universalisme républicain. Seyla Benhabib parle à ce propos d'un « universalisme substitutionaliste » [*Substitutionalist Universalism*], c'est-à-dire d'un

[175] On pourra se reporter à deux ouvrages fondateurs, l'un de Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic Books (1989), l'autre de Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford : Standford University Press (1988).

[176] Je renvoie ici au chapitre précédent ainsi qu'aux thèses de : Geneviève Fraisse, dans *Muse de la Raison. La Démocratie exclusive et la Différence des Sexes*, Aix-en-Provence : Alinéa et dans *La Différence des Sexes*, Paris : PUF (1996), notamment p.63 et suivantes ; de Joan Scott dans *La Citoyenne paradoxale*, trad. Marie Bourdé et Colette Pratt, Paris : Albin Michel (1998), et dans « Universalism and the History of Feminism », in *A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.7, n°1 (1995), p.1-14, travaux que j'ai déjà cités dans le chapitre précédent. Sur les conséquences épistémologiques de cette exclusion on pourra, entre autres, lire Michèle Le Doeuf, *Le Sexe du Savoir*, Paris : Aubier (1998), Genevieve Lloyd, « Reason, Science and the Domination of Matter », in *Feminism & Science*, Evelyn Fox Keller and Helen E. Longino, New York : Oxford University Press (2006), p.41-56, ou encore Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Ecology and the Scientific Revolution*., San Francisco: Harper Collins (1990)

universalisme dans lequel un individu est non seulement égal à un autre, mais en tout point semblable à lui. Dans cette conception de l'universalisme, chaque individu est « remplaçable » par un autre. Seyla Benhabib propose donc de penser un universalisme interactif [*Interactive Universalism*], où le dialogue permettrait de prendre en compte l'autre dans toute son épaisseur[177]. Pour Benhabib, c'est d'ailleurs ce que la « voix différente » proposée par Carol Gilligan[178], et sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir dans le chapitre suivant, pourrait apporter à une théorie procédurale de la justice.

1.2.3 Hypothèse et/ou fiction ?

Outre le formalisme problématique du langage des droits voulu par Rawls, la fiction d'une position originelle pose par ailleurs une question de statut. Pour Rawls, la position originelle s'inscrit dans la droite ligne des théories classiques du contrat social[179]. Comme chez Rousseau, où l'État de Nature servait à décrire un état anhistorique, ou un état hypothétique voire mythique de l'histoire, la position originelle est conçue comme une hypothèse de travail servant à déterminer les principes de justice qui s'appliqueront dans la société équitable. On se rappelle en effet que, dans sa théorie sociale, Rousseau se servait de l'état de nature pour exhumer et mettre en relief les valeurs universelles dont l'homme s'était progressivement et tragiquement séparé. Pour Rawls aussi, la position originelle est comprise « une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine définition de la justice[180] ». Précisément, la

[177] Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge (1992), p.152-153 : « The elements of a postmetaphysical, interactive universalism are : the universal pragmatic reformulation of the basis of the validity of truth claims in terms of a discourse theory of justification ; the vision of an embodied and embedded human self whose identity is constituted narratively, and the reformulation of the moral point of view as the contingent achievement of an interactive form of rationality rather than as the timeless standpoint of a legislative reason. Taken together, theses premises form a broad conception of reason, self and society? ». "Les éléments qui composent un universalisme interactif postmétaphysique sont : la reformulation pragmatique universelle de la base de la validité des propositions de vérité, dans les termes d'une théorie discursive de la justification ; le projet d'un être humain incarné et d'un 'soi' intégré, dont l'identité serait construite narrativement, et la reformulation du point de vue moral d'une raison législative. Pris ensemble, ces prémisses forment une large conception de la raison, du soi et de la société." (Ma traduction.)

[178] Carol Gilligan, *Une voix différente*, Paris : Flammarion (1986)

[179] John Rawls, *A Theory of Justice*, *op.cit*., §.3, p.11 (p.38-39 pour la traduction française)

[180] *Ibid*., « as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice » (p.38, pour la traduction française).

construction théorique d'une société idéale fondée sur la projection d'un état hypothétique[181] est parfois apparue aux féministes comme un simple procédé rhétorique ou poétique[182].

Au fond, comme l'a à plusieurs reprises souligné Ricœur, quoique la position originelle se fonde sur une *fiction*, celle du contrat, sa prétention ultime est d'établir les conditions nécessaires à l'élaboration des principes de justice structurant une société bien réelle. Dans un article où il s'interroge sur la possibilité même d'une théorie purement procédurale de la justice, Ricœur suggère ainsi que, tant que l'on reste sous le voile d'ignorance la question de la nature des biens premiers ne se pose pas. « Mais si l'on demande ce qui qualifie comme bons ces biens sociaux, on ouvre un espace conflictuel non plus dans le royaume de la fiction, mais dans les sociétés réelles, dès lors que ces biens apparaissent relatifs à des significations, à des estimations hétérogènes. Une notion plus concrète de justice se fait jour dès lors qu'il s'agit d'arbitrer entre ses sphères concurrentielles de justice, de faire face à la menace d'empiètement de l'une sur l'autre. C'est ici que la fiction doit faire place à la réalité dans le traitement quotidien des conflits sociaux, impliqués par l'idée même de distribution problématique[183]. » Pour Ricœur, une théorie de la justice ne prend corps que lorsqu'elle se confronte également à l'arbitrage réel des aspirations concurrentes des différents individus, et il semble donc illusoire de penser que la position originelle et le voile d'ignorance suffisent à fournir les conditions nécessaires à la définition des principes de justice. Une théorie féministe de la justice peut-elle accepter, en guise d'horizon d'attente, l'artifice –fût-il fondateur – d'une fiction ?

Comme on le voit, les thèses de Rawls ne rompent pas complètement avec certains présupposés jugés patriarcaux de la philosophie occidentale. Premièrement, l'universalisme à l'horizon de la théorie rawlsienne puise sa source dans le rationalisme des Lumières, qui a souvent servi à justifier la subordination des femmes et leur exclusion de la sphère politique. Deuxièmement, la méthode proposée par Rawls est apparue problématique aux féministes engagées sur le terrain de la lutte contre la discrimination et l'oppression, l'universalité des principes de justice étant obtenue, dans la société réelle issue du contrat, par la projection d'un universalisme fictif, fondé sur une hypothèse logique.

---

[181] Comme par exemple, chez Hobbes ou chez Rousseau, l'exercice de reconstruction anthropologique d'une origine de l'humanité.

[182] C'est ce que Christine Delphy appelait, bien que ce soit dans un tout autre contexte, le retour des « robinsonnades ». Voir Christine Delphy, *L'Ennemi principal, I. Économie politique du patriarcat*. Paris : Syllepse (2009), p.229 et suivantes, pages dans lesquelles elle commente l'ouvrage d'Albertine Leclerc *Paroles de Femmes*.

[183] Voir Paul Ricoeur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », in *Lectures, 1*, 196-215. Paris : Éditions du Seuil (1991), p.214-215.

1.2.4 Les femmes, absentes de la position originelle ?

Au formalisme du cadre théorique proposé par John Rawls s'ajoute aussi, pour beaucoup de féministes, l'abstraction du dispositif lui-même, et de la « position originelle » en particulier, aveugle selon elles à la différence sexuelle et aux hiérarchies qu'elle implique. Dans *Situating the self*, par exemple, Seyla Benhabib, qui se propose pourtant de renouveler une certaine tradition d'universalisme, tout en tenant compte des multiples critiques postmodernes dont il a été l'objet, insiste sur le formalisme des thèses de Rawls. Bien qu'elle souligne l'intérêt de la position originelle pour la théorie politique, Seyla Benhabib conclut que, « *under conditions of the veil of ignorance, the other disappears*[184] ». Ce n'est pas que l'autre soit absent de la position originelle. Bien au contraire, il faut un minimum d'égard et de préoccupation pour l'autre pour pouvoir s'imaginer à sa place et anticiper ainsi le sort qui pourrait nous échoir dans la société issue de ce nouveau pacte d'association. Dans la position originelle, toutefois, l'autre est désincarné. Il est une hypothèse, une fiction, ou une représentation. Aucune place n'est faite à son histoire, à ses désirs, à ses espérances, ou à ses volontés. L'autre est sans épaisseur, et c'est pour ainsi dire avec un « fantôme » que je semble passer un accord. Susan Okin suggère d'ailleurs que la position originelle pourrait très bien de ce fait ne comporter qu'une seule personne[185].

Certes, dans la position originelle, les parties sont censées ne pas connaître quelle sera leur position à l'issue de la définition des principes de justice obtenus dans le consensus par recoupement (*overlapping consensus).* Dans ses délibérations, un homme et une femme devraient donc aboutir à l'élaboration des mêmes principes de distribution, indépendamment de leur appartenance à l'un ou l'autre sexe. Cependant, les parties ne sont pas complètement indéterminées. Avant d'énoncer le principe selon lequel les représentants étaient dénués de sexe, Rawls a précisé en effet que les parties étaient des chefs de famille, et qu'ils avaient une descendance. Comme le remarque Carole Pateman, on peut alors rester rêveur devant l'affirmation qui consiste, d'un seul geste, à déclarer d'un côté « désincarnées » les parties du

[184] Seyla Benhabib, *Ibid*., p.162, ma traduction : « dans les conditions définies par le voile d'ignorance, l'autre disparaît ».
[185] Susan Moller Okin, « Raison et Sentiment dans les réflexions sur la Justice », in *Le Souci des autres. Éthique et Politique du Care*, Sandra Laugier & Patricia Paperman (eds.), Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales (2005), p.101-126, et plus particulièrement la section « L'interprétation du choix rationnel et de ses implications ».

contrat, et, de l'autre à les représenter comme les chefs d'une famille, famille qui inclut, entre autres tout au moins, leurs descendants. Et Carole Pateman de conclure non sans ironie : « Les participants de Rawls, dans le contrat originel, sont simultanément de simples entités raisonnantes, et des "chefs de famille", autrement dit, des hommes qui représentent leur femme[186] ». Pour la philosophe, la théorie contractualiste proposée par Rawls, comme celle de ses prédécesseurs depuis Hobbes, fait encore, au moment crucial où est scellé le contrat social, une distinction, même masquée, entre les hommes et les femmes. Pire, elle dissimule sous l'idéal démocratique d'une théorie contractualiste le fait que les femmes sont maintenues dans la sphère privée. Autrement dit, théoriquement, la position originelle devrait nous permettre de penser des principes de justice équitables, mais parce que notre empathie est aussi nourrie de de notre expérience et de notre imagination, nous devons prendre en compte les données de l'empirie dans l'élaboration des principes de justice. Le formalisme de la position originelle semble donc bien être un obstacle à son efficacité.

2 La famille et la société, le privé et le public, la justice et le droit

2.1 Individualisme égoïste et empathie

Parmi les présupposés que mobilise la théorie rawlsienne, nous l'avons vu, celui de l'individualisme a souvent été l'un des plus critiqués. Se réclamant d'un héritage libéral, John Rawls considère pour admis que l'individu, comme chez Hobbes, Locke, ou Kant (quoique dans une moindre mesure), est d'abord mû par la seule considération de ses intérêts égoïstes. Alison Jaggar, par exemple, a montré que la philosophie libérale, et celle de Rawls en particulier, supposait toujours une nature universelle et égoïste à l'être humain. Rawls, qui considère que les partenaires de la position originelle n'ont « aucun intérêt dans les intérêts des autres », se défend, certes, de construire une philosophie fondée sur l'égoïsme des hommes. Placés sous le voile d'ignorance dans les conditions qu'il décrit, les principes énoncés par les parties de la position

[186] Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press (1988), p.43, ma traduction : « Rawls' participants in the original contract are, simultaneously, mere reasoning entities, and « heads of families », or men who represent their wives ».

originelle sont ceux qui pourraient résulter d'une bienveillance universelle[187]. Selon Alison Jaggar, cependant, la règle du maximin[188] qui prévaut dans la répartition des biens sociaux premiers ne fonctionne que parce qu'elle suppose que nous recherchons, en tant qu'individus, la plus large part de biens possible. Cette conception de l'être humain repose, pour Alison Jaggar, sur une vision déformée de l'être humain qui voudrait que, quels que soient les lieux et les moments, l'homme poursuive, en toute rationalité, les fins et les intérêts qui satisferont à ce qu'il estime une vie bonne[189].

Dans sa critique de la philosophie de John Rawls, d'ailleurs, Susan Okin montrait clairement que le voile d'ignorance devait compter tôt ou tard sur un sentiment minimal d'empathie sans lequel le dispositif philosophique de Rawls ne pouvait fonctionner. Dans un article où elle analyse la place de la raison et des sentiments dans la théorie politique de John Rawls, Okin s'exprime ainsi : « Il est probable que pour parvenir à une appréciation du point de vue des plus mal lotis, ceux qui, en raison de leur position de classe, de sexe ou de race, sont habitués aux privilèges, à la richesse et au pouvoir auront besoin de développer une considérable empathie et une énorme capacité à écouter autrui[190]. » Sous le voile d'ignorance, les individus n'ont pas d'autre choix que de recourir à une empathie substantielle pour décider des règles de la société dans laquelle ils veulent vivre. Le processus du consensus par recoupement et le choix rationnel qu'il suppose, ne peuvent donc faire l'économie d'une théorie des sentiments et de la transmission des valeurs morales. Où les membres du consensus par recoupement puiseront-ils cette faculté d'empathie, si ce n'est dans les valeurs qu'ils auront acquises au cours de leur éducation et de leur expérience ? Le voile d'*ignorance* et le *consensus par recoupement* font

[187] "the combination of mutual disinterest and the veil of ignorance achieves much the same purpose as benevolence", John Rawls, *A Theory of Justice*, *op.cit*., p.128.

[188] La règle du maximin est le principe logique que suivent les partenaires de la position originelle pour décider des principes de justices. « The maximin rule tells us to rank alternatives by their worst possible outcomes : we are to adopt the alternative the worst outcome of which is superior to the worst outcomes of the others » (John Rawls, *A Theory of Justice*, *op.cit*., p.133 ; "La règle du « maximin » nous dit de hiérarchiser les solutions possibles en fonction de leur plus mauvais résultat possible : nous devons choisir la solution dont le plus mauvais résultat est supérieur à chacun des plus mauvais résultats des autres », p.185 pour la traduction française)

[189] Voir Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa: Rowman and Littlefield (1988), p.30-31. Marylin Friedman donne une autre version de cet argument lorsqu'elle avance que « L'outil méthodologique qu'est la supposition du désintéressement mutuel pourrait bien nous rendre aveugle au rôle de la justice entre des individus mutuellement intéressés ou proches », in *Le Souci des autres*, Sandra Laugier & Patricia Paperman (eds), *op.cit*., p.59.

[190] Susan Okin, "Raison et Sentiment dans les réflexions sur la justice", in *Le Souci des autres, Éthique et Politique du care*, Sandra Laugier et Patricia Paperman (eds), Paris : École des Hautes Études en Sciences sociales (2005), p.119

appel à un sens même minimal de l'empathie, qui puisse permettre aux individus de se projeter, de manière à envisager toutes les « places » dans lesquelles ils pourraient se retrouver. Virginia Held élabore également une version assez proche de cet argument lorsqu'elle suggère que la tâche du moraliste est aussi d'interpréter l'expérience. Semblable à « l'équilibre réfléchi » de la théorie rawlsienne, un jugement moral équilibré devra reposer sur des émotions, des jugements personnels, ce que la théorie rawlsienne exclut : « Rawls pense que nous devrions écarter tous les jugements que nous faisons lorsque 'nous sommes contrariés ou effrayés, ou lorsqu'il est possible que, d'une façon ou d'une autre, nous en retirions quelque chose ». Selon moi, au contraire, les jugements fondés sur les sentiments peuvent et devraient être inclus dans les jugements entre lesquels nous cherchons une cohérence[191] ». Selon Virginia Held, une théorie morale est donc incomplète si elle ne fait pas appel aux sentiments et aux émotions, si elle renonce à prendre en compte ce qu'il peut y avoir d'irrationnel dans nos prises de décision.

La théorie rawlsienne de la justice semble donc limiter l'empathie à un processus de projection rationnelle par laquelle : 1) j'envisage les situations logiquement possibles dans lesquelles je pourrais me retrouver et, 2) je les confronte à mes propres critères de ce qu'une vie bonne devrait être pour décider des principes de justice. Si l'empathie fait appel aux sentiments et aux émotions, ce n'est pas pour « souffrir en l'autre », comme dans le sentiment de pitié rousseauien, mais pour considérer les limites de ce que l'on jugerait personnellement acceptable, pour soi. Hilde Bojer remarque que toute « âme » qui participera au consensus par recoupement pourra aisément prendre en compte le paramètre selon lequel, quels que soient les principes de justice finalement adoptés, il a au moins une chance sur deux de se trouver dans la position d'une

[191] Virginia Held, *Justice and Care*, Oxford: Westview Press (1995), p.156, ma traduction : « Rawls thinks we should discount any judgments we make 'when we are upset or frightened, or when we stand to gain one way or the other'. I argue, in contrast, that judgments based on feelings can and should be included among those between which we ssek coherence. » Cet argument rappelle également le reproche que fait Thomas Nagel à John Rawls. Nagel suggère en effet qu'une théorie de la justice doit trouver un équilibre entre le point de vue personnel et le point de vue impersonnel. Voir Thomas Nagel, *Egalité et Partialité*, Paris : PUF (1994) p.8-9 : « Chacun de nous part d'un ensemble de préoccupations, de désirs et d'intérêts propres et reconnait qu'il en va de même pour les autres. Nous pouvons ensuite, par la pensée, nous détacher de la position particulière que nous occupons dans le monde et nous intéresser à tous sans distinguer particulièrement ce je que nous trouvons être ». C'est en cette abstraction que consiste le point de vue impersonnel. Comme le remarque un peu plus loin Nagel, cependant, « Le point de vue individuel n'est pas seulement une perspective sur des faits ou le point de départ causal – deux éléments essentiels à l'action dans le monde-, mais ils représentent une perspective de valeur. Il peut distordre la perception des valeurs impersonnelles et, même si ce n'est pas le cas, il apporte sa propre version, indépendante, de ce qui importe pour chaque individu. » (*Ibid*., p.17) Contrairement à Virginia Held, Nagel insiste cependant sur les valeurs plus que sur les émotions ou les sentiments.

femme[192]. Cette projection peut, certes, dériver d'une simple déduction logique. Encore faut-il avoir conscience des inégalités et des hiérarchies possibles au sein de la société pour être en mesure de les prévenir. Susan Okin fait en effet remarquer que nous ne sommes pas éduqués à développer cette capacité d'empathie de façon égale. Non seulement il faut supposer que cette empathie est partagée par tous, ce qui contredit un certain nombre de données à la fois sociologiques et psychologiques, et contrevient aux représentations traditionnelles de la différence sexuelle (par ailleurs souvent alléguées pour justifier le maintien des femmes dans la sphère domestique) ; mais il faut admettre en outre que cette faculté n'est en aucun cas liée à une organisation sociale particulière. Les féministes ont finalement reproché à Rawls d'avoir voulu ignorer la profondeur avec laquelle la différence des sexes informe l'ensemble de l'organisation sociale, et surtout notre conception de la société. Elles ont également dénoncé la façon dont une conception homogène de la raison, à la fois innée et également partagée par tous, faisait fi des différences au sein de la société[193].

2.2 L'hypothèse d'un sens de la justice

J'aimerais à présent examiner la place que joue le « sens de la justice » dans la philosophie de Rawls. Je souhaiterais montrer dans cette section que l'hypothèse d'un sens de la justice au fondement de la théorie rawlsienne de la justice a de lourdes implications pour la théorie féministe. Je commencerai par examiner la définition que Rawls donne à ce sens de la justice puis j'en soulignerai trois conséquences : le statut ambigu accordé à la famille ; le renforcement problématique de la distinction public/privé ; la nécessité d'une théorie de la reconnaissance.

[192] Hilde Bojer, "Women and the Rawlsian Social Contract", *Social Justice Research*, vol.15, n°4 (2002), p.393-407 ; p.396.

[193] Voir à ce sujet les remarques d'Alison Jaggar dans la fin de la section que nous avons déjà mentionnée. Voir également Seyla Benhabib, *Situating the Self*, *op.cit.*: « Under conditions of value differentiation, we have to conceive of the unity of reason not in the image of a homogeneous, transparent glass sphere into which we can fit all our cognitive and value commitments, but more as bits and pieces of dispersed crystals whose contours shine out from under the rubble. » (p.75-76, ma traduction : « Dans les cas où nous devons différencier des valeurs, nous devons concevoir l'unité de la raison non pas comme un globe de verre transparent, homogène, dans lequel nous pouvons ranger tous nos engagements cognitifs et moraux, mais plutôt comme des bouts et des morceaux de cristaux dispersés, dont les contours scintillent sous les gravats. »)

2.2.1 Le sens de la justice

Dans le paragraphe intitulé « Some Remarks about moral theory », Rawls s'exprime ainsi :

> « Posons que chaque personne au-delà d'un certain âge, et possédant les capacités intellectuelles nécessaires, développe un sens de la justice dans des circonstances sociales normales. Nous devenons plus experts dans l'art de juger de ce qui est juste et injuste et d'appuyer ces jugements sur des raisons. En outre nous avons ordinairement un certain désir d'agir en accord avec ces jugements et nous attendons des autres un désir semblable. Il est clair que cette capacité morale est extraordinairement complexe. Pour nous en rendre compte, il suffit de remarquer le nombre potentiellement infini et la variété des jugements que nous sommes prêts à faire. Le fait que, souvent, nous ne savons que dire et que parfois nous sommes indécis ne diminue pas la capacité qui est la nôtre. (...) on peut envisager une théorie de la justice comme décrivant notre sens de la justice[194] »

Dire qu'une théorie de la justice décrit notre sens de la justice ne veut pas dire qu'elle doit se contenter d'énumérer des jugements que nous serions disposés à formuler.

> « A conception of justice characterizes our moral sensibility when the everyday judgments we do make are in accordance with its principles. These principles can serve as part of the premises of an argument which arrives at the matching judgments. We do not understand our sense of justice until we know in some systematic way covering a wide range of cases what these principles are[195]."

Quelques lignes plus loin, Rawls explique ainsi que le sens de la justice peut être comparé aux structures linguistiques inconscientes, universelles et innées auxquelles Noam Chomsky se réfère dans sa théorie d'une grammaire générative. Pour Noam Chomsky, une langue est en effet l'actualisation systématique particulière d'une structure linguistique sous-jacente commune (universelle) et première. Dans le contexte de la théorie rawlsienne, le sens de la justice n'est à proprement parler moral que pour autant qu'il se trouve confirmé et actualisé dans une théorie de la justice, énoncée dans des principes :

> « Quand on propose à une personne une analyse de son sens de la justice qui lui plait intuitivement (qui comporte, par exemple, différentes suppositions raisonnables et naturelles), il est bien possible qu'elle révise ses propres jugements pour les conformer aux principes de cette analyse, même si la théorie ne recoupe pas exactement ses jugements affectifs. Cette personne risque, en particulier, d'agir ainsi si elle peut trouver une explication pour les décalages qui minent sa confiance dans ses jugements originels et si la conception proposée produit un jugement qu'elle trouve maintenant acceptable. Du

[194] John Rawls, *A Theory of Justice*. *op.cit*, p.41, « Let us assume that each person beyond a certain age and possessed of the requisite intellectual capacity develops a sense of justice under normal circumstances. We acquire a skill in judging things to be just and unjust, and in supporting these judgments by reasons. Moreover, we ordinarily have some desire on the part of the others. Clearly, this moral capacity is extraordinary complex. To see this it suffices to note the potentially infinite number and variety of judgments that we are prepared to make. The fact that we often do not know what to say, and sometimes find our minds unsettled, does not detract from the complexity of the capacity we have. […] one may regard a theory of justice as describing our sense of justice" (p.71-72, pour la traduction française).

[195] *Ibid*., p.41

> point de vue de la morale, la meilleure analyse du sens de la justice, c'est celle qui s'accorde avec ses jugements résultant d'un équilibre réfléchi.[196] »

Le sens de la justice se trouve donc déployé en plusieurs étapes, qui sont exposées dans les paragraphes §.70-72 de *A Theory of Justice*. Ces trois étapes correspondent à trois conceptions de la moralité que nous développons progressivement, depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte, depuis la sphère privée de la famille jusqu'à la sphère publique de la société civile. Rawls prend soin de dire au début de cette section que la famille n'est pas nécessairement le modèle idéal pour penser la structure de base de la société juste. Il ajoute d'autre part que l'enfant peut aussi trouver dans d'autres personnes adultes cette confiance et cet amour. Pour beaucoup de féministes, cependant, la théorie de Rawls reproduit un peu trop spontanément des schémas patriarcaux d'organisation sociale pourtant dénoncés par d'autres générations de féministes. Le premier stade du sens de la justice correspond à la « moralité de l'autorité » [*morality of authority*], le deuxième à la « moralité de l'association » [*morality of association*], le troisième à la « moralité des principes » [*morality of principles*].

Dans le premier stade, le sens de la justice est acquis progressivement par l'enfant. Il faut supposer qu'une société bien ordonnée comprend à sa base, sous une forme ou sous une autre, des familles et des enfants assujettis à l'autorité de leurs parents. A ce stade, l'enfant ne dispose pas des moyens rationnels de comprendre la légitimité des injonctions formulées par ses parents. C'est ici que John Rawls formule une hypothèse intéressante. S'en remettant à un postulat psychologique emprunté à Rousseau dans *Emile*, Rawls considère que l'enfant ne développera de confiance et d'amour à l'égard de ses parents que s'ils l'aiment, c'est-à-dire s'ils témoignent d'une évidente intention de prendre soin de lui et agissent pour lui comme « l'amour qu'il témoignerait rationnellement pour lui-même » [rational self-love][197] l'inclinerait à le faire.

> "Quand l'enfant a assimilé la morale de l'autorité, cela veut dire qu'il est disposé, sans recours à la récompense ou à la punition, à suivre certains préceptes qui, non seulement, peuvent lui paraître

[196] *Ibid*., p.42-43, "When a person is presented with an intuitively appealing account of his sense of justice (one say, which embodies various reasonable and natural presumptions), he may well revise his judgments to conform to its principles even though the theory does not fit his existing judgments exactly. He is especially likely to do this if he can find an explanation for the deviation which undermines his confidence in his original judgments and if the conception presented yields a judgment which he finds he can now accept. From the standpoint of moral theory, the best account of a person's sense of justice is not the one which fits his judgments prior to his examining any conception of justice, but rather the one which matches his judgments in reflective equilibrium." (p.73-74 pour la traduction française)

[197] *Ibid*., p.406, ma traduction.

> largement arbitraires, mais qui, de plus, ne font pas du tout appel à ses tendances originelles. S'il acquiert le désir de se soumettre à ces interdits, c'est parce qu'il se rend compte qu'ils lui sont imposés par des personnes puissantes qui ont son amour et sa confiance, et qui agissent aussi en accord avec ces préceptes. Il en conclut que ceux-ci expriment des formes d'action qui caractérisent le genre de personne qu'il devrait désirer être. En l'absence d'affection et de guide, aucun de ces processus ne peut se produire, et surtout pas dans des relations sans amour, reposant sur des punitions, des menaces et des représailles. »[198]

Comme nous le voyons dans cette citation, le sens de la justice de Rawls s'enracine dans une certaine psychologie des émotions. A plusieurs reprises en effet, Rawls fait appel à Freud, à Kohlberg ou à Piaget pour expliquer le sens qu'il donne au sens de la justice. Dans cette première étape, c'est la reconnaissance que nous obtenons à travers l'amour de nos parents ou d'un tuteur qui nous inspire les premières formes du respect pour l'autorité.

La seconde étape, celle de la moralité d'association, correspond au moment où l'enfant apprend les rôles, les devoirs et la hiérarchie qui prévalent dans les premiers groupes sociaux auxquels il est confronté. C'est le moment où il acquiert une représentation de ce que devrait être un « bon fils », une « bonne épouse », un « bon camarade », un « bon co-équipier », etc. Dans ces premières formes de coopération, l'enfant acquiert progressivement une notion, même confuse, des liens qui unissent chaque membre de l'association, en vertu du rôle qu'il joue dans le groupe. Il développe ainsi confiance et amitié pour les membres de ces associations restreintes.

> « Étant donné que les règlements du groupe sont reconnus comme justes (et dans les rôles les plus complexes, les principes de la justice sont compris et servent à définir les idéaux correspondants), et que, donc, tous ses membres en tirent des avantages et savent qu'ils bénéficient de ses activités, le fait que les autres remplissent leurs obligations est considéré comme étant un avantage pour chacun. Dans ce cas, l'intention évidente d'honorer ses devoirs et ses obligations est considérée comme une forme de la bonne volonté, et, en retour, cette reconnaissance suscite des sentiments d'amitié et de confiance. A la longue, les effets réciproques du respect par chacun de ses obligations se renforcent mutuellement jusqu'à ce qu'on arrive à une sorte d'équilibre[199]. »

---

[198] *Ibid*., p.408 , « The child's having a morality of authority consists in his being disposed without the prospect of reward or punishment to follow certain precepts that not only may appear to him largely arbitrary but which in no way appeal to his original inclinations. If he acquires the desire to abide powerful persons who have his love and trust, and who also act in conformity with them. He then concludes that they express forms of action that characterize the sort of person he should want to be. In the absence of affection, example, and guidance, none of these processes can take place, and certainly not in loveless relationships maintained by coercive threats." (p.506-507 pour la traduction française)

[199] *Ibid*., p.412., « Since the arrangements of an association are recognized to be just (and in the more complex roles the principles of justice are understood and serve to define the ideal appropriate), thereby insuring that all of its members benefit and know that they benefit from its activities, the conduct of others in doing their part is taken to be to the advantage of each. Here the evident intention to honor one's obligation and duties is seen as a form of good will, and this recognition arouses feelings of friendship and trust in return. In due course, the reciprocal effects of everyone's doing his share strengthen one another until a kind of equilibrium is reached" (p.511, pour la traduction française).

Dans le cadre d'une société juste et reconnue comme telle, la confiance et l'amour que nous portions dans un premier temps à nos parents s'étendent au-delà de la sphère immédiate de la famille et s'épanouissent dans des formes restreintes d'association. Selon cette seconde loi psychologique, nos sentiments d'obligation et de culpabilité proviennent, à ce stade, d'une conscience de la réciprocité qui scelle l'unité du groupe.

La dernière étape du développement du sens de la justice réside dans la connaissance et la compréhension des principes de justice qui organisent la société juste. A ce stade moral, le sens de la justice a atteint son complet déploiement. Dans ce troisième moment,

> « Nous éprouvons un désir d'appliquer les principes de la justice et d'agir en fonction d'eux dès que nous réalisons combien les organisations sociales basées sur eux ont agi pour notre bien et celui de ceux auxquels nous sommes liés. En fin de compte, nous en venons à apprécier l'idéal d'une juste coopération entre les hommes[200]. »

Le sens de la justice trouve dans cette étape son achèvement, dans la mesure où les individus reconnaissent le bien-fondé des principes de justice pour la cohésion du tout social et pour leur intérêt propre. L'individu n'agit alors plus seulement conformément aux principes de justice, il reconnaît ces principes de justice comme une fin en soi.

2.2.2 Le statut ambigu de la famille

Comme nous venons de le voir dans la description que j'ai donnée des trois stades de la moralité, Rawls accorde une place primordiale à l'expérience première de l'enfant dans la sphère familiale. Sous le regard bienveillant de nos parents ou de nos tuteurs, nous commençons à développer les structures psychologiques d'un sens de la justice qui est à la fois la condition et la fin d'une société juste. Penseur libéral, Rawls maintient donc une distinction entre sphère privée et sphère publique, distinction que les féministes ont souvent critiquée.

Premièrement, Rawls semble accorder une place très importante à la famille, même s'il reconnaît que la famille peut ici recevoir une définition assez large. Certes, on peut supposer que nous sommes toujours entourés d'une personne au moins qui nous veut suffisamment de bien pour que nous lui accordions respect et que nous lui reconnaissions une certaine forme d'autorité.

[200] *Ibid*., p.415, « We develop a desire to apply and to act upon the principles of justice once we realize how social arrangements answering to them have promoted our good and that of those with whom we are affiliated. In due course we come to appreciate the ideal of just human cooperation." (p.514, pour la traduction française)

Ces figures de l'autorité semblent pourtant recevoir un poids surdéterminé, dans la mesure où tout se jouerait principalement dans notre enfance. Comme le remarque Okin cependant, une famille est aussi le lieu de crimes, de luttes fratricides, ou de violences conjugales. Comme des générations de féministes l'ont dénoncé avant Rawls, la famille est la première sphère où l'enfant est confronté à des inégalités de sexes. C'est donc au prix d'une abstraction problématique que la famille se voit accordée le rôle décisif de notre formation morale[201].

Le maintien, dans la théorie de Rawls, d'une division entre sphère publique et sphère privée serait acceptable d'un point de vue féministe si cette division n'était pas en même temps structurée par des hiérarchies de genre. Comme de nombreuses théoriciennes de gauche l'ont souvent remarqué, le maintien de cette distinction ignore le fait que cette institution elle-même est probablement sinon la cause, du moins le canal de la subordination des femmes. En postulant que la tâche d'un apprentissage du sens de la justice s'effectue à travers l'amour prodigué par les parents, on prend le risque, dans une société patriarcale distinguant sphère privée et sphère publique, de confier cette éducation aux femmes. Bien que Rawls consacre plusieurs paragraphes à une réflexion sur la division sociale du travail pour montrer notamment que les principes de justice devraient permettre d'éviter la dépendance servile de certains individus à l'égard d'autres personnes, le maintien de la frontière public/privé laisse impensée l'organisation genrée de la société patriarcale. Sans renoncer à l'existence d'une sphère privée, certaines théoriciennes féministes, notamment marxistes, ont montré comment le maintien d'une telle frontière faisait écran à la compréhension de l'organisation sociale du travail. Les travaux de Christine Delphy par exemple, qui relit les études économiques consacrées à la production familiale[202], montrent que la frontière public-privé dissimule le travail domestique des femmes. Le capitalisme reposerait en effet principalement sur l'appropriation de la production d'une force de travail qui n'est pas reconnue comme telle.

Pour Hilde Bojer, le maintien de cette distinction ne discrédite pas pour autant la thèse de Rawls. Une fois de plus, dans la position originelle, les parties, dotées d'un minimum de bon sens, ne tarderont pas à considérer deux choses. Premièrement, elles verront que quelle que soit

[201] Voir Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books (1989), p.108.
[202] Christine Delphy, *L'ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*, Paris : Syllepse (2009), et plus particulièrement le chapitre intitulé « Travail domestique ou travail ménager ». Voir également, dans une veine non marxiste, l'article de Susan M. Okin, « Political Liberalism, Justice and Gender », in *Ethics*, vol.105 (1994), p.22-43.

leur position ultime dans la société, elles passeront nécessairement par le stade de l'enfance, et donc seront élevées dans une cellule dont elles attendront sans doute qu'elle soit régie par des règles de justice. D'autre part, elles s'apercevront qu'elles ont une chance sur deux d'être une femme, c'est-à-dire d'être assignées à une sphère que Rawls sépare consciemment de la sphère publique (et qui n'appartient donc pas au champ d'application des principes de justice). Hilde Bojer en conclut donc qu'il n'est pas impossible que, dans la position originelle, les parties veuillent aussi discuter de l'applicabilité des principes de justice dans la sphère familiale.

Amy Baehr propose de son côté de renvoyer Rawls et Okin dos à dos : il n'est finalement pas nécessaire d'étendre les deux principes de justice énoncés par Rawls à la sphère familiale : on risque autrement de définir une ligne de fracture entre sphère publique et sphère privée qui, bien que dépassée par les principes de justice, sera maintenue au niveau de la théorie contractualiste. Mieux vaut peut-être garder en revanche l'idée selon laquelle les parties, dans la position originelle, devront décider des principes de justice devant s'appliquer aux structures de bases de la société, et pas seulement à des institutions particulières, tout en gardant flexible la ligne de démarcation sphère publique / sphère privée. Des mesures adaptées aux contextes, en harmonie avec les objectifs du reste de la sphère sociale, palliant les zones d'ombre créées par les principes de justice généraux énoncés depuis la position originelle : voilà peut-être un moyen de ne pas remettre en cause les thèses libérales de Rawls, tout en prenant en compte la critique de Okin. Comme le suggère Amy Baehr[203], en s'inspirant des thèses de Habermas, la frontière même du privé et du public peut alors être mise sur la table des discussions, afin de ne pas en faire un rempart masquant en fait des oppressions taisant leur nom. Peut-être vaudrait-il mieux quoi qu'il en soit, et comme le suggère Martha Nussbaum, prendre des options publiques et clairement affirmées sur la définition et les valeurs que la distinction privé/publique implique, plutôt que d'en faire une entité naturelle et universelle, qui ne correspond sans doute pas à la diversité des expériences humaines.

[203] Amy R. Baehr, « Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas », in *Hypatia*, vol.11, n°1 (1996), p.49-67.

2.2.3 Le sens de la justice : sphère publique vs. sphère privée ?

Deuxièmement, les principes de justice qui président à l'institution d'une société juste s'arrêtent étrangement aux frontières de la sphère privée, où règne le sens de la justice. Comment en effet faire coïncider les deux principes de sa théorie avec le maintien d'une cellule familiale en-deçà – ou au-delà – de toute justice ? N'est-ce pas au prix d'un artifice qu'il est difficile de maintenir jusqu'au bout que la famille est ici désolidarisée du reste de la société[204] ? Pierre de touche du système rawlsien, la famille est au principe des justes institutions, mais elle ne l'est que pour autant qu'elle est appelée à être dépassée, l'applicabilité des principes de justice s'arrêtant aux portes de la sphère privée. Clef de voûte du système politique rawlsien, la famille demeure donc en même temps toujours pré-politique.

Cette distinction dérive en partie d'une hiérarchie genrée en matière de justice. Comme le montre Carole Pateman dans un article intitulé « 'The Disorder of Women': Women, Love and the Sense of Justice », lorsqu'il s'agit de décrire et de justifier le sens de la justice, Rawls s'en remet toujours à des arguments empruntés à des penseurs dont les théories sont marquées par des hiérarchies problématiques en matière de genre. Chez Rousseau, par exemple, l'état de nature est un état où cohabitent des familles, cellules naturelles dans lesquelles les rapports entre les membres sont ordonnés de façon naturelle : les plus vieux ont autorité sur les plus jeunes, par exemple, les hommes ont autorité sur les femmes. Les liens qui unissent les membres de la famille sont ceux de l'amour, c'est-à-dire des liens particuliers, entre des individus eux-mêmes particuliers. Les institutions justes ont précisément pour but d'arbitrer les intérêts particuliers des individus. C'est en effet la vertu de la justice que de subordonner les intérêts particuliers à des lois universelles, valables pour tous. Chez Rousseau cependant, comme chez d'autres penseurs, cette idée s'accompagne du constat que les femmes sont incapables de développer un quelconque sens de la justice. Leur capacité d'empathie et d'amour, par conséquent, convient naturellement à leur destination, à savoir la sphère domestique.

Or c'est ici qu'une contradiction apparaît. Comme le souligne Carole Pateman,

> « L'amour et la justice sont des valeurs opposées ; les exigences des liens de l'amour et des liens familiaux sont « particularistes » et entrent directement en conflit avec la justice, qui exige que l'intérêt privé soit subordonné au bien public (universel). Ainsi, la famille est le fondement de l'état, et lui est simultanément opposé. Le fait que la famille compte des femmes, qui n'ont aucun

[204] Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family, op.cit.,* p.97.

> sens de la justice, et dont la nature les empêche de quitter la sphère domestique, ne peut en outre que desservir et affaiblir le sens de la justice de leurs proches masculins, qui doivent faire respecter la justice dans la vie civile[205]. »

Autrement dit, le sens de la justice proposé par Rawls repose sur une contradiction fondamentale, celle qui consiste à la fois à faire de l'amour un proto-sens de la justice (c'est-à-dire le fondement de la justice) et à le maintenir dans la sphère privée. Certes, l'amour renforce, selon Rawls, notre sentiment de justice, mais il ne saurait s'y substituer. Pour Rawls, donc, l'amour est la condition du sens de la justice, mais aussi son antagoniste, dans la mesure où ce sens de la justice n'est complètement déployé qu'une fois ce sens primitif de la justice complètement dépassé.

Compte tenu de cette ambiguïté, on peut se demander si la fiction de la situation originelle est un rempart suffisant face au poids des hiérarchies de genre. Les partenaires de la situation originelle, par exemple, tiendront-ils pour acquis la répartition sexuelle de certains rôles au sein de la famille ? Étant donné la construction sociale du sens de la justice, on peut se demander si, sous le voile d'ignorance, les partenaires hommes parviendront à se mettre à la place des autres de la même façon que les femmes. Certains psychologues suggèrent en effet qu'un des aspects de la construction sociale des sexes prend la forme d'un développement inégal de la capacité d'empathie et de sollicitude, qui est justement à la base du sens de la justice. Okin fait précisément cette remarque, et en conclut que non seulement « la structure genrée dans laquelle nous vivons aujourd'hui est incompatible avec l'accomplissement de la justice sociale, mais aussi que la disparition du genre est une condition préalable au développement complet d'une théorie de la justice vraiment humaine et non sexiste[206]. » Sans toutefois céder à une idéalisation des vertus épistémologiques et critiques de la position des femmes [*women standpoint*], Okin rappelle qu'une théorie politique devra nécessairement passer par la participation des deux sexes. Elle s'appuie d'ailleurs, quelques lignes plus loin, sur les thèses de Nancy Chodorow dans *The Reproduction of Mothering*, pour suggérer que la capacité d'empathie est construite dans le

[205] Carole Pateman, "'The Disorder of Women": Women, Love, and the Sense of Justice", *Ethics*, vol.91, n°1 (1980), p.20-34 ; p.25, ma traduction : "Love and justice are antagonistic virtues; the demands of love and of family bonds are particularistic and so in direct conflict with justice which demands that private interest is subordinated to the public (universal) good. The family is thus simultaneously the foundation of the state and antagonistic to it. Moreover, the presence within it of women who have no sense of justice – and whose nature prevents them from leaving the domestic sphere – can only work against and weaken the sense of justice of their male kin who must uphold justice in civil life".

[206] Susan M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, *op.cit*., p.105, ma traduction : "our current gender structure is incompatibe with the attainment of social justice, but also that the disappearance of gender is a prerequisite for the complete development of a nonsexist, fully human theory of justice. »

rapport particulier mère-fille, à la fois sociologiquement et psychologiquement déterminé. Pour Okin, fonder la construction du sens de la justice sur une forme d'empathie même minimale (comme le fait Rawls), suppose donc que l'on fasse entrer subrepticement dans la position originelle des aspects genrés que le philosophe ne prend pas réellement en compte[207].

Ces remarques indiquent que la frontière public/privé est maintenue au prix d'un artifice qui n'est pas toujours questionné. De part et d'autre de cette ligne de fracture se répartissent d'un côté la famille, l'amour, les émotions et des liens particuliers, et de l'autre la société civile, des institutions justes, et des rapports commandés par une raison universelle. Des psychologues comme Kohlberg, à qui Rawls se réfère souvent, ont suggéré que, entre ces deux pôles, on pouvait dégager des niveaux de justice, du plus émotif au plus rationnel, du plus contextuel au plus abstrait, du plus particulier au plus universel. Si Rawls se montre plus prudent que Kohlberg sur l'aspect genré de ces distinctions, il maintient la cellule familiale comme la sphère d'élaboration d'une proto-justice. Pourtant, si l'on suit jusqu'au bout l'argument de Rawls, on s'aperçoit qu'il n'y a pas de raison de maintenir la famille comme l'antichambre sociale de la justice. En effet, dans une famille où se trouvent deux parents, ceux-ci doivent partager des intérêts communs, ne serait-ce que pour l'enfant qu'ils protègent. Préserver les intérêts de l'autre devient, pour les membres du couple parental, une condition de la préservation des intérêts de l'enfant. Dans une famille réelle, les grands parents partageront en outre les intérêts de leurs enfants à voir élevés leurs petits-enfants du mieux possible. Une chaîne d'intérêts partagés se dessine donc, qui, loin de suivre le schéma linéaire et simplifié présenté par Rawls, associe en outre plusieurs familles entre elles, puisqu'un enfant d'une famille sera amené à partager sa vie avec celle d'un ou d'une enfant d'une autre famille, etc. Ainsi Frances Woolley, qui donne

[207] Comme le montre Will Kymlicka, cependant, Okin n'est jamais très claire sur le degré d'adhésion qu'elle donne aux thèses de Nancy Chodorow, qu'elle convoque souvent dans son travail. A plusieurs reprises, Okin suit ainsi l'éminente psychologue pour avancer que les rôles du père comme de la mère sont cruciaux dans l'éducation des enfants. Ce faisant, Okin revendique plus qu'une simple égalité des rôles parentaux, et qu'une meilleure implication des pères dans l'éducation de leurs enfants. Elle projette un modèle de la famille somme toute assez traditionnel en occident, fondé sur le couple hétérosexuel, qui est tout autant la cible de ses conceptions de la justice qu'il n'en sert aussi de fondement. Okin ne se prononce pas, par exemple, sur les conséquences qu'elle en tire en ce qui concerne le droit à la parentalité, et une partie du féminisme lesbien serait ainsi bien embarrassé de suivre la théoricienne dans toutes ses conclusions. En fait, la raison pour laquelle Okin refuse de défendre un libéralisme radical a sans doute à voir avec la déshumanisation des rapports qu'il entrainerait à ses yeux. Les options retenues par Okin, tout comme les silences de son argumentaire, dessinent donc en creux, pour Kymlicka, les contours étroits de sa conception de la famille, qui sont loin d'être aussi *genderless* et anodins qu'ils n'y paraissent. A bien des égards, donc, c'est pour ainsi dire souterrainement que Okin parle le langage communautaire des biens : sa description de la famille prend ainsi le masque d'un universalisme bien réducteur. Will Kymlicka, « Rethinking the Family », *Philosophy and Public Affairs*, vol.20, n°1 (1991), p.77-97; p.84

justement une version de cet argument, souligne un point important lorsqu'elle avance que ces « groupes de gens ont des intérêts congruents, au sens où, ce qui importe, c'est la totalité des ressources disponibles, non la distribution des ressources au sein d'une génération[208] ». Certes, il est sans doute illusoire, de croire que, par propagation ou contagion, l'altruisme présent au sein de chaque famille gagnera, à travers un jeu d'alliances, l'ensemble de la société. Mais l'argument de Frances Wooley nous montre l'arbitraire qu'il y a, dans la théorie de Rawls, à vouloir maintenir à tout prix une distinction entre la sphère privée et la sphère publique, le long d'une distinction entre altruisme et *mutual disinterest,* entre justice familiale et justice universelle. Mieux, on ne peut protéger d'un côté les intérêts de ses descendants au sein de la cellule familiale, et montrer un désintérêt mutuel dans la sphère publique. Enfin, si la protection des intérêts des générations suivantes va bien au-delà de la famille « restreinte », n'est-ce pas en outre la recherche des moyens pour préserver les intérêts de tous qui devient caduque ? Bref, sans céder à une vision nécessairement naturaliste et traditionaliste de la famille, Rawls maintient donc une ligne arbitraire entre sphère publique et sphère privée qui n'est jamais complètement neutre pour les féministes[209].

[208] Frances Woolley, « Degrees of Connection : A Critique of Rawls's Theory of Mutual Disinterest », in *Feminist Economics*, vol.6, n°2 (2000), p.1-21; p.17, ma traduction : « groups of people have congruent interests in the sense that what matters is the total resources available, not the distribution of resources within the generation ».

[209] H. Bojer reproche également à Martha Nussbaum de maintenir cette barrière. Martha Nussbaum ne propose selon elle aucune solution au problème de l'éducation des enfants, qui n'est pas une tâche domestique parmi d'autres, mais bien une tâche essentielle dans la construction et le futur de toute société. Partageant avec Rawls la crainte libérale d'une intervention trop autoritaire de l'État dans l'égalisation des tâches domestiques, Nussbaum, qui consacre sa réflexion aux pays en voie de développement, et à l'Inde tout particulièrement, rejette ces questions pour ainsi dire à plus tard. Pourtant, comme le montre Bojer, en favorisant par exemple l'assouplissement des horaires des pères de famille, par exemple, on peut très bien, sans intervenir directement contre la liberté de chacun, favoriser ainsi le partage des tâches liées à l'éducation des enfants. Autrement dit, le clivage public/privé possède des contours flous dont le questionnement doit être une des tâches essentielles d'une théorie féministe de la justice. Voir Hilde Bojer, "Women and the Rawlsian Social Contract", *Social Justice Research*, vol.15, n°4 (2002), p.393-407. Voir également le récent travail de Martha Nussbaum, traduits en Français, *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXIème siècle* ?, Paris : Climats/Flammarion (2011), où Martha Nussbaum dessine, dans les grandes lignes tout au moins, sa conception de l'éducation. Elle propose d'accorder une place essentielle à ce qu'elle appelle « l'imagination narrative », et qu'elle définit ainsi : « la capacité à imaginer ce que cela fait d'être à la place d'un autre, à interpréter intelligemment l'histoire de cette personne, à comprendre les émotions, les souhaits et les désirs qu'elle peut avoir » (p.121-122). Ce retour à la nécessité d'une théorie de l'éducation fondée sur la notion d'empathie semble confirmer notre intuition selon laquelle une théorie libérale doit tôt ou tard se confronter à la question de la formation des sujets.

2.2.4 La nécessité d'une théorie de la reconnaissance

Revenons à présent sur le processus de formation du sens de la justice tel qu'il est décrit chez Rawls. Je voudrais montrer que la théorie de Rawls laisse dans l'ombre la nécessité de développer une théorie de la reconnaissance que j'aurai justement à examiner en détail dans les chapitres suivants.

Rappelons que pour le philosophe, c'est dans la reconnaissance que nous témoignons à ceux qui contribuent à la préservation de nos intérêts et de notre bien-être qu'éclot le sens de la justice. Comme je l'ai dit un peu plus haut, la théorie rawlsienne des émotions s'appuie sur les théories de penseurs ou de psychologues tels que Freud, Kohlberg ou Piaget. Dans le cadre de ce chapitre, la référence à Freud est particulièrement intéressante car elle permet de révéler les ambiguïtés de la théorie rawlsienne de la reconnaissance[210].

Rejoignant les analyses de Carole Pateman, Jessica Benjamin a montré que la théorie de Freud nous laissait devant une contradiction insurmontable. En suivant le modèle œdipien de la construction du sujet, on doit admettre que l'enfant commence son existence dans une unité primordiale dont il doit se libérer. Comme le remarque Jessica Benjamin, dans ce modèle, « la mère devient la force de l'irrationnel et de l'indifférencié (…). Le retour à la mère, invoqué à propos du désir œdipien, doit être prévenu par le père qui en conséquence signifie rationalité et détachement. Cette polarisation de la différence sexuelle ne laisse place qu'à l'alternative : unité primitive irrationnelle et autonomie rationnelle[211] ». J'aurai à revenir sur la façon dont Freud comprend la construction sexuée des sujets. Je retiendrai pour l'instant que, comme le souligne Jessica Benjamin, dans le modèle œdipien le plus courant, le père doit intervenir dans la dyade mère-enfant pour imposer la différence sexuelle. C'est par la domination du père que l'enfant est dégagé de la relation fusionnelle primitive. Elle ajoute plus loin que la séparation sociale entre sphère publique et sphère privée, depuis longtemps décrite comme la forme première de la division sexuelle du travail par les féministes, est directement liée à cette représentation de la construction du sujet sexué. « La théorie œdipienne dénie donc la nécessité d'une reconnaissance mutuelle entre l'homme et la femme[212] », et justifie une compréhension hiérarchisée de la construction genrée des sujets, dans laquelle la construction de l'identité masculine s'opère sur le

[210] Pour la référence à Freud, voir *A Theory of Justice*, *op.cit*., §.69, p.402.
[211] Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, Paris : Métaillé (1992), p.185.
[212] *Ibid*., p.184

mode de la domination. « Ce que nous observons dans la domination, c'est une relation dans laquelle la complémentarité fonctionnelle a totalement éclipsé la réciprocité, si bien que l'envie sous-jacente d'une relation avec quelqu'un de vraiment extérieur, animé d'un égal désir, ne se concrétise pas[213] ». Pour Benjamin en effet, seule une reconnaissance mutuelle peut renverser, ou tout au moins subvertir, les rapports de domination qui sont à l'œuvre dans la relation intersubjective. Cette reconnaissance mutuelle commence, dès le stade de l'enfance, par une mutuelle reconnaissance de l'enfant et de la mère, la mère reconnaissant l'enfant comme un être à part entière doué de ses propres désirs, et l'enfant reconnaissant en même temps la mère comme un individu aux volontés propres, qui peuvent entrer en contradiction avec les siennes. Cette reconnaissance est un équilibre difficile à atteindre et sans cesse menacé :

> « Dans notre ère d'égalité sexuelle et de libération, les fantasmes de domination sont le retour du refoulé. Mais ce retour ne signale pas la fin de l'emprisonnement ; c'est une autre spirale dans l'enchaînement, le témoignage persistant du clivage et de la bipolarisation de l'identité sexuelle qui structure nos individualités. Mettre à nu cette persistance, c'est se confronter à la distorsion fondamentale qui est selon nous de refuser la reconnaissance de l'autre ; c'est redécouvrir la tension dans l'échange entre Soi et l'Autre. Cette tension, équilibre fragile à l'évidence, ne peut être soutenue que par l'expérience vécue de la reconnaissance, la rencontre de deux esprits autonomes[214]. »

Selon Jessica Benjamin, les rapports de domination, notamment entre hommes et femmes, mais pas seulement, ne relèvent pas d'une fatalité inévitable, inscrite dans la construction du sujet sexué. Il existe un espace d'équilibre fragile dans lequel l'individu peut cultiver son identité sexuée dans une juste distance à soi et à l'autre.

Il est intéressant de noter que dans la première étape du développement du sens de justice, Rawls ne conçoit pas cette relation de réciprocité. C'est la reconnaissance de l'enfant par les parents qui est à la source des premières formes du sentiment de justice, mais cette reconnaissance n'est pas reconnue comme réciproque. Bien que Rawls n'ait pas pour but d'élaborer une psychologie morale, sa description du sens de la justice nous invite à penser qu'une théorie de la justice ne peut pas faire l'économie d'une théorie de la reconnaissance. La critique de Jessica Benjamin, nous indique plus particulièrement que si cette reconnaissance n'est pas mutuelle à son origine même, le sens moral développé par l'individu ne l'empêchera pas de tomber dans des rapports de domination. Parce que l'état de communion et de réciprocité – dont

[213] *Ibid.*, p.79
[214] *Ibid.*, p.89

l'amour partagé est la preuve – est à la fois rare et fragile, il est donc indispensable de penser des institutions justes. Quelle que soit la nature contractuelle de ces institutions cependant, elles doivent tôt ou tard reposer sur un sens de la justice qu'elles formalisent, ou encadrent. Ce sens de la justice doit être d'emblée pensé dans la mutualité et la réciprocité, au risque de fonder la différence sexuelle elle-même dans des rapports asymétriques de domination.

Les remarques de Jessica Benjamin suggèrent qu'une théorie politique de la justice ne peut pas, tôt ou tard, faire l'économie d'une théorie de la reconnaissance. Une théorie féministe de l'altérité est donc nécessaire pour décrire la forme que pourraient prendre, au sein d'institutions justes, des relations intersubjectives elles-mêmes placées sous l'angle du Juste. Il reste que, comme l'indique Jessica Benjamin, toutes les relations ne sont pas placées sous le signe de cette réciprocité originelle. Il me semble donc qu'une théorie de la reconnaissance ne doit pas seulement décrire les mécanismes positifs par lesquels nous construisons peu à peu notre sens de la justice. Il faut aussi prendre en compte les défauts de reconnaissance, les reconnaissances altérées ou mal équilibrées qui contribuent à forger notre sens moral. Après tout, notre idée de la justice se construit aussi dans l'expérience de l'injustice. Car si l'on n'a pas toujours conscience de ce qu'une société juste devrait être, il semble en tous cas que les révolutions naissent souvent d'une conscience clairement partagée de ce qui ne devrait pas être.

Emmanuel Renault, dont le travail dans *L'Expérience de l'injustice* consiste précisément à mettre en valeur la nécessité d'une réflexion sur l'expérience par laquelle nous accédons indirectement à une idée du Juste, reproche d'ailleurs simultanément à John Rawls et à Jürgen Habermas d'avoir sous-estimé les injustices :

> « [ces deux philosophes] posent en effet par principe que, l'expérience sociale étant toujours structurée par des principes de justification publique, la théorie politique doit partir de l'analyse des formes de cette justification et que seules les revendications sociales qui parviennent à passer le test de la justification publique peuvent prétendre à une valeur politique. Il est vrai que l'expérience de l'injustice est toujours conditionnée par les représentations de la justice auxquelles les formes de la justification publique se réfèrent. Mais c'est précisément pour cette raison que l'expérience de l'injustice peut contribuer à élargir la signification des principes de la justification publique, comme lorsque les « sans-part » font valoir qu'ils n'ont pas droit aux droits qui sont censés valoir pour tous (droit de vote, droit au travail, à la santé, au logement, etc.)[215] »

Pour Emmanuel Renault, l'expérience de l'injustice sert en dernière instance d'outil critique. Elle est ce au nom de quoi un système historique de droits peut être attaqué dans ses prétentions à décliner le Juste. J'ajouterai que l'expérience de l'injustice contribue tout autant à notre

[215] Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris : La Découverte (2004), p.87.

compréhension de ce que devraient être des institutions justes et à notre sens de la justice que la reconnaissance que nous recevons dans l'amour de nos parents. L'expérience de l'injustice, dont une des manifestations peut aussi être un défaut d'amour, est constitutive de notre subjectivité. Dans ce défaut de reconnaissance se joue aussi notre compréhension des justes rapports entre sujets. Si Rawls veut envisager une réelle discussion des principes de justice dans la situation originelle, celle-ci devra prendre en compte l'expérience réelle de l'injustice, par laquelle certains acteurs potentiels de la situation originelle sont parfois conduits à se détourner des processus de décisions. Il s'agit, comme le dit un peu plus loin Emmanuel Renault, de « relever le défi de la critique politique[216] ».

3 Conclusion

La critique féministe de la théorie rawlsienne de la justice fait ainsi apparaître qu'il est indispensable de penser un espace public de discussion politique qui, sans rien céder à la tentation « communautariste » de définir au préalable un idéal du Bien pour élaborer les principes d'une société juste, tentation dont on a vu qu'elle pouvait être oppressante pour les femmes[217], tienne compte de la catégorie de genre. Bien que la théorie de John Rawls offre des ressources importantes à la théorie féministe, elle fait apparaître plusieurs difficultés qu'il faudra surmonter dans les chapitres suivants.

Premièrement, le libéralisme rawlsien s'appuie sur des présupposés tels que la primauté de l'individu, ou encore la distinction entre sphère publique et sphère privée qui font rapidement écran à la compréhension de ce que pourraient être de justes institutions, ou à leur possible application. Non seulement ces concepts semblent en effet dériver d'une conception particulière et historiquement située du Bien, mais ils maintiennent plus ou moins indistinctement des hiérarchies de genre.

Deuxièmement, et corrélativement à cette première remarque, une théorie féministe de la justice devra articuler ensemble un examen de la relation intersubjective et une réflexion sur les institutions justes. Je pense avoir montré dans ce chapitre qu'une théorie de la justice, même

[216] Emmanuel Renault, *op.cit.*, p.81.
[217] Susan M. Okin, *Is Multiculturalism Bad For Women?*, Princeton : Princeton University Press (1999)

lorsqu'elle est contractualiste, s'appuie sur une compréhension de la justice qu'il faut penser tant au niveau des relations entre individus qu'au niveau des principes qui encadreront la discussion sur les institutions justes. La prise en compte des « situations », des « contextes », de l'histoire, est la condition nécessaire au refus d'un pur formalisme. La justice, en effet, ne peut pas être une simple comparaison d'individus abstraits.

Troisièmement, une réflexion sur l'intersubjectivité devra impliquer une théorie même minimale de la reconnaissance, qui tienne compte de la particularité de l'autre, l'autre ne se réduisant pas à « l'autre individu ». Cette théorie de la reconnaissance devra indiquer les conditions de possibilité d'une relation juste, cette dernière pouvant peut-être être décrite sur le mode de la réciprocité. Il faudra interroger dans ce rapport de reconnaissance la place accordée à l'amour, si tant est que l'amour a systématiquement été écarté d'une réflexion sur la justice. C'est au cœur de la relation intersubjective que peuvent être articulés les oppositions traditionnelles entre raison et émotions (ou sentiments), entre principes et règles, entre justice et éthique, ou entre un sens de la justice et sa compréhension raisonnée.

Sous le crible de la critique féministe, l'universalisme rationaliste ou libéral semble ne faire système qu'au prix d'un certain nombre de contradictions que j'ai partiellement recensées. Une théorie féministe de la justice soucieuse de maintenir l'universel à son agenda doit donc réexaminer l'opposition classique entre particulier et universel d'une part, mais aussi désolidariser l'universel des concepts auxquels il se trouve associé (raison, nature, justice, etc.). Je suggérerai plus loin que c'est peut-être au cœur de la relation intersubjective que doit être pensée la notion d'universel.

Je voudrais à présent examiner les modalités possibles d'une éthique du care, conçue comme une alternative à la psychologie morale développée par Kohlberg, dont Rawls s'inspire pour construire sa théorie de la justice. J'examinerai dans quelle mesure une telle alternative satisfait aux exigences d'une théorie féministe de la justice.

Chapitre 3

L'hypothèse d'une voix différente

À travers les remarques que les féministes ont adressées à Rawls, j'ai déterminé quelles étaient les conditions de possibilité d'une théorie féministe de la justice. Aux philosophies abstraites du droit, les féministes ont parfois opposé une approche particulariste, contextuelle et « incarnée » de la morale. C'est le cas de la psychologue Carol Gilligan, qui propose une voi*e* différente. Même si Gilligan a toujours maintenu une certaine ambiguïté sur les rapports que sa théorie entretenait avec le féminisme, *In A Different Voice* (1982) a suscité d'abondants débats, et constitue sans doute un des ouvrages les plus cités de la seconde vague du féminisme aux États-Unis[218]. Dans cet ouvrage, Carol Gilligan propose une contre-enquête répondant aux travaux menés par Kohlberg dans la théorie du développement moral. Elle y conclut que les femmes témoignent non pas d'un sens moins développé de la justice, ce qui était l'hypothèse de Kohlberg, mais d'un autre rapport à la moralité. Tout en réactivant des clivages anciens entre *sameness* et *difference feminisms*, Carol Gilligan a contraint la psychologie à réviser ses a priori et ses méthodes. Dans la mesure où elle offre une relecture

[218] Carol Gilligan, *In A Different Voice*, Cambridge : Harvard University Press (1982)

des travaux de Kohlberg, dont les thèses ont beaucoup influencé des auteurs comme Rawls, je voudrais ici examiner la proposition de la « voix différente » élaborée par Carol Gilligan.

Les hypothèses avancées par Carol Gilligan ont suscité, et suscitent encore, de nombreux colloques, la parution d'un grand nombre d'articles, et font l'objet d'une réappropriation assez féconde dans certains courants des sciences humaines[219]. En France, la réception de ces travaux est somme toute assez récente. Ce décalage est sans doute à replacer dans le cadre plus vaste d'un dialogue souvent compliqué entre les mondes universitaires américain et français dans le domaine des humanités. Cela est d'ailleurs visible dans le déplacement du *care* de son champ d'origine (la psychologie) et des problématiques auxquelles il a souvent été attaché (le féminisme), vers les sciences sociales (économie, sociologie et anthropologie principalement). De fait, Carol Gilligan est rarement une référence dans les travaux féministes français. La première traduction de l'ouvrage (pourtant assez rapide) rend en tous cas compte de ce décalage, puisque le titre « a different voice » était étrangement traduit par « une si grande différence ». Cette confusion tient d'autre part à des problèmes de traduction. Le *care* désigne à la fois le fait de « prendre soin », de « se sentir concerné par », de « s'occuper de ». Il peut donc être traduit par les termes d' « attention », de « sollicitude », ou encore de « soin », sans qu'il puisse coïncider complètement avec aucun de ces termes.

Le *care* entretient effectivement un lien étroit avec les philosophies de la justice qui mettent l'accent sur l'éthique au lieu de privilégier une approche universaliste. Comme l'explique Patricia Paperman dans l'introduction de l'ouvrage « Entendue d'une voix différente, la morale ne se fonde pas sur des principes universels mais part d'expériences rattachées au quotidien et des problèmes moraux de personnes réelles dans leur vie ordinaire[220]. » L'éthique du *care*, à l'origine, s'est de fait construite par opposition aux théories universalistes de la justice. Carol Gilligan reproche principalement à Kohlberg la place qu'il accorde à l'abstraction et à l'universalisation dans la détermination des degrés de développement moral. Pour Gilligan, le degré d'universalité et d'abstraction qui caractérise les principes présidant à notre action n'est pas le seul critère à prendre en compte pour juger de la moralité de nos actions. Les émotions, le contexte de notre

[219] Voir Stéphane Haber, « Éthique du *care* et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle », in *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Patricia Paperman & Sandra Laugier (ed.), Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales (2005), p.177-200

[220] Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du* care, Flammarion : Paris (1986), voir l'introduction, p.v.

action, ou encore la relation que nous avons à l'autre, sont des éléments tout aussi déterminants pour juger du caractère moral de nos décisions. En prenant le parti d'une éthique du care, Carol Gilligan semble donc prendre le contre-pied de la tradition kantienne selon laquelle seuls des principes rationnels susceptibles d'être érigés en maxime universelle peuvent être déclarés « moraux ». Aussi n'a-t-on pas manqué de lui reprocher d'élaborer une théorie morale relativiste, dans laquelle, faute d'horizon universel, les individus s'en remettraient à leurs émotions ou à leur version privée de l'empathie.

Je voudrais explorer dans ce chapitre la façon dont une éthique du care oscille entre, d'un côté, les exigences d'une théorie de la justice telles que je les ai dégagées dans le chapitre précédent ; d'un autre la nécessité de répondre à la critique du relativisme. En dégageant la façon dont les différentes versions d'une éthique du care mobilisent la catégorie de l'universel, j'espère montrer qu'une éthique du care n'est pas incompatible avec le maintien d'un certain universalisme à l'agenda du féminisme. Je commencerai par examiner rapidement la généalogie et la définition de l'éthique du care dans la théorie de Gilligan. En m'appuyant sur une distinction opérée par Gilligan elle-même, j'explorerai ensuite les modalités d'une éthique *féminine* du care, puis celles d'une éthique *féministe* du care. Cette dernière perspective devrait me permettre d'examiner plus précisément la valeur critique, ou heuristique, du care. Mon hypothèse est que les débats sur le care ont eu une importance décisive dans la théorie féministe, non pas seulement parce qu'ils ont permis d'ouvrir la théorie morale à d'autres perspectives, mais parce qu'en contestant l'universalisme supposé des théories dominantes de la justice, ils remettaient en cause les mécanismes par lesquels le patriarcat se légitime et exclut d'autres formes de légitimation.

1 *In A Different Voice* et l'idée d'une psychologie morale féminine

1.1 Les transferts problématiques de l'éthique du care

Avant d'exposer brièvement l'origine et le contenu de la « voix différente » proposée par Carol Gilligan, quelques remarques s'imposent sur les voyages de cette théorie. Comme je l'ai indiqué en introduction, ce n'est qu'assez récemment, grâce à l'ouvrage de Sandra Laugier et de Patricia Paperman *Le Souci des autres*, que la catégorie de *care* a suscité, en France, un réel

engouement dans les sciences sociales. Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour rendre compte de ces écarts.

Premièrement, il existait aux États-Unis un terreau favorable à l'émergence de la *different voice* de Carol Gilligan. En France, les ouvrages de synthèse, les recueils de textes fondateurs, ou les ouvrages d'introduction relatifs au *care*, oublient souvent d'évoquer le contexte politique dans lequel la psychologue élabore ses recherches. Les années 1970 furent en effet marquées aux États-Unis par de nombreux cas de jurisprudence qui ont suscité beaucoup d'interrogations sur le caractère patriarcal des lois américaines[221]. La remise en cause des hiérarchies et des biais de genre dissimulés dans la législation américaine a sans doute contribué à la recherche d'une alternative aux conceptions patriarcales du droit. A certains égards, l'« autre voix morale » permet de redonner de la valeur à des conceptions alternatives de la justice. Le *care* accordait une place à d'autres modalités de la justice délaissées par le droit.

Une deuxième raison tient peut-être à la politique familiale américaine, beaucoup moins développée aux États-Unis qu'en Europe par exemple. Tandis que, dans les années 1970, des pays comme la Suède mettaient en place des politiques extrêmement audacieuses en matière de *child care*, les États-Unis conservaient une politique libérale qui pouvait parfois défavoriser les femmes désireuses d'avoir des enfants[222]. En redonnant une certaine valeur au *care* comme nouveau paradigme pour repenser les relations intersubjectives, Carol Gilligan ouvrait des possibilités pour une réflexion politique plus vaste. Il est possible qu'en Europe, et en France plus particulièrement, on n'ait pas ressenti la même nécessité de promouvoir semblable outil d'analyse, dans la mesure où, toute proportion gardée, il y avait davantage de signes d'une politique publique du *care*.

Une troisième raison qui peut expliquer la mauvaise réception des travaux de Gilligan en France est peut-être à rechercher dans leur discipline d'origine. Au début de *In A Different Voice*, Carol Gilligan s'inscrit dans une sorte de filiation à la psychologie, notamment celle de Freud et de Kohlberg. Or on a parfois compris que le travail de Gilligan réactivait des thèses

[221] Parmi ces affaires, le cas Reed v. Reed est sans doute le plus retentissant [Reed v. Reed, 404 U.S. 71, 92 S.Ct. 251, 30 L.Ed.2d 225 (1971)]. On pourrait également citer l'affaire Geduldig v. Aiello (Supreme Court of the United States, 1974, 417 U.S. 484, 94 S.Ct. 2485, 41 L.Ed.2d 256), en 1974.

[222] Mary E. Becker et alii, *Feminist Jurisprudence. Taking Women Seriously. Case and Materials*, Saint-Paul : West Press (2007)

« essentialistes ». La première formulation de sa théorie du « *care* » s'exprimait en effet clairement dans ce sens. Si le débat entre *sameness* et *difference feminisms* dominait aussi le paysage américain à la même époque, il avait pris alors une tournure particulière en France, puisque le féminisme matérialiste, dans le milieu des années 1970, avait manifesté beaucoup d'hostilité face à l'apparition du groupe *Psych. & Po.*, à qui on reprochait précisément de construire une vision essentialisée de la femme. Dans la réactualisation récente des théories du *care* en France, on a donc l'impression que la légitimité d'une éthique de la sollicitude repose sur sa séparation systématique d'une construction spécifique de la psyché féminine. C'est pourtant nier l'héritage dans lequel s'inscrit Gilligan, qui emprunte beaucoup à la psychologie freudienne.

Quelles que soient les raisons de ce décalage, l'utilisation qui est aujourd'hui faite du « *care* », en France comme aux États-Unis, est essentiellement méthodologique[223], dans la mesure où il est employé comme une catégorie permettant de dégager, en sociologie, en anthropologie ou en économie, des réseaux d'acteurs, des comportements spécifiques, ou des rapports politiques. Son utilisation permet souvent de changer de point de vue sur un champ d'étude, d'éclairer des problèmes sous d'autres angles, et d'avoir une représentation plus « transversale » qui ne privilégie pas telle approche de genre, de « race » ou de classe. C'est aussi une des lectures possibles que le féminisme peut en faire. Au lieu de faire du *care* (en simplifiant) une « éthique féminine », le *care* peut être utilisé par les féministes comme une catégorie d'analyse pour dégager des structures de pouvoir entre les sexes, des répartitions genrées de rôles, la distribution inégale de certains biens entre hommes et femmes, etc. Un projet de société centré sur une conception politique du *care* peut alors être l'horizon d'un tel dispositif critique.

1.2 L'héritage freudien

Les travaux de Gilligan doivent tout d'abord être replacés dans leur contexte théorique. Gilligan hérite en effet principalement des théories freudiennes de la sexualité et de la différence des sexes. A plusieurs reprises dans ses ouvrages, Freud fait allusion à un sens de la justice qui,

[223] Voir les remarques que fait Patricia Paperman dans son introduction à la nouvelle édition de *Une voix différente*, Paris : Flammarion (2008), p.xxiii et suivantes.

selon lui, ne serait pas partagé également par les hommes et les femmes[224]. Sans que l'on ne sache trop parfois si cette intuition lui sert d'hypothèse de départ ou de confirmation empirique de ses résultats, cette différence en matière d'appréhension de la justice vient pour ainsi dire redoubler la ligne de clivage que le rapport au complexe d'Œdipe joue dans l'élaboration de la différence psychique entre hommes et femmes. Les différences que les deux sexes observent eu égard au Juste sont pour Freud une conséquence directe de la formation particulière du sur-moi chez le petit garçon et chez la petite fille.

Dans « Quelques conséquences psychologiques de la différence entre les sexes (1925) », Freud ayant examiné l'impact différencié du rapport au complexe d'Œdipe chez la jeune fille et chez le petit garçon, conclut que « le niveau de ce qui est moralement normal chez la femme est autre » et ajoute que « Son surmoi ne sera jamais si inexorable, si impersonnel, si indépendant de ses origines affectives que ce que nous exigeons de l'homme[225]. » Il en conclut qu'on vérifie chez la femme le reproche qu'on leur a selon lui souvent fait à travers les âges, à savoir « le fait qu'elle fait preuve d'un moindre sentiment de la justice que l'homme, d'un penchant moindre à se soumettre aux grandes nécessités de l'existence, qu'elle se laisse plus souvent que lui guider dans ses décisions par ses sentiments de tendresse et d'hostilité, la modification de la formation du surmoi, dont nous venons de montrer d'où elle dérive, en est une raison suffisante [226] ». On retrouve huit ans plus tard une affirmation assez similaire lorsqu'il avance qu'il faut tenir pour acquis que les femmes n'ont qu'un très « peu de sens de la justice[227] ». Pour Freud, donc, la différence sexuelle se trouve confirmée dans le constat empirique d'une ligne de partage morale entre hommes et femmes, et de part et d'autre de laquelle se dessinent deux pôles : un pôle éthique féminin, plutôt privé, dominé par les affects, et qui comme tel, semble difficilement réductible aux grandes nécessités de la vie ; un pôle éthique masculin, tourné vers la sphère sociale, compréhensif des lois de la nécessité, et impersonnel. Notons tout de suite que selon Freud, cette différence n'est pas décisive, ou imperméable. Il reconnaît ainsi dans l'article de

[224] Comme le montre Carol Smart, ces représentations de la différence sexuelle n'informent pas que la morale, mais également la loi. Dans *Law, Crime and Sexuality*, par exemple, elle montre que la criminologie est souvent informée par des représentations très stéréotypées de la moralité des femmes. L'idée qu'il y aurait une criminologie féminine qui exemplifierait une certaine nature morale des femmes est couramment acceptée. (Voir Carol Smart, Law, Crime and Sexuality, op.cit., p.25-30.)

[225] Sigmund Freud, « Quelques conséquences psychologiques de la différence entre les sexes », in *La Vie sexuelle*, Paris : PUF (1999), p.123-133.

[226] *Ibid*., p.132-133.

[227] Sigmund Freud, « La féminité », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris: Gallimard, 1989, p.180

1925 précédemment cité que tous les hommes sont loin de satisfaire cet idéal moral. Mais si certains d'entre eux l'atteignent, il demeure inaccessible aux femmes. Si deux tendances peuvent donc être décrites, celles-ci ne sont pas complètement exclusives l'une de l'autre, mais dessinent l'horizon genré de deux forces antagonistes, entre lesquelles s'échelonnent une variété qu'on peut supposer infinie de comportements éthiques.

Dans « La féminité », Freud fait l'hypothèse que le complexe d'Œdipe est le nœud problématique autour duquel se différencient et se constituent les sexualités masculine et féminine. Pour lui, le complexe d'Œdipe peut être compris comme l'échangeur des sexualités. La sexualité infantile serait, au départ, indifférenciée. Au cours de la phase phallique, garçons et filles ont encore un rapport identique à leurs organes génitaux, qu'ils ne conçoivent pas encore comme différents. Ils manifestent en outre un attachement égal à leur mère. C'est seulement au cours de la phase œdipienne que des changements dans les zones érogènes s'opèrent et que garçons et filles commencent à construire un rapport asymétrique avec la mère. Chez le garçon, l'impossibilité pour la mère de satisfaire en permanence à la demande de l'enfant et la menace de la castration liée à la réprobation de la masturbation favorisent la dissolution du complexe d'Œdipe, au terme duquel il se détourne de la mère comme objet d'attachement. Chez le garçon, « Sous l'impression du danger de perdre le pénis, le complexe d'Œdipe est abandonné, refoulé, détruit radicalement dans le cas le plus normal et un surmoi sévère est institué comme son héritier »[228]. Autrement dit, c'est sur les ruines même du complexe d'Œdipe que s'érige le surmoi, dont la prégnance caractérise la psychologie de l'homme. Chez la jeune fille, le même phénomène se double d'un rapport problématique à la découverte de l'absence de pénis chez la mère. La jeune fille découvre que le corps maternel ne pourra lui procurer le plaisir qu'elle recherche. Son entrée dans le complexe d'Œdipe se caractérise alors par le rejet du plaisir clitoridien, et peu à peu, par le déplacement du désir de pénis vers un désir d'enfant, qui marque selon Freud l'entrée dans une vie sexuelle adulte. Dans un autre article, Freud ajoute que la répression très forte de la masturbation chez la femme est liée à une « humiliation narcissique», qui est pour elle une façon de réagir au constat douloureux qu'elle ne possède pas le pénis[229].

[228] Sigmund Freud, « La Féminité », *op.cit.*, p.173
[229] Sigmund Freud, « Quelques conséquences psychologiques de la différence entre les sexes », *op.cit.*, p.130.

Même si, quelques années plus tard, Freud complexifie cette approche en formant l'hypothèse d'un moment pré-oedipien où le Complexe d'Œdipe serait précisément renversé, Freud maintient qu'il existe des différences de genres en matière d'éthique et de justice. Pour Freud, l'entrée problématique de la jeune fille dans le complexe d'Œdipe se traduit par une menace permanente de régression à la sexualité infantile. D'autre part, la psychologie féminine se construit dans une dimension narcissique très forte : la jeune fille développe un complexe à l'égard de son appareil génital qui se traduit par une constante envie de plaire, et de déployer ses charmes pour contrevenir à l'absence de pénis. Enfin, si l'entrée du jeune garçon dans la vie d'adulte laisse place à un sur-moi renforcé, là même où le garçon avait dû abandonner l'activité masturbatoire à cause de la menace de la castration, la jeune fille ne connaît pas de changement similaire. Aussi comprend-on pourquoi, pour Freud, elle peut connaître des périodes d'alternance entre une sexualité infantile et une sexualité à proprement parler d'adulte. Chez elle, la présence pour ainsi dire insignifiante d'un sur-moi se traduit par un narcissisme plus fort, et une sorte d'inaptitude à s'épanouir dans la vie publique.

1.3 La relecture des travaux de Kohlberg

Les travaux menés en psychologie par Kohlberg dans les années 1960/1970 épousent un certain nombre d'affirmations freudiennes. Selon Kohlberg, disciple de Piaget, lui-même très marqué par la philosophie kantienne, on peut dessiner une échelle de moralité dont le plus haut degré se laisse décrire comme le recours à des principes abstraits dans la résolution de conflits moraux. Kohlberg soumet des sujets à la résolution d'un conflit moral : un homme ne possède pas l'argent pour acheter le médicament nécessaire à la guérison de sa femme : devrait-il voler le pharmacien qui possède le médicament ? Selon les résultats de l'étude menée par Kohlberg, dans la résolution de ce conflit, les femmes montreraient un sens du particularisme, du contexte, de l'attention à l'individu, qui les placerait au troisième échelon de l'échelle proposée par le psychologue. Loin de convoquer des valeurs abstraites et prétendument « universelles », comme le respect de la propriété, la dignité, etc., les femmes proposeraient des stratégies de résolutions visant à contourner ou à défaire le dilemme, par l'instauration d'un dialogue avec le pharmacien, par exemple, ou par un questionnement sur le degré d'urgence ou de gravité de la maladie, etc.

Comme le rappelle Gilligan dans le premier chapitre de *In A Different Voice*, qu'elle consacre à un passage en revue des différentes théories du rapport sexué à la moralité dans la psychologie du développement, à ce troisième stade de l'échelle de Kohlberg, « la moralité est conçue en des termes impersonnels, et la bonté équivaut à aider et à faire plaisir aux autres »[230]. Pour Gilligan, cependant, Kohlberg s'est trompé. Ce n'est pas que les données empiriques qu'il relève soient erronées, mais plutôt qu'il n'aurait pas vu que le « bas » de l'échelle correspond seulement à une autre façon de penser la moralité. Dans le chapitre « Visions de la Maturité », Gilligan propose de faire de cette autre approche de la morale un complément à l'approche abstraite de Kohlberg :

> « Les hommes et les femmes sont par conséquent confrontés au même dilemme, lors de la transition de l'adolescence à l'âge adulte, celui d'un conflit entre l'intégrité et la sollicitude [*care*]. Mais comme chacun des deux sexes aborde le problème d'une perspective différente, ils parviennent à deux solutions et vérités opposées. La perspective de la séparation est justifiée par une éthique de droits, tandis que celle de l'attachement repose sur une éthique du *care*. L'égalité entre soi et autrui, et la justice sont les deux principes qui animent l'idéologie morale des droits. Cette conception morale est une manifestation de respect réciproque et son objectif est d'établir un juste équilibre entre les revendications de chacun. L'éthique de responsabilité est fondée sur une notion d'équité qui reconnaît des différences dans les besoins de chacun, et cette compréhension conduit à la compassion et à la sollicitude [*care*]. Le contrepoint de l'identité et de l'intimité, qui ponctue la période située entre l'enfance et l'âge adulte, s'exprime à travers deux morales différentes. Leur complémentarité est la découverte de la maturité[231]. »

Comme on le voit dans cette citation, le travail de Gilligan marque beaucoup de déférence à l'égard de Kohlberg. Plutôt qu'une critique frontale de ses travaux, l'enquête menée par la psychologue peut d'abord être vue comme un approfondissement de ses analyses. Car Gilligan ne récuse finalement pas le bien-fondé des expériences menées par Kohlberg. Elle en souligne plutôt les lacunes ou les limites.

On peut tenter ici, avec Lawrence Blum, de résumer l'essentiel des différences qui séparent Kohlberg de Gilligan[232]. Premièrement, pour Carol Gilligan, l'individu moral est toujours situé. Il n'est jamais une entité abstraite. Non seulement l'agent moral est lui-même un individu qui a une certaine consistance, c'est-à-dire une histoire, des désirs, des intérêts et des émotions ; mais le destinataire de l'action morale n'est lui non plus jamais considéré comme une entité abstraite. L'action éthique suppose donc toujours une capacité de compréhension, dont Iris

[230] Carol Gilligan, *Une voix différente*, Paris : Flammarion (1986), ma traduction.
[231] Carol Gilligan, *Ibid.*, p.262
[232] Lawrence Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", in *Ethics*, 98(3) (1988), p.472-491; voir p.474-476 notamment.

Murdoch, par exemple, avait déjà souligné la nécessité dans *The Sovereignty of Good*[233]. Cette compréhension suppose que nous prenions en compte les émotions de l'autre, ses aspirations, son passé, et le contexte dans lequel la décision morale doit être prise. Pour Carol Gilligan, le « soi » [self] n'est donc pas une monade isolée. Il est toujours d'emblée intégré dans un tissu de relations. Il n'est pas une entité autonome, qui, comme chez Kant par exemple, se donne à elle-même sa propre loi, en se conformant à des principes moraux déduits a priori de sa propre raison.

Chez Kohlberg, deuxièmement, comme chez Kant, les émotions, ne jouent aucun rôle. Elles sont exclues de la relation morale, qu'elles corrompent. Le degré de mobilisation de l'affect dans la résolution des conflits moraux est même partie intégrante des critères de détermination du degré de développement moral atteint par le sujet. Gilligan au contraire a tendance à redonner place à une approche pathologique (au sens kantien du terme) des situations morales. La mobilisation des sentiments ou des émotions dans la résolution de dilemmes moraux révèle une autre stratégie morale, mais pas un degré moindre dans une morale univoque.

Enfin, l'éthique du *care* insiste sur la priorité de la relation interindividuelle. Pour Kohlberg la moralité de la relation à l'autre s'évalue à l'aune de sa médiatisation par des principes abstraits. Chez Gilligan, en revanche, c'est le lien aux autres qui est premier. Les principes abstraits de la morale ne sont tout au plus qu'un moyen d'articuler ces relations entre individus.

1.4 Le care à la croisée des genres

Carol Gilligan semble se situer dans une tradition de pensée qui établit une corrélation entre un développement psychologique spécifique des femmes et un certain rapport aux questions morales. Autrement dit, elle paraît suggérer que la voix différente est d'abord une voix « de femme ». En réalité, les textes de Carol Gilligan sont sur cette question assez ambigus, voire contradictoires. Comme le remarque par exemple Zella Luria, dans un article qu'elle consacre aux méthodes mises en œuvre par Gilligan dans ses enquêtes sur le *care*, Gilligan n'est pas très claire sur la nécessité de distinguer des psychologies spécifiques pour les femmes et les hommes.

[233] Iris Murdoch, *The Sovereignity of Good*, London : Routledge (1970)

Lors d'une conférence à la *Society for Research in Child Development* en 1983, par exemple, elle s'y montre explicitement opposée. Dans *In A Different Voice*, en revanche, Carol Gilligan n'est pas aussi ferme sur la question[234]. Dès l'introduction, Gilligan s'exprime ainsi : « La voix différente que je décris n'est pas caractérisée par son genre mais par son thème. Qu'elle soit associée aux femmes est le résultat d'une observation empirique[235] ». Cette phrase montre clairement que la méthode choisie par Gilligan n'est pas *d'abord* informée par une approche de genre, mais que ses conclusions empiriques révèlent par contre un clivage entre les sexes. Une observation méthodique de la réalité montrerait selon elle que les hommes et femmes n'abordent généralement pas les questions morales de la même façon.

Ses observations empiriques semblent établir l'existence d'une différence contingente entre hommes et femmes qui porte sur notre rapport au monde et aux autres. Cette différence consiste en une autre façon de penser et d'agir, qui accorde une place importante à l'autre et aux émotions. A la fin de *Une voix différente*, alors qu'elle expose le rapport entre cette voix et nos représentations habituelles de la justice, Carol Gilligan ajoute que grâce à la voix différente : « nous parvenons à une représentation plus complète de l'expérience humaine, qui reflète les vérités de la séparation et de l'attachement dans les vies féminines et masculines, et qui reconnaît comment ces vérités sont traduites par des langages et des modes de pensées différents[236] ». Carol Gilligan semble bien distinguer ici deux rapports au monde différents, et par conséquent deux psychologies différentes. On aurait tort, cependant, de conclure que l'éthique du *care* est nécessairement liée aux femmes, ou qu'elle est spécifiquement féminine. Gilligan s'en est d'ailleurs défendu, dans un forum spécial de 1986 que la revue féministe *Sign* avait consacré à ses travaux : « La perspective du *care*, selon moi, n'est ni biologiquement déterminée ni propre aux femmes[237] ». À la fin des années 1980, il semble donc Gilligan soit plus disposée à penser le *care* comme une éthique déterminée socialement que comme une morale *des femmes*.

L'attention au particulier et au contexte qui caractérise l'éthique du care serait donc le produit de normes sociales de genre. De nombreuses féministes ont d'ailleurs souligné le lien

[234] C'est ce que reproche pourtant Zulla Luria à Carol Gilligan dans "Forum : A Different Voice. A Methodological Critique", in *Signs*, 11(2) (1986), p.316-321; p.318.
[235] Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris : Fammarion (1986), p.12.
[236] *Ibid*., p.277.
[237] Carol Gilligan, "Reply by Carol Gilligan", in *Signs* 11(2) (1986), p.324-333 ; p.327, ma traduction : "The *care* perspective, dit-elle, in my rendition, is neither biologically determined nor unique to women"

intrinsèque entre une certaine position sociale (de classe, de genre, de « race ») et une certaine expérience morale. Gilligan, cependant, ne se risque pas à une telle affirmation.

D'un côté, elle reconnaît qu'il est fort possible qu'une éthique de la sollicitude soit fondamentalement liée à un système d'éducation particulier, dans lequel les jeunes filles, maintenues dans la sphère privée, développent plus facilement des compétences morales de « *care* ». Cette thèse a d'ailleurs permis à des théoriciennes comme Nel Nodding, héritière des travaux de Gilligan, de proposer une généalogie du *caring*. Elle suggère ainsi en 1990, dans la revue *Hypatia*, qu'il y a tout lieu de penser que les inégalités que l'on peut observer entre hommes et femmes du point de vue de leur implication dans les rapports de *care* reflètent en réalité les échecs de nos pratiques de *caring*. En tant que parents ou éducateurs, nos pratiques de *caring* devraient déboucher sur la formation d'individus capables à leur tour de se sentir également investis d'un devoir de *caring* envers les autres[238]. Les inégalités genrées en matière de *care* seraient donc la preuve que notre éducation est de part en part différenciée, eu égard aux questions d'éthique et de justice, selon que l'on est un garçon ou une fille. Mais cette remarque conforterait aussi l'idée que le *care* n'est pas une question de sexe, dans la mesure où il serait le résultat d'une construction sociale, et non le corrélat inévitable d'une identité biologique.

D'un autre côté, Carol Gilligan n'a jamais vraiment renoncé à l'approche freudienne du développement moral, ce qui explique aussi les multiples interprétations que l'on a pu faire du *care* comme d'une morale féminine. Dans un article de 1995, elle se montrera par exemple fidèle aux analyses de Freud sur la négociation sexuellement différenciée du complexe d'Œdipe. Selon elle, on peut en déduire que les garçons renoncent assez tôt à une construction intersubjective de leur identité, et oublient pour ainsi dire rapidement leur propre expérience, au profit d'une approche rationnelle, fondée sur des principes abstraits[239]. Si elle insiste alors sur le contexte de la société patriarcale, qui est en partie responsable de cette construction sexuellement différenciée du rapport à l'autre, Gilligan est en revanche plus ambiguë sur la place à accorder au corps biologique.

[238] Nel Nodding, "A Response", in *Hypatia*, 5(1) (1990), p.120-126 ; p.125
[239] Carol Gilligan, "Hearing the Difference: Theorizing Connection", in *Hypatia*, 10(2) (1995), p.120-127 ; p.124.

Par ses fréquentes références aux travaux de Nancy Chodorow, Gilligan semble ainsi accorder au corps biologique une place particulière. Selon Chodorow en effet, la différence de développement psychologique entre les hommes et les femmes, en ce qui a trait aux questions d'ordre moral plus particulièrement, est liée à la potentielle expérience de la maternité. Pour Chodorow, fidèle en cela à la description freudienne de la construction féminine de la sexualité, l'attachement à la mère n'est, pour la fille, jamais complètement rompu. Comme la petite fille n'a pas besoin de réprimer le complexe d'Œdipe de la même façon que le jeune garçon, sa sexualité serait toujours en devenir. La relation qu'elle établit au sein du complexe d'Œdipe est plutôt d'ordre triangulaire, contrairement à la construction de l'Œdipe chez le garçon, qui correspond à un modèle dyadique. Dans le cas de la petite fille, le sujet est attaché non seulement au père, mais à la mère.

> « Les filles entrent dans l'âge adulte avec une complexe stratification de liens affectifs et une représentation interne du monde extérieur riche et en devenir. Les garçons sont dans une situation œdipienne plus simple, ont des relations affectives plus directes, et cette situation est refoulée d'une façon qu'on ne retrouve pas chez les filles. La mère demeure pour la fille un objet interne primaire, si bien que les relations hétérosexuelles sont construites pour elles sur le modèle d'un rapport non exclusif et second, alors que les garçons récréent une relation primaire et exclusive. » [240]

Dès lors, la petite fille développe une certaine sensibilité qui la lie plus spontanément aux autres. Contrairement à l'homme, la femme entretient un rapport au monde qui est d'emblée à l'écoute de la voix différente dont parlait Gilligan. En effet, lorqu'elle devient mère à son tour,

> « [la] relation exclusive et symbiotique 'mère-enfant' qu'une mère a vécue durant sa propre enfance réapparaît. Tous ceux à qui l'on a prodigué des soins maternels veulent recréer cette relation. Cette situation contraste avec celle de l'homme. Un homme fonde souvent son désir d'enfant dans une identification avec son père fondée sur son rôle ou sa position, ou dans une identification personnelle et primaire avec sa mère[241]. »

L'éthique du *care*, emblématisée par la relation maternelle à l'enfant, s'établirait ainsi dans une relation jamais complètement rompue de la fille à sa mère.

---

[240] Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the sociology of Gender*, Berkeley & Los Angeles (1978), p.198, ma traduction : "Girls enter adulthood with a complex layering of affective ties and a rich, ongoing inner object world. Boys have a simpler oedipal situation and more direct affective relationships, and this situation is repressed in a way that girl is not. The mother remains a primary internal object to the girl, so that heterosexual relationships are on the model of a non-exclusive, second relationship for her, whereas for the boys, they recreate an exclusive, primary relationship."

[241] *Ibid*., p.201, ma traduction : "The exclusive symbiotic mother-child relationship of a mother's own infancy reappears, a relationship which all people who have been mothered want basically to recreate. This contrasts to the situation of man. A man often wants a child through his role-based, positional identification with his father, or his primary or personal identification with his mother."

Le caractère jamais totalement résolu de la nature du lien entre genre et approche morale révèle cependant aussi les *a priori* de genre qui ont pu planer sur les enquêtes de Carol Gilligan. Comme le résume Marilyn Friedman, qui se propose de remettre en cause l'association systématique des genres avec des formes spécifiques de moralité, « quelles que soient les préoccupations morales des hommes, elles seront catégorisées en termes estimables, de « justice et de droit », alors qu'on assignera aux préoccupations morales des femmes les catégories dévaluées de « *care* et de relations personnelles[242] ». Elle en conclut qu'une véritable réflexion sur la justice doit en réalité déboucher sur l'ouverture symbolique des différentes approches morales aux hommes et aux femmes simultanément, en termes de *care* ou de droit. Autrement dit, quelle que soit la nature du lien entre *care* et genre, Gilligan a été selon elle victime d'un regard sociologique et psychologique déjà informé par des stéréotypes de genre. Dans ses plus récents articles, Gilligan prendra d'ailleurs de la distance avec certaines positions antérieures, et proposera plusieurs interprétations distinctes de la « voix différente ».

Dans l'article précédemment cité de la revue *Hypatia* paru en 1995, donc longtemps après la parution de *In A Different Voice*, Carol Gilligan synthétise en effet les multiples débats auxquels ont parfois donné lieu ses travaux et conclut qu'on peut au fond distinguer deux façons de les lire. Il existerait en effet une approche « féminine » et une approche « féministe » du *care*. Ainsi,

> « Le care, entendu comme une éthique féminine, est une éthique fondée sur des obligations spéciales et sur des relations interpersonnelles. (…) Une éthique féminine du care est une éthique du monde relationnel tel que ce monde apparaît dans l'ordre social patriarcal, c'est-à-dire un monde à part, séparé politiquement et psychologiquement du domaine de l'autonomie individuelle et de la liberté, domaine de la justice et de l'obligation contractuelle.[243] »

Dans cette approche du *care*, l'éthique de la sollicitude est conçue comme ce que la perspective de la justice n'est pas. Elle est l'autre de la justice. Une approche *féministe du care* en revanche

> « commence avec le lien, conçu comme premier et comme fondamental pour la vie. Les gens vivent en lien les uns avec les autres ; les vies humaines sont, de milliers de façons, subtiles ou non, entremêlées les unes avec les autres. Une éthique féministe du care fait apparaître les discontinuités au sein d'une

[242] Marilyn Friedman, « Au-delà du *care* : dé-moraliser le genre », in Sandra Laugier & Patricia Paperman, *Le Souci des Autres Éthique et politique du* care, Paris : École des Hautes Études en Sciences sociales (2005), p. 51-72 ; p.57.
[243] Carol Gilligan, "Hearing the Difference: Theorizing Connection", in *Hypatia*, 10(2) (1995), p.120-127; p.122, ma traduction : "*Care* as a *feminine ethic* is an ethic of special obligations and interpersonal relationships. (...) A feminine ethic of *care* is an ethic of the relational world as that world appears within a patriarchal social order: that is, a world apart, separated politically and psychologically from a realm of individual autonomy and freedom which is the realm of justice and contractual obligation."

> éthique féminine du care comme des problèmes de relations. Selon cette perspective, le « soi » est par nature problématique, et fait apparaître l'image de l'homme rationnel, agissant en rapport avec l'intériorité et le monde extérieur[244] ».

Dans cette version féministe de l'éthique du *care*, l'éthique de la sollicitude est conçue comme un paradigme permettant de repenser le sujet moderne. Plutôt que d'adresser à Gilligan le reproche selon lequel sa théorie s'est montrée ambiguë à l'égard du rapport entre genre et *care*, on peut se demander si cette ambiguïté n'est pas au contraire une des forces du concept de *care*. Ces deux approches de l'éthique du *care* énoncent deux façons de concevoir le rapport entre justice et universel. Je montrerai plus particulièrement dans le chapitre suivant comment une approche *féministe* du *care* peut être un atout pour la critique féministe de l'ontologie du sujet occidental. Je propose à présent de voir comment les différentes versions de l'éthique du care ont mobilisé le concept d'universel pour lutter contre le spectre du relativisme.

2 *Care* vs. Justice ?

Conçue comme l'autre des théories classiques du droit, la voix différente s'est construite comme une éthique particularisante et contextuelle, qui refusait de voir dans l'abstraction et l'universalité les seuls critères de moralité. Le risque d'un tel positionnement est, comme je l'ai déjà suggéré, d'être accusé de relativisme moral. Dans les débats qui ont opposé une éthique du *care* à une philosophie de la justice, une première démarche a consisté à valoriser le *care* pour le dégager de la relation souvent hiérarchique qu'il entretenait avec des principes de droits abstraits. Dans cette revalorisation, la différence sexuelle est parfois maintenue comme une distinction pertinente pour penser deux rapports distincts à la justice, soit : l'éthique du care, féminine ; et la morale rationnelle abstraite, masculine[245]. Pour les théoriciennes qui choisissent cette option théorique, il s'agit de redonner au care une importance au moins égale à celle de l'approche

[244] *Ibid* , ma traduction : "begins with connection as primary and seen as fundamental in life. People live in connection with one another; human lives are interwoven in a myriad of subtle and not so subtle ways. A feminist ethic of *care* reveals the disconnections in a feminine ethic of *care* as problems of relationships. From this standpoint, self is intrinsically problematic, conjuring up the image of rational man, acting out of relationship with the inner and outer world."

[245] De fait, la revalorisation de cette éthique féminine procède bien d'une démarche qu'on pourrait qualifier de féministe, même si beaucoup de féministes contestent cette approche dite « essentialiste ».

rationaliste abstraite. Les arguments allégués pour cette revalorisation du care ont souvent été taxés d'essentialisme, dans la mesure où ils avaient tendance à naturaliser le lien entre femmes et éthiques du *care*, en établissant soit un rapport d'égalité, soit un rapport d'équivalence. Je propose de distinguer trois stratégies de revalorisation du care : 1) une stratégie visant la revalorisation des sentiments et de l'attention au particulier ; 2) une stratégie visant à établir la priorité du *care* sur la logique de la morale abstraite ; 3) une stratégie montrant la complémentarité des deux approches. Bien entendu, ces distinctions ne sont pas figées et beaucoup de théoriciennes mobilisent tour à tout l'une ou l'autre de ces stratégies.

Je voudrais dans cette section montrer que, même conçue comme l'opposé d'une philosophie abstraite et universelle de la justice, l'éthique du care n'a jamais complètement renoncé à la catégorie d'universel. Certains critiques ont reproché au *care* d'être une morale privée et fondée sur des émotions. Je souhaiterais suggérer ici que même en acceptant ces critiques, le *care* n'est pas incompatible avec un horizon universaliste.

2.1 Le care/éthique féminine vs. La justice/Philosophie masculine

2.1.1 Le care, une éthique féminine…

Le care, je l'ai dit, s'est construit en opposition avec les théories morales dites abstraites et l'approche selon les droits. Certaines théoriciennes ont donc cherché à revaloriser la place des sentiments, des émotions et de l'attention à l'autre dans les approches morales traditionnelles, qui avaient fait de l'abstraction et du formalisme des critères de moralité. Suivant certaines des suggestions de Carol Gilligan selon laquelle cette éthique du care est principalement mise en œuvre par les femmes, certaines théoriciennes ont parfois essayé de revaloriser le care à travers une revalorisation de l'expérience des femmes. Fondée sur les émotions, donc sur l'expérience privée, et dirigée vers l'autre dans ce qu'il a de particulier, une éthique du care prend le risque d'être accusée de relativisme. Pourtant, même définie ainsi, une éthique du care ne se débarrasse jamais complètement de la catégorie de l'universel.

Les thèses de Sara Ruddick, qui partage avec Nancy Chodorow un certain nombre de points de vue, fournissent ici un bon exemple. Pour Sara Ruddick, une éthique du care s'enracine

dans l'expérience de la maternité, même potentielle, qui est à l'origine non seulement d'un rapport différent au monde, mais aussi d'une attention particulière aux autres. Si une éthique du care est une éthique féminine, c'est parce qu'elle trouve son origine dans cette expérience inédite qui n'appartient qu'aux femmes et qui leur confère un regard particulier sur le monde. Bien que particulier, ce regard sur le monde n'en serait pas moins, à en croire Sara Ruddick, universel.

A l'argument ethnologique qui consisterait à montrer que l'expérience de la maternité est culturellement construite, Sara Ruddick rétorque qu'elle contient aussi quelque chose d'invariant. Dans un article où elle expose ce qu'elle appelle la pensée maternelle (*maternal thinking*), elle s'exprime en effet dans ce sens : « Je suis convaincue qu'il y a des aspects de l'expérience de la maternité qui sont invariants et immuables, et d'autres qui, quoique susceptibles d'être modifiés, sont presque universels[246] ». Cette distinction est opérée dans une note, où elle précise par ailleurs que les caractéristiques « invariantes et presque immuables » de l'expérience maternelle incluent « une longue maturation dans le corps de la mère ; une dépendance prolongée durant la vie du nourrisson et durant l'enfance ; la fragilité physique du nouveau-né ; un changement qualitatif et quantitatif radical (« maturation ») au niveau des capacités émotionnelles et intellectuelles, entre la petite enfance et l'âge adulte ; le long développement et la complexité du désir sexuel humain, de la mémoire et des autres capacités cognitives et 'de la relation à l'objet'». Au contraire, les aspects qu'elle considère presque universels, mais changeables, recouvrent « l'identification entre grossesse et soins maternels, et en conséquence, la délégation du soin des enfants aux mères naturelles et aux autres femmes, la relative subordination des femmes aux hommes de la classe à laquelle elles appartiennent, et ce quelle que soit leur classe[247] ». Comme ces citations le font apparaître, Sara Ruddick réitère ici une distinction somme toute assez classique entre l'expérience biologique et anatomique d'une part, universelle et immuable (parce que naturelle) et la construction sociale qui en découle, construction presque universelle de fait, mais néanmoins contingente. La spécificité des thèses de Sara Ruddick est

[246] Sara Ruddick, "Maternal Thinking", in *Feminist Studies*, 6(2) (1980)., p.342-367; p.347, ma traduction : « I do believe that there are features of mothering experience which are invariant and nearly unchangeable, and others which, though changeable, are nearly universal. »

[247] Sara Ruddick, *Ibid*., p.364, ma traduction : "a long gestation inside the mother's body ; prolonged infant and childhood dependence ; physical fragility of infancy ; radical qualitative and quantitative change ("growth") in emotional and intellectual capacities from infancy to adulthood ; long development and psychological complexity of human sexual desire, of memory and other cognitive capacities, and of "object relations"/"the identification of childbearing and childcaring, the consequent delegation of child*care* to natural mothers and other women, the relative subordination of women in any social class to men of that class"

d'en conclure qu'on peut définir une espèce de pensée maternelle, dans laquelle l'attention aux autres est érigée en valeur universelle. Si elle reconnaît dans la note suivante l'arrière-plan chrétien et plus précisément protestant de sa thèse, elle refuse en revanche de voir dans cette promotion d'une pensée maternelle l'apanage des seules femmes blanches de la classe privilégiée. Elle reconnaît ainsi par exemple sa dette à l'égard des écrits de Audre Lorde, qui ont, entre autres, fourni des exemples des déclinaisons possibles d'une « maternal thinking ».

La priorité chronologique et presque physiologique du care (dans la mesure où tout enfant ou nouveau-né ne se maintient en vie que parce qu'il est le destinataire d'une certaine attention et d'une certaine sollicitude, même minimales, dans sa plus tendre enfance) se redouble d'une priorité pour ainsi dire métaphysique, fondée dans le lien maternel. Dans la version de cet argument que fournit Virginia Held, le care est cependant dégagé de la dichotomie nature/culture. Si le *care* est premier, ce n'est pas parce qu'il relève d'un instinct (entendu comme un savoir « im-médiat », non conscient de lui-même) ou d'une spécificité anatomique (la capacité d'enfanter), mais simplement parce qu'il est premier dans l'ordre de la construction du rapport de l'individu au monde, et qu'il est donc essentiel dans la compréhension de l'être humain. Dans un article intitulé « Birth and Death » (1989), elle rappelle ainsi que la naissance est un événement fondamental dans la définition de notre condition humaine. Cet événement, ainsi que les activités de *caring* qu'il suppose, enveloppent et définissent notre rapport humain au monde. Donner naissance n'est ni un acte naturel, ni un acte culturel, c'est toujours d'abord un évènement métaphysique. A ce titre, il place les femmes et le *care* aux frontières entre nature et culture, là où se joue la compréhension de notre humanité et du rapport qui la lie au monde.

Ainsi, « la capacité des femmes à donner naissance, à élever et à rendre autonome pourrait aussi servir de base à des représentations nouvelles et plus prometteuses sur le plan humain que celles de pouvoir, d'autonomisation et de croissance qui prévalent aujourd'hui[248]. » Elle ajoute un peu plus loin : « C'est seulement lorsque l'expérience consciente des mères, des mères potentielles et des personnes exerçant des soins maternels sera vraiment prise en compte que nous pourrons peut-être développer une capacité de compréhension qui

[248] Virginia Held, "Birth and Death", in *Ethics*, 99(2) (1989), p.362-388 ; p.388, ma traduction : "the capacity of women to give birth and to nurture and empower could also be the basis for new and more humanly promising conceptions than the ones that now prevail of power, empowerment, and growth".

mérite d'être un jour décrite comme 'humaine'[249] ». Débarrassée des cadres philosophiques qui la limitent, une philosophie basée sur le *care* peut être au principe d'une réflexion profondément humaine de la justice. La maternité nous ramène à la fragile ligne de partage entre vie et mort, sur laquelle se fonde la conscience de notre condition humaine. Elle n'est pas un évènement seulement particulier du monde. Elle est universelle. Le rapport de *caring* est d'emblée un rapport métaphysique, à la frontière entre le particulier et l'universel. Il doit donc pouvoir nous aider à soutenir un profond renouvellement de la justice.

2.1.2 … universelle.

Dans la théorie de John Rawls, on se souvient que le sens de la justice se fondait dans la relation de soins prodigués par les parents à l'enfant. La reconnaissance par l'enfant de l'attention qu'un ou plusieurs adultes lui portent jette selon Rawls les bases d'une forme élémentaire du sens de la justice. Dans la théorie de Rawls, ces premières formes de moralité n'accèdent au statut de principes de justice que lorsqu'elles sont dégagées de l'intérêt particulier et sont reconnues pour leur vertu intrinsèque. Selon une ligne argumentaire assez proche, les opposants aux éthiques du *care* soulignent souvent qu'une pratique de *caring* n'accède à un statut de moralité que dans la mesure où ces éthiques font appel à un jugement, et qu'elles ne se limitent donc pas à n'être qu'un comportement mimétique.

En enracinant les pratiques de *caring* dans le rapport premier de la mère à l'enfant, une éthique du *care* prend le risque d'être définie comme un comportement non conscient de lui-même, et donc pas complètement moral. Pour Sara Ruddick, cependant, il est clair que cette expérience plus spécifiquement féminine n'empêche pas que les femmes aient une représentation intellectualisée de ces pratiques, et donc une conception abstraite du *caring*. Certes, au quotidien, notre empathie pour les autres et les pratiques qu'elle induit ne s'accompagnent peut-être pas nécessairement de leur systématique théorisation en principes moraux abstraits Il reste qu'une théorie du *care* pourrait s'énoncer dans des principes (sans doute complexes et contextuels, soumis à discussion, etc.), et pourrait donc être justifiée. Elle suggère en effet que « les mères

[249] *Ibid*., p.388, ma traduction : « Only when the conscious experience of mothers, potential mothers, and mothering persons are taken fully into account can we possibly develop understanding that may someday merit the description 'human' ».

élaborent des représentations sur les aptitudes et les vertus, auxquelles elles se comparent et à l'aune desquelles elles interprètent leurs actions[250] ». Pour Sara Ruddick, il est donc clair que les femmes développent une conscience tout à fait précise des valeurs morales que leurs actions mettent en jeu, y compris dans des pratiques éthiques où la référence à des valeurs abstraites n'est pas le motif de l'action. Au fond, il existe toujours un métadiscours, une voix par-delà la voix du *care*. Les pratiques du *care* ne font pas disparaître une « pensée maternelle », consciente d'elle-même, structurée par des valeurs d'attention, de respect mutuel, de soin ou de sollicitude.

Ainsi, on voit que même lorsqu'elle prend le contre-pied des théories morales abstraites et universalistes de la justice, une éthique du care ne renonce pas complètement à la catégorie d'universel. L'opposition entre une éthique du *care* « naïve » et relativiste, ramenée au particulier et au contextuel, et une philosophie rationaliste et universelle de la justice, relève donc en partie de la caricature.

2.2 Le care est au-delà de la sphère domestique

Conçu comme une éthique contextualiste, privilégiant les émotions et l'attention au particulier, l'éthique du care est parfois apparue comme une morale « domestique », limitée à la sphère privée de la famille, du cercle d'amis ou de la communauté. Comme nous l'avons vu lorsque j'ai examiné la théorie rawlsienne de la justice, un sens de la justice domestique n'a d'intérêt que s'il est englobé dans une théorie politique de la justice. Pour éviter cet écueil, certaines théoriciennes ont donc cherché à montrer la dimension éminemment politique du care

Le travail de Nel Noddings fournit ici quelques éléments de réponse. Bien que, dès l'introduction de *Caring. A Feminine Approach*, Noddings dégage le *care* d'une conception « mathématique » de la morale pour le restituer du côté de l'intuition, et bien que toute une partie du premier chapitre renonce explicitement à dégager des principes moraux universels, sa conception d'une chaîne du *care* nous montre comment le care transcende toujours la sphère domestique. Selon Noddings en effet, les rapports de *care* nous lient de proche en proche dans

[250] Sara Ruddick, "Maternal Thinking" (1980), op.cit, p.353 : « mothers develop conceptions of abilities and virtues according to which they measure themselves and interpret their actions »

une longue « chaîne de sollicitude » [*chain of caring*][251] où le « prochain », qui n'est pas nécessairement un « proche », est toujours un receveur ou l'instigateur d'un rapport potentiel d'attention et de sollicitude. Ainsi, suivant les cercles concentriques d'une communauté d'individus tour à tour *care givers* puis *care receivers*, se dessinerait une longue chaine universelle de sollicitude, impliquant - au moins potentiellement - l'ensemble de l'humanité.

Cet argument, cependant, ne satisfait pas tous les lecteurs de Nel Noddings. Claudia Card, par exemple, note qu'à mesure que nous nous éloignons de ceux qui sont les destinataires immédiats de notre attention ou de notre sollicitude, s'émoussent sans doute aussi notre promptitude et l'intensité de notre engagement à leur égard[252]. Pour Claudia Card, Nel Noddings ne résout donc pas complètement le problème d'une extension des pratiques du care au-delà de la sphère domestique. Le champ d'exercice du *caring* est-il extensible au-delà du cercle « privé », même entendu au sens large comme celui de nos proches, de nos parents, de nos amis, de nos collègues – bref, de ceux qui partagent notre quotidien ?

Selon Nel Noddings, le projet d'une éthique du care n'abandonne de toute façon jamais une dimension universelle. Son projet d'éthique du *care* est d'ailleurs conçu comme un humanisme[253], une forme générique d'attention à l'autre accessible à l'ensemble de l'humanité. Un exemple de l'universalisme latent de sa théorie nous est donné par sa thèse de la construction des idéaux moraux. Le chapitre 5 de *Caring* s'emploie à montrer que, même si le *care* relève d'abord d'une expérience, il est tendu vers la construction d'une représentation idéale de l'activité de *caring*. L'éthique du *care* ne peut sans doute pas s'énoncer en principes généraux, valables de tout temps, précisément parce qu'ils supposent une attention à l'autre dans sa singularité. Mais les rapports de *care* génèrent aussi leurs représentations idéales, leurs modèles universels. Dans un paragraphe où elle s'attache à décrire l'éthique de ce qu'elle appelle le « *care*d-for », à savoir, celui qui est le destinataire de la relation de *care*, Noddings dépeint ainsi

[251] Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press (1984), p.47 et sqq.
[252] Claudia Card, "Caring and Evil", in *Hypatia*, 5(9) (1990), p.101-108; p.103.
[253] Nel Nodding, 1984, *op.cit*., p.28 : « I want to build an ethic on caring, and I shall claim there is a form of caring accessible to all human beings. Certain feelings, attitudes, and memories, will be claimed as universal. But the ethic itself will not embody a set of universalizable moral judgments. Indeed, moral judgment will not be its central concern." (ma traduction: « Je veux construire une éthique sur les pratiques de *caring*, et je montrerai qu'il y a une forme de *caring* qui est accessible à tous les êtres humains. Certains sentiments, certaines attitudes, certains souvenirs, seront considérés comme universels. Mais l'éthique elle-même ne consistera pas en une série de jugements moraux universalisables. Le jugement moral, en effet, n'en sera pas la préoccupation centrale. »)

l'héroïsme éthique comme une forme de *caring* qui ne peut trouver de reconnaissance, parce que celui qui est l'objet de la sollicitude n'est pas en mesure d'exprimer sa gratitude ou de faire preuve de réciprocité. Dans ce rapport de pur désintéressement, Noddings voit une forme de degré ultime de la relation de *care*. Le caring génère donc aussi ses saints, ses martyrs, ses exemples. Il produit des figures morales idéales, des modèles universels de moralité.

Dans les thèses de Nel Noddings, le caractère politique du care se conquiert sans que ne soient nécessairement critiqués les rôles de genre. Joan Tronto a donc proposé de faire la distinction entre un « *caring about* » et un « *caring for* », qui recouvriraient respectivement deux pôles genrés de l'attention ou de la sollicitude. Selon elle, on peut, de manière générale, dire que les hommes sont davantage tournés vers le *caring about*, qui désigne une forme d'attention générale, abstraite, ou encore collective. A l'inverse, les femmes engageraient plus aisément des relations de *caring for*, qui supposent une capacité à répondre aux besoins particuliers, concrets, physiques, spirituels, intellectuels, psychiques et émotionnels des autres[254] ». Il n'y a pas une de ces modalités du *caring* qui ne soit plus morale que l'autre. Si dans le cas du « *caring about* », c'est l'objet de notre sollicitude qui peut nous aider à comprendre si ce *caring* est ou non moral, dans le cas du « *caring for* », c'est l'attention particulière au contexte qui décide de la moralité de nos actions. Autrement dit, de la même façon que le respect d'une loi peut ne pas engager d'intention morale, des relations de *care* peuvent, selon le contexte, n'être que des relations intersubjectives amorales, guidées par des intérêts pragmatiques, par exemple, ou commandées de l'extérieur par des obligations contractuelles. L'enjeu, dès lors, est donc toujours de comprendre comment l'on passe de ces relations particulières de *caring* à une notion de *care* pensée pour la société toute entière, et ce sans renoncer à l'authenticité de l'attention et de la sollicitude induite par le rapport de *care*. Une troisième façon d'aborder le *care* a donc été de montrer sa complémentarité avec une approche rationaliste et abstraite.

[254] Joan Tronto, "What Can Feminists Learn About Morality from Caring?", in Virginia Held (éd.), *Justice and* Care. Boulder : Westview Press (1995), p.101-116 ; p.103 : « particular, concrete, physical, spiritual, intellectual, psychic and emotional needs of the others » (ma traduction).

2.3 Éthique du care *et* éthique de la justice

Pour Lawrence Blum, qui s'interroge sur les oppositions entre Kohlberg et Gilligan, les débats qui ont accompagné la parution de *A Different Voice* ont parfois eu tendance à accentuer, voire à caricaturer certaines positions théoriques. Il faut donc selon lui commencer par dissiper certaines oppositions entre Kohlberg et Gilligan, oppositions que les deux auteurs ont parfois eux-mêmes introduites dans les débats[255]. Lawrence Blum propose ainsi plusieurs possibilités pour réconcilier ces deux éthiques.

Parmi les réconciliations que Blum propose, l'une porte sur l'opposition entre morale particulariste et morale universaliste. Pour Blum en effet, l'injonction à rétablir une place centrale aux émotions dans le comportement moral n'est qu'une autre façon d'ériger en principe universel le principe « Montre-toi responsable dans les relations particulières que tu noues avec les autres », ou « Sois sensible au particulier[256] ». Une éthique du *care* est universelle en ce qu'elle affirme la nécessité des émotions dans la relation morale, et qu'elle érige en principe le recours à une attention chaque fois renouvelée et adaptée aux individus concernés, attention qui ne se laisse de toute façon pas codifier en des principes abstraits. Une éthique du care se réfère à « une notion de 'principe universel' qui a abandonné le rationalisme pur, la pure impartialité, et l'idée que le strict respect d'un principe universel (quoique soutenu d'une forte volonté) est suffisant pour définir la psychologie morale de celui qui, selon Kohlberg, agit de façon absolument morale[257] ». Le *care* apparaît ainsi comme une activité morale générique, dont même un pur rationalisme moral ne semble pouvoir se passer.

Jasminka Udovicki, qui souligne également la complémentarité des deux approches, nous avertit cependant sur l'asymétrie de ces deux positions. Comme je l'ai déjà suggéré, une situation morale ne peut pas être abordée dans toute sa complexité par le simple recours à des principes

[255] C'est aussi l'argument de Marylin Friedman, dans « Au-delà du care : démoraliser le genre », in *Le Souci des Autres*, Sandra Laugier & Patricia Paperman, *op.cit*, p.68 : « rien d'intrinsèque au genre n'exige une division des normes morales assignant des engagements particularisés, singularisés aux femmes, et des engagements universalisés, fondés sur des règles aux hommes. Il ne faut rien moins que « dé-moraliser » les genres, aller au-delà de la dissociation de la justice et du care, et ouvrir l'accès symbolique de chacun des genres à toutes les ressources sociales et conceptuelles disponibles pour sustenter et enrichir notre vie morale et collective. »

[256] Lawrence A. Blum, "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", in *Ethics*, 98(3) (1988), p.472-491 ; p.488, ma traduction : « Be responsible within one's particular relationships », ou « Be sensitive to particulars »

[257] *Ibid*., p.490 : "« a notion of 'universal principle' which has abandoned the pure rationalism, the pure impartiality, and the sense that adherence to universal principle alone (perhaps together with a strong will) is sufficient to characterize the moral psychology of Kohlberg's maturely moral agent".

abstraits de justice. A l'inverse, les droits et les obligations qui structurent nos rapports avec nos proches ne se laissent pas aisément formaliser, et ne peuvent pas servir de principes universellement. Outre que les principes de justice ne peuvent être simplement considérés comme universels et objectifs sans risquer en même temps de simplifier une situation morale, ils ne sont de toute façon pas suffisants ni pour penser de manière approfondie la relation morale, ni pour expliquer en dernière instance les motifs qui nous font agir moralement. Comme le souligne Jasminka Udovicki en effet, si l'approche de justice n'empêche pas moralement quelqu'un de reconnaître les intérêts de son prochain, en revanche, « on peut se demander si les problèmes de justice touchent suffisamment sur le plan psychologique pour susciter un sentiment 'envers son prochain'[258] ». Autrement dit, l'apparente complémentarité de l'éthique du care et de l'approche de la justice ne doit pas cacher leur rapport asymétrique. Nos actions justes, c'est-à-dire conformes au droit, sont principalement motivées par la relation particulière que nous avons à l'autre. Pour Kant, bien sûr, seule l'action qui peut être érigée en maxime universelle peut être considérée comme morale. Il reste que nous aurons d'autant plus de chance de nous comporter moralement si les principes présidant à notre action trouvent à s'incarner dans une relation impliquant un rapport affectif. Dans cette perspective, le *care* ne se substitue ni à une théorie morale universaliste, ni à un système de droits : il « catalyse » le comportement juste (conforme à la morale ou conforme au droit).

Suivant une ligne argumentative assez proche, Virginia Held montre de son côté que le care structure toujours notre approche de la justice. En réfléchissant à ce que devraient être des politiques sociales d'éducation et de santé notamment, elle remarque qu'une éthique du *care* est toujours requise dans une politique de distribution, quels que soient les droits énoncés. Selon Virginia Held le *care* énonce la forme minimale que devrait prendre toute relation morale. A ce titre, on peut le considérer selon elle comme une structure principielle, structure sans laquelle des droits ne pourraient être énoncés. Pour Virginia Held en effet, « dans une structure de care identifiée comme telle, il ne fait aucun doute qu'on doit reconnaître aux individus des droits et

[258] Jasminka Udovicki, "Justice and *Care* in Close Relationships", in *Hypatia*, 8(3) (Summer 1993), p.48-60 ; p.53, ma traduction : « it is questionable whether justice concerns reach far enough psychologically to motivate a 'fellow feeling'»

l'accès à la justice[259] ». Une approche en termes de droits s'inscrit toujours, en dernière instance, dans le tissu des valeurs du *care*. Une politique sociale de distribution ou de répartition des biens ou des droits met toujours en œuvre les principes ou les valeurs minimaux d'une éthique du care[260].

A certains égards, on pourrait en effet dire qu'une existence sans *care* est possible, et que seul compte l'établissement d'un état de droits dans lequel seront énoncés clairement les principes de justice unissant et régissant les citoyens dans le contrat social. Mais une existence qui ne serait gouvernée que par des exigences de justice vaudrait-elle vraiment la peine d'être vécue ? En renvoyant dos-à-dos les théories strictement rationalistes de la justice et le *care* tel qu'il est défini par Gilligan, la philosophe Annette Baier montre l'impossibilité de les opposer complètement et de les exclure mutuellement. Une théorie du *care* a besoin de puiser dans l'universel les sources de sa propre légitimité[261]. Elle ne peut cependant ni recourir à des principes abstraits, ni s'en remettre absolument à une forme de rationalité. En prenant ses distances à l'égard d'une théorie du *care* et des théories dominantes de la justice, Baier fait ainsi apparaître leur complémentarité. Loin de l'éloigner de l'universel, la place qu'une théorie du *care* accorde aux sentiments et au particulier révèle au contraire le lien intrinsèque qui l'en rapproche.

C'est en s'appuyant sur Hume qu'Annette Baier développe le concept d'*appropriate trust*, qui est selon elle à la racine commune de toute théorie de la justice. Pour Annette Baier, la confiance, telle qu'elle est définie chez Hume, est un concept qui permet d'articuler à la fois une éthique de la Justice, basée sur des principes abstraits, et une éthique du *care*, toujours menacée de demeurer domestique ou privée. La confiance est en effet nécessaire pour fonder la relation contractuelle qui sert de base à de nombreuses théories politiques et morales depuis le siècle des Lumières. Elle est aussi ce qui permet de fonder une éthique du *care* qui se concentre sur la relation d'attention entre les deux membres de la relation dyadique. Même dans la relation d'amour envers l'autre, que certain.e.s théoricien.ne.s ont considéré comme le paradigme de la

[259] Virginia Held, "The Mesching of *Care* and Justice", in *Hypatia*, 10(2) (1995), p.128-132 ; p.132, ma traduction : « Within a recognized framework of *care* we should see persons as having rights and as deserving justice, most assuredly»

[260] Je reviendrai sur cette idée dans le cinquième chapitre, lorsque j'essayerai d'articuler la recherche d'une vie bonne avec la construction d'institutions justes.

[261] Dans une note publiée en 1995, Baier donnait l'exemple des politiques migratoires pour montrer l'absurdité qu'il pourrait y avoir à faire du seul concept de care le paradigme de l'action politique. « A Note on Justice, *Care*, and Immigration Policy », in *Hypatia*, 10(2) (1995), pp.150-152 .

relation de *care*, il est en effet nécessaire de poser en principe un minimum de confiance mutuelle. A ce titre, une éthique du *care* peut donc être fondée sur des émotions sans pour autant renoncer à l'universel. Le concept de confiance pertinente (*appropriate trust*) peut ainsi servir adéquatement de « médiateur entre la raison et le sentiment, ces vieux et usés prétendants à l'autorité morale, dans la mesure où faire confiance ne revient ni à croire quelque chose sur ceux à qui nous faisons confiance, ni nécessairement à éprouver aucune émotion à leur égard –mais consiste à avoir une attitude capable d'informer nos croyances et de peser sur nos actions[262] ». La confiance pertinente emprunte au *care* la part d'engagement émotionnel qu'il suppose, tout en restituant à la rationalité son rôle dans l'élaboration et le respect de règles minimales de prudence[263].

Dans ce type de réconciliation entre « *ethics of care* » et « *ethics of rights* », certaines théoriciennes ont cependant fait valoir qu'il ne fallait pas perdre de vue les enjeux critiques de l'approche du care. Un exemple de cet argument nous est donné dans un article de Joy Kroeger-Mappes, intitulé "The Ethic of *Care* Vis-à-vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory". Dans cet article Joy Kroeger-Mappes croit, comme Annette Baier, que l'opposition entre "*ethics of care*" et "*ethics of right*" est artificielle. S'intéressant au concept d'*appropriate trust* dans la philosophie d'Annette Baier, elle suggère ainsi que la complémentarité des deux éthiques est très importante dans les analyses du « pouvoir relatif » menées par la philosophe. « A moins qu'on ne fasse cas du rapport intime entre les deux éthiques qui composent le système, la relative impuissance des femmes à qui l'on assigne l'éthique du care continuera à être ignorée[264] ». Comme on le voit dans cette citation, la réconciliation de ces deux éthiques ne doit pas masquer le problème qu'elle pose pour les femmes, celui d'être

[262] Annette Baier, « Ce que les femmes attendent d'une théorie morale », in *Le Souci des Autres Ethique et politique du* care, *op.cit.*, p. 73-86 ; p.77.

[263] On notera que cette approche s'appuie sur l'importance de la vertu, tant dans la recherche de la vie bonne que dans le jugement moral. Annette Baier suggère ainsi qu'« en se concentrant sur les obligations plutôt que sur les vertus, les philosophes de la morale contemporaine ont choisi de se focaliser sur les cas où les dépositaires de la confiance sont les personnes en charge de faire respecter les obligations, et non pas les agents moraux ordinaires qui se plient à celles-ci. » (voir Annette Baier, « Ce que les femmes attendent d'une théorie morale », *op.cit*., p.80). Le concept suppose non pas que nous projetions des croyances sur ceux à qui nous faisons confiance, mais que nous soyons capables d'un certain discernement à leur égard, ainsi qu'en ce qui concerne les raisons et les modalités de cette confiance. On doit à Alasdayr MacIntyre une réactualisation de la « vertu » antique dans *After Virtue, A Study in Moral Theory,* Notre-Dame : University of Notre-Dame Press (2007)

[264] Joy Kroeger-Mappes, "The Ethic of *Care* vis-à-vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory", in *Hypatia*, 9(3) (1994), p.108-131; p.113, ma traduction : " Unless the intimate connection of the two ethics operating within one system is acknowledged, the relative powerlessness of women who are assigned the ethics of *care* will continue to go unrecognized".

reléguées à une morale subalterne, domestique et particulariste. Mais selon Joy Kroeger Mappes, le problème est aussi que, pour les femmes seulement, cette éthique du *care* s'ajoute à l'obligation de respecter la justice et les droits. Or les principes d'une éthique du care et ceux du droit ne sont pas toujours compatibles. Ils sont même parfois contradictoires. L'éthique du *care* doit donc être toujours considérée de manière solidaire avec une éthique des droits, non pas seulement pour proposer une approche plus complexe de la moralité, mais aussi pour interroger les hiérarchies de genre à l'œuvre dans les théories morales. Le *care* doit peut-être d'abord être compris comme un concept non seulement critique, j'y reviendrai, mais aussi comme une catégorie d'analyse politique.

3 Le *Care* comme catégorie politique

Je propose à présent d'examiner les hypothèses de la philosophe Joan Tronto, qui suggère de faire du *care* la base de l'organisation politique. Joan Tronto est peut-être celle qui pousse le plus loin le paradigme du *care* comme fondement d'une théorie politique. Une « politique » du *care* propose-t-elle une société juste par essence ? Une société qui placerait au cœur de son projet politique les valeurs du *care* pourrait-elle répondre aux critiques adressées par le féminisme au patriarcat ? Selon Joan Tronto, la seule façon de mobiliser le concept de care et de ne pas céder aux accusations de relativisme est soit de donner à une relation particulière de *care* la valeur d'un paradigme, c'est-à-dire d'en faire un modèle de *caring* universel ; soit de faire du *care* la base même d'une théorie politique.

La transformation du *care* en paradigme universel pose plusieurs difficultés théoriques que j'ai déjà partiellement recensées. Comme le fait remarquer Onora O'Neill, dans un article intitulé « Justice, Gender and International Boundaries[265] », où elle s'interroge sur la façon la plus judicieuse de penser la paupérisation des femmes, le problème n'est finalement pas tant celui d'une éventuelle abstraction des théories morales que celui de leur idéalisation. Toute

[265] Onora O'Neill, "Justice, Gender and International Boundaries", in Martha Nussbaum & Amartya Sen (éds.), *The Quality of Life*, Oxford : Clarendon Press (1993). Ce document est également disponible à l'adresse suivante, en tant que *Working Paper* :
http://www.wider.unu.edu/publications/working-papers/previous/en_GB/wp-68/_files/82530826684665261/default/WP68.pdf

philosophie, en prétendant décrire ce qu'il peut y avoir d'essentiel dans une situation, une condition, un comportement humain, etc. aspire nécessairement à une forme d'universalité abstraite. Le problème est plutôt qu'un certain nombre de théories, pensées par les hommes, et à des époques et dans des contextes sociaux dominés par l'idéologie patriarcale, sont fondamentalement idéalisées. Une théorie du *care*, comme une philosophie de la justice, prend toujours le risque de cristalliser un point de vue particulier sur le monde, ou des rapports de force non conscients. C'est d'ailleurs l'enjeu d'une éthique du care que de critiquer l'idéalisation d'une approche rationnelle et abstraite de la justice, approche laissant de côté les femmes[266].

Plutôt que d'universaliser le *care*, Joan Tronto propose donc de déplacer le *care* de son champ d'origine (la psychologie morale), pour en faire une catégorie politique. Une première étape peut être franchie en faisant du *care* un outil d'analyse capable, à l'instar du genre[267], de mettre en valeur les dynamiques et les hiérarchies sociales. Comme le remarquent Patricia Paperman et Sandra Laugier dans une présentation synthétique de la notion d' « éthique de la sollicitude[268] », le concept de *care* présente avant tout l'intérêt de pouvoir mettre en relief les conditions injustes dans lesquelles se trouvent ceux qui fournissent souvent les activités de soins. Le care fait apparaître la dimension genrée de ces activités et révèle ainsi des rapports hiérarchiques entre hommes et femmes. Il est donc un allié intéressant pour les études de genre.

3.1 Rompre avec le relativisme du care

Pour rompre avec les accusations que l'on peut porter au *care* d'être une éthique relativiste, ou de cristalliser des rapports de force, Joan Tronto commence par refuser d'essentialiser le *care* en superposant trop hâtivement les catégories de *care giver* et de *femmes*. Elle désolidarise ainsi *genre* et *care* pour pouvoir avoir une approche plus fine des situations sociales qu'elle décrit et ne pas céder à des simplifications. Comme elle le montre dans un article où elle expose les raisons qui doivent nous conduire à penser le *care* comme une catégorie

[266] Joan Tronto, "*Care* as a Basis for Radical Political Judgments", in *Hypatia*, 10(2) (1995), p.141-149 ; p.144.
[267] Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in *American Historical Review* 91(5), (December 1986), p.1053-1057.
[268] Voir l'article de de Sandra Laugier et de Patricia Paperman disponible à l'adresse suivante : http://www.scienceshumaines.com/l-ethique-de-la-sollicitude_fr_15029.html

politique, le *care* ne peut pas être universalisé sur la base d'un rapport privilégié à la féminité. La relation parent-enfant, et mère-enfant plus particulièrement, ne peut servir de paradigme à l'éthique de sollicitude[269] Si une éthique du care met à jour quelque chose d'universel, c'est notre condition d'être vulnérable.

3.1.1 Au centre du care*, une vulnérabilité partagée*

Le concept de vulnérabilité a suscité un certain engouement théorique dans les sciences humaines, ces dernières années, et s'est aussi transformé en catégorie d'action politique. Certains ont d'ailleurs pu s'étonner de la « notoriété que connaît la notion de vulnérabilité » et qui serait « peu compatible avec le vide sémantique qui la caractérise[270] ». Sur la scène internationale par exemple, les Nations-Unies parlent aujourd'hui de populations vulnérables pour décrire les groupes d'individus (le plus souvent les enfants, les femmes et les personnes âgées) les plus directement et les plus durement affectés par les conflits politiques, guerres, les épidémies, les famines, le changement climatique, etc.[271]

La notion de vulnérabilité suggère étymologiquement (*vulnus, eris*) celle de blessure. Celui qui est vulnérable, c'est celui qui est exposé aux blessures, qui peut être, à des degrés divers de profondeur et de gravité, blessé. Comme le remarque Joan Tronto, tout être humain est vulnérable à un moment ou à un autre de son existence. Cette vulnérabilité dépend d'abord d'une réalité physique liée au cours de la vie humaine elle-même. Il est évident qu'un enfant ou qu'un certain nombre de personnes âgées sont particulièrement vulnérables, en ce qu'ils sont dépendants de l'assistance que d'autres individus peuvent leur porter à un moment particulier de leur vie. On place aussi souvent dans la catégorie des vulnérables les personnes en situation de

[269] Joan Tronto, « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care* », in *Le Souci des Autres Ethique et politique du* care, *op.cit.*, p. 25-50 ; p.40.
[270] Nadine Bolduc et Michèle Clément, « Regards croisés sur la vulnérabilité : le politique, le scientifique et l'identitaire », in Francine Saillant, Michèle Clément et Charles Gaucher (éds.), *Identités, vulnérabilités, communautés*. Montréal : Éditions Nota Bene (2004) ; p.61
[271] Un aperçu synthétique des champs recouverts par la notion de vulnérabilité nous est offert par Mountaga Diagne, sur le site du réseau francophone de recherche sur les opérations de paix, http://www.operationspaix.net/Groupes-vulnerables. Pour les usages du terme « vulnérable » ou « vulnérabilité » par les grandes organisations internationales ou les organisations non gouvernementales, on peut par exemple se reporter au site internet de l'UNDP.

handicap, que ce handicap soit inné ou non. La notion de vulnérabilité décrit plus largement un rapport de faiblesse, eu égard à une organisation sociale. Les lois et les valeurs qui structurent une société peuvent, ou non, favoriser ces personnes, et les rendre donc, par conséquent, plus ou moins vulnérables. A ce titre, les femmes peuvent être, dans le cadre d'une société patriarcale qui limite à la fois leurs droits et leur accès aux décisions, vulnérables. Sans doute que des types et des intensités de vulnérabilité peuvent être distingués au sein même de cette catégorie mais ces subdivisions n'interdisent pas, selon Joan Tronto, la mobilisation du care comme catégorie politique.

Un détour par l'œuvre de Judith Butler peut nous aider à préciser le caractère universel de la vulnérabilité. Pour Judith Butler, la vulnérabilité est d'abord une fonction de notre « condition linguistique ». C'est parce que nous sommes des êtres de langage, dont l'identité est d'emblée prise dans des normes linguistiques qui en commandent les délimitations, que nous sommes nécessairement exposés aux blessures et aux injures. Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler rappelle que si l'injure nous blesse, et parfois nous blesse pour ainsi dire physiquement, c'est parce que, en tant que sujets linguistiques, notre corps est toujours livré à autrui, en tant qu'il est susceptible de faire l'objet d'une adresse verbale. Nous sommes des êtres fondamentalement vulnérables, parce que nous avons initialement besoin du langage pour nous constituer, au moins provisoirement, une identité : or ce langage nous précède toujours. Il est ce que je partage avec mon interlocuteur, et sur la base duquel, par conséquent, je me constitue en tant que sujet, mais donc aussi sur la base duquel je suis toujours compromis, exposé. De sorte que la vulnérabilité linguistique est « l'une des relations primaires que prend [la] relation sociale[272] ». Pour Butler, quand un individu prononce une parole blessante, et il est clair que certaines paroles nous *blessent*, cette parole acquiert son pouvoir parce qu'elle est l'objet d'une citation, qui présente la force et l'autorité des conventions qui ont permis cette citation. Autrement dit, la parole injurieuse prend toujours place dans un contexte discursif, chargé d'une histoire qui est convoquée comme le support de cette injure, et c'est parce que ce contexte est la trame sur laquelle se détache cette parole, qu'elle est une citation. L'acte injurieux a un pouvoir performatif qui relève de son caractère citationnel. Ce qui signifie aussi que chaque occurrence de ce discours est l'occasion d'une redéfinition de son pouvoir. En laissant à la censure, par exemple, le soin de nous protéger de notre vulnérabilité aux injures, nous lui laissons en même temps le pouvoir de

[272] Judith Butler, *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris : Amsterdam (2004), p.63.

définir dans quelle mesure ce discours est acceptable ou non, dans quels contextes il acquiert sa pertinence, en d'autres termes à quel degré il est susceptible de nous blesser.

Cette conception de la vulnérabilité « linguistique » peut sembler très éloignée des définitions politiques qu'elle reçoit habituellement. La vulnérabilité que Butler décrit doit pourtant être comprise comme une première forme d'exposition à la volonté et aux actions de l'autre. L'entrée dans le cercle d'une communauté linguistique, et à travers elle, notre première exposition au langage, constituent la toute première forme de vulnérabilité de l'être humain. Si l'être humain se construit dans et par le langage, alors notre subjectivité elle-même est vulnérable aux effets du langage. Cette première forme de vulnérabilité est paradigmatique de la vulnérabilité essentielle de l'être humain. Quelle que soit la langue dans laquelle nous grandissons, notre exposition au langage et la vulnérabilité qui en dérive font de cette dernière un élément universel de notre condition d'être humain.

Qu'on entende la vulnérabilité dans sa dimension linguistique, comme le fait Butler, ou comme un passage obligé de toute existence humaine, ainsi que la définit Tronto, la vulnérabilité est toujours liée à l'instabilité de nos existences. Chez Judith Butler, notre vulnérabilité se traduit par la fragilité de nos identités. Nos identités sont fragiles parce que nous sommes vulnérables. Chez Joan Tronto, nos positions dans la société sont profondément commandées par notre degré de vulnérabilité, selon que nous sommes jeunes ou vieux, en bonne santé ou malades, etc. Cette plus ou moins grande vulnérabilité nous contraint à nous redéfinir constamment dans le tissu des relations humaines, en nous plaçant tour à tour dans une position de donneur de soin, ou au contraire en position de receveur. Contrairement à d'autres catégories descriptives des sciences sociales et à d'autres catégories de revendication politique, la vulnérabilité cherche précisément à interroger les changements de notre existence.

3.1.2 Le care *et ses modalités : une morale dynamique*

Dans la terminologie de Joan Tronto et de Berenice Fisher, le *care* se définit comme « une activité propre à notre espèce qui inclut tout ce que nous faisons pour maintenir, prolonger et réparer notre "monde", de sorte que nous puissions y vivre du mieux possible. Ce monde inclut notre corps, notre « soi », et notre environnement, tout ce avec quoi nous cherchons à tisser un

lien complexe et durable[273]. » Cette définition, comme on le voit, étend les activités de *caring* au-delà de la sphère privée ou domestique et au-delà de la relation intersubjective. La catégorie de *care* ainsi définie implique en effet notre « environnement », et donc potentiellement d'autres formes de vie et notre environnement naturel. Plus qu'un rapport à l'autre, le *care* définit donc un rapport au monde, une façon de se positionner et de se comporter en fonction de la place que nous pensons y avoir. Le sujet du *care* semble donc être au cœur du monde sans en être le centre.

Cette définition présente une vision holiste du *care*, qui n'est plus limité à des sphères morales privées, domestiques, individuelles ou désinstitutionnalisées. Selon Tronto, Cet élargissement du champ d'application du *care* n'altère en rien l'attention au contexte particulier dans lequel se déploient les activités de *caring*. Le *care* nous permet au contraire de tenir compte du fait que nous sommes toujours engagés dans des relations complexes et qui changent en fonction des situations et des périodes de la vie. En fonction des contextes, cependant, notre attention aux autres et donc nos pratiques de *caring* se déclinent de différentes manières, selon ce que Tronto appelle les quatre phases du *care* : *caring about*, qui implique une forme générale d'attention à ; *taking care*, qui suppose un sens de la responsabilité ; *care giving*, qui mobilise une compétence ; et *care receiving*, qui fait appel à notre capacité à donner réponse aux activités de *care* dont nous sommes les bénéficiaires. Chacune de ces formes de *caring* met en œuvre une attention particulière aux autres en fonction de la spécificité de la relation qui nous lie à eux. Nous mobilisons parfois toutes les modalités du *care* ; parfois, seulement l'une ou l'autre d'entre elles.

Pour que nos pratiques de *caring* deviennent à proprement parler une éthique, elles doivent s'appuyer sur quelques principes :

> « 1) Prendre en compte de manière complète les besoins humains ; 2) Analyser attentivement les quatre phases du care ; 3) Analyser les relations de pouvoir à l'œuvre dans les processus de care ; 4) Déterminer si les processus de care s'agencent de manière à former un tout ou s'ils restent incomplets[274] ».

[273] Joan Tronto et Berenice Fischer, "Toward a Feminist Theory of Caring", in E. Abel & M. Nelson (éds.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's lives*, Albany: State University of New York Press (1990), p.40 : "a species activity that includes everything that we do to maintain, continue and repair our « world » so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web", ma traduction.

[274] JoanTronto, "*Care* as a Basis for Radical Political Judgments", *Hypatia*, 10(2) (1995), p.141-149 ; p.144, ma traduction : "1) A full account of human needs ; 2) *Care*ful analysis of the four phases of *care* ; 3) An analysis of

Ces principes, comme chez Martha Nussbaum par exemple, accordent une attention particulière aux besoins humains. Contrairement à l'approche des capabilités, cependant, et parce qu'elle tient compte du contexte, le contenu d'une éthique du *care* ne se laisse pas énoncer dans une somme de principes universels. Joan Tronto n'énumère pas de « biens premiers » par exemple. Comme elle le remarque elle-même, « si le besoin de *care* est une condition universelle, les exigences en matière de *care* varient en fonction de la culture[275] ». Pour cette même raison, le *care* est aussi une catégorie évolutive, et ce à deux niveaux au moins : à un niveau historique tout d'abord, puisque, décliné culturellement, le *care* doit se réformer constamment pour remplir ses fonctions premières, en différents temps et en différents lieux ; à un niveau interindividuel ensuite, puisqu'il suppose une attention permanente à l'autre qui commande en partie le mode de *caring* que nous sommes susceptibles de délivrer, en fonction de la situation spécifique dans laquelle nous nous trouvons.

3.1.3 Faire du care une catégorie politique

La théorie de Joan Tronto présente ainsi l'avantage d'articuler l'individuel au politique sans les séparer.

> « Comme pratique, le *care* exige bien davantage que de bonnes intentions. Il demande une connaissance approfondie et réfléchie de la situation, de celle de tous les acteurs, comme de leurs besoins et de leurs compétences. La mise en œuvre de l'éthique du *care* exige une connaissance du contexte du processus de jugements : sur les besoins, sur les conflits entre besoins, sur les stratégies pour parvenir aux fins choisies, sur la capacité de réponse des destinataires, etc. Le *care* s'appuie sur des jugements qui vont bien au-delà de la conscience individuelle. En dépit du fait que de nombreux auteurs travaillant sur le *care* se centrent sur les relations actuellement considérées comme personnelles et privées, les types de jugements que j'ai décrits demandent une évaluation des besoins dans un contexte social et politique, comme dans un contexte personnel[276]. »

Pour que nous puissions satisfaire aux exigences d'une éthique du *care*, l'organisation même de la société dans laquelle nous vivons doit satisfaire un certain nombre de paramètres. Elle doit elle-même placer le *care* au cœur de son organisation. Une société du *care* ferait de notre vulnérabilité l'une de ses priorités. Elle encouragerait des formes de solidarités

---

power relationships within processes of *care* ; 4) Whether *care* processes fit together into a whole or remain incomplete"

[275] *Ibid*., ma traduction : « while the condition of needing *care* is universal, standards of *care* will vary by culture».

[276] Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, Paris : La Découverte (2009) ; p.183

intergénérationnelles, par exemple, se concentrerait sur l'éducation, revaloriserait la place des pourvoyeurs de soins, ou encore reconnaîtrait le travail produit dans la sphère domestique.

Chaque citoyen, dans une société du *care*, est investi d'une responsabilité envers les autres, qui ne s'énonce pas nécessairement en principes moraux, mais dont le contenu peut être inscrit dans le cadre d'une politique. C'est à ce point de jonction que l'individuel rejoint le politique. Le citoyen ne peut cependant pas être investi de responsabilités de *care* si la société dans laquelle il vit n'accompagne pas cette éthique individuelle. De nombreuses études montrent par exemple que les pourvoyeurs de soins, dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines, appartiennent aux couches les plus défavorisées socio-économiquement. N'y a-t-il pas une contradiction à ce que les pourvoyeurs de soins soient aussi, à l'échelle politique, les plus vulnérables, et qu'ils aient à endosser la responsabilité des activités de *caring* lorsqu'ils sont eux-mêmes les principaux laissés-pour-compte des inégalités ?

Selon Joan Tronto, une théorie du *care* s'accompagne donc nécessairement d'une théorie de la justice. Le concept de *care* peut ainsi être compris comme un outil critique, capable de nous aider à formuler les principes d'une société plus juste. Une société qui placerait le *care* au centre de ses préoccupations éviterait ainsi 1) d'énoncer des besoins trop abstraits, 2) de figer de manière définitive une liste de besoins particuliers, et 3) de faire des besoins une marchandise. Premièrement, en effet, une société du *care* renoncerait, comme nous l'avons vu, à déterminer des besoins de manière universelle et abstraite, sans prendre en compte l'autre concret. Deuxièmement, une société du *care* éviterait d'énoncer une liste définitive de capabilités. En énumérant des capabilités, comme le fait par exemple Martha Nussbaum, on prend le risque de nommer des capabilités spécifiques, depuis une position de dominant, en décrétant universelles des inégalités ou des vulnérabilités seulement contingentes. Le *care* s'inscrit donc aussi dans un processus démocratique où la société est susceptible d'être réformée. Sans que Joan Tronto ne s'exprime explicitement sur le sujet, on peut supposer qu'une démocratie de type participative s'accorderait avec les valeurs énoncées dans une société du *care*. Troisièmement, et par conséquent, le *care* doit éviter toute marchandisation des besoins qui dérivent de nos vulnérabilités. Un processus démocratique favorise de ce point de vue des prises de positions citoyennes où le receveur du *care* est tout autant un acteur politique que le pourvoyeur de soins.

La théorie du care de Joan Tronto ne renonce pas à la catégorie d'universel, mais la mobilise au contraire à plusieurs niveaux. Une théorie du *care* s'appuie d'abord sur un universel réel (au sens qu'Etienne Balibar donne à ce mot), puisqu'elle se donne la possibilité d'une existence politique dont les modalités pourront dépendre d'une aire géographique ou de variations culturelles particulières. Dans la mesure où la vulnérabilité serait pensée comme une donnée fondamentale de l'être humain, elle deviendrait le centre d'un projet de refonte totale de nos institutions de justice. Joan Tronto soutient d'ailleurs que le *care* est un concept « holiste[277] ». Autrement dit, il permet une approche globale de l'expérience humaine et de la société. Une politique du *care*, sans être uniforme, peut espérer se décliner dans tous les pays, et peut-être servir à articuler les rapports entre diverses associations politiques régionales. L'émergence du terme de « vulnérabilité » dans la rhétorique onusienne témoigne d'ailleurs, aussi contestée soit-elle, de sa progressive universalisation. Une politique du *care* permet de révéler différentes modalités de l'injustice. A ce titre, elle est un levier précieux non seulement pour dégager les modalités des hiérarchies hommes-femmes, mais aussi pour faire apparaître des rapports de force parmi les femmes[278]. Une politique du *care* aspire ainsi à jeter les bases d'un universalisme réel, c'est-à-dire d'une politique visant l'inclusion de tous.

Une théorie du *care* mobilise également un universalisme fictif. Comme nous l'avons vu, elle fait nécessairement appel à une représentation abstraite du sujet. Dans une théorie du *care*, cependant, cet universalisme est sans cesse mis en tension avec une appréhension concrète de l'autre, pris dans sa singularité et dans sa corporéité. Par l'attention qu'elle suppose au contexte, à la spécificité de la situation dans laquelle le rapport intersubjectif est engagé, l'activité de *caring* oscille sans cesse entre des principes moraux abstraits et la prise en considération des conditions concrètes de leur application. Le *care*, par conséquent, s'appuie sur une représentation abstraite et universelle de l'individu et des rapports intersubjectifs, mais limite continuellement la

[277] Joan Tronto, "*Care* as a Basis for Radical Political Judgments", in *Hypatia*, vol.10, n°2 (1995), p.141-149 ; p.142.
[278] On a pu parler d'un black *care*, par exemple, pour désigner la superposition de genre et de race dans les injustices qui affectent les pourvoyeurs de *care*. Elsa Dorlin donne l'exemple des femmes noires employées pour le travail domestique par les familles de la classe moyenne à mesure que s'est renforcé le travail des femmes (voir, Elsa Dorlin, « Dark *Care* : de la servitude à la sollicitude » in Le *Souci des autres. Ethique et du politique du* care, *op.cit*., p. 87-125) ; on peut également penser au texte de Hazel Carby « Femme blanche, écoute ! Le féminisme noir et les frontières de la sororité. » Voir Michele WALLACE et al., *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000 / Michele Wallace, Combahee River Collective, Audre Lorde,...[et al.]; textes choisis et présentés par Elsa Dorlin*, Paris: L'Harmattan (2008)

prérogative d'une telle représentation. Le care invite en effet à toujours considérer l'autre dans ce qu'il a de particulier. Outre qu'il offre une base théorique pour questionner la légitimité de l' « universel en vigueur », il maintient l'autre dans sa spécificité au lieu que ses particularités soient subsumées sous la catégorie d'universel.

Une théorie du *care* ainsi définie se propose aussi d'être un universalisme idéal, dans la mesure où elle envisage de révolutionner les perspectives dominantes qui sont à l'origine de l'organisation de la société. De par sa nature critique, une théorie du *care* est certes une philosophie centrée sur les « populations vulnérables », mais elle ne s'y limite pas, et ne fait de toute façon pas des vulnérables un tout homogène. Il y a bien une utopie du *care*, celle d'une société où les vulnérabilités, parce qu'elles seraient prises en compte à tous les niveaux de la société, ne seraient plus à l'origine d'une quelconque forme d'inégalité entre les individus. A l'horizon du *care*, tout comme à l'horizon des revendications féministes, peut-être y aurait-il une société sans injustice.

3.2 Les limites du monde vulnérable de Joan Tronto

Sans renoncer à une quelconque forme d'universalisme, une théorie du *care* peut offrir des perspectives politiques intéressantes pour la réflexion féminisme en matière de justice. Comme nous venons de le voir, une théorie du *care* répond aux critères que j'avais dégagés dans le chapitre précédent lorsque j'avais examiné la recevabilité des thèses de Rawls pour la pensée féministe. Avant de montrer comment le *care* peut nous aider à réfléchir à d'autres façons de concevoir les sujets et leurs interactions, il me reste à examiner quelques-unes des critiques possibles du *care* par la théorie féministe.

3.2.1 Y a-t-il un sens à institutionnaliser le care ?

La théorie de Joan Tronto propose de faire du *care* le cœur de l'organisation sociale. Mais on peut précisément se demander si cette institutionnalisation du *care* ne prend pas le risque d'être contre-productive. Une institutionnalisation du *care* contribue-t-elle à vider le « *care* » de son authenticité ? Dès lors que le *care* est institutionnalisé, les agents du *care* peuvent se sentir désinvestis de leur responsabilité éthique, dans la mesure où celle-ci est prise en charge par

l'institution. Le danger est grand en effet que, à partir du moment où les règles de sollicitude seront gravées dans le marbre, elles soient vécues comme un devoir seulement civique. L'intensité et une partie du sens des relations de sollicitude seront-elles alors perdues ? D'autre part, il y a peut-être un risque que le *care* devienne une habitude, ou une routine. Dès lors que les relations de *care* sont partiellement encadrées par des structures politiques, on peut se demander 1) si la spécificité de la relation intersubjective ne va pas être estompée par ces mêmes structures ; 2) si le dispensateur de *care* ne vas pas être, malgré tout, systématiquement renvoyé à ses propres décisions et à son propre jugement. Dans une telle hypothèse, une politique du *care* ferait peser davantage de responsabilité sur le sujet qu'elle ne veut bien l'admettre. Comment trouver un équilibre entre ces deux extrêmes ?

Joan Tronto a sans doute conscience de ces difficultés lorsque, dans un article intitulé « What Can Feminists Learn About Morality from Caring », elle souligne trois aspects essentiels de la relation de *caring* : une attention (*attentiveness*) tournée vers les aspirations particulières de la personne qui recevra le *caring*, un équilibre entre l'autorité et l'autonomie, et la spécificité (*particularity*) de l'attention portée à l'individu. Dans chacune de ces facettes du *caring*, l'individu qui dispense le *care* est sans cesse renvoyé à son propre jugement pour satisfaire à cette triple exigence. Mais c'est dans l'élargissement du *care* à l'ensemble d'une politique que le problème se pose de la manière la plus cruciale. Si Nel Noddings avait tendance à restreindre le champ d'application des relations de *caring*, Tronto souligne précisément que dans une politique du *care*, nous ne décidons pas seuls de qui recevra cette « sollicitude », ce qui permet d'éliminer les effets négatifs d'une morale particulariste, limitée à nos cercles sociaux immédiats. Un peu à la façon dont, chez Rawls, le voile d'ignorance permet d'effacer les effets de décisions éventuellement intéressées, une politique du *care* dégage les rapports de *caring* d'un simple cercle d'intimité. Elle empêche ainsi les effets négatifs d'un rapport de sollicitude où le *care giver* serait prisonnier de son rôle de pourvoyeur de soin. Dans une politique du *care*, les obligations du *care giver* sont toujours définies de manière générale et de manière particulière.

Cette généralisation politique du *care*, en revanche, contraindra probablement le dispensateur du soin à redoubler de responsabilité et de jugement pour faire en sorte que la relation de *caring* soit adaptée et non simplement « administrée ». Ce que le concept de *care* gagne en extension semble perdu en précision, ou en intensité. En effet, premièrement, la relation

de *care* perd une partie de son intérêt si elle est ramenée soudainement au respect de règles objectives. Dès lors que le *care* est institutionnalisé, il suppose un système de contraintes qui lui enlèvent son caractère seulement obligeant. Que reste-t-il d'une relation de *care* si elle est vécue comme une contrainte, ou comme un devoir civique ? Dans quelle mesure le *care* conserve-t-il encore la part d'engagement personnel qui me lie au receveur de *care* lorsque l'appel éthique surgit de l'extérieur de la relation interindividuelle ? Deuxièmement, sans doute qu'une société pensée sous le paradigme du *care* favoriserait la relation éthique à l'autre, et permettrait parfois d'accompagner le *care-giver* dans son engagement pour l'autre. Mais comment s'énonceront les principes du *caring* à l'échelle d'une société ? Plus précisément, une injonction « générale » à la sollicitude et à l'attention au particulier n'est-elle pas alors vidée de son contenu éthique, puisque une éthique du care est une forme de sagesse pratique qui consiste à comprendre et à répondre d'une manière toujours particulière et spécifique à la vulnérabilité de l'autre ?

3.2.2 Le care, au centre d'une nouvelle biopolitique ?

Une politique du *care* semble en outre soulever un paradoxe. En jouant sur le tableau à la fois éthique et politique, individuel et collectif, Tronto fait du *care* le centre d'un projet politique où la société semble étrangement s'immiscer dans la définition des sujets. Un projet de politisation et d'institutionnalisation du *care* ne prend-il pas le risque de se compromettre avec les mécanismes disciplinaires d'une biopolitique. Comme le remarque Stéphane Haber, dans un article où il examine la place des théories du *care* dans la pensée féministe américaine contemporaine, on peut se demander si la politisation du *care* ne renoue pas en effet avec une forme de normativité que les théories féministes ont souvent dénoncée[279].

En s'appuyant sur les écrits de Michel Foucault, et plus particulièrement sur le premier tome de son *Histoire de la Sexualité,* les féministes se sont souvent méfiées des dispositifs de savoir-pouvoir qui prétendent encadrer et dire ce que sont les sujets. Une théorie politique du *care* prétend légiférer dans des domaines qui étaient non seulement délimités comme privés, mais qui prétendaient en outre ne pas être susceptibles d'être légiférés. Si le *care* suppose la normalisation de rapports d'attention à l'autre, on peut se demander dans quelle mesure les

[279] Stéphane HABER, « Éthique du *care* et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle », in Le *Souci des autres. Éthique et du politique du* care, *op.cit*., p. 177-200 ; p.190.

structures du pouvoir peuvent prétendre ne pas empiéter sur les intentions des individus, et questionner leur bonne conscience. De la même façon que les multiples rituels de l'aveu, selon Foucault[280], ont pu servir des stratégies politiques de pouvoir, le passage d'une éthique du *care* à une politique du *care* ne s'expose-t-elle pas à une mise en discours dangereuse de nos éthiques particulières, où non seulement les sujets, mais les rapports qui les lieraient entre eux, pourraient dès lors faire l'objet d'un contrôle, d'un examen systématique ou d'une régulation ?

3.2.3 Le care, prisonnier du dualisme ?

La dernière remarque que je formulerais concerne l'ontologie que mobilise Joan Tronto. Dans la version que Joan Tronto nous propose du *care*, l'ontologie qui sous-tend ses propositions politiques n'est en effet jamais remise en cause. Sous certains aspects, une théorie du *care* reste prisonnière de certaines conceptions ontologiques selon lesquelles le sujet se définit par rapport à un objet, et selon lesquelles la conscience s'oppose toujours au monde, ou à la nature. Qu'on considère n'importe laquelle des quatre modalités du *care* définies par Joan Tronto, on verra que chacune d'elle entretient toujours une parenté avec la structure ek-statique de la conscience phénoménologique. Cependant, on peut s'interroger sur le fait qu'une éthique qui place le rapport à l'autre comme le fondement de notre subjectivité ne procède pas à un examen plus systématique de ce qui définit le sujet et son rapport au monde. La vulnérabilité essentielle dont parle Joan Tronto à propos de l'être humain est-elle au principe d'une ontologie particulière, et si oui, laquelle ? Si une éthique du *care* s'appuie sur des structures phénoménologiques, ne convient-il pas qu'elle énonce lesquelles ? Un féminisme qui voudrait s'appuyer sur les théories du *care* devrait en tous cas sans doute procéder à une critique de l'ontologie sous-jacente aux théories du *care*, sans quoi les critiques que j'ai adressées à John Rawls ne trouveront aucune réponse.

[280] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir*, Paris : Gallimard (1994) ; p.80 et sq.

4 Conclusion: "care, a useful category of sociological analysis"

Le *care* n'*est* pas une théorie féministe. Il permet en revanche de dégager les liens entre féminismes et théories de la justice. Le *care* permet d'aborder dans toute leur complexité des sphères de l'expérience morale que la philosophie du droit laisse souvent partiellement dans l'ombre. A la fin du forum que j'ai déjà cité, Carol Gilligan se montre très consciente du fait qu'une approche différentialiste de la morale pourrait aussi être le prétexte d'une forme d'oppression. Cependant, elle insiste sur le fait que, si une enquête empirique met en évidence une certaine coïncidence des vertus du *care* avec les raisonnements moraux des femmes, alors il est nécessaire de restituer à cette perspective de la sollicitude la place qu'elle mérite dans le paysage moral[281]. Cette perspective ne peut être niée, ou évincée, sous prétexte qu'elle pourrait être stigmatisante. Ce point de vue particulier doit au contraire être revendiqué comme une approche différente, mais non moins pourvue de valeur. Ainsi, même considérée comme une éthique féminine, l'éthique du *care* peut présenter un intérêt pour la différence même qu'elle revendique. Elle introduit une brèche dans le paysage éthique et moral de la philosophie occidentale. Une lecture différentialiste du *care* n'est pas nécessairement disqualifiante, si elle fait apparaître d'autres formes de conceptions de la morale. Enfin, cette voix différente peut aussi être pensée comme *une* autre voix, et non seulement comme *l*'autre voix.

Les travaux de Gilligan ouvrent donc la voie à une approche « critique ». Ils peuvent être lus comme une invitation à mettre au jour d'autres formes de consciences morales, dissimulées par le régime de la Loi patriarcale. En d'autres termes, le *care* ouvre des possibilités pour penser d'autres relations éthiques, laissées pour compte par une certaine tradition philosophique, universaliste en théorie, mais excluante en pratique. Dans les chapitres ultérieurs, nous verrons d'ailleurs comment ces réflexions nous contraignent à repenser l'universel. Une théorie du *care* présente le mérite de ne pas perdre de vue notre engagement réel dans les situations morales. Ainsi que le remarque Joan Tronto,

> « Le problème ne réside pas dans l'impossibilité de faire du *care* un impératif universel : on devrait se soucier des autres. On peut parfaitement décrire le *care* dans les termes de principes moraux universels. (…) le *care* est altéré si nous séparons ses principes - le *care* est nécessaire - de ses pratiques particulières dans une situation donnée. Si nous nous contentons d'énoncer des principes

[281] Carol Gilligan, "Reply by Carol Gilligan", in *Signs*, vol.11, n°2 (1986), p.324-333 ; p.333.

> universels sur la nécessité du *care*, nous serons alors dans l'incapacité de déterminer dans quelle mesure il est bien accompli au cours de son processus[282]. »

Une éthique du *care* se mesure moins à la force de son obligation qu'à la qualité de sa réalisation. La théorie du *care* proposée par Tronto n'invite pas seulement à une pratique éthique mais à une réflexion morale. En ce sens, elle est bien une éthique, c'est-à-dire une recherche de la vie bonne. En proposant des degrés de *caring*, Joan Tronto, ne renonce pas à l'universel, mais propose au contraire de prendre en compte différentes expériences morales.

Ainsi, comme le révèle l'approche qui consiste à réconcilier les deux perspectives « *ethics of care* » et « *ethics of rights* », l'éthique du care n'est pas nécessairement moins universelle qu'une approche par le droit, soit parce que les valeurs de *caring* la sous-tendent, soit parce qu'elles informent à chaque étape la décision morale ou le respect des lois. Pour beaucoup de féministes cependant, cette approche complémentariste ne doit pas nous conduire à essentialiser les différences de genre que ces deux éthiques recoupent. Le risque est en effet d'inscrire les deux approches morales dans un ordre sexué, en les décrétant sinon égales, tout au moins équivalentes. Pour beaucoup de théoriciennes, par conséquent, suivant ainsi une voie en partie suggérée par le travail de Carol Gilligan[283], une éthique du *care* doit d'abord servir de levier pour critiquer les hiérarchies de genres, c'est-à-dire nous aider à déconstruire des rôles de genre qui assignent aux femmes une position sociale par ailleurs dépréciée. Une reconnaissance de l'importance des activités de *care* restera lettre morte si son seul champ de conceptualisation et d'application est celui de la sphère domestique. Aujourd'hui, la plupart des activités dites de *care* (comme par exemple les professions d'infirmières, de garde d'enfants, ou de services à la personne en général) sont encore exercées par les femmes. Si le *care* n'est pas dégagé de la sphère domestique, une éthique du *care*, comme nous l'avons vu lorsque j'ai examiné les thèses de Rawls, demeurera dans l'ombre d'un universel dominant, l'universel « fictif » (au sens que Balibar donne à ce mot), auquel le sujet n'accède que dans la sphère civile. C'est en considérant le *care* comme un concept d'abord critique que de telles hiérarchies pourront apparaître.

---

[282] Joan Tronto, *Un monde vulnérable*, Paris : La Découverte (2009), p.203.

[283] Au début d'un article intitulé "Justice, *Care*, Gender Bias", Cheshire Calhoun rappelle que, au fond, le projet de Carol Gilligan est double. D'un côté, l'éthique du *care* s'interroge sur la pertinence d'une « current moral theory that is dominated by the ethics of justice ». D'autre part, les théories du *care* dénoncent une « moral theory's presumed gender neutrality » (voir Chelshire Calhoun, « Justice, *Care*, Gender Bias », in *The Journal of Philosophy*, vol.85, n°9 (1988), p.451-463 ; p.451). Les enjeux de la voix différente consistent donc aussi bien à proposer une autre façon de penser la notion de justice que de critiquer les soubassements genrés de nos théories morales.

En mettant en lumière la domination des philosophies universalistes de la justice sur des morales particulières basées sur les sentiments et la sollicitude, le *care* peut en effet jouer le rôle révélateur d'une idéologie masculine. Pour comprendre les mécanismes de ce rapport de force, on peut s'appuyer sur les analyses de Bourdieu, dans *La Domination masculine*. A partir d'une analyse ethnographique des bergers de Kabylie, Pierre Bourdieu, propose de décoder les rapports intrinsèques entre la domination des hommes et les valeurs dites universelles qu'ils revendiquent. Il rappelle ainsi que « Le propre des dominants est d'être en mesure de faire reconnaître leur manière d'être particulière comme universelle. […] Autrement dit, les normes auxquelles on mesure les femmes n'ont rien d'universel. Le féminisme dit universaliste, parce qu'il ignore l'effet de domination, et tout ce que l'universalité apparente du dominant doit à sa relation avec le dominé – ici tout ce qui touche à la virilité –, inscrit dans la définition universelle de l'être humain des propriétés historiques de l'homme viril, construit par opposition avec les femmes[284] ». A partir de cette remarque, on peut faire l'hypothèse que les théories de la justice construisent leur universalité supposée sur la base d'un rapport hiérarchique de genre. Autrement dit, l'universalité d'une théorie de la justice repose aussi sur le pouvoir performatif que possède le dominant, de par sa position d'énonciation, pour revendiquer l'universalité de ses principes. En retour, on peut supposer que l'universalité de ses principes conforte sa position de force.

Une théorie du *care* présente donc un intérêt supplémentaire et une force critique plus radicale quand on prend soin de maintenir sa dimension critique, à savoir son pouvoir de dénoncer les prérogatives attachées à une position de force. On peut donc faire l'hypothèse que si la proposition d'une « éthique du *care* » a suscité autant de polémiques, c'est sans doute parce qu'elle remettait en cause les soubassements d'une construction sociale où les valeurs des hommes étaient présentées comme des valeurs universelles et donc soi-disant partagées par tous. En attaquant les principes fondamentaux de la justice « des hommes », la promotion d'une éthique du *care* ne touchait pas seulement à un point particulier de désaccord philosophique. Elle contestait les fondements mêmes de l'organisation politique, de la répartition du travail, de la distribution des richesses, etc. Elle remettait en cause le mécanisme même dont la justice tirait sa force et son autorité. En d'autres termes, une éthique du *care* questionnait non seulement la position d'énonciation de ceux qui se réclamaient de l'universel, mais elle questionnait la

[284] Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris : Seuil (1998), p.90.

légitimité de ce qui est dit *juste*. Dans la théorie féministe, les débats relatifs au *care* ne sont pas anodins. Ils interrogent intensément ce au nom de quoi le droit « fait sa loi ». Ce qui est en jeu, dans ces débats, ce n'est pas seulement la distribution des ressources ou des biens sociaux : c'est aussi le procès du droit.

C'est pourquoi la question de l'universel peut être un fil directeur dans l'ensemble de ces débats. Une éthique du *care* en appelle àlLa Justice pour critiquer l'universel dominant. Inscrire l'éthique du *care* dans une certaine universalité ne correspond pas seulement à la demande d'inclure d'autres voies morales dans les représentations morales dominantes. Cela revient aussi à critiquer l'universel qui sert à fonder les théories morales dominantes. Autrement dit, c'est une façon de reconquérir le pouvoir même de dire ce qui est universel et ce qui ne l'est pas, ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. Revendiquer la centralité de l'éthique du care consiste ainsi un coup de force, celui qui consiste à *faire entendre* une « voix différente »

Chapitre 4

Penser la justice à l'échelle planétaire : Care, Justice et écoféminisme

On a souvent eu tendance à réduire le care à n'être que le double, l'antagoniste ou le complément d'une théorie classique de la justice. En effet, soit la théorie du care vient compléter les philosophies universalistes de la justice, et elle se décline alors généralement sous la forme d'une éthique féminine de la sollicitude où les émotions jouent un rôle central ; soit l'éthique du care se propose d'être l'origine d'une morale universelle ou du droit, et déploie alors un sentiment de justice dans une philosophie plus ou moins élaborée de l'éducation ou de la transmission. Comme je l'ai suggéré cependant, il est possible de faire du care non pas une valeur (et encore moins une valeur universelle) mais un concept heuristique, permettant d'analyser, et partant, de réformer la société dans ses structures les plus profondes. Pris comme tel, le care échappe ainsi non seulement à la logique binaire de la différence sexuelle, mais également aux oppositions réductrices entre lois et règles, entre principes de justice et comportements éthiques, entre raison et sentiments

Dans le chapitre précédent, j'ai suggéré que pour Gilligan, l'existence d'une voix différente n'est pas l'exclusivité d'un sexe. « Pour dire qu'il existe une voix différente de celle que les psychologues ont décrite, je n'ai besoin que d'un exemple, c'est-à-dire d'une voix dont la cohérence n'est pas reconnue au sein des schèmes d'interprétation existants[285] ». Pour la psychologue, le care se propose d'être un contre-exemple, la preuve que raison et abstraction ne sont pas les seuls critères au nom desquels des principes moraux peuvent être dits universels. Le care est d'abord la preuve qu'une ou plusieurs autres voix éthiques sont possibles. Il constitue un refus de toute approche globalisante, nivelante, et universalisante. Autrement dit, il suffit qu'il existe une autre façon de concevoir la justice, même unique, mais non moins « morale » pour autant, pour que cette approche mérite d'être distinguée et qu'elle jette le doute sur une théorie universaliste de la justice. Le care peut donc être lu comme une critique de l'universalisme masculiniste qui dissimule l'expérience des femmes, mais il invite aussi à la revendication d'une multiplicité des points de vue moraux.

C'est l'interprétation que retient d'ailleurs Susan Heckman dans un livre intitulé *Moral Voices, Moral Selves.* Au cours d'un chapitre où elle passe en revue différentes interprétations et critiques de la « tradition philosophique occidentale » en matière de Justice, elle conclut que toutes les alternatives féministes qui ont été proposées ont rarement réussi à dépasser le clivage absolu/relatif, privé/public, etc. que ces mêmes théories posaient en principe. Ainsi, comme elle le suggère, « Aucun de ces auteurs n'embrasse la position que je défends, à savoir que nous devons en venir à une compréhension du savoir moral qui renonce à cette dichotomie. Pourtant, à moins qu'on n'abandonne cette dichotomie, précisément en se concentrant sur les voix morales et sur les sujets moraux, la théorie morale ne peut pas évoluer en-dehors de ses limites modernistes[286] ». Selon Heckman, *In A Different Voice* ouvre la voie à l'exploration de multiples possibilités éthiques[287] et nous invite à faire proliférer les voix différentes. Si l'éthique se définit

[285] Carol Gilligan, *In A Different Voice*, Cambridge : Harvard University Press (1982), p.328, ma traduction : "To claim that there is a voice different from those which psychologists have represented, I need only one example – one voice whose coherence is not recognized within existing interpretative schemes".

[286] Susan J. Hekman, *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*, University Park : The Pennsylvania State University Press, p.45, ma traduction : "None of these authors embraces the position that I am advocating, namely, that we move to an understanding of moral knowledge that eschews this dichotomy. Yet, unless we abandon this dichotomy, specifically by focusing on moral voices and moral subjects, moral theory cannot move beyond its modernist boundaries."

[287] Elle donne l'exemple de Sarah Lucia Hoagland et de ses propositions pour une éthique lesbienne. On pourra par exemple se reporter à l'article « Some thoughts about Caring », in *Feminist Ethics*, Lawrence : University Press of

comme la recherche de la vie bonne et implique des techniques[288] par lesquelles nous engageons, plus que des valeurs, la construction de notre subjectivité, alors le travail de Susan Heckman nous invite aussi à un questionnement de l'ontologie occidentale. Certes, dans sa dimension essentialiste et genrée, le *care* peut être compris comme un mode spécifiquement féminin de construction du sujet. Chez Freud, par exemple, la construction du sujet œdipien implique chez les femmes une privation du sens de la justice. Désolidarisé de sa dimension sexuée, cependant, le *care* peut être compris comme un outil pour penser d'autres formes d'ontologie du sujet.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que le care ait été souvent mobilisé par les écoféministes. L'enjeu de l'écoféminisme, en effet, a souvent été de proposer sinon une critique de l'anthropocentrisme, tout au moins une dénonciation de certaines des valeurs qu'il induisait. En alliant des préoccupations écologiques et féministes, ce courant se propose de dénoncer aussi bien le masculinisme guerrier et technocrate que le rationalisme dominateur et « appropriateur ». Il s'agit ainsi de rompre avec les soi-disant irréductibles oppositions entre Nature et Culture, Technique et Nature, ou encore Homme et Monde animal, qui structurent notre représentation du monde et gouvernent notre politique. Dans ces multiples invitations à regarder autrement les femmes et la sphère naturelle (à laquelle on les rattache souvent), l'écoféminisme présente une revendication de justice tout à fait intéressante pour notre propos, puisqu'elle mobilise doublement l'universel : d'abord en visant la catégorie de « femme », à laquelle elle donne une dimension planétaire ; ensuite en s'appuyant sur la notion de nature (soit pour la critiquer, soit pour l'intégrer dans son propos). On pourrait presque dire que, c'est par principe que l'écoféminisme formule une revendication globale de justice. Le terme d'écoféminisme semble cependant avoir été progressivement oublié, ces dernières années, et remplacé par l'association « genre et justice climatique ». Ainsi fleurissent conférences, revues et formations sur le sujet, ignorant parfois tout un pan de l'histoire, et émoussant au passage la critique sociale et politique induite par la démarche féministe. Demeure en revanche la dimension soi-disant universelle de la question climatique qui, sous couvert d'aborder le problème à l'aune du genre, réintroduit souvent de manière clandestine une division (ou une opposition) non questionnée entre hommes et femmes.

Kansas (1991), p.246-264 ; ou à l'ouvrage qu'elle consacre précisément à l'élaboration de cette éthique, *Lesbian Ethics, Towards New Values*, Palo Alto : Institute of Lesbian Studies (1988)

[288] On peut bien entendu penser aux « techniques de soi » décrites dans le dernier volume de l'*Histoire de la Sexualité :* Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, III. Le Souci de soi*, Paris : Gallimard (1997).

Je propose donc dans ce chapitre de définir le care comme un concept critique pour tenter de dépasser la compréhension ontologique de ce que l'on pourrait appeler le « sujet patriarcal », c'est-à-dire un sujet dont le rapport à la différence sexuelle commande également le rapport à la nature. Je propose dans un deuxième temps de montrer en quoi une éthique du care peut accompagner et éclairer une compréhension postmoderne du sujet. Je m'appuierai pour cela sur le travail de Rosi Braidotti, qui offre une synthèse intéressante des conciliations possibles entre postmodernité, écoféminisme et éthique du care. Comme dans les précédents chapitres, nous verrons qu'une réflexion sur l'écoféminisme ne nous éloigne pas de l'histoire compliquée des réceptions des textes théoriques, de part et d'autre de l'Atlantique[289]. Une fois de plus, mon travail se situe donc sur la ligne de partage entre transmission et rejet, réception et déni dont il faut tenir compte tant dans notre compréhension des usages possibles du care que dans notre compréhension de l'écoféminisme. En l'associant à une théorie du care, l'écoféminisme offre une vision renouvelée du sujet permettant de penser simultanément justice et universel.

1 Le Care comme catégorie d'analyse ontologique

1.1 La *voix* morale

On n'a peut-être pas toujours beaucoup prêté attention au fait que Carol Gilligan revendiquait d'abord l'existence d'une *voix* différente. Dans l'article déjà cité de 1995, Carol Gilligan, relisant les théories freudiennes du complexe d'Œdipe, insiste pourtant sur le fait que, à

[289] Dans *Le Nouvel Ordre écologique* (Paris : Le Livre de Poche, 2002) par exemple, Luc Ferry, au milieu des années 1990, dénonce ce qu'il considère être les impasses de l'écoféminisme, dont la théorie s'étoffe alors aux États-Unis. Pour lui, l'écoféminisme fait partie des théories postmodernes venues pour l'essentiel des États-Unis et qui signent la fin de tout humanisme. C'est d'ailleurs aux racines de l'existentialisme, c'est-à-dire d'une pensée d'avant 68, qu'il puise les fondations du nouvel ordre qu'il cherche à construire – non sans quelques simplifications, cependant, du discours écoféministe. Voir plus particulièrement les pages 168 à 190, intitulées « L'éloge de la différence et les avatars du gauchisme. Le cas de l'écoféminisme » (sic !). Dans *Ecopolitics. The Environment in Poststructuralist Thought* (New York & London : Routledge, 1997 ; voir plus particulièrement p.21 et suivantes), Verena Andermatt Conley, qui s'intéresse aux « voyages » de la Theory, montre que la pensée poststructuraliste française ou, pour le dire rapidement, ce qu'on a appelé la *French Theory* aux États-Unis, contenait en germe toute la pensée écologique qui s'est développée ces dernières années. Les références à Sartre dans le travail de Ferry sont pour elle symptomatiques d'un rejet tant de la pensée écologique radicale que du postmodernisme en général, tant des théories américaines que de tout un pan de la philosophie française depuis les années 1970.

l'issue de la négociation sexuellement différenciée du complexe d'Œdipe, la petite fille a d'abord réprimé une voix, sa voix. Or cette voix représente un certain discours sur le monde issu de son expérience[290]. Gilligan se montre donc particulièrement intéressée par le fait que la construction de l'identité sexuée se fonde sur la répression d'un désir qui devra dès lors être tu. Bien que Gilligan ne donne pas toujours une signification psychanalytique au terme de « voix » dans sa critique des travaux de Kohlberg, et bien que ce mot indique avant tout « le discours », ou les représentations morales (plutôt que la production orale de sons), ce terme renvoie à une terminologie souvent utilisée dans les écrits féministes. *Laisser la parole* aux femmes, laisser ou faire *entendre leur voix*, leur *donner voix au chapitre*… sont des expressions qui n'engagent pourtant pas qu'un sens métaphorique de discours ou de représentation, non plus, d'ailleurs, qu'un simple sens de participation aux décisions. Dans le *Rire de la Méduse,* Hélène Cixous insiste par exemple sur le rapport presque consubstantiel du corps à la voix[291] :

> « Écoute parler une femme dans une assemblée (si elle n'a pas douloureusement perdu le souffle) : elle ne « parle » pas, elle lance dans l'air son corps tremblant, elle se lâche, elle vole, c'est tout entière qu'elle passe dans sa voix, c'est avec son corps qu'elle soutient vitalement la « logique » de son discours : sa chair dit vrai. Elle s'expose. En vérité, elle matérialise charnellement ce qu'elle pense, elle le signifie avec son corps… Son discours, même « théorique » ou politique, n'est jamais simple ou linéaire, ou « objectivé » généralisé : elle entraîne dans l'histoire son histoire[292] […] ».

Dans cet extrait, le rapport établi entre les femmes et leur voix dépasse largement la relation instrumentale. La voix n'est pas uniquement le medium d'une idée, le support phonique d'un contenu sémantique. Littéralement, la voix *fait* corps. Elle est porteuse de l'histoire du sujet qui l'engage et qui rejoint par là l'Histoire[293]. A travers ces exemples, on voit comment la voix ne définit pas seulement le moyen de se positionner dans le lieu et dans l'espace, mais se place d'emblée sur un terrain politique. Dans les citations précédentes, la voix articule l'usage de la parole avec le corps qui la « produit », le corps étant tout autant un moyen d'ancrer sa parole dans la réalité ou dans l'Histoire, qu'un gage sinon de vérité, du moins de l'authenticité de cette parole.

---

[290] Carol Gilligan, "Hearing the Difference, Theorizing Connection", *Hypatia*, vol.10, n°2 (1995), p.120-127; p.124
[291] Cixous Hélène, « Le rire de la méduse », in *L'Arc*, n°61, 1975, pp.39-54
[292] Ibid., p.43
[293] Dans un entretien portant sur l'Agence internationale de Presse féministe *Les Pénélopes*, une des fondatrices, Joëlle Palmieri, décrivant ses activités militantes, déclare que Les Pénélopes n'avaient pas d'autre but que de laisser entendre la voix de celles qui ne pouvaient être entendues. Et elle ajoute non sans malice que le féminisme, au fond, c'est « une histoire de tripes ». Entretien avec Joëlle Palmieri, Décembre 2011.

Outre sa dimension politique, le terme de voix a une signification éthique. Chez Rousseau, le sentiment de pitié est réveillé lorsque l'autre se met à crier, ou à geindre[294]. La voix de celui qui souffre me transporte en lui, et c'est en lui, dès lors, que je souffre. Sa voix n'est donc pas qu'un signal de détresse, elle engage son existence même, ou, dans le cas de la pitié, elle témoigne de la menace immédiate qui pèse sur lui. Pour prendre un autre exemple, il y a chez Emmanuel Lévinas un « dire » du visage, qui correspond au fait que « devant le visage, je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. […] Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui[295]. » Levinas établit donc un lien très fort entre le visage et le discours. Le visage engage toujours l'autre dans un rapport éthique. Le dire du visage révèle la singularité de l'individu en même temps qu'il implique ma propre responsabilité éthique à son égard. L'individu se caractérise donc par sa « voix morale », qui apparaît dans la singularité de son visage. Chez Levinas encore, la morale est d'une certaine façon une question de voix.

Si l'on revient maintenant aux propos de Gilligan, on peut faire l'hypothèse que la terminologie retenue par la psychologue ne définit pas seulement de manière générique et métaphorique un discours, mais plutôt l'individu en tant que son corps l'engage immédiatement dans une relation éthique à l'autre. Le terme même de *voix morale* indique que la morale ne peut être détachée ni de l'individu singulier qui s'y réfère, ni de l'autre qu'elle implique[296]. Elle invite donc aussi à une réflexion pragmatique, qui inclura la prise en considération du contexte de l'action morale ou de la façon dont se négocient, sur le plan de la justice, les rapports interindividuels.

1.2 Le care, entre ontologie et déontologie

La voix morale révèle profondément qui est l'individu. Parler de voix morale permet de considérer ce qu'il y a de plus singulier dans la personne, et qui transparaît dans son rapport éthique aux autres. Dès lors, on peut s'attacher, comme le suggère Susan Hekman, à considérer la multiplicité des voix morales, c'est-à-dire la diversité infinie de nos morales individuelles. Le

[294] Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Gallimard-Folio (1990), p.92 et sq. ; voir également *Émile ou De l'Éducation*, Paris : Garnier (1999), livre IV, notamment p.261.
[295] Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris : Le livre de Poche (1984), p.93
[296] On verra dans le chapitre suivant, lorsque j'aborderai ce que j'appelle la "fidélité à soi", que le rapport éthique à l'autre suggère que le sujet se construit dans la parole donnée, celle par laquelle on s'engage vis-à-vis de l'autre.

contenu de la morale à laquelle je me réfère varie en effet non seulement d'une culture à une autre, mais d'un individu à un autre. Ce contenu est bien entendu le produit d'une culture, mais aussi d'une expérience, d'une éducation, etc. Pour Hekman cependant, la forme des principes moraux en lesquels nous croyons ne varie pas. Selon elle en effet, revendiquer un principe moral, c'est affirmer que ce principe moral est juste, ou exact [*correct*]. Affirmer que « Jésus est notre Sauveur », pour reprendre l'exemple que donne Hekman, c'est affirmer que cette proposition est vraie. Or, pour la philosophe, l'assentiment que nous donnons au contenu spécifique d'une proposition nous dit de manière très particulière qui nous sommes, même si la forme de cet assentiment emprunte quant à elle des voies universelles.

La voix différente que Gilligan identifie n'a pas de contenu fondé sur des principes abstraits qui serviraient d'étalon à nos jugements moraux. La voix différente est précisément celle qu'on ne peut pas réduire au cadre métadiscursif fourni par quelques principes moraux généralisés à partir de l'expérience. Susan Hekman pense qu'il est possible de dresser une analogie entre la réflexion de Wittgenstein et les propositions de Carol Gilligan. Selon Wittgenstein, le langage peut être conçu comme un jeu, dont l'utilisation ne repose pas sur des règles transcendantes. A ceux qui chercheraient dans des principes abstraits, ou des structures grammaticales méta-discursives le secret de notre utilisation du langage, Wittgenstein répond que nous sommes toujours *déjà* pris dans des jeux de langage, et que ces formes de métadiscours ne sont pas extérieures au langage qu'elles tentent de formaliser. Produire des discours qui tenteraient d'échapper à leur condition linguistique pour nous dire quelque chose du langage est une prétention vaine. Nous sommes toujours immergés dans le langage, et dans une langue particulière, dont le fonctionnement ne se laisse pas décrire autrement que par les pratiques auxquelles elle renvoie. Parler, ce n'est pas mobiliser, ou suivre des règles : c'est s'immerger dans un jeu de pratiques aussi bien sociales que linguistiques.

Ramenés aux thèses de Carol Gilligan, les propos de Wittgenstein nous permettent d'éclairer le sens de la voix différente. L'éthique du care doit en effet être comprise non pas comme une alternative à une conception de la justice dominante, et qui serait incapable de rendre compte de l'expérience des femmes. Elle doit plutôt être comprise comme une façon de décrire l'existence d'un autre jeu de langage, à côté de celui que notre culture associe plus traditionnellement à la moralité masculine. Les valeurs attachées à la voix différente, les expériences auxquelles elle renvoie, ne sont pas « celles des femmes ». Elles correspondent plutôt à ce que nos

représentations sociales circonscrivent comme la sphère du féminin. Le discours de la justice et du droit n'est qu'un discours hégémonique, mais pas le seul possible.

Cette thèse amène principalement deux remarques. Tout d'abord, les jeux de langage sont des formes de négociation particulières entre des pratiques linguistiques conventionnelles et des individus singuliers. Par analogie, on peut dire que les voix morales articulent des pratiques morales conventionnelles avec des perceptions du monde singulières. Dans les résultats décrits par Gilligan, d'ailleurs, les femmes interrogées convoquent, même partiellement, les principes abstraits de la morale. D'autre part, comme le résume Susan Hekman, « les voix morales sont un aspect central – sinon constitutif – de ce que signifie 'être un sujet' ». Autrement dit, « devenir un sujet et développer une voix morale sont inséparables[297] ». Le sujet se construit dans le déploiement de sa « voix morale » ; devenir un sujet, c'est construire sa propre voix morale. Hekman ne propose donc pas, comme chez Joan Tronto, de faire du *care* le centre d'une politique repensée autour des valeurs de la sollicitude. Selon Hekman, la proposition de Gilligan engage davantage qu'une politique alternative, une nouvelle ontologie. Le *care* nous serait utile pour renouveler notre conception même du sujet. Le sujet est alors défini par sa voix morale et par la façon dont il la confronte ou l'associe à d'autres pratiques discursives.

1.3 Le care au centre d'une nouvelle compréhension du sujet

Dans un article où elle s'attache à montrer la place du care dans la construction possible d'une nouvelle épistémologie, Margaret Walker montre que les théories du care dessinent en creux les limites des théories impersonnelles et universelles de la justice. S'en prenant à son tour aux grandes rhétoriques universelles, elle rappelle que la mobilisation de l'universel dans la philosophie occidentale n'a jamais empêché l'exclusion systématique des femmes du contrat social, des prises de décision et des sphères de responsabilité. Nos relations avec les autres sont pour elles structurées par l'enchevêtrement de nos compréhensions variées de la morale. Le rapport éthique à l'autre se transforme sans cesse. Il s'adapte. Il compose à partir de ce qui est

[297] Susan J. Hekman, *op.cit*., p.113, ma traduction : "moral voices are central – even integral – aspects of what it means to be a subject" becoming a subject and developing moral voice are inseparable ".

important pour nous, à partir des besoins de l'autre, ou encore des contraintes de la situation. Ainsi,

> « un choix sera souvent une réponse parmi une variété d'autres tout aussi imparfaites, une réponse à des exigences parmi diverses autres qui ne peuvent être satisfaites. Ce sont donc autant d'affaires en cours et non réglées, de réparations et de compensations, d'ajournements et de reprises. Ainsi entendus, les problèmes moraux sont au carrefour d'histoires évolutives d'ajustement et de compréhension mutuels, et non des « dossiers » à clore par un verdict final de cour suprême[298]. »

Formulée ainsi, la relation éthique ne peut pas vraiment être décrite comme l'application aveugle de grands principes de justice décidés a priori. Elle comporte toujours quelque chose d'inachevé, qui tient à son statut même de relation éthique. Ce n'est pas seulement que l'autre est le destinataire de mon comportement éthique, celui vers qui l'application des principes de justice est dirigée. Ma décision est en fait prise *avec* l'autre, composée à partir de ses besoins et de ses attentes, de mes besoins et de mes attentes, et des données factuelles de la situation. Les principes mêmes qui président à ma décision sont élaborés dans le contexte de la situation.

L'approche du care invite donc à une analyse du sujet où l'autre est d'emblée impliqué. Si, comme l'avance Hekman, le sujet se caractérise par sa voix morale, et si par ailleurs cette voix morale doit toujours être comprise dans le tissu d'une relation, alors la subjectivité ne peut non seulement pas être décrite comme une monade isolée, mais elle ne peut pas non plus être entendue comme une entité stable. Cette instabilité n'est pas seulement le résultat d'un rapport problématique avec les normes (légales, linguistiques, morales…) qui structurent les relations sociales dans lesquelles nous évoluons, mais elle est également la conséquence du fait que notre subjectivité se construit d'emblée dans un rapport avec l'autre. Autrement dit, le concept même d'*autre* ne se maintient qu'au profit d'une abstraction qui ne reflète pas vraiment la réalité. L'autre fait partie intégrante de ma subjectivité, non pas comme son moment négatif, mais plutôt dans la mesure où notre subjectivité apparaît comme le lieu où se nouent les multiples rapports que le « je » entretient avec d'autres « je »[299].

---

[298] Margaret U. Walker and Virginia Held, "Moral Understandings: Alternative 'Epistemology' for a Feminist Ethics", in *Justice and Care*, Oxford : Westview Press, 1995, p.139-152 ; p.145, ma traduction : "one's choice will often be a selection of one among various imperfect responses, a response to some among various claims which can't all be fulfilled. So there will just as often be unfinished and ongoing business, compensations and reparations, postponements and returns. Moral problems on this view are nodal points in progressive histories of mutual adjustment and understanding, not « cases » to be closed by a final verdict of a highest court."

[299] Je reviendrai en détail sur cette proposition dans le chapitre suivant.

1.4 Un sujet construit sur la critique foucaldienne de la subjectivité

Pour comprendre la définition que Hekman donne à cette forme de subjectivité, il faut revenir à l'héritage philosophique dont elle se réclame. Dans *Moral Voices, Moral Selves*, elle suggère que notre conception du sujet peut très bien tenir compte de la critique que les différentes formes de postmodernismes lui ont adressé tout en rejetant les accusations de tomber dans le relativisme. Hekman propose de dégager deux grands courants à cette critique. Une branche héritée des travaux de Derrida et de Kristeva, une autre héritée lointainement de Marx, et plus récemment des travaux de Foucault. C'est sur ce deuxième héritage que Hekman propose d'élaborer ses propres analyses. Pour elle, Foucault a permis de concevoir le sujet en dehors des cadres fixés par l'héritage des Lumières, à savoir ceux de l'autonomie, de l'indépendance et de la rationalité. Nous avons déjà vu comment ces trois concepts étaient au cœur des débats soulevés par la théorie de la Justice de Rawls. Nous avons également vu comment le care s'est souvent proposé comme une alternative à cette représentation du sujet. Pour Hekman, la théorie de Foucault permet de surmonter trois objections fréquentes.

La première critique qu'on adresse en effet habituellement au postmodernisme est qu'il produit des fantoches sans volonté ni détermination. Le sujet, déstabilisé, parfois devenu une simple instance linguistique, n'aurait aucune consistance et ne pourrait donc même plus être le support d'une quelconque forme de revendication politique. Une seconde critique adressée aux théories postmodernes serait qu'elles conduiraient à une forme de nihilisme. Déconstruisant de manière systématique les couples de concepts canoniques de la philosophie classique, le postmodernisme laisserait place à un monde sans aucune valeur. Certains ont par exemple vu dans l'équation posée par Jacques Derrida entre Justice et déconstruction la preuve même que le sujet postmoderne errait dans un univers sans raison ni fin, sans justice ni morale. Beaucoup de théoriciens ont également vu derrière la « mort du sujet » annoncée par Michel Foucault à la fin de *Les Mots et les Choses* non pas seulement la fin d'une épistèmê, mais également l'expression d'un scepticisme radical qui ôtait à la pensée même la possibilité d'appréhender le monde. Une troisième critique, conséquence directe des deux premières, est que le sujet postmoderne n'offrait la possibilité d'aucune forme de résistance, et que, loin de résister aux pressions totalisantes de la Raison moderne décrite par Adorno et Horkheimer, ce sujet semblait dénué de toute capacité d'agir.

Aux yeux de Susan Hekman, Foucault est celui qui répond de la façon la plus pertinente à la plupart des critiques adressées à la postmodernité, et que je parcours ici rapidement. Premièrement, de nombreuses féministes se sont appuyées sur les analyses de Foucault pour montrer comment le corps était pris dans un réseau de savoir/pouvoir qui nous disait profondément qui nous sommes. Ainsi, Susan Bordo a par exemple montré comment, loin de faire disparaître à proprement parler le sujet, Foucault nous en proposait une compréhension renouvelée. Critiquant la tradition idéaliste (de Platon à Kant, en passant par Augustin ou Descartes), Susan Bordo montre comment les mécanismes de l'anorexie s'éclairent de manière presque politique à travers les outils conceptuels fournis par Foucault. Dans « Anorexia nervosa: Psychopathology as the Crystallization of culture[300]", elle reprend implicitement à son compte la critique opérée avant elle par Naomi Wolf dans *The Beauty Myth*[301], à savoir que les femmes intériorisent des normes sociales de beauté qui exercent sur elles de très fortes pressions. Mais elle suggère deux autres niveaux d'interprétation. D'une part, la détresse des patients témoigne aussi d'une peur du rôle traditionnel de la femme. D'autre part, leurs récits font apparaître une peur de la Féminité et de ce qu'elle représente. Beaucoup de patients décriraient ainsi leur envie de devenir des garçons, tandis que d'autres refuseraient de devenir des génitrices enfermées chez elles. Ce qui est récurrent dans le discours des patients souffrant d'anorexie, c'est l'idée que la femme est avant tout vorace, qu'elle a un appétit démesuré, qu'elle veut toujours plus. Ce qui traduirait avant tout, selon Bordo, une peur des hommes, visible dans l'exigence qu'ont les jeunes filles d'être purifiées de tous leurs appétits, y compris sexuels. Susan Bordo en concluait qu'une des tâches du féminisme était d'interroger le corps rêvé par la société, à la fois fade et sans vie[302]. Dans ces analyses, les sujets sont loin d'être les fantoches que l'on a parfois décrits en parlant des théories postmodernes. Foucault nous aide à penser non seulement le rapport entre la construction des sujets et les normes, mais la façon dont cette subjectivité s'incarne dans un corps qui est aussi le reflet de ces normes.

Un autre exemple de l'intérêt des thèses de Foucault pour la théorie féministe nous est donné par la lecture qu'en font Irène Diamond et Lee Quinby. Ces auteures suggèrent par

[300] Susan Bordo, "Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture", in *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*, Irene Diamond & Lee Quinby, Boston : Northeastern University Press (1988)
[301] Naomi Wolf, *The Beauty Myth. How Images of Beauty are Used Against Women,* New York : William Morrow Company (1991)
[302] Susan Bordo, "Anorexia nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture", *op.cit*.

exemple que les analyses de Foucault sont extrêmement utiles pour comprendre comment les revendications féministes s'inscrivent dans un vaste processus d'enrégimentement de nos identités à travers la construction d'un processus d'aveu. Lorsque Adrienne Rich propose par exemple de penser un « continuum lesbien[303] », qui soit capable de briser les tabous et d'inventer d'autres façons de se comporter avec les femmes (et ce, même sans rejeter nécessairement l'hétérosexualité), elle cède encore aux pièges tendus par le pouvoir de devoir produire un discours de vérité sur le sexe, capable de nous dire qui nous sommes. Lorsque Catherine MacKinnon suggère que les sexes sont construits dans l'épreuve du pouvoir et de la subordination qui est imposée au sein de nos pratiques sexuelles, elle accepte à son tour que le sexe soit la mesure de nos identités et un instrument de vérité. Autrement dit, les thèses de Foucault ne renoncent pas nécessairement à une quelconque forme de subjectivité. Elles sont au contraire utiles à la théorie féministe pour penser les impasses du sujet moderne et renouveler notre conception de la corporéité[304].

Deuxièmement, à l'accusation de nihilisme formulée par certains théoriciens à l'égard de la philosophie postmoderne et plus particulièrement à l'égard de celle de Foucault, la réponse de ce dernier a été de proposer une esthétique de l'existence[305] étroitement liée à une éthique fondée sur le souci de soi. S'inspirant de Nietzsche, Foucault a parfois proposé, en effet, de concevoir l'existence comme une œuvre d'art, existence que nous façonnerions, et à laquelle nous donnerions la valeur que nous voulons. Foucault dit que nous devons nous-même trouver les voies éthiques de nous conduire comme sujets, et non pas nous « libérer » aveuglément, ce qui suppose déjà une certaine conception du sujet. Dans *Le Souci de Soi*, c'est justement la possibilité de construire sa propre éthique que Foucault explore[306]. Or, pour Hekman, le projet de Gilligan prolonge celui de Foucault : « en interprétant ces voix d'une façon nouvelle, en les déclarant valides et égales aux voix morales dominantes Carol Gilligan a révolutionné notre

[303] Voir Adrienne Rich, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence », in *Signs*, 4, 1980, p.631-660 ; p.648
[304] Irene Diamond and Lee Quinby, "American feminism and the Language of Control", in *Feminism and Foucault, Reflections on Resistance*, *op.cit*., p.198 et suivantes. Pour d'autres exemples de l'intérêt des thèses de Foucault pour la thèse féministe, voir également Lois MacNay, *Foucault and Feminism : Power, Gender and the Self*, Cambridge : Polity Press (1992), ou encore Susan J. Hekman, *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, Universty Park : The Pennsylvania University Press (1996).
[305] Michel Foucault, « Une esthétique de l'existence », in *Dits et Ecrits, II, op.cit*, article 357, p.1549, (Initialement, Entretien avec A. Fontana, in *Le Monde* du 15-16 Juillet 1984, p.XI)
[306] Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité, III. Le Souci de Soi*, Paris : Gallimard (1997)

compréhension de la moralité et défini un nouvel usage de l'éthique[307]. » Autrement dit, en relisant plusieurs siècles de philosophie qui avaient écarté la légitimité d'une morale non seulement fondée sur les émotions, mais également sur l'attention au contexte et à ce qui fait de chacun un être particulier, Gilligan s'intéresse, selon Hekman, à explorer d'autres possibilités éthiques. Réinterpréter les voix morales, apprendre à les entendre par-delà les principes abstraits qui dominent notre conception de la Justice, font partie, aux yeux de Hekman, non pas seulement d'un projet moral, mais aussi d'une démarche éthique où la construction de la subjectivité est en jeu.

Troisièmement, contre ceux qui accusent la philosophie postmoderne d'avoir renoncé à tous les moyens réels de résister, Foucault répond qu'il n'est pas nécessaire de s'appuyer sur des principes universels pour lutter. Pour Hekman, Foucault nous a enseigné que « la résistance surgit à l'endroit où s'exerce la répression ». « [Cette résistance] est nécessairement locale, car la répression elle-même est toujours locale et spécifique. Il en va de même du sujet. Pour le sujet qui résiste, il n'est pas nécessaire de faire appel à une subjectivité prédéfinie ou à une notion abstraite de liberté pour fonder la résistance[308] ». Au contraire, la résistance peut selon Hekman se construire à partir de subjectivités marginales qui sont construites localement. Contre le pouvoir central et totalisant (totalitaire), Foucault nous a montré comment concevoir une résistance elle-même proliférante à de multiples niveaux.

Dans l'article que nous avons cité plus haut, Irene Diamond et Lee Quinby semblent confirmer les propositions faites par Susan Hekman et selon lesquelles il serait possible de concilier les théories du care avec la critique formulée par Michel Foucault dans le premier tome de l'*Histoire de la Sexualité*. Les deux auteures voient en effet dans les travaux de Gilligan les bases possibles d'une théorie qui échappe au diktat d'un régime de pouvoir fondé sur le sexe. Plutôt qu'une théorie du care, les deux théoriciennes revendiquent un « féminisme contextuel », c'est-à-dire

[307] Susan Hekman, *op.cit*., p.84, ma traduction : « By interpreting these voices in a new way (…) by defining them as a valid and equal to the dominant moral voice, Gilligan has revolutionized our understanding of morality and defined a new practice of ethics. »

[308] Susan Hekman, *op.cit*, p.85, ma traduction : "resistance arises at the site of repression. It is necessarily local, because repression itself is always specific and local. The same applies to the subject. The resistant subject need not appeal to a given subjectivity or an abstract notion of freedom to ground resistance."

> « fondé dans les conflits et les joies de la vie des femmes, ainsi que dans des stratégies politiques qui se montrent réceptives à des projets visionnaires - et qui n'oublient pas que de tels projets sont formulés à partir des existences de femmes réelles et non à partir de celles d'utopiques héroïnes. Le féminisme contextuel, par conséquent, n'aspire pas à élaborer une théorie de l'oppression des femmes qui tourne seulement autour des corps ou d'un quelconque principe totalisant. En outre (…), une approche contextuelle met en évidence l'importance des moyens qu'utilise le langage pour nous créer comme sujets[309]. »

Diamond et Quinby pensent donc, comme Susan Hekman, qu'il est possible de fonder, dans la définition discursive du sujet donnée par Foucault, la possibilité d'un féminisme qui récuse les grands principes universels produits par la raison totalisante. Mais elles suggèrent aussi que la critique foucaldienne nous permet d'échapper à un féminisme construit sur une définition problématique du corps.

Ainsi, une théorie du care, où le sujet se laisse définir par sa *voix morale*, permet simultanément deux choses. Tout d'abord, une théorie du care nous aide à repenser le sujet autrement qu'à travers les catégories d'autonomie, d'indépendance et de rationalité. Les émotions et le corps retrouvent alors une forme de légitimité. La nature discursive du sujet nous oblige en outre à le penser sur le mode de la relation. D'autre part, faire de la voix morale le centre de cette nouvelle subjectivité permet d'éviter le langage des droits qui inscrit le sexe au cœur de nos identités. Ainsi, non seulement nous échappons aux logiques normatives et répressives du régime de savoir/pouvoir décrites par Foucault, mais on prévient le risque de se constituer, comme nous l'avons vu avec Joan Scott, en citoyen paradoxal. En faisant des voix morales le centre de ces nouvelles subjectivités, le féminisme peut prendre en compte la critique de Foucault tout en évitant l'écueil de limiter sa lutte aux seules femmes, ou de s'appuyer clandestinement sur une essence non avouée de « La Femme ». Mieux, la multiplicité des voix morales proposée par Hekman présente l'avantage de s'ouvrir sur différentes formes d'ontologies. Si la voix morale est constitutive de qui nous sommes et définit notre rapport au monde, alors elle est au centre d'une définition renouvelée non seulement de notre subjectivité, mais de la place de cette subjectivité

[309] Irene Diamond and Lee Quiny, "American feminism and the Language of Control", *art.cit*, p.201, ma traduction : "grounded in the conflicts and joys of women's lives, as well as political strategies that are responsive to visions – without forgetting that such visions are enacted in the lives of actual women rather than utopian heroines. Contextual feminism, then, does not aspire to construct a theory of women's oppression solely around our bodies or any totalizing principle. Moreover (…) a contextual approach underscores the importance of the ways language functions to create us as subjects"

dans notre monde, et de notre perception même du monde. Je tirerai les conséquences de ces conclusions un peu plus loin à travers les usages écoféministes du care.

1.5 Les limites d'une théorie linguistique du care

Comme nous venons de le voir, Hekman voit dans le rejet foucaldien des principes universels un intérêt pour la critique féministe. Bien qu'elle reconnaisse que le féminisme ait aujourd'hui besoin de se construire sur des bases autres que celles d'une essence commune, elle croit nécessaire de rejeter en masse toute prétention à l'universel. Susan Hekman semble cependant passer partiellement sous silence certaines questions relatives à la façon dont nous devrions construire les solidarités nécessaires à des revendications communes. Son rejet de l'essentialisme et de toute forme de principe a priori a, certes, le mérite de dégager d'autres possibilités morales, mais semble en partie ignorer les enjeux politiques liés à une telle conception de la subjectivité. Comment, et sous quelles formes, en effet, construire des solidarités entre de tels sujets ? Faut-il, avec Gayatri Spivak, penser un « universalisme stratégique » ? Faut-il utiliser, à la façon de Judith Butler, le terme de « coalition[310] » ? Dans les deux cas, quelles communautés peuvent construire des sujets s'exprimant dans des voix morales différentes et inédites ? Le sacrifice de toute universalité n'atomise-t-il pas toute tentative de fonder une communauté ? Hekman conclut en tous cas son ouvrage en rappelant que « Posséder une voix morale n'a rien d'arbitraire, d'anarchique ou d'idiosyncrasique. C'est, tout simplement, ce que nous faisons[311]. » Elle invite ainsi la philosophie postmoderne à réintégrer une dimension morale dans la définition du sujet.

[310] Judith Butler définit ainsi une « coalition » : « Le fait d'admettre certaines formes de fragmentation pourrait faciliter l'action dans le cadre d'une coalition précisément parce que l''unité' de la catégorie 'femme' n'est ni postulée ni désirée. (…) Si l'on ne supposait pas l' « unité » et qu'on ne se la donnait pas pour but – « unité » qui est dans les deux cas toujours posée au niveau conceptuel -, des unités provisoires pourraient émerger dans le cadre d'actions concrètes dont les objectifs seraient autres que définir l'identité. Si ce n'est l'attente contraignante pesant sur les actions féministes censées se fonder dans une identité stable, unifiée, acceptée, ce type d'actions pourrait bien être inauguré plus rapidement et plaire davantage à un certain nombre de « femmes » pour qui la signification de la catégorie est l'objet d'un débat permanent » (*Trouble dans le Genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris : La Découverte, 2005, p.82)

[311] Susan Hekman, *op.cit*, p.163, ma traduction : "To have a moral voice is nothing arbitrary, anarchic, or idiosyncratic. It is, quite simply, what we do."

La proposition me semble cependant poser plusieurs problèmes, tous relatifs à l'analogie qu'elle propose entre langage et moralité.

1) Si l'on peut effectivement décrire nos comportements moraux comme des langages, et notre voix morale comme l'ensemble de nos pratiques morales, indépendamment de valeurs abstraites et universelles auxquelles elles seraient censées se rapporter, il reste que le rapport éthique ne se laisse pas réduire à une simple situation de conversation. Lorsque Wittgenstein montre que nous ne pouvons pas décrire la signification de nos paroles par des entités abstraites, idéales ou intentionnelles, vers laquelle elles renverraient, il nous invite à nous méfier d'une dérive tautologique possible du langage. Si comprendre que l'on me demande trois pommes rouges, c'est tendre trois pommes rouges au client qui me les demande, les modalités d'une relation éthique sont différentes. L'enjeu d'un rapport moral n'est pas seulement celui d'une compréhension. Un échange linguistique n'est d'ailleurs sans doute pas réductible à un simple jeu de compréhensions réciproques non plus. L'étymologie du mot barbare (« celui qui ne parle pas notre langue ») dit assez que celui qui n'appartient pas à ma communauté linguistique peut toujours être soupçonné de ne pas être complètement mon égal, ou de ne pas appartenir à la communauté humaine.

Dans *Essais sur la Vérité et l'Interprétation*, Donald Davidson, explorant les suggestions de Quine dans *Le Mot et la chose*[312], propose même d'expliquer les mécanismes de la compréhension à l'aide d'un principe de charité. Pour Davidson, se comprendre, c'est se référer à un contexte de références (physiques, culturelles, historiques, etc.) communes. Comprendre, c'est présupposer que mon interlocuteur fait référence à un contexte que je peux, même seulement partiellement, identifier. Plus ce contexte imaginé recoupe précisément celui, réellement visé, de mon interlocuteur, et plus les chances de nous comprendre deviennent grandes. Plus nous partageons de croyances communes sur le monde, et plus le sens de ce qu'il dit m'est évident. Autrement dit, la vérité se trouve à l'intersection des croyances respectives que nous avons sur le monde, et dont la réussite de la communication définit les contours. Je ne puis être sûr que ce que l'autre croit sur le monde m'est accessible que pour autant que la conversation continue et que nous pouvons agir dans le monde. Après tout, comme le fait remarquer Descartes, rien ne

[312] Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, Paris : Flammarion (1980), ainsi que Donald Davidson, notamment « Radical Interpretation (1973) », in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford : Clarendon Press (1984).

m'empêche de penser que mon interlocuteur n'est pas un automate, et qu'il ne partage ni mes facultés perceptives, ni une quelconque forme de conscience du monde qui m'entoure. Il faut donc supposer, selon Davidson, un principe de nature anthropologique par lequel nous commençons toujours par supposer que notre interlocuteur partage avec nous notre humanité. Toute conversation est d'abord commandée par un principe de charité[313], par lequel j'attribue à l'autre le bénéfice d'un doute, doute positif cependant, selon lequel il est tout comme moi un être humain. Rien ne dit que cette supposition se trouvera finalement confirmée. Selon Davidson, si la communication est absolument impossible, il y a peut-être lieu de penser que je ne partage aucune expérience humaine avec cet interlocuteur. Rien ne m'empêche alors de douter de son humanité même. Pour Davisdon, il semble donc que la conversation entre deux interlocuteurs soit l'occasion pour eux de tisser et de déployer leur appartenance à une humanité commune.

Si au principe de toute conversation se trouve un principe de charité[314] – et même si cette charité n'a pas nécessairement une signification morale sous la plume de Davidson – alors le rapport que nous engageons avec l'autre est toujours d'abord moral, au sens où il suppose toujours une ouverture à l'autre, même minimale. Ce rapport met en jeu l'existence même de notre voix morale, et donc de notre subjectivité. Les différentes voix morales ne cohabitent pas simplement les unes à côté des autres, elles s'exposent les unes aux autres, dans l'attente d'une forme ou d'une autre de reconnaissance. Mon rapport à l'autre n'est vraiment moral que lorsque le destinataire de mon geste l'identifie comme moral. Être un *receveur de care*, pour reprendre le terme de Joan Tronto, suppose que nous puissions nous référer non seulement à des valeurs communes, mais qu'une instance tiers existe pour que cette voix morale soit juste, ou qu'elle apparaisse seulement comme morale. Dans le cas contraire, affirmer sa voix morale ouvre la porte à toutes les violences possibles. Parce qu'elles engagent toujours deux sujets différents, dont les valeurs morales ne sont peut-être pas les mêmes, et parce que la reconnaissance de l'autre est indispensable pour que ma voix morale ait une quelconque forme d'actualité, les voix

[313] Davidson emprunte cette idée à Quine, dans *Le Mot et la Chose*. Ce principe de charité est universel, dans le sens où il est la précondition de toute communication. Val Plumwood, par exemple, mentionne très rapidement Quine et Davidson, pour leur reprocher leur matérialisme et leur dualisme. Bien que Quine invoque une forme d'empathie à l'origine de cette projection, le principe de charité est toujours universaliste et abstrait, dans la mesure où cette projection est à la source de la communication mais ne repose sur aucun fondement moral. Elle ne dépend pas du contexte, elle s'applique systématiquement. Voir également l'ouvrage d'Isabelle Delpla, *Le Principe de Charité*, Paris : PUF (2001).

[314] On notera ici que la charité partage avec le care une même origine étymologique. La *caritas*, en effet, qui désigne à la fois l'affection, la tendresse que nous témoignons aux personnes que nous aimons.

morales ne sont pas de simples processus discursifs ou dialogiques, au sens où les définit Wittgenstein.

2) Deuxièmement, le monisme de Susan Hekman ne rend pas compte de l'arbitrage des contradictions morales, c'est-à-dire du rôle de la question de la justice. En effet, la justice n'est rendue que lorsqu'une sentence a été prononcée. La justice a besoin du langage, et s'exprime toujours dans un idiome particulier. Mais dans quelle langue sera rendue la justice, si chacun possède sa propre voix morale. Sur quelles bases communes rendra-t-on justice, pour qu'aucun des sujets ne voie sa propre voix morale niée[315] ?

3) Troisièmement, si l'usage de la langue relève, comme semble le supposer Hekman, d'un calcul quasi computationnel, et si notre voix morale peut aussi être décrite selon cette approche mécaniste, que reste-t-il de la possibilité même de la justice ? Rendre justice est l'expérience par excellence du jugement, c'est-à-dire d'une prise de décision. Dans *Force de Loi*, et plus particulièrement dans l'exposé des deux « apories » de la Justice, Derrida fait d'ailleurs remarquer que je dois aussi admettre de l'indécidable dans mes décisions pour qu'elles puissent prétendre être justes. Sans une part d'indécidable, la voix morale devient une simple pratique sans horizon de justice, et la justice n'est donc pas possible[316].

On voit ainsi à quelles difficultés se heurte une approche linguistique du care. Sans suivre Susan Hekman dans toutes ses conclusions, je propose donc de repartir de la proposition selon laquelle le care nous aide d'abord à repenser la définition ontologique du sujet.

2 Care et discours écoféministes : repenser une justice universelle

De nombreux discours écoféministes proposent d'opérer une révolution qui prolonge, quoique dans une autre perspective, les propositions faites par Susan Hekman. Plusieurs théoriciennes de l'écoféminisme ont en effet contribué non seulement à replacer l'être humain, et l'homme en particulier, au centre de la nature, mais aussi à repenser une certaine ontologie du

[315] Je reviendrai sur cette question de l'idiome dans les chapitres suivants.
[316] Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris : Galilée (2005)

sujet qui le désolidarisait du reste du monde vivant. Cette révolution proposée par les écoféministes a souvent été contenue dans une éthique fondée sur la réconciliation entre l'être humain et la nature. Dans cette réconciliation, la notion de *care* a souvent joué un rôle primordial. Si la littérature écoféministe anglophone utilise volontiers le mot de *care*, la littérature francophone utilise les termes d'attention, de soin ou de solidarité. Les écoféministes qui ont accordé une place centrale au *care* ont fait de cette notion un usage particulièrement intéressant pour notre propos. En effet, non seulement elles ont dégagé le *care* de la relation dyadique et humanocentrée « je-tu », ou « sujet-autre », ou « sujet-objet », mais elles l'ont inscrit dans une dynamique « universaliste », au sens où elles ont replacé le sujet dans la continuité de l'univers, visant un équilibre et une justice *planétaires*.

Dans un court article où elle commente l'œuvre que Evelyn Fox Keller consacre aux travaux de Gilligan, *A Feeling for the Organism*, Wai Chee Dimock suggère que le *care* nous oblige à repenser considérablement le concept même de Justice, plus particulièrement dans le rapport qu'il entretient avec une certaine idée de la nature. Le *care* n'offrirait pas seulement un nouveau paradigme de Justice, mais constituerait la clef de voûte d'une nouvelle épistémologie[317]. Il ouvrirait donc aussi des pistes pour penser autrement l'ontologie du sujet. En outre, une théorie du *care*, comme nous l'avons vu, permet, sous certaines conditions, d'échapper aux écueils d'un féminisme qui, fondé sur les droits, prendrait aussi le risque d'être récupéré par les mécanismes de savoir/pouvoir qui tentent de réduire nos identités aux limites imposées par une catégorie de sexe (conçue à la fois comme source de vérité et comme instrument de pouvoir). Associé aux propositions philosophiques d'un écoféminisme débarrassé de son mysticisme, le concept de *care* offrirait de nouvelles voies pour penser des solidarités féministes[318].

[317] Wai-Chee Dimock, "Statement. Ethics of Care in Law ans Science", in *Feminist Studies*, vol.27(2) (2001), p.510-513.

[318] C'est par exemple la thèse de Irène Diamond and Lee Quinby, dans "American Feminism and the Language of Control", in *Feminism and Foucault, Reflections on Resistance*, p.204 : « While scientific mastery has led us toward the abyss of ecological destruction, the cultivation of nurturance would attend to ecological needs; instead of the demand for the right to control our bodies, it would support practices that treat our bodies and the planet with care, concern, and lightness; instead of the perfection of our technical skills, it would cherish and encourage the diversity and richness of human cultures; instead of sexuated pleasures, it would foster such pleasures as intimacy, citizenry, cooperation, community, and communion. Through its respect for the varied contexts of women's lives and its appreciation of the multiplicity of human pleasures, a feminist cultivation of self-reflexivity and caring could encourage political renewal and transformation."

Comme il est souvent rappelé, le terme *écoféminisme* apparaît pour la première fois dans *Le Féminisme ou la mort*, de Françoise d'Eaubonne. Bien que cette première occurrence du terme soit assez connue[319], on ignore souvent ce qu'il désigne exactement dans le projet de cette féministe. Pour cette dernière, l'écoféminisme est la réponse à une double menace, démographique et environnementale, qui constitue un danger pour la planète toute entière[320]. Comme elle s'en explique au tout début de son ouvrage, en définissant le féminisme,

> « le féminisme, c'est l'humanité toute entière en crise, et c'est la mue de l'espèce ; c'est véritablement le monde qui va changer de base. Et beaucoup plus encore : il ne reste plus le choix ; si le monde refuse cette mutation qui dépassera toute révolution comme la révolution a dépassé l'esprit de réforme, il est condamné à mort. Et à une mort à la plus brève échéance[321]. »

Dans les propos de Françoise d'Eaubonne, l'écoféminisme qu'elle envisage a une visée « totale », au sens où il a la prétention de s'attaquer de manière globale aux injustices et aux inégalités. En ce sens, la féministe inscrit délibérément son projet dans une démarche universaliste. Dans le chapitre intitulé « Pour un féminisme planétaire », la féministe ajoute d'ailleurs :

> « Le féminisme, en libérant la femme, libère l'humanité tout entière. Il est ce qui colle de plus près à l'universalisme. Il est à la base même des valeurs les plus immédiates de la Vie et c'est par là que se recoupent le combat féministe et le combat écologique. »

L'écoféminisme est donc un universalisme, mais pas au sens que lui donne l'utopie socialiste. Selon Françoise d'Eaubonne, en effet, l'écoféminisme s'inscrit par-delà tout projet révolutionnaire. Il ne propose rien de moins qu'un changement radical de l'humanité, dans lequel « l'esprit révolutionnaire serait dépassé par l'exigence numéro un du monde moderne : la mutation[322]. » En posant la « mutation » comme paradigme de la lutte féministe, Françoise d'Eaubonne donne à l'écoféminisme une dimension transformatrice. Elle en fait un l'instrument

---

[319] Par un mécanisme curieux de transfert entre féminismes français et américains dont j'ai déjà parlé, Françoise d'Eaubonne a parfois été perçue outre-Atlantique comme une figure d'avant-garde du *New French Feminism*. En témoigne la sélection d'article d'Elaine Marks et Isabelle de Courtivron, *New French Feminisms, An Anthology*, parue en 1981 chez Schoken Books, dans laquelle figure un extrait du *Féminisme ou la Mort*. Cet extrait a souvent été la seule référence connue aux États-Unis du travail plus vaste de la féministe française. Plus, peut-être, que *Le Féminisme ou la mort*, qui a plutôt valeur de pamphlet, *Le Deuxième Sexe* constitue également pour les théoriciennes écoféministes une référence incontournable. En suggérant que la Femme est, comme la Nature, l'Autre de l'Homme, Simone de Beauvoir pose les bases, parfois contestées, de la critique écoféministe.

[320] Pour comprendre les origines de l'écoféminisme, on pourra se reporter à l'ouvrage de Noël Sturgeon, *Ecofeminist Natures. Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, New York & London : Routlegde (1997), le premier chapitre, « Movements of ecofeminism », constitue une excellente et synthétique introduction à l'écoféminisme et aux débats qui le traversent.

[321] Françoise d'Eaubonne, *Le Féminisme ou la mort*, Paris : Femmes en Mouvement (1980), p.10.

[322] Françoise d'Eaubonne, *op.cit*, p.212.

des luttes politiques de demain. L'écoféminisme doit selon elle redéfinir la place de l'homme dans l'univers, et jeter ainsi les bases d'un posthumanisme.

2.1 Déconstruire les fausses oppositions : écoféminisme, universalisme et essentialisme.

Pour que le *care* et l'écoféminisme soient les bases d'un nouvel humanisme, il paraît tout d'abord nécessaire de déconstruire l'association systématique entre écoféminisme et essentialisme[323] qui a souvent servi à homogénéiser[324] et à discréditer le discours écoféministe, y compris dans les mouvements écologiques[325]. L'écoféminisme, en effet, a souvent été accusé de fonder ses principes et ses revendications dans une représentation romantique de la nature, dont la femme serait par essence plus proche. Du fait de leurs fonctions reproductrices, et plus particulièrement de leur capacité à porter et à donner la vie, les femmes auraient un lien particulier avec la nature. C'est par exemple l'argument de Susan Griffin[326] dans *Women and Nature*, ouvrage dont la parution fait date dans l'histoire de l'écoféminisme. C'est aussi l'accusation que porte Simone de Beauvoir contre l'écoféminisme dans ses conversations avec Alice Schwarzer, où elle s'inquiète de l'association systématique entre *femmes* et *nature*[327].

Plusieurs versions de cet argument cohabitent cependant. Certains mouvements environnementalistes (mais pas forcément féministes) ont ainsi souvent usé de l'image maternelle pour décrire la Terre. Dans un numéro d'*Hypatia* consacré aux écoféminismes, Catherine Roach donne l'exemple d'un slogan proclamé par une association écologique : « Love your mother ».

---

[323] Ce que Ariel K. Salleh (dans l'introduction de son ouvrage *Ecofeminism as Politics : Nature, Marx and the Postmodern*, London : Zed (1997), p.xi) appelait « l'insulte de l'essentialisme » pour faire remarquer le caractère à la fois gratuit et idéologique de certaines de ces accusations.

[324] Sur les possibles alliances au sein de l'écoféminisme, voir l'article de Ynestra King, « Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context », in *Women's Studies Quarterly*, vol.23, n°3-4, *Rethinking Women's Peace Studies* (Fall-Winter, 1995), p.15-21.

[325] Voir par exemple la critique de Janet Biehl, dans *Rethinking Ecofeminst Politics*, Boston: South End Press (1991), et plus particulièrement le premier chapitre, "Problems in Ecofeminism". Janet Biehl se situe dans le courant de la Social Ecology et dénonce le mythe de l'éternel féminin mis en avant selon elle par l'écoféminisme. « By accepting, even celebrating, a male-derived image of « woman=nature », ecofeminists do not define women's place in the cultural wealth of the West but exclude them from it » (*op.cit*., p.27).

[326] Susan Griffin, *Women and Nature. The Roaring Inside Her*, San Francisco : Sierra Club Books (2000)

[327] Voir Alice Schwarzer, *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir*, New York: Pantheon (1984), p.103.

Elle souligne ainsi les ambigüités et les enjeux d'une telle revendication qui tend à « dépersonnifier » la mère pour personnifier la nature, l'identité de la mère se superposant tout à coup à un Tout mal défini[328]. De telles associations, même métaphoriques, sont en effet dangereuses pour le féminisme, puisque les femmes y perdent leur capacité d'agir et deviennent les destinataires d'un moralisme sentimental dont les féministes elles-mêmes ont souvent critiqué les impasses. Dans *Rape of the Wild*, un ouvrage paru en 1989 et souvent cité en référence, Andrée Collard et Joyce Construcci contribuent en partie à cette représentation de la nature, en se proposant de mettre à jour un héritage oublié de la mythologie. Selon une généalogie qui, a bien des égards, demeure problématique, elles affirment que la mythologie porte la trace d'une organisation matriarcale perdue ou oubliée. A l'instar de Gaïa et de Cérès dans la mythologie grecque, par exemple, l'assimilation de la Terre à une ou des déesses révèle en outre le caractère féminin de la nature, entendue comme principe créatif et générateur. Invitant à ne pas oublier les héritages anciens de l'histoire, elles concluent ainsi une section intitulée « Nature as Mother and Goddess » :

> « Derrière les noms des légumineuses, des fruits, des légumes et des graines, on trouve le même élément de mutualité qui a inspiré la nomination des animaux. La réciprocité entre les gens et les choses nommés indiquent qu'on considérait que les légumes croissaient dans une sorte de stimulation, tout comme ils étaient eux-même stimulants ; on pensait que le fruit trouvait plaisir à pousser au même titre que lui-même procurait du plaisir ; « une légumineuse » contenait la vie et la donnait quand on la récoltait ; et les animaux étaient animés (c'est-à-dire, étymologiquement, dotés d'une âme) et animants puisque tous partageaient, à travers la Terre-Mère, une âme commune avec celle des êtres humains. Cette attitude participative, révérencieuse envers la nature, était hautement morale car elle était coutumière ('moral' vient du Latin '*mos'*, qui signifie 'coutume'), mais elle était surtout morale, dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui, parce que les êtres humains reconnaissaient la valeur de chaque forme de vie et la respectaient[329]. »

Dans ce court extrait, l'association entre la Terre et la Mère nourricière est revalorisée comme une sagesse perdue dont témoigneraient encore nos langues. Cette revalorisation de la Nature à travers son essence maternelle se confirme tout au long de l'ouvrage, associant l'appropriation technique de la Nature par l'homme à un viol, ne serait-ce que sur le plan symbolique. Dans le

[328] Catherine Roach, "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation", *Hypatia*, vol.6, n°1 (Spring 1991), p.46-59.

[329] Andrée Collard et Joyce Construcci, *Rape of the Wild*, London : The Women's Press (1988), p.9, ma traduction : « Behind the names of legumes, fruit, vegetable, and grain, we find the same element of mutuality that inspired the naming of animals. The reciprocity between the people and the thing named means that vegetables were perceived as rising in excitement just as they were exciting; fruit was believed to enjoy growing just as it was enjoyable; "legume" gathered life and gave life as it was gathered; and animals were animated (en-souled) and animating as all shared a common soul with humans through the Earth-Mother. This participatory, reverential attitude toward nature was highly moral because it was customary ('moral' comes from latin mos: custom) but most of all it was moral in our sense because humans recognised the value of every life form and respected it"

chapitre intitulé « Life with father », les deux féministes confirment ces thèses en suggérant que « La structure idéologique qui sert de cadre à l'obsession moderne pour les technologies reproductives, l'eugénisme et l'attachement mère-enfant, repose sur des mythes androcentriques. Ces mythes sont le reflet d'une profonde hostilité et d'un profond ressentiment envers le corps de la femme et celui d'un désir compulsif de s'en approprier les fonctions génératrices[330] ». La fièvre technocratique qui caractérise les dernières décennies devrait donc être analysée et combattue sur le même plan que le patriarcat, étant entendu, selon ces auteures, que Nature et Femme sont un seul et même combat.

Vandana Shiva et Maria Mies semblent donner une autre version de cet argument, lorsqu'elles avancent que « Cette approche de la nature selon laquelle le sol est la mère et ses habitants ses enfants, et non son maître, a été et est encore partagée universellement malgré le fait qu'elle ait été sacrifiée partout comme dénotant un point de vue étroit et dépassé[331] ». Selon elles, on lui a substitué « la culture de l'homme blanc, universalisée d'abord par le colonialisme, puis par le développement, qui ne voit dans le sol qu'un territoire à conquérir et à posséder[332] ». Cette assertion intervient dans un chapitre intitulé « Orphelins dans le « village planétaire » », où Vandana Shiva montre que la mondialisation et les politiques de développement n'ont jusqu'alors contribué qu'à l'effacement des liens ancestraux entre l'homme et la nature. Pour elle, comme pour Maria Mies, un écoféminisme doit d'abord rappeler que le maintien de la vie est une évidence.

On a souvent conclu de ce type d'affirmations que l'écoféminisme se proposait d'étendre à la Nature toute entière le rôle que le patriarcat attribuait à la femme au sein de la sphère domestique. Certaines versions de l'écoféminisme sont en effet ambiguës sur cette question. L'ouvrage de Vandana Shiva et de Maria Mies est d'ailleurs souvent pris comme exemple et comme cible de

[330] Andrée Collard et Joyce Construcci, *op.cit.*, p.130, ma traduction : « The ideological framework for the modern obsession with reproductive technologies, eugenics and maternal-infant bonding lies in androcentric myths. These myths reflect a profound hostility toward and resentment of the female body as well as a compulsive desire to appropriate its generative functions ».
[331] Maria Mies & Vandana Shiva, *Écoféminisme*, Paris : L'Harmattan (1998), p.124. Dans *Staying Alive : Women, Ecology and Development in India*, London : Zed Books (1988), Vandana Shiva ancre cet argument dans une certaine tradition cosmologique indienne : « Nature, both animate and inanimate, is thus an expression of Shakti, the feminine and creative principle (Purusha), Pakriti creates the world. Nature as Pakriti is inherently active, a powerful, productive force in the dialectic of the creation, renewal and sustenance of all life." (p.38, ma traduction : « La Nature, à la fois animée et inanimée, est ainsi l'expression de Shakti, le principe féminin et créateur »)
[332] Mies & Shiva, *Ibid*., p.124.

cet essentialisme New-Age où la femme, mi-humaine mi-déesse, devient la protectrice et le salut de l'humanité toute entière. Shiva et Mies prennent pourtant soin de ne pas céder à ce néo-mysticisme simpliste. Il est intéressant de souligner notamment la proximité de leur démarche avec la philosophie postmoderne. L'ouvrage de Mies et Shiva s'appuie en effet sur un certain nombre de critiques féministes canoniques de l'épistémologie des sciences. Dans le chapitre 2, par exemple, Maria Mies cite les travaux de Carolyn Merchant[333], ou encore les études menées par Evelyn Fox Keller, et qui ont été décisives dans la mise à jour des a priori genrés qui traversent tant l'ontologie du sujet connaissant que l'épistémologie de la nature que ce sujet produit. A bien des égards, par conséquent, Maria Mies puise aux sources de la critique féministe postmoderne pour formuler son projet politique. De sorte qu'une perspective féministe, selon elle, « expose la nécessité d'une nouvelle cosmologie et d'une nouvelle anthropologie qui reconnaisse que la vie dans la nature (qui inclut les êtres humains) est maintenue grâce à la coopération, la sollicitude et l'amour mutuel[334]. » Le chapitre 3 d'*Écoféminisme* suggère d'autre part que le projet politique patriarcal est fondé sur une conception de la Nature héritée des Lumières, où la Raison s'oppose à la Nature et se construit dans un rapport de domination avec elle. Mies et Shiva dénoncent le spectre de la modernité conquérante, où « La nature est l'ennemie-femelle qui doit être placée de force au service de l'homme[335]. » Autrement dit, les deux auteures invitent à dépasser les hiérarchies entre Nature et Raison héritées de la philosophie moderne - depuis le XVI^{ème} siècle principalement, comme dans la philosophie de Bacon par exemple. Or cette critique de l'opposition entre Nature et Culture se retrouve fréquemment dans les travaux des théoriciennes postmodernes comme Donna Harraway ou Rosi Braidotti. Il est vrai cependant que la nouvelle cosmologie à laquelle Mies et Shiva appellent ne débouche jamais, je le montrerai, sur la remise en cause de l'existence d'un principe naturel. Leur critique porte plutôt sur l'oppression que le patriarcat fait subir simultanément aux femmes et à la nature. On aurait tort, cependant, de réduire leur formulation d'une théorie écoféministe à un simple essentialisme, c'est-à-dire à une représentation homogène, unifiée et définitive des femmes, dont la nature serait enracinée dans un principe naturel.

[333] Carolyn Merchant, dans *The Death of Nature* (San Francisco : Harper Collins, 1990), se propose de retracer la mort progressive de la nature dans la philosophie occidentale, c'est-à-dire son abandon comme être vivant. Sans souhaiter un retour à une notion de nature perdue, Carolyn Merchant analyse le passage d'une conception organiciste à une conception mécaniste de la nature et en étudie les conséquences dans l'épistémologie et l'organisation politique modernes.
[334] Mies & Shiva, *op.cit.*, p.18
[335] *Ibid*., p.114

Une autre façon de montrer que cette réduction de « l'écoféminisme » à une forme d'essentialisme est à bien des égards simplificatrice est d'analyser la façon dont cet ouvrage mobilise le concept même d'universel. Tout comme dans la philosophie postmoderne, la notion d'universel fait dans cet ouvrage l'objet d'un examen philosophique très attentif. Mies et Shiva dénoncent d'abord l'universalisme ambigu que génère la mondialisation. Comme elles le font remarquer, « au contraire de ce qui est suggéré, le global ne représente pas l'intérêt humain universel mais un intérêt particulier local et étroit qui a été globalisé grâce à son étendue et à son pouvoir[336] ». Elles rejoignent ainsi la critique élaborée par une partie des études postcoloniales, consistant à dénoncer ce qu'Edouard Glissant appelle « l'universel ethnocentrique », ou ce que Bourdieu nomme le « point de vue du dominant ».

Après avoir dénoncé la marchandisation des différences culturelles dans l'économie globale, et la récupération par le Capital (ce dernier opérant à grand renfort de simplifications et d' « exotisations ») des revendications identitaires, Mies et Shiva tentent de dégager une autre forme d'universalisme, en marge de l'héritage des Lumières. Se référant aux efforts menés par de nombreux groupes de femmes à travers le monde pour tenter de lutter contre la construction de barrages, contre l'utilisation de l'énergie nucléaire, etc., Mies et Shiva voient dans ces mouvements de contestations de politiques la participation à la défense de valeurs communes unissant « hommes et femmes à la multiplicité des formes de vie dans la nature[337]. » Critiquant les approches reposant sur une conception universaliste des droits, elle propose, d'évaluer des besoins humains communs. Ces derniers, selon elle,

> « ne peuvent être satisfaits que si les réseaux et les processus qui soutiennent la vie demeurent intacts et vivants. Ces « symbioses ou interdépendances vivantes », aussi bien dans la nature que la société humaine, sont les seules garanties que la vie, dans son sens le plus large, pourra continuer sur cette planète. Ces besoins fondamentaux : se nourrir, se loger, se vêtir, le besoin d'affection, de sollicitude et d'amour ; de dignité et d'identité, de connaissance et de liberté, de loisirs et de joie, sont communs à tous les peuples indépendamment de la culture, de l'idéologie, de la race, des systèmes politiques et économiques et de la classe[338]. »

Cette critique de l'universalisme ne débouche cependant pas sur une forme de relativisme postmoderne. Si l'écoféminisme de Shiva et de Mies emprunte beaucoup à la critique postmoderne de l'universalisme, il refuse le « maquillage » New-Age dont les sociétés

[336] *Ibid*., p.22
[337] *Ibid.*, p.27
[338] *Ibid.*, p.26

occidentales ont parfois habillé l'idéologie capitaliste. Elles prônent plutôt un matérialisme s'appuyant sur la valeur de la vie.

> « C'est ce type de matérialisme, ce type d'immanence, ancré dans la production de subsistance quotidienne de la plupart des femmes du monde qui est à la base de notre position écoféministe. Ce matérialisme n'est ni un capitalisme marchand ni un matérialisme marxiste mécaniste, fondés tous deux sur le même concept de relation de l'humanité à la nature. Mais la spiritualité écoféministe telle que nous l'entendons, ne doit pas être confondue avec une sorte de spiritualité d'un autre monde, qui veut simplement de la « nourriture sans sueur », sans se préoccuper de sa provenance ni de la sueur de qui il s'agit[339]. »

Toute société ayant pour fin ultime de défendre la vie, cette dernière peut être érigée en valeur universelle. Comme on le voit dans cette citation, Mies et Shiva ne renoncent pas pour autant aux différentes formes de spiritualité, à condition que ces spiritualités ne soient jamais détachées de leur contexte (elles prennent à ce titre les exemples des spiritualités chinoise et indienne). De manière assez symptomatique, j'y reviendrai, la relecture postmoderne que fait Rosi Braidotti des théories écoféministes emprunte beaucoup à cette réflexion sur la vie[340]. Chez Luce Irigaray, ou encore chez Judith Butler, la notion de vie n'est également jamais abandonnée. Signe, peut-être, que les oppositions essentialisme/postmodernisme ne suffisent pas à masquer les continuités au sein de la théorie féministe.

2.2 L'écoféminisme, pour une autre subjectivité

L'écoféminisme ne peut donc pas être limité à une théorie essentialiste basée sur une représentation simplifiée de la nature et de « la » femme ou de « la » féminité. Si les réceptions de l'écoféminisme[341] ont souvent tendance à opérer ce genre de réductions, certaines branches de l'écoféminisme luttent activement contre de tels raccourcis. Plus que d'avancer une analogie entre la domination de la nature et celle des femmes, le risque de la critique féministe est de mobiliser une rhétorique victimiste où Nature et Femmes soient dépossédées de leur capacité

[339] *Ibid.*, p.32-33

[340] On pourrait par exemple citer le long plaidoyer à la fois nietzschéen et spinoziste qu'elle fait dans l'un de ses derniers ouvrages, *La Philosophie là où on ne l'attend pas*, Paris : Larousse (2009).

[341] Dans le domaine du développement notamment. Voir par exemple l'article de Karine Gagné, « Ecoféminisme et développement : L'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature », in *Altérités*, vol.7, n°1, 2010 : 36-39. Karine Gagné a tendance, cependant, à éclipser d'autres courants de l'écoféminisme, comme sa version postmoderne, par exemple, qui refuse bien entendu ces types de réductions.

d'agir[342]. A ce titre, Val Plumwood considère qu'une des tâches majeures de l'écoféminisme est précisément d'établir les connexions souterraines qui relient différentes formes d'oppressions et de hiérarchies (de genres, de classes, de races, etc.). Pour le dire dans les mots de Lori Gruen, les écoféministes « sont engagées dans une réexamen et un rejet de toutes sortes de domination », et dénoncent donc d'autres formes de domination que la seule domination hommes-femmes[343]. Un des points de divergence majeurs entre l'écoféminisme et les autres courants environnementalistes comme la *deep ecology* et la *social ecology* réside d'ailleurs dans ce caractère synthétique. Selon les écoféministes, les théories des *deep ecologists* et des *social ecologists* ne sont pas complètes, car elles ignorent tantôt la dimension de classe, tantôt la dimension de genre. Pour Val Plumwood, la critique écoféministe doit aller plus loin, et opérer une critique de l'ontologie du sujet occidental, dans laquelle le sujet serait d'abord défini comme « relationnel[344]». Elle prend ainsi l'exemple des Aborigènes, parlant de la terre comme d'une part d'eux-mêmes, pour illustrer l'ouverture de l'écoféminisme à d'autres formes d'ontologies.

Les écoféministes se montrent d'autre part solidaires d'autres formes de critiques du sujet occidental, comme la critique postcoloniale par exemple. L'écoféminisme est en effet lié historiquement à certains mouvements féministes de terrain qui œuvrent contre le libéralisme occidental et la déstructuration des modes d'organisations politiques et économiques des pays en développement[345]. Il intègre en outre dans son argumentaire une « perspective » postcoloniale. Dans *Feminism and the Mastery of Nature*, par exemple, Val Plumwood s'appuie sur les analyses d'Albert Memmi pour montrer comment, dans la logique patriarcale, la relation entre le Soi et l'Autre est toujours un rapport de maître à colonisé. Les dualismes qui structurent la pensée patriarcale et qui conditionnent en particulier notre rapport de domination avec la nature

[342] Voir les analyses de Stacy Alaimo dans « Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenging for an Environmental Feminism », in *Feminist Studies*, vol.20, n°1 (Spring 1994), p.135-152, et plus particulièrement ses conclusions, p.149. L'auteure montre que le parallèle entre appropriation de la Nature et domination des femmes n'est pas nécessairement un problème, dès lors que l'on maintient une définition de la nature comme « agent » et principe actif.

[343] Lori Gruen, « Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Betwen Women and Animals », in *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Great Gaard (ed.), Philadelphia : Temple University Press (1993), p.60-90 ; p.80 : « are committed to a reexamination and rejection of all forms of domination ».

[344] Voir par exemple la critique qu'elle adresse aux *deep ecologists* dans "Nature, Self, and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », in *Hypatia*, vol.6 (Spring 1991), p.3-27, et plus particulièrement p.11-14. Dans ces pages, Val Plumwood reproche plus précisément aux *deep ecologists* de manquer d'une approche genrée dans leur critique du rationalisme.

[345] Voir l'article intitulé « L'écoféminisme, unité et diversité : comprendre le lien », entretien entre Pierre Rousset et Maria Mies du 02.09.1999. Source : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2745. Maria Mies y explique comment s'est formé l'écoféminisme.

obéissent aux mêmes mécanismes que ceux que l'on retrouve dans le rapport « colonisateur/colonisé » : « L'autre n'est reconnu que dans la mesure où il est assimilé au 'soi', ou incorporé au soi et à ses seuls systèmes de besoins et de désirs : il n'est reconnu que colonisé par le 'soi'[346] ». L'écoféminisme comporte donc aussi une réflexion profonde sur l'altérité qui non seulement échappe aux réductions essentialistes qu'on voudrait parfois lui voire opérer, mais qui propose une nouvelle donne ontologique pour penser la justice et les rapports éthiques entre les sujets et leur environnement.

Ainsi, l'écoféminisme n'est pas, comme ses détracteurs semblent parfois le suggérer, un courant de pensée réactionnaire, ou vaguement New-Age, au sein de la théorie féministe. Il peut comporter, comme le remarquait Françoise d'Eaubonne, une dimension révolutionnaire. Dans un article qui apparaît a posterori comme fondateur pour l'écoféminisme, Karen J. Warren, utilise d'ailleurs le terme de « féminisme transformatif » [*transformative feminism*]. Une des six caractéristiques de ce nouveau féminisme, serait sa capacité à redéfinir les frontières entre l'humain et le non-humain. Selon Warren en effet, l'écoféminisme doit critiquer les hiérarchies induites par le patriarcat et favoriser la création de nouvelles formes d'interconnections entre les membres de ce qui serait une nouvelle communauté écologique. Dans cette communauté, ajoute-t-elle, des valeurs telles que l'amitié, la réciprocité, la confiance mutuelle, la médiation ou encore la sollicitude (care) seraient centrales[347]. Je reviendrai ultérieurement sur cette notion de « communauté écologique ». Retenons pour l'instant qu'un écoféminisme peut aussi déboucher assez logiquement sur un questionnement non seulement des binarités essentielles qui structurent la pensée occidentale, mais sur le sujet de l'ontologie occidentale lui-même. De ce point de vue, l'écoféminisme dont je parle ici entretient une parenté étroite avec le féminisme postmoderne, dans lequel les oppositions nature/culture ou sujet/objet, sont démantelées.

[346] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge : New York & London (1993), p.52, ma traduction : "The other is recognized only to the extent that it is assimilated to the self, or incorporated to the self and its systems of desire and needs only : only as colonized by the self".
[347] Karen J. Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections", in *Environmental Ethics*, vol.9 (Spring 1987), p.3-20, et plus particulièrement p.18-19.

2.3 Un lien privilégié entre care et écoféminisme

La remise en cause du sujet moderne et patriarcal dans la critique écoféministe a donné lieu à des alliances assez étroites entre *care* et écoféminisme. Bien entendu, une des options théoriques possibles pour cette association *care*-écoféminisme consiste, selon les modalités d'une équation dont j'ai déjà parlé, à faire du *care* une vertu féminine, et de l'écologie la tâche naturelle et universelle de la femme. Dans de nombreuses versions de l'écoféminisme, cependant, le *care* sert de levier à une critique radicale de l'anthropocentrisme et de l'androcentrisme et de la conception du sujet qu'ils impliquent.

Les éthiques de la sollicitude ont en effet souvent fourni des cadres privilégiés aux écoféministes pour élaborer des principes de justice. Karen Warren par exemple, dans un article intitulé « The Power and the Promise of Ecological Feminism », suggère que « L'écoféminisme accorde une place centrale aux valeurs du *care*, à l'amour et à l'amitié, à la confiance et à une réciprocité de circonstance, c'est-à-dire aux valeurs qui présupposent que notre rapport aux autres sont essentiels à notre compréhension de qui nous sommes[348] ». Dans la théorie de Karen Warren, une place centrale est accordée au récit des expériences individuelles, qui favorisent le déploiement d'une éthique contextuelle. Selon elle, il est possible de développer avec la nature une relation de *caring*[349], c'est-à-dire privilégiant des rapports d'association plutôt que des rapports de maîtrise ou de domination. C'est aussi l'avis d'une des voix majeures du féminisme, Ynestra King, qui invite à dépasser l'opposition hiérarchique Nature/Culture et à promouvoir des valeurs de *care* pour tous les êtres, y compris humains, qui appartiennent à la nature[350]. Pour prendre un dernier exemple, citons enfin les travaux de Marti Kheel, qui conclut son ouvrage en remarquant que « La philosophie écoféministe ne transcende ou n'ignore jamais notre capacité

[348] Karen Warren, "The Power and the promise of Ecological feminism", *Environmental Ethics*, vol.12 (2) (1990) p.143, ma traduction : "Ecofeminism makes a central place for values of care, love, friendship, trust and appropriate reciprocity – values that presuppose that our relationships to others are central to our understanding of who we are."
[349] Dans ce même article, Karen Warren fait le récit de la relation profonde qu'il lui est arrivé d'établir avec le monde non humain, et prend l'exemple de ses expériences d'escalade où, envisageant la montagne comme un partenaire plutôt qu'un objet de conquête, elle dit avoir profondément ressenti la possibilité d'établir une relation de *care* avec la nature.
[350] Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", in *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Judith Plant (ed.), Philadelphia : New Society Books (1989)

d'empathie et de *care*, notre lien le plus important avec le monde naturel[351] ». Si toutes ces écoféministes ne peuvent être rangées sous la bannière du féminisme postmoderne, au sens où elles ne renoncent pas toujours à certains présupposés de l'ontologie moderne (à la notion d'individu par exemple), la plupart invitent à faire du *care* une éthique du décentrement, une critique de l'anthropocentrisme et de l'androcentrisme occidentaux, une occasion de repenser le sujet autrement que sur le mode de l'opposition avec d'autres formes de vie.

L'éthique du *care* ainsi mobilisée s'oppose au rationalisme, mais pas nécessairement à toute forme d'universalisme. Val Plumwood revendique ainsi une universalisation qui ne soit pas basée sur la dévaluation du personnel et du particulier. Au contraire, selon Plumwood, « plus le sentiment de nos propres engagements et sentiments est fort, plus solide est la base à partir de laquelle on peut développer notre souci des autres[352] ». Selon le principe d'une "*chain of caring*" dont j'ai déjà parlé dans le chapitre précédent, on peut ainsi dégager les activités de *care* de leurs limites particularistes pour les étendre non seulement à une forme d'altérité élargie (tous les autres), mais aussi à d'autres formes de vie sur terre[353].

Dans ces mobilisations de la notion de « *care* » à l'échelle de la nature toute entière, on pourrait se demander si le *care* ne perd pas une fois de plus de son intensité et de sa qualité. Dans un article de 1991, Dean Curtin considère qu'une théorie du *care*, privilégiant le « *caring for* » au « *caring about* »[354], pourrait fournir les bases d'une éthique qui résiste à la privatisation et à la localisation en conservant le caractère contextuel distinctif du « *caring for*[355] ». Marti Kheel, de son côté, propose un écoféminisme holistique où le care, plus qu'un ethos, serait une façon de vivre. Bref, dans plusieurs de ses versions écoféministes, la pratique du *caring* n'est pas inconciliable avec une réflexion sur la nature toute entière, de nombreuses théoriciennes

[351] Marti Kheel, *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*, Plymouth : Rowman & Littlefield, p.251, ma traduction : « Ecofeminist philosophy never transcends or denies our capacity for empathy and care, our most important human connection with the natural world ».
[352] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York & London : Routledge (1993), p.185-186, ma traduction : "the more strongly you feel about your own commitments and attachments the more basis you should have for expanding concern to others"
[353] Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, p.196.
[354] « *To care for* » pourrait être traduit par « s'occuper de » ; « *to care about* » par « se sentir concerné par »
[355] C'est par exemple la proposition de Dean Curtin dans « Toward an Ecological Ethic of Care », in *Hypatia*, vol.6, n°1 (Spring 1991), p.60-74. Je traduis ici ses mots, à propos de l'éthique du care : « It can resist privatization and localization, retaining the contextualized character that is distinctive of caring for » (p.67). Dean Curtin pense que le renforcement de la capacité d'agir (*empowerment*) est le véritable enjeu d'une éthique du care, et non pas la recherche d'une égalité entre le *care-giver* et le destinataire du soin.

cherchant précisément à concilier le holisme latent ou assumé de certaines théories écoféministes avec le contextualisme du care.

2.4 Quel principe naturel ?

Construites principalement dans un dépassement du féminisme marxiste ou socialiste, les différentes théories écoféministes ne sont pas forcément d'accord sur une définition de la nature. En outre, on a souvent l'impression que, dans de nombreuses théories écoféministes, le concept de Nature n'est pas totalement remis en cause. Dans un article intitulé « Feminism and Ecology : On the Domination of Nature », Patricia Jagentowicz Mill opère un parallèle entre les travaux de Isaac Balbus[356] et ceux de Ynestra King pour montrer comment tous deux s'appuient finalement sur des présupposés hégéliens qu'ils ne remettent jamais en cause[357]. King et Balbus s'appuieraient sur ce qu'elle appelle une « pro-nature stance » qui laisserait inchangés les fondements de la Raison patriarcale[358]. Selon Patricia Jagentowicz Mill, il faudrait dépasser la théorie hégélienne de la « réconciliation », qui maintient toujours des hiérarchies au sein même de la dialectique, et revenir à la critique de la nature hégélienne formulée par Adorno et Horkheimer. Il est vrai que Ynestra King est toujours très méfiante dans les associations qu'elle effectue entre femmes et nature. Outre qu'elle prend toujours grand soin de ne pas parler pour toutes les femmes, elle renvoie dos-à-dos les *Radical cultural feminists*, dont les arguments semblent présenter une vision naturalisée de la féminité[359] et les *Radical rationalist feminists* qui, à l'instar de De Beauvoir, dissocient systématiquement femme et nature. Si les premières oublient de penser les différentes expériences auxquelles les femmes sont confrontées, les secondes prennent pour acquis un cadre conceptuel fourni par le patriarcat. Selon Ynestra King, l'écoféminisme a précisément pour but de surmonter les anciens dualismes entre Nature et

[356] Isaac Balbus a beaucoup travaillé sur les problématiques féministes et écologistes, dans une veine plutôt marxiste. Voir *Marxism and Domination : a Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*, Princeton : Princeton University Press (1982).
[357] Patricia Jagentowicz Mills, "Feminism and Ecology; On the Domination of Nature. », *Hypatia*, vol.6, n°1 (Spring 1991).
[358] *Ibid*., p.175
[359] Les *Radical-Cultural feminists* réagissent notamment aux arguments des *Radical-Libertarian feminists*, qui, à l'image de Shulamith Firestone, voudraient que les femmes soient libérées de leur fonction reproductive. Selon les *Radical-Cultural Feminists*, retirer aux femmes leur pouvoir d'enfanter est encore une ruse du patriarcat pour les « déposséder » de leur corps. En laissant à la technologie le soin de se charger de la reproduction, les femmes renonceraient à un pouvoir réel de lutter politiquement contre le patriarcat.

Culture. Pourtant, lorsqu'elle critique le féminisme socialiste, ce n'est jamais sa conception de la nature qui est visée. Ynestra King reproche principalement aux féministes socialistes de s'enfermer dans de vieux débats marxistes concernant la primauté de la base (économie/production) sur la superstructure (culture/reproduction)[360]. L'invitation à dépasser le dualisme Nature/Culture ne débouche finalement pas sur une remise en cause explicite de la Nature dont il est question dans l'écoféminisme. Bien que, dans le cadre de l'article que j'ai cité, P. J. Mill ne précise pas sous quelle forme pourrait s'effectuer un retour à la critique formulée par Adorno et Horkheimer, je propose ici de suivre son intuition et de revenir à *La Dialectique de la Raison.*

Dans le texte intitulé « Le Concept d'Aufklärung », Adorno et Horkheimer prennent pour point de départ l'invitation de Bacon à faire de la Raison un instrument de domination de la Nature, et soulignent immédiatement le caractère patriarcal de cette proposition : « L'heureuse union qu'il [Bacon] projette entre l'entendement humain et la Nature des choses a un caractère patriarcal : l'entendement qui triomphe de la superstition, doit dominer la nature démystifiée[361]. » Pour les deux auteurs, la raison a la capacité d'absorber toute contradiction et de tout soumettre au règne de l'utilité et du calcul. Ainsi, dans la mesure où la Raison est toujours totalisante, elle est aussi « totalitaire[362] ». Elle se conduit à la façon d'un dictateur sur les choses, qu'elle prétend toujours pouvoir instrumentaliser et manipuler. Dans ce dépassement systématique des différences, dans cette soumission perpétuelle du singulier à ce que l'on pourrait appeler la tyrannie de l'universel, « La Raison détruit l'injustice de l'ancienne inégalité – la souveraineté absolue- mais la perpétue en même temps dans la médiatisation universelle, la relation entre toutes les choses existantes[363] (…) ». Autrement dit, la capacité d'abstraction et de systématisation de la Raison présente toujours le risque de faire de la nature un tout sans en-dehors, un ensemble organisé et hiérarchisé à l'image de la Raison.

Si le dépassement de l'opposition et de la hiérarchie entre Nature et Raison est une préoccupation récurrente de l'écoféminisme, et si d'autre part les théoriciennes écoféministes

[360] Ynestra King, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", in *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds.), San Francisco : Sierra Club Books (1990), p.106-121; voir p.113 et suivantes.
[361] Theodor Adorno & Max Horkheimer, "Le Concept d''Aufklärung'" In *La Dialectique De La Raison*, Paris : Gallimard, 1974 (pour la traduction française), p.21-57 ; p.23
[362] *Ibid*., p.24
[363] *Ibid*., p.30

montrent souvent la volonté de développer une subjectivité « relationnelle », fondée sur une éthique du *care*, la critique qu'elles opèrent du sujet occidental ne suffit jamais à supprimer le spectre d'un universalisme totalisant tel que le décrivent Adorno et Horkheimer. Autrement dit, il est possible que le contextualisme auquel invite le *care* ne soit pas suffisant pour déjouer l'opposition hégélienne entre Raison et Nature et, par voie de conséquence, les dérives totalitaires de la Raison. Lorsque, dans « Feminism and Ecology, Making Connections » Karen Warren jette les bases de l'écoféminisme, elle critique, certes, ce qu'elle appelle les quatre versions du « leading feminism » (*liberal*, *marxist*, *radical* et *social feminisms*), mais elle ne remet jamais en cause, dans sa critique du féminisme marxiste par exemple, la définition même de la nature. Il est donc nécessaire de revenir à une définition de la nature qui n'en fasse pas le simple reflet négatif de la Raison. C'est sans doute dans la philosophie postmoderne que cette critique est portée le plus loin, et c'est pourquoi je propose d'explorer rapidement un exemple de théorie postmoderne de l'écoféminisme intéressée par les théories du *care*. J'espère ainsi montrer dans quelle mesure une telle théorie peut nous aider à penser la notion d'universel dans les revendications féministes de justice.

3 Care et Subjectivités nomadiques

Dans ses ouvrages *Nomadic Subjects*, *Transpositions* et *La Philosophie là où on ne l'attend pas*, Rosi Braidotti offre une alliance originale entre les théories du *care*, l'écoféminisme et la philosophie postmoderne. *Transpositions* se propose plus particulièrement de faire la synthèse entre des traditions de philosophie morale jugées parfois irréconciliables. Support de cette philosophie, la subjectivité nomadique, inspirée de Deleuze et Guattari, est définie principalement comme relationnelle, interactive, rhizomatique. Cette subjectivité nous oblige à repenser les oppositions traditionnelles entre Nature et Culture, entre Sujet et Objet, etc. Elle repose sur une conception de la vie comme *bios* et comme *zoe*. Pour Rosi Braidotti, en effet, comme pour Donna Haraway dans le *Cyborg Manifesto*[364] « La nature est davantage que la

[364] Donna Harraway, « Science, Technologie et Féminisme socialiste à la fin du XXe siècle », in *Manifeste Cyborg et autres essais*, Paris : Exils Editeurs (2007)

somme de ses appropriations commercialisables : c'est aussi un agent qui demeure irréductible à la domestication et à la marchandisation ». Elle ajoute alors : « Je décris ce surplus de vitalité de la matière vivante en termes de "zoe", par opposition à la production discursive du sens de la vie conçue comme « bios »[365]. Braidotti refuse en effet le dualisme cartésien, qui appauvrit notre compréhension de l'humain en le privant de l'une de ses composantes. Elle y substitue une forme de duplicité de la vie.

> « La vie est moitié animale, non humaine (*zoe*), moitié politique et discursive (*bios*). Zoe est la moitié modeste d'un couple qui met en avant le « bios » comme la moitié intelligente ; leur rapport constitue une de ces distinctions qualitatives sur lesquelles la culture occidentale a bâti son empire discursif. Traditionnellement, le contrôle réflexif de soi est réservé aux êtres humains, alors qu'on réserve le simple déploiement des séquences biologiques aux non-humains. Zoe représente la vitalité brute de la vie qui continue indépendamment et en dépit de tout contrôle rationnel. C'est le privilège douteux qu'on attribue au non-humains et à tous 'les autres' de l'Homme alors que bios renvoie aux liens sociaux proprement humains. Que ces deux notions de vie coïncident avec le corps humain transforme la question de la corporéité en un espace contesté et une arène politique[366]. »

Ainsi, la vie doit aussi être prise dans sa dimension de "Zoe", que la tradition occidentale lui a retirée. Zoe désigne le dynamisme sans fin de la vie en tant que processus continu. Elle suppose que nous pensions le sujet comme une « entité collective » [collective entity][367] liée à son environnement, par-delà l'humanisme classique, trop anthropocentré.

3.1 Sujet nomade et devenir minoritaire

Pour Rosi Braidotti, le sujet nomade n'est pas une identité fantomatique ou désintégrée. Il est un sujet militant, mais qui a dépassé les contradictions insurmontables induites par

[365] Rosi Braidotti, *Transpositions*, Cambridge : Polity Press (2006), p.47, ma traduction : « Nature is more than the sum of its marketable appropriations: it is also an agent that remains beyond the reach of domestication and commodification. » / "I refer to this surplus vitality of living matter in terms of *zoe*, as opposed to the discursive production of meaning of life as *bios*»

[366] *Ibid*., p.37, ma traduction : « Life is half-animal, non human (*zoe*) and half-political and discursive (*bios*). *Zoe* is the poor half of a couple that foregrounds *bios* as the intelligent half; the relationship between them constitutes one of the those qualitative distinctions on which Western culture built its discursive empire. Traditionally, the self reflexive control over life is reserved for the humans, whereas the mere unfolding of biological sequences is for the non-humans. *Zoe* stands for the mindless vitality of Life carrying on independently of and regardless of rational control. This is the dubious privilege attributed to the non-humans and to all the 'others' of Man, whereas *bios* refers to the specific social nexus of humans. That these two competing notions of 'life' coincide on the human body turns the issue of embodiment into a contested space and a political arena."

[367] *Ibid*., p.41

l'épistémologie moderne du sujet. Le sujet nomade est défini par une « multiplicité qualitative » [*qualitative multiplicity*][368] par opposition à une « pluralité quantitative », qui correspond à la prolifération spatiale des différences générées par le capitalisme, afin de mieux dominer les individus. La multiplicité qualitative, au contraire, est la conséquence du devenir nomade, qui induit un devenir multiple. Ce devenir multiple autorise des alliances et des liens qui ne soient pas ségrégateurs ou fondés sur des discriminations, autrement dit qui ne reposent pas sur une logique de l'identité.

Pour Rosi Braidotti, la subjectivité nomadique se décline donc sur le mode d'un devenir minoritaire, c'est-à-dire de refus du seul modèle de subjectivité unitaire décrit par la philosophie occidentale moderne. « Devenir nomade signifie que l'on apprend à se réinventer soi-même et que l'on désire le soi comme un processus de transformation[369] ». Devenir minoritaire suppose que nous nous émancipions de la logique du Même et de l'Autre ainsi que de tout processus dialectique. La différence sexuelle[370] est selon elle un axe privilégié pour critiquer la dialectique.

---

[368] *Ibid*., p.94

[369] Rosi Braidotti, "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited", in *Theory, Culture and Society*, vol. 20(3) London, Thousand Oaks & New Delhi : SAGE (2003), p.53, ma traduction : "Becoming nomadic means you learn to reinvent yourself and you desire the self as a process of transformation"

[370] Dans un article intitulé « The End of Sexual Difference ? », Judith Butler examine de près les thèses de Rosi Braidotti, lectrice de Luce Irigaray, et clarifie sa position par rapport aux options théoriques de Rosi Braidotti. Butler partage avec Braidotti –et on verra comment dans le chapitre suivant- l'idée que le sujet ne saurait être délimité complètement. Le sujet dépend largement de forces extérieures qui nous excèdent, et nous échappent. Si donc le sujet peut être l'objet de transformations, il doit aussi prendre conscience des forces au carrefour desquelles il se trouve. Butler salue le travail de Braidotti qui, s'interrogeant sur les sujets déplacés, sur les sujets transformés, nous aide à réfléchir sur les intenses mobilités et les terribles souffrances dont certaines personnes sont parfois victimes. Lorsque l'on est un réfugié, ou une personne en situation irrégulière, que reste-t-il de notre capacité d'agir ? Butler suggère que l'œuvre de Braidotti offre sans doute les ressources nécessaires pour « identifier ces sites de fracture et de mobilité comme conditions pour des nouveaux possibles » (ma traduction : « identify these sites of fracture and mobility as conditions for new possibility », Judith Butler, *Undoing Gender*, New York & London : Routledge (2004), p.195). En ce sens, "son mode de lecture critqiue cherche à identifier des sites possibles de transformation, cherchant à ouvrir ce qui autrement ressemblerait à un piège ou à une impasse, et trouvant ainsi une nouvelle condition sociale pour l'affirmation » (ma traduction : « her critical mode of reading seeks to identify possible sites of transformation, seeking to open up what might otherwise seem like a trap or a dead end, and finding there a new social condition for affirmation », *Ibid*., p.196). La principale remarque que Butler adresse à Braidotti porte finalement sur sa critique des détracteurs du féminisme postmoderne. Alors que Rosi Braidotti semble s'inquiéter de la façon dont les critiques du poststructuralisme pourraient conduire à la réassignation des femmes à une identité spécifique, traditionnellement dépréciée, elle propose une réévaluation de la féminité à travers l'œuvre de Luce Irigaray. Or, sans nécessairement formuler de critiques plus précises, Butler s'interroge sur la nécessité de concevoir la différence sexuelle sur un mode binaire. Ainsi, il y a pour elle, dans le travail même de Rosi Braidotti, les moyens de penser la différence sexuelle dans la multiplicité. Il me semble que le futur symbolique sera tel que la féminité y aura des possibilités multiples » (ma traduction, « It seems to me that the future symbolic will be one in which femininity has multiple possibilities », *Ibid*., p.196), qui ne soient pas limitées aux normes binaires commandées par le phallogocentrisme.

Le devenir minoritaire ne concerne pas que les femmes, pas plus qu'il ne concerne les seules minorités. Mais sans doute les minorités, de par leur expérience de la marginalité et de l'exclusion sont-elles les plus sensibles au devenir nomade[371]. Braidotti remarque d'ailleurs que les minorités réelles (femmes, noirs, jeunes, sujets postcoloniaux, etc.) ont parfois besoin de passer d'abord par une politique de l'identité, induisant des lieux fixes. Cela est d'autant plus inévitable qu'une subjectivité nomadique consiste précisément à abandonner la position du sujet unitaire pour devenir minoritaire. « [Je] pense, dit Rosi Braidotti, que le processus de devenir-Nomade (-minoritaire, -femme) est un processus différencié de l'intérieur, et qu'il dépend largement d'où l'on part. La politique du lieu est cruciale[372] ». Dans ce devenir minoritaire, le devenir-femme[373] tient une place particulière car l'individualisme occidental a fait de la dichotomie homme/femme son prototype même.

> « la théorie du devenir minoritaire (devenir femme / animal, etc.) impose un ordre non dialectique sur les flottements, les mouvements et multiples errances de nouveaux sujets, ceux qui viennent après la crise du sujet euro-centrique et phallo-centré. Il n'y a pas de devenir au centre — le cœur du panoptique est vide—tout se joue aux marges. Mais les paradoxes demeurent[374]. »

---

[371] Voir *Transpositions*, op.cit., p.133

[372] Braidotti, "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited", *art.cit*., p.53, ma traduction : « I think consequently that the process of becoming-Nomad (-minority, -woman) is internally differentiated and it depends largely on where one starts from. The politics of location is crucial »

[373] *Ibid*.

[374] Rosi Braidotti, "Les sujets nomades féministes comme figures des multitudes", in *Multitudes*, vol.2, n°12 (2003), p.30. Pour Rosi Braidotti, la philosophie nomade est avant tout une philosophie du décentrement. Sa compréhension du *care* se distingue donc de certaines versions du care, comme de celle de Nel Noddings, par exemple. Dans un chapitre qu'elle consacre à la description du *care-giver*, Nel Noddings rejette la conception que l'on pourrait tout d'abord avoir du *caring* comme « feeling with ». Contrairement à la définition de la pitié chez Rousseau, par exemple, qui consiste à se transporter en l'autre, et à littéralement souffrir en lui, le *caring* de Nel Noddings exige d'abord une capacité d' « engrossment », qu'elle définit ainsi : « I do not project; I receive the other into myself and I see and feel with the other. I become a duality » (Nel Noddings, *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press (1984), p.30). Je m'approprie pour un temps la vision et les sentiments de l'autre. Pour Noddings, nous sommes au centre d'une série de cercles concentriques de *caring*. Au centre de ces cercles, l'attention que nous portons à l'autre est mûe par un sentiment d'amour, qui n'épuise pas la relation de *caring*, selon elle, mais qui peut en être une des étapes. Par-delà ces séries de cercles concentriques, qui peuvent nous faire penser aux cercles des obligations que décrit Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, se trouvent des gens pour lesquels je n'ai sans doute aucune attention, mais qui pourraient potentiellement devenir les destinataires de mes relations de *care*. L'ami d'un ami m'est lié par l'attention que je porte à ce dernier. Le premier est donc susceptible d'entrer dans la continuité des relations de care qui me liaient d'abord à mon ami. Ainsi, selon Noddings, se nouent des « chains of caring », « some linking unknown individuals to those already anchored in the inner circles and some forming whole new circles of potential caring. I am "prepared to care" through recognition of these chains"(*Ibid*., p.47). Autrement dit, c'est autant le lien réel que j'entretiens avec certaines personnes que le lien potentiel que je pourrais entretenir par leur intermédiaire qui est ici décrit. Certes, on peut supposer que la chaîne de *caring* est toujours plus fragile, à mesure que s'éloignent les cercles moraux dont je suis le centre, mais le care s'ouvre malgré tout sur une communauté morale. Rosi Braidotti critique (à propos de l'universalisme de Martha Nussbaum) cette vision concentrique de l'éthique qui maintient le sujet individuel au

Dans le monde capitaliste globalisé, qui secrète toujours plus de différences, les périphéries deviennent les nouveaux centres, dont les acteurs sont les sujets de marges. Dans ce monde où le centre ne parvient même plus à donner l'illusion de son universalité, que reste-t-il de la catégorie de l'universel ?

Pour Braidotti, l'universel « se situe sur un plan transversal, dans la singularité spécifique des relations immanentes entre sujets engagés collectivement dans l'expression et l'actualisation de la *potentia*. » Et elle ajoute : « L'espace intersubjectif est un laboratoire du devenir[375]. » L'universel n'est donc plus l'horizon commun d'une humanité en marche sur le chemin de l'Histoire. L'universel devient dynamique ; foisonnant, il prolifère. Il est à l'œuvre dans notre propre nomadisation. Il surgit au détour des relations intersubjectives au lieu de conditionner la rencontre des sujets.

Ainsi, la philosophie de Rosi Braidotti marque une prise de distance avec la conception unitaire du sujet occidental. Plutôt que la « mort » du sujet, Braidotti préfère annoncer sa transformation, son dépassement dans le nomadisme, qui signifie pour elle davantage d'harmonie et d'intégration avec son environnement. Il s'agit de *devenir imperceptible*.

> « Devenir-imperceptible, c'est le point de fusion entre le "soi" et son habitat, c'est-à-dire le cosmos considéré comme un tout. Ce processus indique le point où le soi est évanescent et remplacé par un nœud vivant composé de multiple interconnections, qui confèrent du pouvoir non au soi, mais au collectif, non à l'identité, mais à une subjectivité affirmative, non à la conscience, mais à des interconnections affirmatives. Semblable à une vanne de forces créatives, ce processus permet d'être actuellement et complètement intégré à l'*hic et nunc*, compris comme le déploiement présent des potentiels, mais aussi comme le déploiement des changements qualitatifs dans le sujet. Le prix paradoxal à payer pour cela, c'est la mort de l'ego entendu comme identité sociale, comme les sceaux desquels notre *potestas* a marqué notre lieu corporel. Ce que chacun possède, en dernière instance, c'est ce par quoi il est poussé, à savoir les affects. Nous sommes construits dans ces transitions et à travers ces rencontres. C'est la délégation ultime de notre individualité à quelque chose que l'on pourrait appeler transcendance, si ce n'est que cette transcendance conduit à des perspectives incarnées et intégrées, à une immanence radicale, non à de plus grandes abstractions. »[376]

---

centre de la réflexion. Son travail montre cependant beaucoup d'intérêt sur les potentialités du *care* à créer une communauté éthique.

[375] *Transpositions*, *op.cit.*, p.182, ma traduction : « is located transversally, in the specific singularity of immanent interrelations among subjetcs collectively engaged in the expression and actualization of *potentia*. The intersubjective space is a laboratory of becoming ». Notons que, bien qu'elle s'appuie ici entre autres sur les théories d'Irigaray, Braidotti semble ici oublier qu'il y a aussi place, chez Irigaray, pour un universel vertical.

[376] Rosi Braidotti, *Ibid*., ma traduction : "Becoming-imperceptible is the point of fusion between the self and his or her habitat, the cosmos as a whole. It marks the point of evanescence of the self and its replacement by a living nexus

Cette affirmation du devenir-imperceptible prend place dans une philosophie de l'immanence, où l'opposition Raison / Nature n'a plus vraiment de sens. Le vitalisme dont se revendique Rosi Braidotti dissout pour ainsi dire les catégories et les oppositions modernes, qu'il remplace par le flux constant du devenir. Dans ce courant vitaliste, la logique de l'identité est abandonnée au profit d'un soi dont la capacité d'agir se mesure, au niveau collectif, par la force de ses interconnections.

3.2 « The ethical life is not given; it is a project »[377]

Transpositions a pour but de s'interroger sur le type d'éthique qui pourrait convenir à une telle subjectivité. Si le sujet nomade est un sujet en devenir qui ne coïncide pas tout à fait avec le sujet de l'histoire ou le sujet conscient, sa capacité d'agir, et partant, sa responsabilité morale, doivent être redéfinis. Rosi Braidotti propose une éthique nomade[378], qui refuse tant le relativisme que le recours à des principes moraux universels énoncés au sein des Grands récits. Rosi Braidotti est elle aussi, comme Susan Hekman et comme de nombreuses théoriciennes écoféministes, attentive à la pluralité des voix morales[379]. « Les voix plurilingues des sujets multi-situés de la diversité nomadique, diasporique et hybride globale, produisent des micro-récits enracinés concrètement dans l'expérience, qui appellent à une joyeuse sorte de dissonance », dit-

---

of multiple interconnections that empower not the self, but the collective, not identity, but affirmative subjectivity, not consciousness, but affirmative interconnections. It is like a floodgate of creative forces that make it possible to be actually fully inserted into the hic et nunc defined as the present unfolding of potentials, but also the enfolding of qualitative shifts within the subject. The paradoxical price to pay for this is the death of the ego understood as social identity, as the labels with which *potestas* has marked our embodied location. Ultimately, all one has is what one is propelled by, namely affects. One is constructed in these transitions and through these encounters. It is the ultimate delegation of selfhood to something that you may call transcendence, except that it takes you into embodied and embedded perspectives, into radical immanence, not into further abstractions."

[377] *Transpositions*, *op.cit*., p.201, ma traduction : "la vie éthique n'est pas donnée, c'est un projet" (ma traduction).

[378] "Nomadic ethics is not about the avoidance of pain, but rather about transcending the resignation and passivity that ensue from being hurt, lost and dispossessed. One has to become-ethical, as opposed to just applying moral rules and protocols as a form of self-protection. Transformations express the affirmative power of Life as the vitalism of 'bios/zoe', which is the opposite of morality as a form of life insurance." (*Transpositions*, *op.cit*., p.84. Ma traduction : « Une éthique nomadique ne cherche pas à éviter les peines, mais plutôt à transcender la résignation et la passivité qui résultent de ce que l'on a été blessé, perdu et dépossédé »

[379] Dans l'introduction de son ouvrage *Ecofeminism*, Greta Gaard affirme même que « une valeur centrale de l'écoféminisme est celle de la pluralité des voix » (« a central value of ecofeminism is the plurality of voices », *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia : Temple University Press (1993), p.vii, ma traduction)

elle à la fin du deuxième chapitre, avant de conclure : « Pour que le discours éthique chante le même air, il faut faire un peu plus d'effort[380] ».

Pas plus qu'une morale universelle, un discours des droits ne convient à l'ontologie nomadique. En place de principes moraux universels et figés, Braidotti propose donc une éthique vitaliste fondée sur les valeurs du *care*. Lectrice de Val Plumwood et de Joan Tronto, Braidotti reproche cependant à ces auteures de ne pas voir la nécessité de rompre avec l'ontologie individualiste du sujet unitaire. Pour Braidotti, une éthique du *care* doit ouvrir la possibilité de penser autrement le sujet. Les sujets nomadiques étant des sujets de désirs, soumis à d'intenses processus de transformations, la question n'est pas de savoir quand et comment appliquer de grands principes moraux mais plutôt comment assumer l'exposition au devenir et aux perpétuelles transpositions dont nous sommes l'objet : « Le Devenir-imperceptible est une éruption de désir pour le futur telle qu'elle refaçonne le présent[381] ». Les sujets nomadiques ne sont donc pas des sujets disloqués, ou démembrés, mais des entités composites inscrites dans le flux du devenir. Parlant des sujets nomades, Braidotti avance ainsi que « ce mode de devenir est plutôt lié à un sens de l'interconnexion qu'on peut décrire comme une éthique de l'empathie et de l'affectivité écophilosophiques, qui fait fi des frontières entre les espèces, l'espace et le temps[382] ». Cette éthique éco-philosophique fondée sur l'empathie et l'affectivité puise aux sources d'une philosophie du *care*, c'est-à-dire d'une philosophie qui fait de l'attention portée à l'autre le paradigme tant de nos façons d'être que, selon Joan Tronto, de l'organisation politique.

La justice se définit ainsi sur le mode d'un « égalitarisme bio-centré » :

> "L'égalitarisme bio-centré est une éthique des devenirs durables, une éthique affirmative des changements qualitatifs, qui décentre et déplace l'humain. Devenir-imperceptible consiste à retourner le sujet en direction de l'extérieur, c'est-à-dire à repousser sensoriellement et spirituellement nos frontières. C'est une façon de vivre plus intensément et d'augmenter aini sa *potentia*, mais de manière à structurer, à maintenir et à continuer ces processus en les poussant jusqu'aux limites de l'endurance.

[380] *Transpositions*, *op.cit.*, p.93, ma traduction : "The polylingual voices of the multi-located subjects of the global nomadic, diasporic, hybrid diversity are producing concretely grounded micro-narratives that call for a joyful kind of dissonance" / "For ethical discourse to sing the same tune some extra effort is needed".

[381] *Ibid.*, p.261, ma traduction : « Becoming-imperceptible is an eruption of desire for the future which reshapes the present. »

[382] *Ibid.*, p.262, ma traduction : "this mode of becoming is rather linked to a sense of interconnectedness that can be rendered in terms of an ethics of eco-philosophical empathy and affectivity which cuts across species, space and time (…)."

> C'est la forme absolue de la déterritorialisation et son horizon est au-delà de l'immédiateté de la vie[383]. »

Il s'agit donc avant tout de repousser les frontières qui définissent les contours de notre subjectivité unitaire. D'affirmer, sur le plan de notre sensibilité comme sur celui de notre spiritualité, par-delà l'immédiateté de la vie (life), des formes de subjectivités déterritorialisées, en devenir.

Comme le suggère encore Rosi Braidotti,

> « L'éruption d'un futur durable dans le présent actualise des possibilités virtuelles dans le présent. Elle opère une transformation qualitative, le non-lieu où le « ne plus » et le « pas encore » s'inversent et se confondent, pliant et dépliant leur « extérieur » respectif. Cette éruption court-circuite le temps linéaire et produit une conflagration créative. Elle provoque un sursaut de foi dans le monde, mais elle n'est pas un acte qui peut être compris en dehors des transformations et des connexions qu'il produit. 'Devenir' est un moyen de configurer ce sursaut lui-même, entendu comme la transmutation des valeurs qui nous permettront de sortir du vide de la négativité critique, en direction de celui, paradoxalement créateur, de la positivité, de l'affirmation absolue. Cette éruption est une séduction, au sein même de la vie, qui rompt avec l'économie spectrale de l'éternel retour du Même, et qui implique une amitié avec la mort impersonnelle. A ce point du devenir imperceptible, tout ce qu'un sujet peut faire, c'est de donner son assentiment à la perte d'identité (définie comme un produit dérivé de *postestas*) et rejoindre respectueusement le processus de *potentia* lui-même, et donc son environnement[384] ».

Cette éthique est bien entendu inspirée d'une longue tradition de vitalisme, de Spinoza à Deleuze en passant par Nietzsche. L'influence nietzschéenne est plus particulièrement visible dans cette citation. Selon Braidotti, le devenir-imperceptible correspond au moment où le caractère relationnel de notre subjectivité atteint son paroxysme. Ayant poussé par-delà leurs limites les contours de la subjectivité unitaire, le sujet nomadique acquiert une puissance d'agir (*potentia*) nouvelle, qui coïncide avec l'affirmation de la perte-même de son identité. Accepter, assumer, et

---

[383] *Ibid*., p.262, ma traduction : "Bio-centered egalitarianism is an ethics of sustainable becomings, of affirmative qualitative shifts that decenter and displace the human. Becoming-imperceptible is about reversing the subject to face the outside: a sensory and spiritual stretching of our boundaries. It is a way of living more intensely and of increasing one's *potentia* with it, but in a manner which aims at framing, sustaining and continuing these processes by pushing them to the limit of endurance. It is the absolute form of deterritorialization and its horizon is beyond the immediacy of life."

[384] *Ibid*., ma traduction : "The eruption of a sustainable future in the present actualizes virtual possibilities in the present. It makes a qualitative transformation, the non-place where the "no-longer" and the"not-yet" reverse into each other unfolding-out and enfolding-in their respective 'outsides'. This short-circuits linear-time and causes a creative conflagration. It propels a leap of faith in the world, but it is not an act that can be understood apart from the transformations and the connections it produces. 'Becoming' is a way of configuring this leap itself – the actual transmutation of values which will propel us out of the void of critical negativity, into the paradoxically generative void of positivity, or full affirmation. It is a seduction into life that breaks with the spectral economy of the eternal return of the Same, and involves friendship with impersonal death. At that point of becoming-imperceptible, all a subject can do is mark his or her assent to the loss of identity (defined as a by-product of potestas) and respectfully merge with the process of *potentia* itself, and hence with one's environment."

affirmer que les rhizomes secrets qui travaillent notre subjectivité nomadique épuisent et dépassent la représentation monadique du sujet moderne coïncide en effet avec une étape nouvelle, celle, positive, d'une affirmation de soi. L'émergence du sujet nomadique se fait donc toujours avec l'autre, humain ou non-humain. Cette apparente perte de soi est aussi la chance de nouvelles opportunités, une chance de se construire comme un sujet capable[385].

3.3 Les limites d'une théorie du sujet nomadique

3.3.1 Éthique féministe vs. philosophie de la justice

Sur les bases d'une refondation complète de l'universalisme des Lumières, Rosi Braidotti propose ainsi une définition de la justice conçue comme un « Bio-centered egalitarianism », c'est-à-dire « une philosophie du devenir affirmatif, qui déclenche chez le sujet nomadique des processus durables de transformation[386] ». Une telle éthique dénonce les impasses de l'individualisme et réfléchit aux interconnections entre agents humains et non-humains. Il s'agit avant tout pour Rosi Braidotti de définir les modalités possibles de la capacité d'agir dans le capitalisme avancé. En privilégiant une réflexion sur l'éthique au lieu d'une réflexion sur la justice, Rosi Braidotti semble cependant passer un peu rapidement sur le problème d'une articulation entre le singulier et le collectif. Une éthique de l'*empowerment* n'exclut cependant pas l'arbitrage des relations entre les sujets nomadiques. Autrement dit, comme nous l'avions vu à plusieurs reprises précédemment, une éthique du care fondée sur la subjectivité nomadique ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur la justice.

Quand bien même une éthique nomadique suffirait-elle, Rosi Braidotti n'est de toute façon jamais très claire sur ses formes exactes. Cette confusion sur les modalités que devrait prendre une éthique du *care* était déjà la faiblesse d'autres théories écoféministes, selon Roger J.H. King[387]. Certes, Rosi Braidotti se garde bien de définir à l'avance ce qui doit être l'objet d'une quête individuelle (mais en même temps collective, comme elle semble aussi le suggérer).

[385] Nous verrons dans le chapitre suivant les familiarités que Rosi Braidotti entretient sur ce point avec Judith Butler.
[386] *Transpositions*, *op.cit*., p.110 , ma traduction : « a philosophy of affirmative becoming, which activates a nomadic subject into sustainable processes of transformation ».
[387] Voir Roger J.H. King, « Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment », in *Hypatia*, vol.6, n°1 (Spring 1991), p.75-89, et pages 86 et 87 plus particulièrement.

On est cependant en droit de se demander par quels processus la transformation de soi peut advenir. Dans ce processus, il semble que la valeur de la vie soit un guide fiable. A condition de ne pas confondre ma vie avec la vie, ma mort avec la mort, comme le rappelait récemment Braidotti au cours d'un séminaire[388]. Nous avons à négocier avec la vie, avec *zoe*, dont la force ne traverse pas seulement l'être humain. Cette affirmation de la vie, qui selon Braidotti caractérise le féminisme, n'est cependant pas sans comporter quelques impasses. Quelle place acquerra par exemple l'interruption volontaire de grossesse dans une éthique d'affirmation suprême de la vie ? D'autre part, pourquoi la vie devrait-elle être la valeur suprême, au lieu de demeurer la seule précondition de l'existence éthique ?

Si les principes de la transformation éthique ne sont pas très clairs, ses limites ne le sont guère plus. Le devenir imperceptible est en effet défini comme un art de cultiver la limite, de côtoyer la frontière de ce que le sujet de désir est en mesure d'accepter. Mais au-delà de quelles limites la mise à l'épreuve du sujet nomadique devient-elle, selon le mot de La Boétie, une servitude volontaire ? A quel moment franchit-on les bornes de l'oppression ? A quel stade le sujet nomadique cesse-t-il à proprement parler d'être un sujet ? Là encore, il semble qu'une éthique féministe ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur ce que devrait être *un monde* plus juste. Si le nomade est celui qui s'intéresse davantage au trajet qu'à la destination, celui qui privilégie le devenir à l'identité, il reste que les sujets ne sont pas également armés dans ce processus. Il n'est pas certain que, dans le monde contemporain, nous soyons tous « équipés » pour devenir des sujets nomades. Les lignes tracées par le cheminement des sujets nomades n'ont pas toutes la beauté qu'on peut parfois leur trouver dans les récits qu'en fait Braidotti. Certaines sont faites de traumatismes d'une violence inouïe. D'autres sont des obstacles à la construction de toute forme ultérieure de subjectivité.

Selma Sevenhuijsen[389], que Braidotti cite dans *Transpositions*, nous rappelle qu'on peut adopter une éthique du care sans la désolidariser d'une approche en termes de justice, à condition d'enrichir la notion de justice, en basant notamment nos arguments moraux sur des pratiques sociales et sur une conscience aigue des mécanismes de pouvoir auxquels ces pratiques sociales sont soumises. Elle ajoute alors : « L'orientation morale et épistémologique des éthiques du *care*

[388] Rosi Braidotti, Séminaire donné à l'université Paris VIII – Vincennes/Saint-Denis, cours du 3 Juin 2011.
[389] Selma Sevenhuijsen, *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist considerations on justice, morality and politics*. London & New York : Routledge (1998), p.145.

peut participer à cette prise de conscience, qui est aussi le but de la justice sociale ; cette considération demeure de la plus haute importante pour la prise de décision publique[390] ». Une éthique du *care*, ouverte sur une écophilosophie, doit donc pouvoir nous aider à réfléchir aux mécanismes de pouvoir, mais également à poser les conditions des processus de décision publique, ce qui ne me semble pas explicitement exploré dans la philosophie de Braidotti.

3.3.2 Le problème de la réciprocité

En dépit des efforts que fait Rosi Braidotti pour montrer qu'une éthique du *care* convient parfaitement aux sujets nomades, le *care* demeure un concept qui, basé sur l'expérience vécue, demeure anthropocentré. Rosi Braidotti admet à un moment que, dans ses propositions éthiques, les humains subissent un traitement préférentiel, mais davantage par habitude, dit-elle, que parce qu'ils auraient dans sa théorie une valeur supérieure[391]. Suffit-il pourtant de destiner le *care* à la vie animale, aux machines ou à la nature pour le dégager de son « humanité » ?

La philosophe s'intéresse aux formes contemporaines que peuvent prendre les rapports de *care*. Un des exemples que l'on retrouve souvent dans ses écrits et ses interventions est celui du Tamagoshi, objet de ce qu'elle définit comme un *digital caring*. Ces petits jeux électroniques dont on doit prendre soin ont en effet donné lieu à des comportements d'attention, de soin et de sollicitude sans précédent, certains de ses utilisateurs allant jusqu'à leur organiser des funérailles. Penser le sujet comme nomade nous aide à comprendre des comportements que l'ontologie moderne ne suffit plus à expliquer. Dans un monde où la technologie est au cœur de l'existence quotidienne, où elle accompagne les individus, en prolonge parfois les existences, la machine est aussi le destinataire de notre empathie ou de nos affects. Braidotti a raison de souligner que certains objets technologiques ou certains personnages virtuels sont les supports d'identifications, de projections psychiques, ou de transferts émotionnels importants. Une éthique ne doit donc pas s'arrêter aux rapports intersubjectifs mais doit réfléchir aux flux affectifs, aux mouvements émotionnels qui suscitent ou encadrent nos interactions avec notre environnement, y compris non

[390] *Ibid.*, ma traduction : « The moral and epistemological orientation of the ethics of care can contribute to this awareness, which is also the goal of social justice ; this is a consideration which remains of crucial importance for public decision-making ».
[391] Rosi Braidotti, *Transpositions*, *op.cit.*, p.110

humain. A ce titre, les frontières du sujet-unitaire apparaissent trop étroites pour expliquer la complexité des rapports entre les humains, d'autres formes de vie (animale, végétale) ou les objets techniques. Braidotti en conclut qu'une telle éthique du care ne peut pas s'appuyer sur une logique de la réciprocité. Nous ne pouvons pas attendre de nos relations avec les objets technologiques ou avec les animaux qu'elles soient régies par un « respect réciproque ». Comme le dit Rosi Braidotti, une telle éthique brise le tabou de la réciprocité avec d'autres formes d'altérité, et prend en compte d'autres attentes que celles de la reconnaissance mutuelle[392], comme par exemple une spécification mutuelle [*mutual specification*] [393].

Si, en dernière instance, une logique de la réciprocité ne peut en effet couvrir l'étendue de nos modes d'interaction avec le non-humain, faut-il pour autant l'écarter d'une ontologie du sujet féministe ? Certes, dans une ontologie nomadique, le schéma de la lutte pour la reconnaissance ne suffit plus à rendre compte des multiples interactions stratifiées que nous entretenons avec le monde humain et non-humain qui nous entoure. C'est d'ailleurs la critique que Rosi Braidotti adresse à Jessica Benjamin dans *Nomadic Subjects*. Selon Braidotti, Jessica Benjamin, qui s'appuie sur la théorie de la relation à l'objet de Winnicott pour définir les modes de la relation intersubjective, ne nous dit pas, finalement, quel type d'espace discursif les féministes peuvent construire et partager ensemble[394]. Les multiples niveaux et interconnexions de la subjectivité nomadique n'épargnent pas les sujets féministes, dont les discours sont eux aussi fragmentés et jamais complètement homogènes. N'est-il pas cependant nécessaire, même dans la dynamique nomadique des processus de transformation du sujet, de décrire la construction de ce sujet et sa différenciation du reste de ce qui l'entoure ?

Dans un article intitulé « For A Politics of Nomadic Identity », Chantal Mouffe, en s'appuyant sur certains concepts derridéens (le supplément, la trace, la différance) propose de réfléchir en termes d' « extérieur constitutif[395] ». Elle fait alors remarquer qu'il ne saurait y avoir d'identité autre que relationnelle, et qu'il ne saurait y avoir d'identité sans différence. Toute

[392] En quoi Rosi Braidotti prend ses distances avec Val Plumwood, par exemple, qui considère que dans sa forme idéale, une éthique du care serait l'occasion d'explorer d'autres formes d'organisation sociale basées sur la mutualité et la coopération.
[393] *Transpositions, op.cit*., p.111
[394] Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York : Columbia University Press (1994), p.201.
[395] Chantal Mouffe, "For a Politics of Nomadic Identity", in *Traveller's Tales. Narratives of Home and Displacement*, George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis and Tim Putnam (eds.), New York & London: Routledge (1994), p.105-113

constitution d'un « je » suppose que le « tu » par rapport auquel je me constitue soit un ami ou un ennemi. Bref, on n'élimine jamais complètement une réflexion sur la construction de l'altérité, quand bien même cette altérité serait sans cesse en transformation. Bien qu'interconnectés dans différentes strates, les sujets nomadiques de Rosi Braidotti apparaissent finalement isolés, peut-être, parfois, synchronisés, mais sans possibilité, semble-t-il de partager quoi que soit. Cette absence d'une philosophie de l'intersubjectivité est d'autant plus surprenante que Rosi Braidotti se prononce pourtant, en faisant référence à Edouard Glissant, pour un « plurilinguisme conceptuel » :

> « Deux notions jouent un rôle clé dans ma vision de cette subjectivité féministe nomade : la mémoire et la narration de soi ; l'effort pour représenter ce qui est considéré comme irreprésentable dans le régime symbolique actuel. Cette pratique de déterritorialisation de la parole passe par la critique des racines fixes et uniques, car toute « racine est monolingue », comme nous l'apprend Glissant. Un plurilinguisme conceptuel est nécessaire à la pratique féministe des cartographies politiques du positionnement. C'est une micro-politique très appliquée, immanente et sexuée, une forme matérialiste de la pensée qui se nourrit des pratiques féministes de la parole[396] ».

La narration de soi engagée dans le nomadisme de Braidotti suppose un interlocuteur. Sans une philosophie politique de la reconnaissance, comment penser les modalités de la rencontre avec l'autre dans ces pratiques de déterritorialisation induites par les micro-politiques du plurilinguisme ?

3.3.3 Sujets nomadiques, pour quelles communautés ?

La dernière remarque que je formulerai à l'égard du projet philosophique de Rosi Braidotti concerne un aspect important de ma réflexion, celui du commun. L'écoféminisme, nous l'avons vu, entretient des affinités naturelles avec une vision holistique de l'éthique, où l'interdépendance des êtres vivants est centrale. Ynestra King dit par exemple que « La vie sur terre est un réseau d'interconnexions[397] » et c'est aussi en ces termes que Rosi Braidotti conçoit le sujet nomadique. Comme le fait remarquer Marti Kheel cependant, cette vision holistique ne doit pas dissimuler la nécessité de penser la *qualité* des relations entre les membres humains et non-humains de ce

[396] Rosi Braidotti, "Les sujets nomades féministes comme figures des multitudes", in *Multitudes*, vol.2, n°12 (2003), p.34

[397] Ynestra King, "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", in *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Judith Plant (ed.), Philadelphia : New Society Books (1989), p.19, ma traduction : « Life on earth is an interconnected web »

tout[398]. Aussi est-il nécessaire de définir plus précisément ce que pourraient être les contours d'une éco-communauté, dans les cadres impartis par la philosophie de Braidotti. C'est d'ailleurs la tâche principale que Robert Sessions assigne aux écoféministes, dans un article où il examine les débats qu'elles ont avec la *Deep Ecology*[399]. Je voudrais à présent essayer d'articuler une certaine compréhension de la communauté avec l'inclusion d'éléments non-humains.

Dans *Transpositions*, Rosi Braidotti montre, en s'appuyant notamment sur des arguments développés par Lori Gruen[400], qu'une des vertus de l'écoféminisme, tel qu'il est défini chez Maries & Shiva par exemple, est précisément d'indiquer les voies pour penser une communauté plus large et plus riche que celle du communautarisme classique[401]. Rosi Braidotti s'interroge donc tout naturellement sur les types de communautés qui pourraient dériver de ses conceptions du sujet nomadique. Pourtant, ces formes de communauté sont assez succinctement décrites.

> « Je plaide pour une compréhension plus spécifique et plus concrète des subjectivités singulières qui sont collectivement liées les unes aux autres et tournées vers l'extérieur. En d'autres termes, il « nous » faut redéfinir la position du sujet et, par conséquent, les contributions de la philosophie pour essayer de traiter cette question. Il nous faut revisiter la notion de 'pan-humanité', à partir d'une compréhension non-unitaire du sujet[402] ».

Dans le cadre d'une ontologie des sujets nomadiques, la communauté ne peut pas se décrire comme un groupe d'individus partageant une identité. Rosi Braidotti n'est donc prête à soutenir un essentialisme stratégique que pour autant qu'il ne s'appuie pas sur les identités sécrétées par le capitalisme lui-même. Le devenir minoritaire doit déboucher sur des formes d'alliances où les membres du « nous » sont d'abord reliés par la structure du *tout* plutôt que par le sentiment d'une appartenance à une identité commune.

---

[398] Marti Kheel, « From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge », in *Ecofeminism. Women, Animals, Nature.* Greta Gaard (ed.), Philadelphia : Temple University Press (1993), p.245-271; p.261

[399] Robert Sessions, "Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies?", in *Hypatia*, vol.6, n°1 (Spring 1991), p.90-107, et plus particulièrement, p.104. Sur ce dialogue entre *deep ecology* et *ecofeminism*, on pourra également se reporter à l'article de Michael E. Zimmerman, « Deep Ecology and Ecofeminism: The Emerging Dialogue », in *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds.), San Francisco : Sierra Club Books (1990), p.138-154.

[400] Lori Gruen, « Toward and Ecofeminist Moral Epistemology », in *Ecological Feminist*, Karen J. Warren, ed. London & New York: Routledge (1994)

[401] Rosi Braidotti, *Transpositions*, *op.cit*., p.114

[402] *Ibid*., p.136, ma traduction : « I want to argue for a more specific and grounded sense of singular subjectivities that are collectively bound and outward-oriented. In other words, 'we' need a redefinition of that subject position and consequently some input from philosophy that attempts to struggle with this question. We need to revisit the notion of 'pan-humanity'- from within a non-unitary understanding of the subject".

Défini sur le mode de la transformation et de la stratification, le sujet nomadique doit, avant de définir une communauté, définir ses propres limites. Braidotti s'exprime à ce sujet de la façon suivante :

> « Un sujet en flux et transformation, comme les sujets féministes, nécessite aussi la pratique des limites. Afin de devenir, au sens d'un processus de transformation politique, un sujet doit avoir des limites qui en garantissent la durée. La question pour un sujet en procès et en transformation est : jusqu'où aller ? L'accent est donc mis sur la durée dans l'espace, c'est-à-dire le respect des limites de ce qu'un sujet peut matériellement, psychiquement et affectivement soutenir dans le cadre des processus de transformation. Mais la durée a également un sens temporel : la continuité à travers le flux de transformation[403]. »

L'imagination joue un rôle important dans la philosophie de Braidotti. Elle est ce qui permet de naviguer entres les différentes strates du temps dans lesquelles la subjectivité nomadique est engagée. La mémoire joue également un rôle, articulant de façon nouvelle des moments non connectés dans une linéarité temporelle. Ses strates, ses allers-retours, ses parts d'ombres, tiennent au support même du sujet, mouvant, changeant, en transformation. Nous sommes composés de « multiples strates superposées » [*multi-layered levels of affectivity*], qui sont autant d'« éléments nécessaires à des transpositions créatives, qui composent la surface de l'actualisation de nos relations, c'est-à-dire des points de contact entre le soi et son environnement[404] ». C'est le rôle d'une éthique nomade d'intensifier ou de transposer certains de ces flux pour privilégier tel ou tel rapport au monde, pour résister à tel ou tel point du pouvoir.

Dès lors, dans une philosophie nomadique, les communautés se déterminent sur le mode des « co-synchronisations ». La co-synchronisaton ne se définit pas par de plates équivalences, par des comparaisons superficielles ou par des analogies faciles. Il s'agit selon Braidotti de négocier avec les multiples occurrences du pouvoir, là où notre subjectivité y est engagée. « [La synchronicité] implique que nous vivions dans les zones de temps, multiples et intérieurement différenciées, qui composent, dans le capitalisme avancé, le « soi » intégré et incarné[405]. » Il s'agit de prendre conscience des multiples fronts du pouvoir, des distorsions et des différences qu'il secrète. Décrivant sa position de sujet, Braidotti explique comment elle est sans cesse engagée dans différents moments. Le sujet nomade est celui qui assume la multiplicité des

[403] Rosi Braidotti, "Les sujets nomades féministes comme figures des multitudes", in *Multitudes* vol.2, n°12 (2003), p.38

[404] *Transpositions, op.cit.,* p.172, ma traduction : "the building blocks for creative transpositions, which compose a plane of actualization of relations, that is to say points of contact between self and surroundings"

[405] *Ibid*., p.139, ma traduction : "« [Synchronicity] involves living within the multiple and internally differentiated time zones that compose our embedded and embodied selves in advanced capitalism".

séquences temporelles dans lesquelles il est situé, celui qui compose avec les multiples strates, parfois contradictoires, dans lesquelles il est impliqué en tant que sujet. Ainsi, un front féministe ne serait pas un parti uni. Les multiples réappropriations féministes du féminin doivent au contraire se décrire comme « une multiplicité de stratégies possibles, traversées de contradictions internes, paradoxales, non linéairse[406] », comme « un kaléidoscope de stratégies potentiellement contradictoires et donc hautement subversives ». En somme, un féminisme nomade se retourne contre le capitalisme avec ses propres armes. Il refuse toute récupération, fait proliférer les identités générées par le capitalisme en leur donnant d'infinis prolongements rhizomatiques, à travers différentes strates du temps et de l'espace, bref, il fait des divisions et des contradictions l'instrument même de la lutte.

Le nomadisme de Rosi Braidotti est un néo-matérialisme, qui puise ici aux sources du « transcendantal sensible » d'Irigaray et du « transcendantal empirique » de Deleuze. Pourtant, il me semble que la matérialité de nos subjectivités, au cœur de la philosophie de Rosi Braidotti, est pensée aux dépens d'une réflexion sur le « commun ». Dans un ouvrage où elle s'interroge sur le notion de justice globale à la lumière du critère de genre, Ariel Salleh, qui en appelle également à un matérialisme « incarné », rappelle la nécessité d'ancrer le matérialisme dans une réflexion sur le quotidien : « Une épistémologie matérialiste et incarnée se base sur l'expérience quotidienne de la négociation des rapports nature-humanité. Et par conséquent, elle réfute aussi l'argument libéral rassurant selon lequel la richesse et les valeurs post-matérialistes sont ce qui permet de développer la conscience environnementale[407] ».

Un matérialisme incarné suppose donc une réflexion sur l'expérience au jour le jour, non pas pour valoriser l'expérience individuelle et remettre au centre de la réflexion le sujet unitaire, mais au contraire parce que le quotidien se construit toujours en négociation avec l'autre, humain ou non-humain. Dans le même ouvrage, Leo Podlashuc illustre cette idée par l'exemple des "Saving groups" (sortes de collectifs d'épargne permettant de faire face aux besoins de la communauté),

[406] *Ibid*., p.141, ma traduction : « a multiplicity of possible strategies, internally contradictory, paradoxical and non-linear » / « a kaleidoscope of potentially contradictory and therefore highly subversive strategies »

[407] Ariel Salleh, "From Eco-sufficiency to Global Justice", in *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*, Ariel Salleh (ed.), New York & Melbourne : Pluto Press & Spinifex Press, p.291-312 ; p.300, ma traduction : "An embodied materialist epistemology is based on the day to day experience of negotiating humanity-nature relations. So too, it refutes the self-comforting liberal contention that affluence and post-materialist values are what give rise to environmental consciousness."

dont il décrit le fonctionnement dans plusieurs pays en développement. « Sur le plan matériel, l'idée d'économiser n'est bien entendu pas limitée à ses modalités capitalistes. En tant qu'activités conscientes, anticiper et préparer le futur est un aspect central de la définition de l'humain[408] ». Un néo-matérialisme écoféministe semble donc devoir s'organiser autour de la notion de commun. Pour le dire en d'autres termes, l'enjeu d'un écoféminisme réside dans sa contribution à une pensée de l'oikos, qui engage plus que des co-synchronisations : des rapports de production. Certes, Rosi Braidotti s'interroge sur les modalités d'une résistance féministe et sur la possibilité de créer des communautés, à conditions qu'elles ne reposent pas sur des logiques identitaires. Si une pensée du commun, articulée autour d'une réflexion sur le *care*, est à l'horizon de sa philosophie, le commun semble parfois sous sa plume être un évènement contingent. Résultant d'une co-synchronisation, il semble être le produit aléatoire de deux trajectoires nomadiques qu'on tente, pour un temps, de rendre parallèles.

Si le nomadisme, enfin, s'ouvre sur un dépassement permanent des frontières de la subjectivité unitaire vers un devenir-femme, un devenir-animal, ou encore un devenir monde, les différences dans lesquelles s'installe le sujet nomadique ne sont pas toutes soumises aux mêmes mécanismes d'oppression. Le devenir-femme et le devenir-animal, par exemple, n'engagent sans doute pas des mécanismes de domination identiques. La co-synchronicité des différents devenir-minoritaires suffit-elle donc à créer les coalitions dont parle Rosi Braidotti ? La nature des différents types de domination joue aussi un rôle dans la création des solidarités. Erika Cudworth propose par exemple un écoféminisme qui revisite la notion de différence à l'aune des différents degrés de domination. Selon sa terminologie, l'oppression, l'exploitation et la marginalisation sont les trois grands modes de la domination[409]. Au sein de la nature, différents groupes se

[408] Leo Podlshuc, « Saving Women : Saving the Commons », in *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*, *op.cit.*, p.268-290 ; p.269, ma traduction : « In material terms, the idea of saving is of course not limited to the capitalist modality. As a conscious activity, anticipating and preparing for the future is a central element of what it means to be human"

[409] Erika Cudworth, *Developing Ecofeminist Theory. The Complexity of Difference*, New York : Palgrave Macmillan (2005), p.7 : « L'oppression caractérise un haut degré de relations de pouvoir dominant (…). L'exploitation, dans un contexte de rapports de pouvoir dominant basé sur la différence, renvoie à l'utilisation de quelque chose comme ressource pour les fins de l'utilisateur (…). La marginalisation consiste à rendre quelque chose insignifiant, et à le concevoir comme tel, et bien qu'elle soit potentiellement moins brutale dans ses effets de pouvoir immédiats, elle peut être particulièrement pernicieuse en raison de son éventuelle invisibilité » (ma traduction, "oppression describes a harsh degree of relations of dominatory power (…). Exploitation in a context of dominatory power relations based on difference refers to the use of something as a resource for the ends of the user (…). Marginalization is the making and conceptualizing of something as relatively insignificant, and although potentially less harsh in its immediate

déclinent le long de ces distinctions, groupes qui autorisent des alliances et des solidarités. Le féminisme de Rosi Braidotti est principalement construit autour de la promotion d'une nouvelle forme de subjectivité mais les solidarités qui le fédèrent ne sont jamais articulées sur les oppressions qui en sont à l'origine et qui les justifient.

4 Conclusion

Au terme de ce chapitre, nous voyons comment une éthique du *care* peut être au service d'une réflexion renouvelée sur l'universel. Le *care* fonctionne comme un concept critique pour redéfinir le sujet comme fondamentalement relationnel, et ce par-delà le cercle des relations humaines. Susan Hekman montre clairement comment la notion de *care* ouvre sur une pluralité des voies morales qui permet 1) d'échapper à une logique identitaire, où les identités se dessinent le long d'une série d'oppositions entre Raison et Sentiments, Universalité et singularité, etc. ; 2) d'enrichir nos conceptions de la justice, en enracinant cette dernière dans un dialogue sur nos pratiques sociales ; 3) d'ouvrir la voie à une redéfinition de l'universel. Les thèses de Rosi Braidotti fournissent un exemple de ce qu'une subjectivité post-moderne peut apporter à la compréhension de l'éthique du *care,* la subjectivité nomadique étant d'abord définie comme un processus constant de transformation du sujet dans et par une éthique du *care*. Ce parcours m'a permis de montrer plusieurs choses.

Premièrement, Braidotti ne renonce pas complètement à l'universel, mais le déplace dans la relation intersubjective. Si les rêves universalistes de la pensée des Lumières ne sont plus tenables dans un écoféminisme postmoderne, l'universel n'est pas pour autant congédié, il est déplacé dans la relation intersubjective, les sujets étant eux-mêmes, selon Braidotti,

---

effects of power, may be particularly pernicious due to its potential invisibility"). Elle ajoute un peu plus loin : « Utiliser ces différentes sortes de formations de domination sociale aide à saisir la nature variée de la domination. En effet, cela permet de suivre les individus qui font l'expérience d'occuper simultanément des identités et des positions de pouvoir dominants, et des identités et des positions subordonnées. » (ma traduction, "The use of these different kinds of formation of social domination helps to capture the nature of domination as multiple, for it follows individuals and groups who experience occupation of dominatory power positions and identities at the same time as they occupy those of subordination.")

« transversaux ». Dans le cadre d'une éthique du care écoféministe, sur les ruines du sujet-unitaire et sur les fondations d'un sujet relationnel, nous pouvons repenser les termes d'une « pan-humanité ». Il me reste cependant à définir dans quelle mesure l'universel est en jeu au sein de la relation intersubjective.

Deuxièmement, le sujet doit être pensé sur le mode d'un en-devenir. Dans ce processus permanent de transformation, la mémoire et la narration de soi jouent un rôle primordial, alimentant une micro-politique plurilinguiste adaptée au monde globalisé. Braidotti ne nous donne cependant pas toutes les clefs pour comprendre comment ces pratiques locales d'une plurilangue peuvent servir la construction de nos subjectivités. J'aurai donc à redéfinir la manière dont s'articulent la narration de soi, la mémoire et l'universel dans la relation intersubjective. Dans les dernières lignes de *Transpositions*, Rosi Braidotti s'interroge sur le sens de l'Espoir. La poursuite et le partage de l'Espoir sont selon elle des fins en soi qui catalysent et intensifient notre expérience de la vie, conçue comme l'expression d'un désir passionné, de notre *potentia*, de notre devenir. L'espoir, dans toute sa gratuité, accompagne une éthique non prédatrice, inscrite dans un devenir durable. Sous sa forme utopique, imaginaire, religieuse ou artistique, l'espoir suppose une conscience du passé et exprime un désir créateur pour le futur. En tant que tel, il est au cœur du processus du devenir minoritaire. Toutefois, pour qu'un sujet, même en devenir, émerge d'une ontologie nomadique, et s'inscrive dans une mémoire collective, il doit aussi faire l'épreuve d'une confrontation à l'autre. Une éthique du *care*, même dans sa compréhension postmoderne, ne peut faire l'économie d'une philosophie de la justice. Cette dernière a pour charge de délimiter ce qui relève de ma part, par opposition à ce qui relève de ma contribution à la société. Une philosophie de la justice a également pour charge de rétablir les bornes du « commun », de ce qui appartient à tous. Lorsque le plaignant comparaît devant le tribunal, c'est l'inscription de son témoignage dans la mémoire *collective* qui a aussi valeur de réparation. C'est en invoquant une loi qui s'applique *à tous* que la victime demande la reconnaissance de la légitimité de sa plainte particulière.

Peut-être, par conséquent, manque-t-il aux thèses de Rosi Braidotti une pensée, même minimale, de la reconnaissance. Certes, le modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance n'intéresse pas Braidotti, dans la mesure où ce dernier repose sur une conception « unitaire » du sujet. Son approche postmoderne de l'éthique laisse cependant impensée l'expérience concrète de

l’injustice et les demandes de réparation qu’elle implique. Après tout, les sujets nomadiques seront aussi exposés aux blessures, aux injures et aux humiliations. Les sujets nomadiques auront aussi à arbitrer et départager leurs intérêts concurrents. Quand l’intégrité personnelle est lésée, quand l’estime de soi est affectée, à quel tiers s’en remettre ? Je propose, dans le chapitre suivant, d’articuler une éthique à une philosophie de la justice qui, tout en respectant les contraintes féministes que j’ai définies plus haut, laisse une place à une théorie de la reconnaissance.

Chapitre 5

Entre Justice et reconnaissance : la promesse d'être soi

L'estime de soi est au cœur des interrogations du féminisme. De nombreuses théoriciennes ont en effet montré comment le système patriarcal, à de multiples niveaux, contribuait à dévaluer la place et le rôle des femmes dans la société. Sur le plan historique, le féminisme en tant que mouvement politique a d'ailleurs souvent trouvé un sens dans la dimension communautaire qu'il peut impliquer : les groupes militants, les associations, voire les communautés féministes offrent à leurs membres la possibilité d'une reconnaissance réelle, indépendante de l'image déformée que leur renvoie la société patriarcale. Estimer quelqu'un, c'est évaluer la valeur de cette personne, et formuler un jugement (favorable, si l'*on a de l'estime*) à l'égard de cette personne. Estimer, de ce point de vue, entretient d'emblée une parenté avec la justice. Si l'estime que je porte à autrui n'est pas nécessairement juste, du moins résulte-t-elle d'un *jugement*, issu lui-même d'une comparaison. Par ce *jugement* sur autrui, je *rends justice* à ses qualités, à ses vertus ou à son comportement. Dès lors l'estime de soi apparaît comme paradoxale. C'est en vertu, semble-t-il, d'un dédoublement du « je » que *je* rends justice à

soi. Dans le contexte féministe, dire qu'une société patriarcale altère l'estime qu'une femme à d'elle-même, c'est pointer les mécanismes par lesquels le patriarcat tend à substituer une image dépréciée et injuste d'une femme (ou de toutes les femmes) à la valeur réelle ou possible de cette/ces femmes. On s'exprimerait d'ailleurs plus justement en parlant *des* différentes valeurs négatives attribuées aux femmes, si tant est que, comme l'a souvent montré la critique féministe, le patriarcat opère des distinctions et des hiérarchies très subtiles en fonction des catégories de femmes concernées. Tenter de reconquérir l'estime de soi semble donc autant un mouvement d'affirmation de soi que de critique des institutions et des normes patriarcales qui prétendent juger (ou préjuger de) qui nous sommes.

Les mouvements féministes, en dépit de toute leur diversité et de toutes leurs complexités, sont mus par une revendication fondamentale de justice (que ce soit d'égalité au regard des institutions, des droits, des possibilités réelles d'agir ; ou d'équité en matière de distribution des biens premiers, d'accès aux postes de responsabilité ; ou encore en matière d'exigence symbolique de reconnaissance). Dans ces revendications, la reconquête de l'estime de soi tient une place particulière, puisqu'elle implique conjointement, sans les dissocier, une juste distribution, ainsi qu'une juste reconnaissance. Ricœur, dont la philosophie accorde une place centrale à l'estime de soi[410], fournit ainsi les moyens de penser une articulation souvent problématique entre des logiques égalitaristes de distribution (mouvements paritaires, féminisme marxiste,…) et des logiques souvent identitaires de reconnaissance (féminisme lesbien, *black feminism*, féminisme déconstructiviste ou postmoderne,…). Cependant, en liant plus particulièrement les notions de promesse et d'estime de soi, je montrerai que Ricœur nous aide à expliciter une exigence souvent implicite dans le discours féministe, celle d'une fidélité à soi.

Je commencerai par questionner l'origine du soi et les mécanismes de sa propre dépossession. En relisant conjointement les travaux de Judith Butler et de Paul Ricœur, je suggérerai qu'une philosophie du sujet peut, tout en prenant acte de la place de la reconnaissance dans la constitution de notre subjectivité, préserver la possibilité d'une fidélité à soi. L'œuvre de Ricœur ne se contente pas de replacer l'estime de soi au cœur de sa philosophie du sujet, répondant ainsi

[410] L'estime de soi, pour Ricœur, est le « mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées comme bonnes se reporte sur l'auteur de ces actions » (Paul Ricœur, "John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)" in *Lectures, 1*, Paris : Editions du Seuil (1991), p.196-215; p.202).

aux inquiétudes féministes des menaces que le patriarcat fait peser sur la construction du « sujet femme ». Ricœur fait aussi de l'estime de soi une étape vers la reconnaissance, et se montre en outre attentif aux « institutions justes » dans lequel ce parcours de la reconnaissance est censé prendre place. Mais ce déploiement du soi, dans lequel l'estime de soi n'est jamais sacrifiée, n'aurait aucun sens s'il n'était soutenu par la force d'une promesse. Cette promesse, qui est tout autant un engagement envers l'autre qu'un engagement envers soi, donne un sens nouveau à l'estime de soi, celui d'une fidélité à soi.

1 De l'estime de soi à la fidélité à soi

Bien qu'elle ne soit pas toujours thématisée pour elle-même, la question de l'estime de soi (et ses corollaires, à savoir le respect de soi, la dignité, la confiance en soi, etc.) est centrale dans les revendications féministes. Certes, cette question n'est pas propre aux revendications féministes, et sans doute qu'une réflexion en termes de race ou de classe ferait apparaître des problématiques similaires. Il reste que la littérature féministe, de manière générale, tend à faire de l'estime de soi, de façon implicite ou détournée, une des conquêtes majeures des différents mouvements de femmes que se soit sur le plan personnel ou à un niveau politique. Je propose, dans un premier temps, d'examiner ce concept et ses différentes modalités, et de voir comment il est mobilisé dans la littérature féministe. Ce premier moment devrait me permettre de dégager l'intérêt du concept de fidélité à soi.

1.1 Estime de soi, reconnaissance et revendications féministes de justice

La perte d'estime de soi et la revendication de reconnaissance sont souvent au cœur de la rhétorique féministe, même si les féministes se sont toujours montrées conscientes du risque et du paradoxe qu'il peut y avoir à attendre une forme de reconnaissance de l'oppresseur lui-même. Betty Friedan, par exemple, évoque tout au long de *The Feminine Mystique* le destin de toutes les femmes brillantes de sa génération qui ont dû finalement sacrifier leur carrière pour leur foyer.

Elle cite alors telle femme qui s'inquiète de ne « pas avoir de personnalité[411] », ou telle autre qui craint de ne plus se sentir seulement « vivante[412] ». En recensant les manifestations et les différents niveaux de la mystification de la femme dans la société, elle procède à la déconstruction systématique de ce que Simone de Beauvoir, presque vingt ans plus tôt, appelait le Destin de la femme. Friedan appelle les femmes, dans le dernier chapitre, à sortir de l'aliénation dans laquelle elles se trouvent par la « connaissance de soi en tant que personne[413] ». Gloria Steinem, de son côté, fait de l'estime de soi le titre même de l'un de ses ouvrages majeurs, qu'elle dédie à tous ceux et celles dont la capacité d'agir a été limitée par un manque d'estime de soi. Ce concept, cependant, est loin d'être une thématique de la seule première vague du féminisme. Les multiples débats sur la pornographie, à la fin des années 1980 aux États-Unis, sont hantés par cette question. MacKinnon et Dworkin par exemple, font de la pornographie le ressort même de la destruction systématique de la *self-esteem* des femmes[414]. De même l'estime de soi est-elle au cœur des problématiques de la reconnaissance, dans les revendications du *black feminism*. bell hooks, par exemple, dans *Rock my Soul*, examine en détail les effets conjoints du racisme et du patriarcat sur la perte d'estime de soi, au sein des populations noires, et des femmes en particulier[415]. De la même façon, et dans un registre littéraire cette fois-ci, les travaux de Denise Riley, qui ont beaucoup influencé le féminisme postmoderne, font de l'estime de soi un concept

[411] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, London : Victor Gollancz (1965), p.21.
[412] *Ibid*., p.22.
[413] Pour Betty Friedan, il s'agit de remodeler la représentation culturelle de la femme, ce qui permettrait aux femmes d'atteindre « maturité, identité, et satisfaction de soi sans que cela ne soit contradictoire avec l'épanouissement sexuel » (ma traduction, "maturity, identity, completeness of self without conflict with sexual fulfillment », *Ibid*., p.364). Betty Friedan considère que « La seule façon pour un homme, comme pour une femme, de se trouver soi-même, de se connaître soi-même comme personne, est d'avoir son propre travail créatif » (ma traduction, « The only way for a man, as for a woman, to find herself, to know herself as a person, is by creative work of her own. There is no other way." (*Ibid*., p.344). Betty Friedan voit dans la dimension créatrice du travail, qui est selon elle la source d'une estime de soi, un pouvoir libérateur, à condition que ce travail s'inscrive dans un réel projet de vie et d'accomplissement personnel.
[414] "A mon avis, celui d'une experte, la pornographie, jointe à certaines pratiques, contribue au masochisme des femmes, à leur dépression chronique, à leur anxiété et à un amoindrissement de leur estime d'elles-mêmes. La plupart des femmes, par exemple, se comparent à des images tyranniques de la beauté. Les images et les attentes pornographiques transforment alors ce qu'elles ressentent à propos d'elles-mêmes en une haine de soi plus profonde, et en autant de tentatives pour plaire aux hommes, afin d'être aimées, afin d'éviter d'être vues comme vraiment « laides » (ma traduction, "In my professional opinion, pornography, together with certain practices, contributes to women's masochism, chronic depression, anxiety and lowered self-esteem. For example, most women continually compare themselves with tyrannizing images of beauty. Pornographic images and expectations then turns what they feel about themselves, into a deeper self-hatred, and into greater attempts to please men, in order to be loved, in order to avoid seen as truly "ugly"", in *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings*, Catherine A. MacKinnon & Andrea Dworkin, Cambridge : Harvard University Press (1997), p.228)
[415] bell hooks, *Rock My Soul: Black People and Self-Esteem*, New York : Atria (2003). Voir notamment les constats qu'elle dresse dès la préface.

central. Si la notion de *self-esteem* n'est pas l'objet explicite de *Words of Selves,* par exemple, il y a bien dans la démarche de Denise Riley une volonté affichée de retrouver les moyens de dire le soi tout en prenant ses distances avec les politiques identitaires. Cette exploration des mots du soi constitue en elle-même, même si elle ne se réduit pas à cela, une recherche de valorisation du soi[416].

La psychologie féministe a également beaucoup thématisé l'estime de soi[417]. A la suite des travaux de Freud, cette dernière a souvent été décrite comme centrale dans la compréhension de la différence sexuelle en psychanalyse, et a donné lieu à de nombreuses propositions sur le plan thérapeutique[418]. Selon cette littérature, non seulement l'estime de soi semble se construire différemment en fonction des sexes, mais elle constitue l'enjeu des traitements de certaines souffrances (dépressions, traumatismes liés à des violences, etc.). Pour d'autres féministes, l'estime de soi est d'abord un indicateur des degrés d'oppression subis par un individu. La déshumanisation, l'auto-dépréciation, le mépris de soi, sont les symptômes des populations opprimées en général, et donc celles des victimes du système patriarcal plus particulièrement[419]. Dans l'histoire du féminisme, l'augmentation ou l'amélioration de l'estime de soi, sont souvent

[416] Denise Riley, *Words of Selves. Identification, Solidarity, Irony.* Stanford : Stanford California Press (2000).
[417] M. Rosenberg, a même proposé une échelle d'évaluation de l'estime de soi : voir *Society and the Adolescent self-image*. Princeton, N.J. : Princeton University Press (1965), (Source : E. Silber & J. S. Tippett, "Self-esteem: clinical assessment and measurement validation". *Psychological Reports* (1965), *16*, 1017-1071)
[418] Voir par exemple Susan Sturdivant, *Therapy With Women. A Feminist Philosophy of Treatment* (New York : Springer, 1980), et plus particulièrement les pages 167-168. Voir également l'article de Linda K. Stere « Feminist assertiveness Training: Self-esteem Groups as skill Training for Women", in Lynne B. Rosewater and Lenore E.A. Walker (eds.), *Handbook of Feminist Therapy. Women's issues in Psychotherapy*, New York : Springer (1985), p51-61. Dans « Women's struggles in the Workplace: A Relational Model », Irene P. Stiver suggère que « L'estime de soi chez les femmes est davantage une fonction de leur capacité à établir et à maintenir des relations relativement mutuelles et émotionnellement gratifiantes que celle d'une prouesse et d'une maîtrise dans un relatif isolement. Ainsi, les femmes sont à la recherche de relations à la maison et au travail qui soient caractérisées par une empathie et une entraide mutuelles, plutôt que par l'indépendance et une séparation croissante des autres » (ma traduction, « self esteem in women is more a function of their effectiveness in establishing and maintaining relatively mutual and emotionally gratifying relationships than of their achievement and mastery in relative isolation. Women's search, then, is for relationships both at home and at work that are characterized by mutual empathy and mutual empowerment, rather than by independence and increasing separation from others", in Marsha P. McGoldrick (ed.), *Women in Context. Towards a Feminist Reconstruction of Psychotherapy*. New York and London : The Guilford Press (1994), p.435-436). Voir également l'article de Linda K. Stere « Feminist assertiveness Training : Self-esteem Groups as skill Training for Women", in Lynne B. Rosewater and Lenore E.A. Walker (eds.), *Handbook of Feminist Therapy. Women's issues in Psychotherapy*. New York : Springer (1985). Plus récemment, l'intéressant article « Change and Theoretical Frameworks », de Bruna Seu (in *Feminism and Psychotherapy. Reflections on Contemporary Theories and Practices*, I. Bruna Seu & M. Colleen Heenan (eds.), London : Sage (1998), p.203-218), examine le rapport entre l'approche psychologique de l'estime de soi et la théorie féministe postmoderne.
[419] Le livre de Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York & London : Continuum, 2007), ouvrage souvent cité par les féministes, décrit, dans le premier chapitre, l'ensemble de ces processus. Voir plus particulièrement les pages 43 et 63.

passées par la construction de groupes de prise de conscience, ou de parole, dont la plupart se sont développés dans les années 1970. Ces groupes pouvaient parfois être résolument engagés dans une réflexion politique, et reconquérir une certaine estime de soi devenait alors plus qu'un enjeu personnel, un véritable acte militant[420].

L'œuvre de Simone de Beauvoir, offre une formulation philosophique intéressante de ce qu'est l'estime de soi. Dans les dernières pages du *Deuxième Sexe* par exemple, s'interrogeant sur les conditions de la libération des femmes, Simone de Beauvoir imagine ce que pourrait être la réciprocité des relations hommes-femmes : « Affranchir la femme, dit-elle, c'est refuser de l'enfermer dans les rapports qu'elle soutient avec l'homme mais non les nier ; qu'elle se pose pour soi, elle n'en continuera pas moins à exister aussi pour lui : se reconnaissant mutuellement comme sujet, chacun demeurera cependant pour l'autre un *autre*[421] ». Bien que De Beauvoir ne s'illusionne aucunement sur l'instabilité ou la fragilité de cette réciprocité, inhérente à la division des êtres humains en deux catégories séparées, ces lignes témoignent du sens de son projet féministe. Les rapports hommes/femmes, entre autres, nous mettent devant le défi de construire un rapport d'ego à ego, au cœur d'une relation où chacun est préservé dans sa souveraineté de sujet. Relisant la dialectique du maître et de l'esclave, telle qu'elle est exposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, elle suggère que la libre reconnaissance de chaque individu en tant que sujet libre est un effort douloureux pour chacun. L'amitié et la générosité, qui traduisent ces rapports de réciprocité, sont des vertus extrêmement difficiles à atteindre, notre propre reconnaissance de notre « souveraineté » étant sans cesse menacée par celle de l'autre. Simone de Beauvoir suggère en outre que c'est la femme qui, historiquement, a joué le rôle d'intermédiaire entre « la nature étrangère à l'homme et le semblable qui lui est trop identique ». « La femme, ajoute-t-elle, apparaissait ainsi comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité[422]. » La condition d'une existence digne, selon De Beauvoir, réside donc dans la possibilité d'être reconnue comme un semblable, dans une

[420] Sur le plan à la fois militant et politique, voir l'étude anthropologique menée par Joan Cassell dans *A Group Called Women. Sisterhood and Symbolism in the Feminist Movement* (New York : MacKay, 1977). Son étude menée au début des années 1970 auprès des *feminist consciousness-raising groups* montre comment l'un des objectifs affichés de ces groupes politiques et militants était de changer l'image que l'on a de soi et du monde à travers l'appartenance à un cercle ou à une communauté de femmes. Ces groupes donnaient alors une signification résolument politique aux choix souvent d'abord personnels de ces femmes. Pour une approche psychologique du fonctionnement de ces groupes, on pourra se reporter à l'ouvrage de Claire M. Brody, *Women's Therapy Groups. Paradigms of Feminist Treatment*, New York : Springer (1987).

[421] Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, II. L'expérience vécue.* Paris : Gallimard (1949), p.576.

[422] Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe, I. Les faits et les mythes.* Pais : Gallimard (1949), p.233.

mutualité des rapports entre hommes et femmes. Reconquérir l'estime de soi, c'est retrouver, sur la base d'une reconnaissance mutuelle, sa propre subjectivité.

1.2 Reconnaissance et estime de soi

Une formulation intéressante du problème du *soi* dans la théorie féministe peut être trouvée dans le travail d'Annie Léchenet, qui ajoute au concept d'estime de soi celui de fidélité à soi. Dans un article intitulé « Reconnaissance et fidélité à soi », la philosophe s'interroge sur les liens entre reconnaissance et ce qu'elle appelle fidélité à soi[423]. Évoquant les travaux de Hegel, de Winnicott, de Honneth ou encore de Bourdieu, elle constate que les modèles philosophiques de la reconnaissance échappent rarement à l'héritage hégélien d'une *lutte* pour la reconnaissance. Comme elle le suggère, ce modèle est sans doute issu d'une vision viriliste des rapports humains, dont le paradigme, guerrier, est celui de la lutte à mort. Relisant à son tour le texte célèbre de la dialectique du maître et de l'esclave, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, elle montre comment la lutte pour la reconnaissance est bien, pour Hegel, une lutte conduisant à la mort *physique* des deux protagonistes. Est esclave, au terme de la lutte, celui qui a eu peur de mourir, et n'a pas voulu affronter la mort jusqu'au bout. L'esclave, au fond, est celui qui a manqué de courage. En citant les travaux de Christophe Dejours[424], qui propose de définir la négation de la peur comme le principe même de la construction de la masculinité, Annie Léchenet pose alors en équation le courage, la construction de la masculinité et l'acquisition d'une certaine forme de reconnaissance. Le masculin se construirait à l'aune d'une norme très particulière de courage, qui consisterait à mettre en jeu sa vie pour obtenir de la reconnaissance. Si les femmes n'ont pas, dans la société, la reconnaissance à laquelle elles aspirent, serait-ce, alors, par défaut de courage ?

S'appuyant toujours sur les analyses de Christophe Dejours, Annie Léchenet fait l'hypothèse qu'il y aurait un « courage féminin » qui consisterait à reconnaître la peur de la mort, au lieu de la nier. Ce « courage prosaïque », comme elle propose de l'appeler, par opposition aux modèles héroïques autour desquels se construirait la masculinité, mettrait en jeu un courage différent de celui qui est mobilisé dans la lutte décrite par Hegel. Par l'acceptation qu'il suppose

[423] Annie Léchenet, « Reconnaissance et Fidélité à soi », in *Résonances*, n°10, (oct. 2008), p.1-16
[424] Christophe Déjours, *Souffrance en France*. Paris : Seuil (1998)

de nos peurs, ce courage serait résolument tourné vers la vie. La lutte pour la reconnaissance, en effet, laisse sans cesse insatisfait le gagnant, qui doit soit se contenter de la reconnaissance d'un esclave, ou de celle d'un homme qui n'est désormais plus libre ; soit chercher un nouvel affrontement pour réaffirmer sa liberté, après la mise à mort de son adversaire. Au contraire, le courage prosaïque dont parle Annie Léchenet laisserait une issue à la lutte pour la reconnaissance. Cette éthique, qu'on pourrait caractériser de vitaliste, en ce qu'elle réaffirme la valeur inconditionnelle de la vie, ne serait pas pour autant une sagesse d'esclave. Elle reposerait au contraire sur le socle d'une subjectivité qui, à de multiples égards, s'avérerait bien plus stable que celle que peut construire le gagnant de la lutte pour la reconnaissance.

S'appuyant ensuite sur les analyses de Terestchenko et de Jessica Benjamin, elle suggère que ce modèle de courage est en réalité constructeur d'une reconnaissance mutuelle[425]. En effet, « le dévouement à l'autre, écrit-elle, repose (…) sur un soi solide, qui n'éprouve pas de blessure de reconnaissance et n'a pas particulièrement besoin de lutter à mort pour être reconnu ». Ce que semble suggérer la philosophe, c'est qu'une véritable autonomie n'émerge que sur la base d'une reconnaissance originelle, dont l'issue est l'émergence d'un moi conscient de ses possibilités *et* de ses limites. Cette reconnaissance « permettrait de recevoir les autres éléments de reconnaissance et de construire de la reconnaissance mutuelle », ajoute-t-elle. Nous ne pourrions donc construire notre autonomie que sur une hétéronomie première[426]. En d'autres termes, comme nous l'avions vu dans le second chapitre, et plus particulièrement dans les discussions relatives au sens de la justice, nous ne pourrions reconnaître l'autre qu'après avoir été originellement reconnus. Au fond, le modèle de la lutte pour la reconnaissance souligne l'ambiguïté d'une subjectivité contrainte de mettre perpétuellement sa vie en jeu pour en maintenir la consistance et la continuité. Il faut donc peut-être admettre une certaine reconnaissance primaire que je recevrais de l'autre pour comprendre comment émerge notre subjectivité.

C'est en puisant dans *Les Passions de l'âme* de Descartes, qu'Annie Léchenet donne un sens à ce courage prosaïque. Elle l'éclaire en effet par le concept d'estime de soi, sur lequel il convient de s'arrêter quelques instants. Citons Descartes :

[425] Michel Terestchenko, *Un si fragile vernis d'humanité ; banalité du mal, banalité du bien,* Paris : La Découverte (2005) ; Jessica Benjamin, *Les liens de l'amour*, Paris : Metailié (1992)
[426] Ce qui était d'ailleurs le point de vue de Kant dans ses *Réflexions sur l'éducation*.

> « la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu[427] ».

Dans cette citation, Descartes insiste non pas sur la moralité de nos actions elles-mêmes, mais sur notre disposition à suivre toujours ce qui nous paraît le plus juste. Affichant une parenté avec le stoïcisme, selon lequel l'un des premiers rudiments de la sagesse est de savoir distinguer ce qui dépend de nous de ce qui n'en dépend pas, Descartes suggère que notre volonté est le seul étalon de notre générosité. C'est en notre âme et conscience que nous nous approchons de la vertu, et non, semble-t-il, par une série de préceptes à suivre scrupuleusement et aveuglément. Il s'agit avant tout d'un engagement à se comporter de la façon qui nous paraîtra la plus juste. Comme le souligne Annie Léchenet, le mot généreux, ici, a le sens étymologique du « naturel noble[428] ». Autrement dit, cet article des *Passions* vise d'abord les doctrines qui tendraient à faire de la vertu une question de « sang », de filiation, ou de « race ». La vertu est accessible à chacun.

Dans un article où il montre de manière très nuancée l'intérêt de l'œuvre cartésienne pour la critique féministe, Stanley Clarke insiste précisément sur la dimension « universaliste » de cette générosité qui ne peut être limitée à une caste particulière. Bien que Clarke s'attarde un peu sur la dimension morale de l'œuvre de Descartes, il ne réserve cependant aucun commentaire au statut de la générosité dans la philosophie cartésienne[429]. Cette générosité est pourtant chez

---

[427] René Decartes, *Les Passions de l'âme*, art. 153, in *Œuvres philosophiques, t.III*, Paris : Garnier (1973), p.1067.

[428] « Généreux : adj. *Qui est d'un naturel noble, qui a un grand coeur (sens dérivé directement du sens étymologique qui est : de bonne race* », Dictionnaire Littré (http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/généreux,_euse/34272)

[429] Stanley Clarke, « Descartes's 'gender' », in *Feminist Interpretations of René Descartes*, Susan Bordo (ed), University Park : The Pennsylvania State University Press (1999), p.82-102, et plus particulièrement p.88-90. Tout en reconnaissant que Descartes s'est montré sensible aux différences de sexe, notamment biologiques, et à leurs éventuelles conséquences morales, Clarke insiste en effet surtout sur le fait que le philosophe n'a pas conscience que sa foi en la raison dépend largement de structures de pouvoir hiérarchiques où l'usage de la raison est genré. De sorte que l'estime de soi, conséquence directe de notre pratique de la générosité, n'est, dans cet article tout au moins, pas vraiment examinée. Ce même oubli se retrouve également dans les écrits de Leslie Heywood, qui s'intéresse à l'estime de soi attachée au corps féminin dans la philosophie, depuis Descarte. Leslie Heywood a sans doute raison de souligner, après Naomi Wolf et Susan Bordo notamment, la façon dont, dans nos société contemporaines, notre rapport au corps doit être analysé et critiqué si l'on veut espérer comprendre le rôle primordial qu'il joue dans la construction (ou la destruction) de l'estime de soi. Par conséquent, sans doute a-t-elle raison aussi losqu'elle se montre méfiante à l'égard du mécanisme cartésien, qui semble ramener le corps, à première vue, à sa stricte physicalité. (Voir Leslie Heywood, « When Descartes Met the Fitness Babe: Academic Cartesianism and the Late Twentieth- Century Cult of the Body », in *Feminist Interpretations of René Descartes*, op.cit., p.261-279, et plus particulièrement p.272-278 ; Naomi Wolf, *The Beauty Myth. How Images of Beauty Are Used Against Women*, New

Descartes à l'origine d'un sentiment d'estime de soi qu'il est intéressant de relever. Dans l'Article 190 des *Passions*, Descartes suggère que « La satisfaction qu'ont toujours ceux qui suivent constamment la vertu est une habitude en leur âme qui se nomme tranquillité et repos de conscience. Mais celle qu'on acquiert de nouveau lorsqu'on a fraichement fait quelque action qu'on pense bonne, est une passion, à savoir une espèce de joie, laquelle je crois être la plus douce de toutes, parce que sa cause ne dépend que de nous-mêmes[430] ». L'exercice de la vertu est un des moyens éthiques, selon Descartes, d'un contentement de soi. Si nous pouvons aspirer à nous comporter de manière vertueuse, nous ne saurions commander en revanche ce sentiment de grande satisfaction qu'accompagne l'accomplissement d'une action que nous croyons conforme à la vertu. Pourtant, contrairement à la place qu'elle joue dans la philosophie morale de Kant, par exemple, l'estime de soi, chez Descartes, semble se définir comme l'une des plus des grandes joies que nous puissions goûter[431].

En recourant au concept cartésien d'estime de soi, Annie Léchenet propose ainsi de nuancer les thèses hégéliennes, en apportant d'autres éléments à la compréhension de la subjectivité. L'estime de soi est, selon elle, aux sources de la construction du sujet, et s'inscrit au

---

York: William Morrow & Cy. (1991) ; Susan Bordo, *The Flight of Objectivity : Essays on Cartesianism and Culture*, Albany : State of New York University Press (1987).

[430] René Descartes, *Les Passions de l'âme*, art.190, in *Oeuvres philosophiques, t.III, op.cit.*, p.1089.

[431] Pour Kant, l'estime de soi est la fin de nos dispositions rationnelles. Dans la troisième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant fait de l'estime de soi la condition d'une vie heureuse. La Nature n'ayant pas pourvu à tous les besoins de l'homme, elle l'a doté selon Kant de la raison, instrument perfectible qui permet à l'homme de pallier les manques liés à sa nature. Le bien-être, que l'homme peut atteindre par la satisfaction de ses besoins naturels, est incommensurable à l'estime raisonnable de lui-même, qui est la reconnaissance du mérite de son propre travail. Emmanuel Kant, *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/Idee_histoire_univ.pdf, p.7 : « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même ce qui va au-delà de l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou à aucune autre perfection, que celles qu'il s'est procurées lui-même par la raison, en tant qu'affranchi de l'instinct. » Par le déploiement de ses dispositions naturelles, celles de ses facultés rationnelles, l'homme a la possibilité non pas d'être heureux, mais de se rendre digne de sa propre existence et de la satisfaction de ses besoins naturels. Kant semble donc s'accorder avec Decartes pour dire que l'on n'accède à l'estime raisonnable de soi qu'au terme d'un processus. L'estime de soi est conquise grâce à un effort, à un cheminement personnel, à un travail sur soi-même. Mais tandis qu'elle est pour Descartes une source directe de joie, et même, qu'elle *est* une joie, l'estime de soi, pour Kant, est tout au plus une condition à notre bonheur. « La nature semble ici s'être complu dans sa plus grande économie et elle a mesuré au plus juste, avec beaucoup de parcimonie, sa dotation animale pour le besoin [pourtant] extrême d'une existence commençante; comme si elle avait voulu que l'homme, quand il se serait hissé de la plus grande inculture à la plus grande habileté, à la perfection intérieure du mode de penser, et par là (autant qu'il est possible sur terre) à la félicité, en eût ainsi le plein mérite, et n'en fût redevable qu'à lui-même; comme si également elle avait eu plus à cœur l'*estime de soi d'un être raisonnable* que le bien-être. Car il y a dans le cours des affaires humaines une foule de peines qui attendent l'homme. Il semble pour cette raison que la nature n'ait rien fait du tout pour qu'il vive bien, [qu'elle ait] au contraire [fait tout] pour qu'il travaille à aller largement au-delà de lui-même, pour se rendre digne, par sa conduite, de la vie et du bien-être. » (*Ibid.*, p.8).

cœur d'un processus de reconnaissance qui se démarque du modèle hégélien de la lutte. Ainsi, conclut-elle, commentant Descartes, « la liberté humaine, ce 'libre arbitre' absolu qui nous permet certes de mettre notre vie en jeu, ne se construit (…) pas dans une image de soi qui met en son cœur le mépris affiché de la vie, mais dans la reconnaissance de sa propre liberté, qui permet et donne sens aux engagements. Les engagements envers les autres ne peuvent être arrimés que dans l'engagement envers soi-même, le respect de soi, la fidélité à soi. »[432] Cette dernière citation laisse apparaître clairement comment toute relation éthique débute d'abord par une relation fondamentale à soi-même, par laquelle je témoigne à moi-même de ma propre valeur. Le terme « fidélité à soi » mérite ici une attention toute particulière, car il inscrit l'estime de soi dans le temps. La fidélité à soi, c'est un engagement que je témoigne à moi-même, et par lequel je n'affirme pas seulement que « je suis, j'existe, cette proposition est vraie autant de fois que je la prononce », mais par lequel j'affirme aussi que « je suis, j'existerai, et je m'engage à ce que cette proposition soit toujours vraie, par delà le temps qui passe. »

1.3 Fidélité à soi, estime de soi

Dans le commentaire d'Annie Léchenet la « fidélité à soi » semble entretenir une certaine parenté avec « l'engagement envers soi-même » d'une part, et avec le « respect de soi ». Je pense qu'elle les implique, en effet, mais qu'elle ne se superpose à aucun d'eux. Être fidèle suppose une forme de constance dans nos réflexion, dans nos choix. Lorsque l'on est fidèle à quelqu'un, par exemple, ou à une idée, cela signifie que l'on reste attaché à cette idée, qu'on la défend. La fidélité se distingue toutefois d'un attachement aveugle. Être fidèle suppose que l'on s'efforce, par delà le temps qui passe, de conserver le dévouement que l'on a pour une personne que l'on aime, ou que l'on croit digne de respect. A ce titre, cependant, elle peut sembler paradoxale. Qu'on soit dévoué à soi-même ne relève-t-il pas d'une évidence ? Si l'on peut aisément comprendre que nous renoncions parfois à notre engagement pour les autres, que nous rompions le lien moral qui nous unissait à une personne pour laquelle nous étions prêts à risquer autrefois nos intérêts personnels, la fidélité à soi semble à première vue être acquise d'avance. Si l'on n'est jamais fidèle à quelqu'un, à qui d'autre que nous-même le sommes-nous ? Comme nous l'avons

[432] Annie Léchenet, *Ibid*.

vu, pourtant, la littérature féministe a souvent montré que les femmes pouvaient renoncer à leurs projets, à leurs rêves, à l'estime d'elles-mêmes, pour se conformer à la mystique féminine. Dans les textes que j'ai évoqués précédemment, c'est bien cette fidélité à soi qui fait en effet défaut.

La fidélité à soi recoupe l'engagement à soi et le respect de soi, sans s'y limiter. Être fidèle à soi, en effet, suppose d'abord que l'on s'accorde suffisamment de respect et de valeur pour que l'on puisse se témoigner à soi-même un attachement indéfectible. On peut perdre momentanément confiance en soi, lorsque les épreuves de la vie nous font douter de notre capacité à surmonter certains obstacles. Mais les récits de violence conjugale, ou de crimes de guerre, par exemple, révèlent qu'on peut parfois continuer à vivre en ayant perdu le respect de soi. Être fidèle à soi, en ce sens, ne relève aucunement d'une évidence, et si certaines mythologies patriarcales valorisent au plus haut point le sacrifice privé des femmes pour l'accomplissement public des hommes, ou encore le sacrifice de la mère pour la vie de son foyer, ce sacrifice peut tout aussi bien être vécu, parfois, comme un renoncement à sa propre dignité.

Être fidèle à soi, d'autre part, suppose que l'on s'engage à ce que, quelles que soient les circonstances de la vie, on ne renoncera pas à nos désirs, à nos valeurs, à ce en quoi nous plaçons la dignité de notre existence. La notion d'engagement induit alors une dimension supplémentaire, celle du temps. Dans les récits que j'ai évoqués plus haut, être fidèle à soi suppose par exemple que l'on ne perdra jamais de vue la carrière professionnelle dont on rêvait, les idéaux pour lesquels on s'était autrefois battus, les êtres qui ont compté pour nous. En ce sens, être fidèle à soi n'a plus seulement la valeur d'un respect de soi, mais prend la sacralité d'une promesse. Se promettre, non pas qu'on restera toujours le même, mais qu'un « je » perdurera par delà la discontinuité de nos rêves, de nos espoirs et de nos déceptions.

Ce concept de fidélité à soi, tout en réitérant un thème assez familier de la littérature féministe, amène plusieurs questions. Premièrement, si nous reconnaissons l'existence d'une fidélité à soi, il faudra définir qui est ce soi. Si la fidélité est, comme je l'ai dit, une forme d'attachement, ou de respect, la fidélité *à soi* suppose que le « je » à l'origine de cette fidélité ne peut totalement recouper le « soi » qui en est l'objet, ou le dépositaire. Être fidèle à soi revient alors à décrire une forme d'auto-reconnaissance originelle. Comment se reconnaît-on soi-même, et que reconnaît-on ? Cette auto-reconnaissance originelle diffère-t-elle des autres formes de

reconnaissance que décrit Annie Léchenet ? Le sujet qui revendique une certaine forme de fidélité à lui-même est une instance problématique qu'il faut donc examiner.

Deuxièmement, nous l'avons vu, Annie Léchenet distingue deux formes de reconnaissances, dont l'une, première (sans doute autant dans l'ordre ontologique que dans l'ordre chronologique) servirait de base à la construction de reconnaissances ultérieures. Si cette reconnaissance originelle offre la possibilité de reconnaître notre propre valeur, et d'accéder à une forme d'estime de nous-même, dans la reconnaissance de notre propre liberté, n'est-ce pas cependant concéder à cette reconnaissance originelle un pouvoir aliénant, dans la mesure où elle semble ne pas dépendre de nous, et semble pourtant nous fonder ? A quelle liberté accéderons-nous, si cette liberté est comme « soumise à conditions », celle, en l'occurrence, d'une reconnaissance préalable ? Comment la fidélité à soi s'articule-t-elle à cette reconnaissance originelle ?

Enfin, si le « courage prosaïque » nous permet de construire de la reconnaissance mutuelle, cela signifie qu'il nous engage dans un processus de nature dialectique, où je collabore avec l'autre. Ce faisant, mon prochain et moi-même sortons changés, et sans doute renforcés dans notre subjectivité respective. Mais comment entreprend-on de construire de la reconnaissance mutuelle, et « comment pouvons-nous *obtenir* de la reconnaissance ? » Encore faut-il s'interroger sur ce terme même d'obtention, comme le suggère d'ailleurs immédiatement A. Léchenet « car en formulant notre objectif en termes d'obtention, nous sommes peut-être déjà dans une sorte de lutte à mort. » Autrement dit, est-ce que le « je » possède cette reconnaissance, et est-ce en vertu de cette possession-même que je serais en mesure de dire « je » ?

2 Fidélité à soi et récit de soi

Je viens de mettre en valeur un concept de fidélité à soi qui me semble être en rupture avec le modèle de reconnaissance hérité de Hegel et de ses relectures. Être fidèle à soi nous contraint cependant à réfléchir sur le « soi » dont il est question. Pour être fidèle à soi, il faut d'abord être en mesure de pouvoir identifier un « soi ». Et il faut également être en mesure de dire qu'on ne s'est pas éloigné de ce « soi ». C'est ici que la littérature féministe croise l'œuvre

de Paul Ricœur. Je m'appuierai sur les analyses de Judith Butler pour comprendre ce que peut signifier un « récit de soi ».

2.1 Le récit de soi

Dans *Le Récit de Soi*, Judith Butler croise la plupart des problèmes philosophiques qui ont accompagné l'œuvre de Ricœur, depuis *Temps et Récit* jusqu'à *Parcours de la Reconnaissance*[433]. C'est autour de la notion de récit de soi, que leurs chemins respectifs se recoupent plus particulièrement. Pour Judith Butler, dans Le *Récit de Soi*, comme pour Paul Ricœur, il s'agit non seulement de s'interroger sur les processus de subjectivation, mais également sur la dimension éthique de ces mécanismes. Je propose donc de faire dialoguer les deux philosophes.

Tout comme Paul Ricœur, Judith Butler se montre réticente à l'idée que nous pourrions rendre compte totalement de nous-mêmes. S'appuyant notamment sur une lecture de Hegel et de Foucault, Butler suggère que rendre compte de soi suppose que nous soyons en mesure d'être compris et reconnus, selon des normes qui nous excèdent, et qui ne dépendent pas de nous. De sorte que l'autorité narrative du *je*, sa capacité à raconter qui il est, son histoire, son origine, nous renvoient en réalité à la contingence de normes dont la force et la légitimité sont elles-mêmes soumises au vent de l'histoire. Aussi la narration de soi est-elle possible, mais seulement « dans une direction fictionnelle », comme le dit Butler en citant Lacan, ou dans une philosophie qui ne peut qu'être spéculative (comme le remarque également Ricœur dans *Soi-même comme un autre*[434]*).* Butler en conclut que « l'autorité narrative du « je » doit ouvrir la voie à la perspective et à la temporalité d'un ensemble de normes qui contestent la singularité de mon histoire »[435]. Autrement dit, il ne peut même y avoir d'unité de l'instance narrative. Au mieux, cette unité narrative ne sera qu'une illusion, ou l'oubli de l'enchevêtrement compliqué -et pour ainsi dire infini- de normes et de reconnaissances partielles de qui je suis. Mon discours ne pourra jamais rendre compte des normes qui le conditionnent, et qui le dépassent.

Contrairement à Butler, cependant, Ricœur, de son côté, reconnaît une forme d'unité narrative au récit de soi, au sens où l'autorité narrative qui raconte son histoire se réfère sans

[433] Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris : Gallimard (2005)
[434] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil (1990)
[435] Judith Butler, *Le Récit de soi*, Paris : Presses Universitaires de France (2007), p.37

doute tout autant au passé parcellaire de son souvenir, qu'au présent de son énonciation. C'est en termes de « souci de soi », un terme que ne récuserait sans doute pas Judith Butler, que Ricœur s'exprime : « le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection[436]. » Au fond, si le récit d'une vie ne peut prétendre épuiser tous les sens d'une existence, du moins ce récit témoigne-t-il d'une attention à soi-même. En termes ricoeuriens, si le récit d'une vie ne répond certainement pas à la question *qui ?*, il témoigne de la présence de ce/celui qui, ne serait-ce que sous un mode exploratoire – Ricœur dit « prospectif » –, pose la question *qui ?*.

Judith Butler partage avec Ricœur un « souci de soi », qu'elle emprunte à Michel Foucault. De ce point de vue, la philosophe concéderait sans doute à Ricœur qu'on peut toujours entreprendre le récit de soi, à condition que ce récit ne prétende jamais être un discours de vérité sur le « soi ». De ce que les normes qui instaurent et maintiennent mon statut de sujet me précèdent et m'excèdent bien au-delà de ce que je pourrais décrire, il ne faut pas en conclure que je ne peux pas en parler, « mais seulement que ce faisant, je dois bien comprendre les limites de mes possibilités, les limites qui conditionnent ce type d'action. En ce sens, ajoute-t-elle, je dois devenir critique[437] ». Cette dernière expression fait référence à la thèse de Foucault selon laquelle la capacité d'agir du sujet, dans un régime où le pouvoir est tout autant répressif que constitutif et prolifère au point d'apparaître totalisant, ne peut relever que de la critique (au sens où Kant peut définir l'activité des Lumières comme une activité avant tout critique). Or, d'une part cette dernière remarque suppose que le sujet ait la capacité de se mettre en question, lui et les normes qui l'entourent ; d'autre part elle implique que le sujet demeure un sujet responsable. Autrement dit, le récit de soi implique une dialectique entre le « je » de l'instance narrative et le « soi » que je dois changer. L'altérité constitue alors une part irréductible du récit de soi.

Les deux philosophes s'accorderaient sans doute sur deux autres points. Le premier concerne l'imputabilité de nos actions. C'est l'objet des quatre premières études de *Soi-même comme un autre*. Ricœur y examine les thèses analytiques qui tentent de détourner la question *qui ?* au profit de l'action-même exercée par le sujet. Au terme de la quatrième étude,

[436] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.193.
[437] Judith Butler, *Ibid*.

essentiellement consacrée aux thèses de Parfit, Ricœur conclut que la thèse réductionniste tente en vain de faire l'économie des instances subjectives désignées par les pronoms personnels[438]. Ricœur, de manière assez semblable à Butler, considère que la dépossession de soi dont j'ai fait état plus haut n'élimine pas pour autant la question du rapport éthique. Ricœur, tout comme Butler, formule cela sous la forme d'une interrogation. Ricœur demande : « la question d'importance se poserait-elle, s'il ne restait pas quelqu'un à qui la question de son identité cesse d'importer ?[439] » Butler, après avoir constaté que la narration est toujours lacunaire, hantée par une histoire qui me déborde largement, et peut-être infiniment, et qu'il y a donc toujours quelque chose en moi dont je ne puis rendre compte, s'interroge : « Mais est-ce à dire que je ne doive pas rendre compte au sens moral, de ce que je suis et de ce que je fais ? [440] ». Chez Butler, comme chez Ricœur, la question de l'imputation de mes actions débouche donc sur une dialectique qui engage nécessairement l'autre et une certaine forme de responsabilité.

« L'autre est ainsi présent dans mon acte de narration[441] », dit Butler. Si nous appartenons tous deux à un ordre linguistique dont les normes nous excèdent de toute part, cela n'en signifie pas moins que nous sommes profondément vulnérables à l'autre, ne serait-ce que sur ce plan linguistique. Non seulement le récit de soi est toujours un récit pour soi-même, mais c'est aussi un récit pour l'autre[442]. Pour Ricœur, je suis engagé avec l'autre dès lors qu'apparaît ce qu'il appelle la « crise existentielle du soi », par laquelle nous mesurons tout l'écart qui sépare l'identité *idem* de l'identité *ipse*. La question devient alors : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi ?[443] » La philosophie de l'ipséité proposée par Ricœur repose donc sur « une dialectique de la possession et de la dépossession, du souci et de l'insouciance, de l'affirmation de soi et de l'effacement de soi[444] », dans laquelle l'autre m'oblige à répondre de moi-même. Ricœur et Butler s'accordent à dire que notre subjectivité se construit tout autant dans

[438] Parfit, aux yeux de Ricœur, a sans-doute raison de dire que nous devrions davantage nous préoccuper des expériences que du sujet qui les éprouve. Il rappelle ainsi que l'expérience elle-même importe davantage que la question de savoir si le sujet qui traverse ces expériences est le même à différentes époques. De même, semble-t-il dire, il est secondaire de savoir comment ce sujet synthétise l'ensemble de ces expériences.
[439] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.166
[440] Judith Butler, *Le Récit de soi*, *op.cit.*, p.40.
[441] *Ibid*., p.82
[442] Il faudrait ici expliquer longuement comment, pour Judith Butler, je peux sans doute aussi être dépossédé du récit de moi-même. L'autre est toujours en mesure de m'interpeller, ou de vouloir m'assigner une origine, une identité, une histoire, à travers un discours injurieux par exemple. On pourra se reporter à l'ouvrage qu'elle consacre à cette question : *Le Pouvoir des Mots. Politique du performatif* (Paris : Amsterdam, 2004).
[443] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.198
[444] *Ibid*.

la conquête du soi que dans l'abandon du moi. Par-delà cette fragile oscillation, nos existences impliquent l'autre, sans qui, c'est la leçon de Hegel, nous ne saurions nous construire. Pourtant, cette dernière citation nous laisse déjà entrevoir la distance qui sépare les deux philosophes. Contrairement à Butler, pour qui la subjectivité est une instance ek-statique, Ricœur maintient la possibilité d'une permanence du sujet. Comme nous allons le voir, Ricœur mesure profondément la fragilité de cette permanence, et du pouvoir que nous avons de nous ressaisir en tant que sujet ; mais il offre une alternative à la discontinuité de la subjectivité proposée par Butler.

2.2 Judith Butler, lectrice de Levinas

Pour Judith Butler, comme on vient de le voir, il n'est pas possible de rendre totalement compte de soi-même. Notre vulnérabilité primaire rend impossible toute délimitation ultime de notre subjectivité, de sorte que nous devons toujours accepter que notre histoire nous excède, et qu'un récit de soi ne peut être, tout au plus, qu'une fiction philosophique ou littéraire. Dans la mesure où nous sommes « à portée de main les uns des autres », nous sommes, certes, à la fois totalement exposés aux autres, et en mesure d'agir sur eux. Mais cette exposition originelle définit aussi le cadre depuis lequel émerge le « je », et à ce titre, l'Autre est toujours premier dans la relation. Dans la lecture qu'elle propose de Lévinas, Butler souligne que la persécution primaire d'autrui n'est pas nécessairement une violence. Elle est assurément une accusation, car c'est seulement à travers l'exposition primaire à l'Autre et après mon interpellation par l'Autre, que le moi émerge sur le mode accusatif, réflexif. Cette interpellation est toujours originellement morale, et c'est pourquoi elle me définit toujours d'emblée dans une responsabilité fondamentale à l'autre. Dans la scène originelle d'émergence du moi, le « je » affleure à l'existence d'avoir été l'objet de cette persécution. Il ne saurait donc y avoir de récit de soi-même, puisque le moi qui émerge *est agi* avant d'agir, et se dit donc d'abord « dans » ou « avec » l'autre, avant de pouvoir se raconter lui-même. C'est seulement avec la responsabilité qu'un moi émerge. Il faut être en mesure de pouvoir dire « moi », sur le mode réflexif, pour qu'apparaisse ma responsabilité à l'égard des autres. Dès lors que je peux dire « moi », je suis responsable de la souffrance d'Autrui. Avant ce moi, je reste en deçà du seuil sous lequel je *suis agi* : je n'agis pas encore.

Pour Lévinas, mon rapport à autrui est toujours moral parce que je suis lié au visage d'autrui à travers la persécution primaire qui m'a fait émerger en tant que *moi*, et de manière concomitante, en tant qu'être responsable.

Il est intéressant de remarquer que la critique qu'adresse Judith Butler à Lévinas ne porte pas tant sur le principe ontologique de cette persécution primaire que sur le caractère problématique du passage de l'individu au collectif, lorsque Lévinas étend ses analyses sur la relation intersubjective au cas d'Israël[445]. A la fin de son commentaire sur Lévinas, et après avoir montré les incompatibilités entre les thèses de Lévinas et la psychanalyse, Butler explique comment elle entend la « responsabilité » dont parle Levinas. Dans la mesure où « nous sommes dans nos corps offerts, à portée de main les uns des autres, à la merci les uns des autres », nous devons nous montrer vigilants à l'égard de l'autre, mais aussi des conditions qui président à la formulation de nos choix. Cette situation que nous ne choisissons pas fonde notre responsabilité : « En ce sens, nous n'en sommes pas responsables, mais elle crée les conditions sous lesquelles nous assumons notre responsabilité. Nous ne l'avons pas créée, et nous devons par conséquent y être attentifs[446] ».

Ce qui intéresse Butler dans sa lecture de Levinas, c'est l'exposition primaire à Autrui. Chez Butler, cette vulnérabilité fondamentale sera aussi le site d'une action possible sur l'autre. Lorsque Ricœur rappelle l'importance de l'estime de soi dans la relation intersubjective, et qu'il rappelle que cette estime de soi est seulement première dans l'ordre de la dialectique, il est attentif à ménager une place à la possibilité de la justice. Chez Butler, lectrice de Levinas, la justice est renvoyée, dans l'arène politique, sur le terrain des luttes pour la reconnaissance. Dans *Le Récit de soi*, la justice n'est questionnée que lorsqu'elle thématise la formulation des jugements et leurs conditions de possibilité. Elle n'est alors comprise qu'en termes de lois (c'est-à-dire de normes légales). Évoquant la nouvelle de Kafka « Le Verdict », Butler s'intéresse aux jugements que nous formulons sur autrui, pour ou contre autrui. Ces jugements ne sont pas seulement les insultes que nous proférons parfois à l'égard des autres, et qui peuvent avoir valeur de sentence. Ce sont aussi les jugements qu'une cour de justice peut rendre, à destination d'autrui, et devant autrui (le condamné et l'assistance). Butler voit dans l'exemple du

[445] Voir plus précisément les critiques que lui adresse Judith Butler dans *Le Récit de soi*, p.95-99
[446] Judith Butler, *Ibid*., p.103

protagoniste Georg une illustration de la façon dont les jugements peuvent nous rendre prisonniers de ce que l'on dit de nous, et nous retirer toute capacité d'agir. Elle conclut ainsi que « pour qu'un jugement soit utile aux délibérations autoréflexives d'un sujet qui a des chances d'agir différemment dans le futur, il doit travailler au service du soutien et de la promotion de la vie[447]. » Si tout jugement s'inscrit dans le schéma de l'*interpellation*, certains jugements sont aussi *sans appels*. Ils nous dépossèdent de toute possibilité de répondre de manière éthique, parce qu'ils questionnent la légitimité même de nos vies.

Par conséquent, chez Butler, comme chez Levinas, notre exposition originelle à l'autre prend toujours le risque d'être une persécution bien réelle, même si cette persécution décrit d'abord une exposition à l'autre qui n'est pas nécessairement menaçante, ou prédatrice. Car enfin, quelles que soient les époques ou les latitudes, il n'est malheureusement pas rare qu'un régime de pouvoir et les lois qui le structurent oppriment, tyrannisent, et menacent l'existence même des individus qui y sont confrontés. Il n'est pas moins rare d'*être l'objet* d'une insulte, soutenue par l'autorité de normes sociales qui donnent à cette insulte l'autorité une parole de vérité. Or, si Butler pense que la persécution originelle constitue une vulnérabilité fondamentale qui est aussi la possibilité d'un agir éthique et la condition même de notre liberté, la menace d'une violence, elle, demeure. Dans les dernières lignes de *Le Récit de soi*, Butler décrit donc la possibilité que nous avons toujours d'être défaits par un autre comme une « nécessité primaire ». La possibilité fondamentale d'être interpelé dit seulement, selon Butler, le mirage que constitue notre désir de vouloir décrire notre subjectivité en termes de possession. La prise de conscience de cette vulnérabilité, en revanche, est une chance d'être pleinement responsables.

En dégageant, des rapports intersubjectifs, la part de responsabilité irréductible qui nous incombe, Butler nous indique le site possible d'une contestation des normes menaçant notre vie elle-même, ou la possibilité de revendiquer notre appartenance au genre humain. Elle dépasse d'autre part l'illusion qui pourrait nous faire croire, dans le modèle de la lutte pour la reconnaissance, que la reconnaissance ne serait l'affaire que d'une opposition dyadique entre deux subjectivités, combattant pour la vie ou pour la mort. De ce point de vue, dans sa critique des normes, et plus particulièrement de la justice et du jugement, Butler soulève d'importantes objections qu'il faut prendre en considération. Pourtant, Butler ne prend jamais complètement ses

[447] *Ibid*., p.50

distances avec la relation dyadique décrite par Levinas. Dans l'émergence du « je », devenu un « moi » par l'interpellation, demeure un je « à l'accusatif » (dans le sens grammatical comme dans le sens juridique du terme). Dans le cadre d'une réflexion féministe, la préséance donnée au concept d'un « je » d'emblée dépossédé de lui-même, jamais complètement autonome, ne laisse-t-elle pas impensées, ou non critiquées, les hiérarchies toujours latentes, toujours possibles au sein de la relation dyadique ? N'y a-t-il pas une certaine urgence à penser les modalités d'un rapport de réciprocité ou au moins de justice entre les membres de la relation intersubjective ?

D'autre part, le modèle de la lutte pour la reconnaissance n'est jamais abandonné. Nous sommes renvoyés à une lutte perpétuelle pour que les normes qui définissent les conditions de la reconnaissance de notre propre subjectivité ne menacent jamais notre vie ou notre exclusion du genre humain. Dans le cadre théorique fourni par Judith Butler, quelle place est alors accordée au pacte social, qui garantit l'inclusion des membres du contrat ? Un contrat social est-il encore pertinent ? Le pacte que je passe avec chacun, et qui est censé me prémunir de l'instabilité inhérente aux rapports humains, devient-il alors superfétatoire ? Si les lois, qui étaient censées garantir un minimum de stabilité dans mes relations, doivent elles-mêmes faire l'objet d'une remise en cause perpétuelle, Judith Butler n'a-t-elle pas simplement déplacé la lutte pour la reconnaissance de la relation intersubjective vers les normes, celles qui fondent le pacte social qui était supposé garantir la stabilité de mes relations avec l'autre ?

2.3 De la primauté de l'estime de soi

On peut s'étonner que, bien qu'elle cite *Autrement qu'être* et qu'elle consacre quelques pages à la problématique de la justice, Butler laisse de côté la réflexion sur la justice que Lévinas conduit dans cet ouvrage. Étrangement, en effet, bien qu'elle porte une attention minutieuse à la question des conditions de possibilité du jugement lorsqu'elle étudie la nouvelle de Kafka, Butler ne se réfère pas aux pages que Lévinas consacre à l'irruption du Tiers dans le face-à-face.

Chez Lévinas, « le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre, et non pas simplement son semblable[448] ». Comme Lévinas le dira

[448] Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye : M. Nijhoff (1974), p.200

également dans *Totalité et Infini*, le Tiers, c'est toute l'humanité qui nous regarde dans les yeux d'Autrui[449]. L'irruption du tiers rompt le rapport de la proximité, l'asymétrie fondamentale de la relation à l'autre : « la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l'autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l'otage ». La justice ne remet donc pas en cause la responsabilité fondamentale que j'ai au regard de l'autre et de chacun, au regard de tous. En effet, « Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience[450] ». Comme le dit Butler, c'est en vertu de la vulnérabilité même du juge que ce dernier est encore en mesure de proférer la sentence qui condamnera le coupable. C'est parce qu'il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, que « l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits[451] », qu'il peut y avoir justice. Et Lévinas conclut « L'oubli de soi meut la justice[452] ». La justice, chez Lévinas, intervient de manière immanente, dans l'apparition du visage. C'est dans le souci de justice que le visage même du prochain peut apparaître. Elle ne se substitue jamais à ma responsabilité pour autrui, puisqu'elle surgit du face-à-face lui-même. En même temps, la dernière citation montre que la justice ne saurait, pour Lévinas, nous affranchir de notre responsabilité, qui demeure, au final, le cœur de notre subjectivité. Dès lors, la responsabilité est au principe même de l'estime de soi : « cette estime de soi ou cette non-indifférence à soi-même ou cette dignité, ne se réduit pas à celle de la charité et de la justice. Elle transparaît, d'après moi, dans la responsabilité initiale et incessible – incessible au point d'aller jusqu'à la substitution et la misère d'otage – en guise de dignité d'élu qui, attestant en quelque manière une signification religieuse attachée au visage d'autrui, et par-delà toute identité d'individu intégré à la généralité d'un genre – s'énonce dans l'unicité humaine du pronom *je*[453]. » Dans l'obligation qu'elle implique, ma responsabilité à l'égard de l'Autre constitue aussi ma dignité, l'estime morale que je peux avoir de moi-même.

Or précisément, c'est à l'égard du statut de cette responsabilité que Ricœur prend ses distances. Ricœur reproche à Lévinas l'élision de l' « estime de soi », ou la tyrannie toujours

[449] Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité.* La Haye : M. Nijhoff (1961), p.168
[450] Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, op.cit.*, p.203.
[451] *Ibid*.
[452] *Ibid*.
[453] Jean-Christophe Aeschlimann, Jean Halpérin, et al., *Éthique et responsabilité : Paul Ricœur*, Neuchâtel : La Baconnière (1994), p.36

possible de l'autre[454], et ce en dépit des réponses que Lévinas a pu formuler contre cette critique. Citons à nouveau Lévinas, dans la lettre datée du 28 Mai 1990 que j'ai déjà citée : « J'essaie, en effet, de penser le « pour l'autre » de la responsabilité comme charité originelle et primordiale, comme gratuité en face du visage d'autrui, qui me semble précéder, mais fonder ou appeler la justice laquelle, par-delà le je-tu de la rencontre, suppose déjà au moins la présence d'un tiers, du troisième homme[455] ». Cette citation réitère le sens que j'ai déjà dégagé de la responsabilité lévinassienne, sens que les analyses de Judith Butler avaient confirmé. La responsabilité précède la justice, qu'elle appelle et implique en même temps dans la relation à l'autre. L'exposition radicale à l'autre est première, et appelle la justice, qu'elle fonde. Ricœur, après Hegel, et comme Lévinas ou Butler, partage donc l'idée que la formation de la subjectivité n'a aucun sens à être pensée sans une philosophie de l'altérité. D'ailleurs, il « insiste sur la pauvreté de la prétention universelle attachée au soi privé de son déploiement intersubjectif[456] ». Il y a bien, comme chez Hegel, un déploiement dialectique de la subjectivité. Mais c'est vis-à-vis des termes de cette dialectique que Ricœur prend ses distances.

Si l'apparition du Tiers ne retient guère l'attention de Butler dans le texte que j'ai cité, elle laisse Ricœur, au contraire, profondément insatisfait[457]. En effet, l'apparition du Tiers, pour Ricœur, ne garantit aucunement l'intégrité de l'estime de soi. Pour lui, Lévinas ne sort jamais complètement de la relation dyadique, du face-à-face que suppose la rencontre du visage. La menace, pas seulement métaphorique, d'être l'otage de l'autre, doit donc être contrebalancée. C'est ce que fait Ricœur lorsqu'il analyse la nudité du « je » que fait apparaître la question *qui suis-je* ? Pour Ricœur, comme pour Lévinas, le dépouillement du « je », révélé dans cette question, a affaire avec le primat éthique de l'autre sur soi. Mais Ricœur exprime immédiatement son inquiétude à l'égard de la philosophie de Lévinas (et également à l'égard de celle de Jean Nabert et de Gabriel Marcel), qui ne prévient pas le risque que cet effacement se substitue à l'estime de soi, pourtant si fondamentale : « Encore faut-il, dit Ricœur, que l'irruption de l'autre,

[454] Une première version de cette critique peut notamment être trouvée dans la dixième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée « Vers quelle ontologie ».
[455] Jean-Christophe Aeschlimann, Jean Halpérin; et al., *op.cit.*, p.36. Outre la réponse de Ricœur présentée dans cet ouvrage, et que je cite par ailleurs, on trouve des traces de cette réponse dans plusieurs textes la conférence que Paul Ricœur donna au Collège International de Philosophie en 1997, intitulée *Autrement* (Paris : PUF)
[456] Jean-Christophe Aeschlimann, Jean Halpérin, et al., *op.cit.*, « Lettre du 25 Juin 1990 », p.37.
[457] Voir « Qu'ai-je à faire avec Justice ? Lévinas penseur de la justice », conférence au congrès Emmanuel Lévinas à Jérusalem, 20-23 mai 2002, source : http://ghansel.free.fr/reyjeru.html. Jean-François Rey y examine ce dialogue compliqué entre Ricœur et Lévinas.

fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car, ajoute-t-il, il ne faudrait pas que la « crise » de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi[458]. » Ricœur, on le voit, doute des pouvoirs du Tiers à arbitrer la relation dyadique. Au fond, pour Ricœur, le face-à-face du visage laisse toujours planer la menace d'une emprise de l'autre sur soi. Or c'est bien cette menace que de nombreuses voix, dans la littérature féministe, essayent de conjurer.

La différence essentielle entre Ricœur et Lévinas concerne donc sur le statut de l'estime de soi. Ricœur formule cette différence fondamentale de la façon suivante : « je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère être capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, laquelle, je l'accorde volontiers, resterait inchoative, non déployée, et pour tout dire infirme hors de la puissance d'éveil issue de l'autre[459] ». De la même façon que Lévinas, nous l'avons vu, voit dans la charité originelle et la responsabilité un mouvement premier et fondateur de la relation intersubjective et du surgissement de la justice, Ricœur propose une dialectique du déploiement de soi. Mais cette dernière est d'emblée inscrite dans des rapports équilibrés de justice : « entre ce que j'appelle estime du soi, sollicitude pour autrui et justice à l'égard du chacun, il n'y [a] aucun ordre de priorité mais une simple succession dialectique ». En inscrivant l'estime de soi au cœur d'un processus dialectique où l'autre n'a aucune préséance, Ricœur garantit à cette estime de soi une continuité dans le temps et la prévient des éventuelles menaces d'une tyrannie toujours possible de l'autre. En proposant de faire de l'estime de soi un des moments d'une dialectique dont *sollicitude* et *justice* sont les autres termes, Ricœur répond en outre directement à certaines inquiétudes féministes. Enfin, en refusant d'opposer les philosophies rationalistes de la justice aux éthiques de la sollicitude, comme une certaine littérature féministe l'a parfois fait[460], Ricœur offre la voie d'une synthèse qui répond aux attentes de nombreux courants féministes. C'est pourquoi j'aimerais montrer à présent en quoi la philosophie de Ricœur peut peut-être apporter des éléments de réflexion intéressants à une philosophie féministe de la justice.

---

[458] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.198

[459] *Ibid*.

[460] Je pense ici aux travaux qui s'inscrivent dans le sillage des recherches de Carol Gilligan, qui répondait elle-même aux analyses de Kohlberg. J'indique seulement ici quelques ouvrages : Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press (1978) ; Sara Ruddick, "Maternal Thinking", in *Feminist Studies*, vol.6, n°2 (1980), p. 342-367 ; Carol Gilligan, *In A Different Voice*, Cambridge : Harvard University Press (1982)

3 La fidélité à soi, ou la promesse d'être soi

Je voudrais à présent montrer comment la philosophie de Paul Ricœur préserve l'estime de soi des menaces d'altération qu'elle peut subir dans le contexte d'une société patriarcale. Je souhaiterais en outre suggérer que, associée à sa philosophie de la promesse, l'estime de soi peut être décrite comme une forme de fidélité à soi. Je commencerai par exposer la dialectique du soi, que j'ai mentionnée plus haut, telle qu'elle est développée chez Ricœur.

3.1 La construction de l'identité-*ipse*

Pour Ricœur, être un sujet, c'est d'abord être le même ; être celui qui perdure dans le temps. Mais cette identité-*idem* n'épuise pas le sens de notre subjectivité, conquise d'abord dans la réflexivité. Pour être à proprement parler un sujet, chez Ricœur, il faut être en mesure de répondre à la question *qui ?* Cette question se décline sous la forme de quatre questions : Qui parle ? ; Qui a accompli telle action ? ; De qui ce récit est-il l'histoire ? ; Qui est responsable de ce dommage ou de ce mal causé à autrui ? Pour Ricœur, il n'y a pas de morale, pas de droit, pas de politique, si je ne suis pas d'abord en mesure de me poser comme un sujet *qui peut*. Pouvoir dire « je peux », c'est pouvoir attester de ce que j'ai dit, pouvoir reconnaître mes propres actes, pouvoir rendre compte de ce que j'ai fait, et pouvoir, enfin, me montrer responsable. Cette réflexivité est l'effort permanent que doit accomplir l'individu pour se ressaisir comme sujet *capable*, et de là, sujet de droit, sujet de devoir et sujet politique.

Ma subjectivité, cependant, n'est complètement achevée que dans la confrontation avec l'autre, dans la reconnaissance mutuelle, qui de l'identité-*idem* à l'identité-*ipse*, me permet de déployer mon identité. L'identité-*ipse* marque l'achèvement de ce déploiement, lorsque le *je* s'est ontologiquement développé et a accédé au « soi ». En effet, l'identité-*ipse* est tendue entre deux pôles : un pôle où elle se superpose à l'identité-*idem*, et un pôle où elle s'en distingue totalement. Si le caractère, qui définit mon identité-*idem*, définit aussi mon identité-*ipse*, le pôle de l'identité-*ipse* se laisse décrire plus particulièrement par la notion éthique du *maintien de soi*. Le maintien de soi,

> « c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis comptable de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations : compter sur… être comptable de… Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question : Où es-tu ? », posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est « Me voici ! » Réponse qui dit le maintien de soi[461]. »

La responsabilité à l'égard de l'autre est donc au principe de la compréhension ricœurienne de la subjectivité. De cette citation se dégage aussi le caractère central de la reconnaissance dans la construction du soi. Dans le trajet que je décris pour pouvoir me présenter comme un « soi », l'autre joue un rôle essentiel. C'est en effet sur la base de sa reconnaissance, et plus particulièrement, comme nous allons le voir, d'une reconnaissance mutuelle, que le « je » peut accéder au statut de « soi ».

On peut maintenant ressaisir l'estime de soi dans ce déploiement de la subjectivité.

a) L'estime de soi est, tout d'abord, le moment réflexif du souhait de « la vie bonne ». Elle se distingue, pour Ricœur, du respect de soi. L'estime de soi est plus fondamentale que le respect de soi, ce dernier étant une des modalités de l'estime de soi sous le régime de la norme. Dire que l'estime de soi est « plus fondamentale », c'est en effet reconnaître que, lorsqu'aucune règle n'est accessible, l'estime de soi permet encore de me servir de guide pour l'action. L'estime de soi, nous venons de le voir, joue un rôle central dans le dialogue entre Lévinas et Ricœur. Elle vient en effet pallier un problème que Ricœur perçoit dans la septième étude de *Soi-même comme un autre*, même si c'est essentiellement dans la dixième qu'il réservera ses commentaires à Lévinas. Pour Ricœur, la dissymétrie induite par l'injonction du visage menace la possibilité même d'un *échange* avec l'autre. De l'appel de ce maître de Justice, qui apparaît (non pas sur le mode phénoménologique, mais sur celui de l'épiphanie) dans le visage -l' « apparoir » de l'Autre »-, ne peut surgir qu'un moi, c'est-à-dire un « je » à l'accusatif. Cette assignation à responsabilité me lie inconditionnellement à l'Autre. Mais comment cette assignation peut-elle s'ouvrir sur une forme quelconque de responsabilité si elle n'ouvre pas immédiatement la voie à un échange entre le soi et l'autre ? Comment peut-il même y avoir une dialectique entre l'autre et un « moi » seulement pensé à l'accusatif, émergeant de l'injonction ?
b) C'est ici qu'intervient le second moment de la dialectique proposée par Ricœur, celui de la sollicitude. Cette dernière s'inscrit dans le prolongement de l'estime de soi. Ricœur

[461] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.195.

s'interrogeant sur l'origine de cette sollicitude, la trouve en effet au cœur de l'estime de soi : « Or de quelles ressources peut-il bien s'agir, sinon de ressources de bonté, qui ne sauraient jaillir que d'un être qui ne se déteste pas soi-même au point de ne plus entendre l'injonction de l'autre ? [462] ». Il faut donc bien supposer une bonté originaire, bonté pour soi, estime de soi, pour que le « moi » à l'accusatif puisse être responsable. Cette bonté originaire, Ricœur lui donne « le beau nom de sollicitude[463] ». La sollicitude emprunte beaucoup à l'amitié aristotélicienne, que Ricœur commente longuement. Elle implique en outre trois niveaux : la réversibilité, visible, pour Ricœur, au niveau même du langage, par le fait que lorsque « je » dis « tu », « tu » penses « je » ; l'insubstituabilité (qui ajoute à la réversibilité la prise en compte réelle des personnes, et corrélativement leur valeur propre, que nous expérimentons par exemple dans le deuil, sous la forme de la perte) ; et la similitude, « fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui[464] », qui pose en principe l'égalité entre soi et l'autre, et dont l'amitié n'est qu'une des déclinaisons possibles. En s'inscrivant au cœur du paradoxe d'un échange entre deux personnes irremplaçables, la sollicitude nous permet de poser en équivalence l'estime de l'*autre comme un soi-même* et l'estime de *soi-même comme un autre*. Notons que dans cette dialectique, où chacun s'affirme tout en reconnaissant l'autre, se définissent aussi en creux, comme l'avait remarqué Lévinas, les contours d'une interdiction. C'est au prisme du « soi-même comme un autre » que peut surgir « le refus de l'indignité infligée à autrui[465] ».

c) Mais cet équilibre est lui-même fragile, comme le reconnaît Ricœur, rendant hommage à Martha Nussbaum[466]. Dans un monde où ne planerait aucune menace de rapports dissymétriques ou hiérarchiques, de violences en tous genres (psychologiques, physiques, sexuelles), de prédations, l'équilibre, même fragile, entre estime de soi et sollicitude pourrait peut-être suffire. Pourtant, l'expérience prouve que la visée éthique de la vie bonne doit être passée au crible de la norme pour éviter les pièges de la simple relation asymétrique à l'autre. C'est en relisant la déontologie kantienne que Ricœur trouve les ressources pour articuler la visée éthique de la vie bonne dans des normes prétendant à l'universalité. A l'issue d'une

[462] *Ibid.*, p.222
[463] *Ibid.*, p.211
[464] *Ibid.*, p.226
[465] Ibid., p.258
[466] Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press (1986)

démonstration dont je ne puis totalement rendre compte ici, Ricœur conclut que l'impératif catégorique kantien repose sur un sens de la justice qu'il formalise, ce sens de la justice pouvant s'énoncer dans la Règle d'or[467]. L'injonction « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » partage avec l'impératif catégorique non seulement son terrain d'exercice, qui a prétention à être universel, mais aussi une même visée, celle de rétablir la réciprocité lorsque celle-ci a disparu[468].

Récapitulons : l'estime de soi se trouve sur le chemin qui va du « je » au « soi ». D'un côté, elle resterait « inchoative » si elle ne se trouvait pas confirmée par autrui, mais de l'autre, ma subjectivité même serait menacée s'il n'y avait pas au départ un fond d'estime de soi. La règle d'or garantit que ce parcours se fera dans la réciprocité et la mutualité[469]. Le déploiement de la subjectivité s'effectue donc bien selon un parcours. Cette trajectoire, nécessairement sinueuse, et sans doute semée d'obstacles, met alors à nu la fragilité de la conquête du « soi ». « L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement. », dit Ricœur, avant d'ajouter : « Cette faille secrète fait la différence entre la modestie du maintien de soi et l'orgueil stoïcien de la raide constance à soi[470]. » Autrement dit, l'estime de soi, au principe de notre subjectivité, oscille entre une vulnérabilité qui menace ma capacité d'agir et le phantasme d'une toute puissance par laquelle je prétendrais d'emblée « m'appartenir ». Ce qui signifie aussi que l'estime de soi n'est pas une lutte à mort. Elle s'autorise de négociations, de compromis, sans qu'elle débouche sur un renoncement à soi.

---

[467] La Règle d'Or trouve plusieurs formulations. Citons, avec Ricœur, dans l'Évangile, « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Luc, 6, 31) ; ou encore « ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (Matthieu, 7, 12). Dans le Lévitique (19, 18), que reprend Matthieu (22, 39) : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.,* p.255. Enfin, sur le rapport entre la Règle d'or et la justice, on pourra se référer à « Amour et Justice », in *Amour et Justice*, Paris : Seuil, p15-42, plus particulièrement la deuxième partie.

[468] La Règle d'Or joue également un rôle central dans la fondation de l'universalisme, selon Alain Badiou. Dans son travail sur Saint-Paul, en effet, Badiou suggère qu'en affirmant qu'il faut aimer son prochain comme soi-même, Saint-Paul accomplit deux choses : 1) il opère une réduction des commandements à une seule maxime qui les subsume, 2) il affirme la nécessité de la foi, qui seule peut expliquer ce propos. Avant la foi, avant l'évènement de la résurrection dont la seule garantie est la foi, il n'y a en effet aucune raison de s'aimer soi-même, puisque nous sommes des sujets voués à une mort sans salut. (Voir Alain Badiou, *Saint-Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris : Presses universitaires de France (1997), p.94-95.

[469] Voir *Parcours de la reconnaissance*, p.350 et suivantes. On pourra aussi se rapporter à l'article de Gaëlle Fiasse, « Asymétrie, Gratuité et Réciprocité », dans *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, coordonné par Gaëlle Fiasse, Paris : PUF (2008), p.125 et suivantes.

[470] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.198

3.2 L'estime de soi, la sollicitude et la règle de justice

La dialectique de l'estime de soi que je viens de décrire est le noyau de la réflexion éthique de Paul Ricœur, l'éthique étant étroitement articulée aux projets ontologiques et politiques du philosophe. Il faut rappeler ici que le projet de Ricœur, dans les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*, consiste à affirmer « 1) la primauté de l'éthique sur la morale, 2) la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme, 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée lorsque la norme conduit à des impasses pratiques[471] ». Cette distinction entre éthique et morale relève d'une convention propre aux besoins de la démonstration de Ricœur, et qui correspond en fait à un double héritage, à la fois aristotélicien et kantien. Par éthique, Ricœur désigne ce qui est estimé bon ; par morale, ce qui s'impose à nous comme obligatoire. L'éthique correspond à la visée d'une vie accomplie, la morale à « l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte[472] ». Pour Ricœur, la morale ne peut pas se substituer à l'éthique. Les projets déontologiques de Kant et de Rawls sont la preuve qu'une certaine compréhension du Bien, qu'il s'agisse de convictions ou d'un sens de la justice, est toujours présupposée. Une éthique, cependant, ne signe pas le retour du communautarisme, Ricœur définissant la visée éthique comme « la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes[473] ». Comment s'articule alors l'estime de soi dans le projet éthique et politique de Ricœur ?

C'est en explorant la théorie de John Rawls que Ricœur examine les conditions de possibilité d'une société juste. Il n'est pas possible, dans le cadre de notre propos, de revenir sur l'ensemble de ces démonstrations, mais on peut retenir la conclusion que Ricœur avance. Le projet de Rawls, à la suite de Kant, consistait à affranchir le point de vue déontologique de la morale de la perspective téléologique de l'éthique. Le voile d'ignorance proposé par Rawls a pour but de penser, au moins de manière fictionnelle, les conditions d'une élaboration de principes au service d'une société juste[474]. Ricœur montre pourtant qu'une conception purement procédurale de la

[471] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.201
[472] *Ibid*., p.200
[473] *Ibid*., p.202
[474] Je renvoie à l'exposé rigoureux de Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, p.267 et suivantes.

justice ne rompt jamais complètement avec un sens de la justice qu'elle présuppose, et qu'elle se contente de formaliser[475]. A ce titre, les « convictions bien pesées », qui jouent un rôle central dans le processus du « consensus par recoupement » proposé par Rawls, témoignent des limites d'une démarche visant à l'autofondation des principes de justice. Un parallèle peut ici être tracé entre l'autonomie kantienne dans le domaine de la moralité et le contrat proposé par Rawls dans le domaine des institutions. Si, chez Kant, l'autonomie, affranchie d'éventuelles inclinations pathologiques[476], prétendait se donner à elle-même sa propre loi (la loi même de la liberté), au niveau des institutions, le contrat sert de fiction fondatrice qui a pour but de libérer la fondation de la société du partage préalable d'un certain nombre de biens communs.

Ainsi, la Règle d'or, au cœur de la relation intersubjective et du processus de déploiement de la subjectivité, de l'identité-*idem* vers l'identité-*ipse*, mais également au principe de l'élaboration du contrat social, qui la formalise, est la clef de voûte du système éthique et politique de Ricœur. Étape de la dialectique du soi, elle-même régie par la règle de justice universelle que des institutions formalisent, l'estime de soi est donc indirectement le centre de la philosophie politique de Ricœur. A ce titre, elle n'est pas un luxe des relations humaines, encore moins un problème périphérique du vivre ensemble. C'est dans la préservation de l'estime de soi que se construit une société juste. S'éclaire alors d'un sens nouveau la formule selon laquelle « le privé est politique ». Si le soi se conquiert indubitablement dans une trajectoire qui ne peut qu'être personnelle, il ne saurait autoriser aucun sacrifice, ni de type patriarcal, ni de type utilitariste. L'estime de soi, celle de tout homme, et celle de toute femme, est indissociable d'une réflexion sur les principes d'une juste distribution des biens et des droits entre hommes et femmes. Ces principes, en retour, son destinés à offrir les conditions optimales d'un épanouissement de soi[477].

[475] Voir *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.254 et suivantes. Voir également "John Rawls : De l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)." in *Lectures, 1*, Paris: Éditions du Seuil (1991), p.196-215.

[476] J'entends « pathologique » au sens que Kant donne à ce mot dans la *Critique de la Raison pratique* et dans les *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, à savoir dont le mobile ne relève pas des sentiments (et de l'intérêt seulement personnel), mais de la raison.

[477] Cette articulation entre la recherche de la vie bonne avec et pour autrui et des institutions justes me semble résoudre un des problèmes qui est souvent soulevé dans les débats relatifs à la justice. Beaucoup de féministes en effet se sont écartées d'une approche par le droit en invoquant le fait que la Loi est toujours le produit du système patriarcal. Mais c'est en tant que telle qu'elle doit demeurer un site de lutte pour les féministes, comme le suggère Carol Smart (voir *The Power of Law, op.cit*., p.88 et *Law, Crime and Sexuality, op.cit*. p.198). Une éthique est donc nécessaire pour accompagner le processus de construction des lois.

A ce stade de notre réflexion, pourtant, la pérennité de l'estime de soi est encore étroitement assurée par la règle de justice et par les institutions qui l'encadrent. Même si introduire la réciprocité (là où Levinas laissait incertaine la possibilité d'un rapport égal à l'autre) constitue une première étape, la place de l'autre et des institutions dans la reconnaissance du soi demeure encore très importante. Or, l'histoire et l'expérience montrent que les institutions, tout comme la réciprocité des relations humaines, peuvent être bien fragiles. Que devient le soi, et a fortiori l'estime de soi, dans les aléas des relations intersubjectives et dans le cours mouvementé de l'Histoire ? Car enfin, la critique féministe dit assez combien les institutions dans lesquelles nous vivons n'autorisent pas la possibilité de construire de la reconnaissance. Carole Pateman, lorsqu'elle critique les biais patriarcaux du contrat social, Susan Okin lorsqu'elle dénonce les a priori masculinistes des théories philosophiques de la justice[478], et tant d'autre féministes encore, nous indiquent que les luttes pour la reconnaissance ne s'autorisent d'aucune fiction. C'est toujours au sein d'une société déjà construite que le « soi » doit chercher sa propre reconnaissance. Qu'est-ce qui, par conséquent, peut assurer au soi la force nécessaire de s'imposer par-delà le temps qui passe, face à des normes qui parfois voudraient nous destituer de notre pouvoir d'agir ? Que reste-t-il de l'estime de soi quand les normes conspirent à l'anéantir ou à la forclore dans les limites étroites d'une identité spécifique ? Suffit-il alors seulement de critiquer les normes ?

3.3 Une éthique de la reconnaissance et le sens de la promesse

C'est ici qu'une analyse de la promesse donne sens à l'estime de soi, en lui donnant le pouvoir d'une fidélité à soi. Évoquée de manière relativement fugitive dans *Soi-même comme un autre*, la promesse est examinée de manière plus systématique dans *Parcours de la reconnaissance*. Comme en atteste son examen dans ce dernier ouvrage, la promesse est une des étapes dans le parcours de la reconnaissance. La promesse est avant tout un acte de discours particulier, par lequel « A se place sous l'obligation de faire X en faveur de B dans les circonstances Y ». Ce sont les conditions posées à l'obligation de faire X qui donnent précisément son sens à la promesse. La promesse relève des actes illocutoires. C'est par la

[478] Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford : Stanford University Press (1988) ; Susan Okin, *Justice, Gender and the Family*, New York : Basic books (1989)

formulation de la promesse qu'est scellé notre engagement. Car tel est bien le sens d'une promesse, comme le remarque Ricœur : promettre possède une dimension réflexive par laquelle « je m'engage à » faire ou à donner quelque chose[479]. Je cite longuement Ricœur :

> « Cette ipséité, à la différence de la mêmeté typique de l'identité biologique et caractérielle d'un individu, consiste en une volonté de constance, de maintien de soi, qui met son sceau sur une histoire de vie affrontée à l'altération des circonstances et aux vicissitudes du cœur. C'est une identité maintenue malgré…, en dépit de…, de tout ce qui inclinerait à trahir sa parole. Ce maintien échappe au trait déplaisant de l'obstination, lorsqu'il revêt la forme d'une disposition habituelle, et silencieuse, au respect de la parole donnée. C'est ce qu'en amitié on appelle *fidélité*[480]. »

Tournée vers le futur, la promesse est le pendant de la mémoire dans la saisie rétrospective du soi. Elle est donc avant tout un maintien de soi, plutôt qu'un entêtement aveugle à respecter son engagement. Le sens de la promesse ne dépend pas de sa réussite effective. En revanche, le maintien de soi préside à la promesse, en même temps que cette dernière le confirme. Dans l'acte de promettre, en effet, je réitère une promesse plus fondamentale, « celle de tenir parole en toutes circonstances[481] ». Promettre implique et confirme qu'un « je peux » est possible.

Il est intéressant de remarquer que cette dernière citation éclaire, en même temps qu'elle questionne, la théorie de l'*agency* proposée par Judith Butler. Pour Butler, la parole convoque le pouvoir des normes qu'elle réitère par la même occasion. Mais c'est aussi en vertu de la force performatrice des normes, en vertu de leur réitérabilité même, qu'elles peuvent être contestées. Si bien que, non seulement le soi s'échappe toujours, mais la fiction d'un soi ne se maintient que pour autant que nous laissons à la stabilité des normes le pouvoir de nous dire ce que/qui nous sommes. La contestation des normes démasque le prétendu pouvoir des normes de nous dire ce

[479] Notons que, à la suite de Nietzsche, Ricœur limite la promesse à des actes, et élimine par voie de conséquence la possibilité que nous puissions promettre des sentiments. Il conclut : « en ce sens, on ne peut promettre d'aimer » (p.207). Étrangement, pourtant, Ricœur reconnait que le non respect de la promesse est une des virtualités inhérentes à l'acte de promettre. Parce que l'on ne sait pas de quoi le futur sera fait, la promesse, selon Ricœur, est toujours menacée d'être brisée, non achevée. S'il est certain que les sentiments sont plus que jamais soumis à l'inconstance, il n'y a, à mon sens, entre la promesse d'aimer et la promesse d'agir ou de donner qu'une différence de degré d'incertitude. Si la constance de notre amour est incontestablement hypothétique, on peut tout autant supposer que la promesse d'un don, par exemple, dépend grandement de l'attitude de l'autre. Aussi prendrais-je mes distances avec Ricœur sur ce point précis. L'échec toujours possible de la promesse d'amour n'enlève rien au sens de la promesse, mais ajoute en revanche du sens à cet amour, l'effort fait pour respecter cet engagement étant encore une preuve de cet amour. Ceci ne me semble pas trahir le texte de Ricœur, cependant, puisque la promesse d'aimer est aussi la promesse d'une constance, d'un maintien de soi, par-delà « l'altération des circonstances et les vicissitudes du cœur ». Pour une discussion de ces aspects, voir Jean Greisch, « « Pouvoir promettre » : le rôle de la promesse dans l'herméneutique du soi », in *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Jeffrey Andrew Barash et Mireille Delbraccio (eds), Amiens : Centre National de Documentation Pédagogique (1998), p.45-63.

[480] Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit.*, p.208 (c'est moi qui souligne)

[481] *Ibid*., p.207

que nous sommes et, plus encore peut-être, ce que nous devons être. Il reste que le seuil par lequel nous passons de l'*être agi* à l'*agir* demeure toujours hypothétique, renvoyé, semble-t-il, aux frontières toujours incertaines entre le savoir et l'ignorance de ce qui fait que je suis ce que je suis. Chez Paul Ricœur, au contraire, la promesse semble prendre acte de la discontinuité de l'identité, tout en ouvrant la possibilité pour le sujet d'un agir. Et ce, de deux façons au moins.

Tout d'abord, la promesse implique d'emblée les quatre « pouvoirs » qui déploient, pour Ricœur, l'instance du *je*. En effet, elle présuppose « pouvoir dire, pouvoir agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie, enfin pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes[482] ». En tant que parole illocutoire, en tant qu'acte de langage, la promesse, en effet, affirme non seulement la capacité à s'adresser à autrui, mais aussi, dans l'engagement envers autrui, l'inscription de cette parole dans le temps. Le *soi* trouve ainsi la possibilité de se « rassembler », même si c'est à travers mon engagement envers l'autre. Cette parole devant témoin qu'est la promesse ne menace pas le « récit de soi » ; elle l'autorise au contraire. C'est en vertu du fait que je peux promettre que le sujet surgit comme capable.

Tel est en effet le deuxième aspect de l'agir dont témoigne la promesse. Promettre, c'est travailler au maintien de soi. « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre[483]. » Or c'est précisément de la force de cette confiance que provient la force de la promesse. La nature fiduciaire de la promesse l'inscrit au cœur d'un parcours de la reconnaissance, qu'on peut récapituler, avec Ricœur, de la manière suivante : « La reconnaissance est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude et celle-ci vers la justice. La reconnaissance introduit la dyade et la pluralité dans la constitution même du soi. La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance[484]. » Ainsi se trouve explicité le lien entre la promesse et l'estime de soi. Je l'ai déjà dit, la reconnaissance assure au soi, depuis l'estime de soi jusqu'à la mutualité de la relation intersubjective, son complet déploiement. Mais ce déploiement s'effectue dans la permanence du soi que garantit la promesse. La promesse m'oblige à l'égard de l'autre, c'est-à-

[482] *Ibid.*, p.205
[483] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.195
[484] *Ibid*., p.344

dire qu'elle me contraint à lui être fidèle. Mais cet engagement envers l'autre autorise aussi le maintien de soi « devant l'autre ». Cet autre, comme le dit très clairement Ricœur, c'est aussi bien l'obligé de la relation dyadique impliqué par la promesse que l'institution toute entière, à commencer par celle du langage. Ricœur a sans doute raison de remarquer, en note, que la confiance en l'autre, et le maintien de soi qui lui est corrélatif, seraient bien fragiles si les institutions n'étaient elles-mêmes régies par la justice. Encore faut-il qu'une promesse assure une certaine constance au « je peux », grâce auquel je peux questionner et contester la validité de ces normes et, au besoin, remettre en question le contrat social qui les légitime.

A l'issue de ce long détour s'éclaire enfin le sens et la nécessité de la fidélité à soi. Bien que ce concept ne soit pas théorisé en tant que tel par Ricœur, il prend une signification nouvelle lorsqu'on le découvre sur le chemin de la reconnaissance. C'est dans le déploiement du soi, de l'estime de soi à la sollicitude puis aux principes de justice[485], sous la protection fragile de la promesse, que se loge peut-être la possibilité d'une fidélité à soi. Cette dernière, comme le remarquait Annie Léchenet, n'a rien d'une obstination guerrière, par laquelle je mettrais ma subjectivité même à l'épreuve de la mort, pas plus, d'ailleurs, qu'elle ne se construit *contre* l'autre. Bien au contraire, la fidélité à soi se construit d'emblée *avec* l'autre, sans que jamais ne soit sacrifiée la dignité du soi, ou, pour le dire avec Ricœur, l'estime de soi. En ce sens, la fidélité à soi permet bien de « construire » de la reconnaissance[486]. Dans l'engagement que suppose la

[485] Entre le pôle déontologique et le pôle téléologique, la sagesse pratique consiste à devoir « inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la Règle » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.313). Sans céder totalement à la morale ou à l'éthique, Ricœur propose plutôt une dialectique entre les deux. Si le premier moment de cette dialectique est éthique, en tant que recherche de la vie bonne, le second moment dépasse ce premier stade en mettant la visée éthique à l'épreuve de l'universel. Le troisième moment de cette dialectique consistera en un retour « réfléchi » à la visée éthique, qui a dépassé le stade élémentaire de la recherche éthique personnelle et le moment dangereux (parce qu'abstrait et formel) de la morale. Cette dialectique, chez Ricœur, est donc bien une « sagesse pratique », dans la mesure où elle est aussi un « jugement moral en situation ».

[486] La fidélité à soi n'est donc pas pour moi une simple épokhê, comme chez Derrida. Dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Derrida commente en effet la structure de l'accueil chez Lévinas, qu'il renomme hospitalité, et utilise le terme de fidélité à soi dont il dit qu'il fonde notre responsabilité. Pour accueillir l'autre, il faut en effet interrompre le soi. « Interruption de soi par une phénoménologie qui se rend ainsi elle-même à sa propre nécessité, à sa propre loi, là où cette loi lui commande d'interrompre la thématisation, c'est-à-dire d'être infidèle à soi par fidélité à soi, par cette fidélité « à l'analyse intentionnelle » que Lévinas revendiquera toujours. Cette fidélité qui rend infidèle, c'est le respect de la conscience-de comme hospitalité » (p.97). Dans le paradoxe de la fidélité à soi telle qu'elle est présentée par Derrida, le soi disparaît pour n'être plus qu'accueil. Or il faut rappeler que, de manière assez ambiguë, Derrida a conclu dans le chapitre précédent, à propos de certaines analyses de Lévinas dans *Totalité et Infini* et dans *De l'existence à l'existant*, que « L'accueil absolument originaire, voire pré-originel, l'accueilli par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non appropriable, dans une « intériorité » ouverte dont le maître ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner » (p.85). On voit donc tout d'abord comment cette fidélité à soi menace toujours d'être dominée par des hiérarchies de genre. Ensuite, il semble que, dans le paradoxe où elle est

promesse, qui est tout autant un engagement envers soi qu'un engagement envers l'autre, le soi se construit comme un autre, c'est-à-dire avec l'autre, dans un rapport fondamental de mutualité.

Conclusion

En nous aidant à articuler une éthique de la vie bonne dans des institutions justes, Ricœur me semble offrir des voies intéressantes pour les débats féministes sur la justice. En replaçant l'estime de soi au cœur de sa philosophie éthique et, plus largement, de sa réflexion politique, Ricœur refuse de céder à ce qui lui apparaît comme le chantage de la lutte pour la reconnaissance. La demande de reconnaissance, sur le plan affectif, sur le plan de la législation ou à un niveau culturel, et plus symbolique, est vouée à n'être jamais complètement satisfaite et à se répéter sans cesse. En ce sens, elle est une figure du « mauvais infini[487] ». Comme je l'ai suggéré, l'estime de soi, jointe à la promesse, trouve ainsi un sens dans ce qu'on pourrait appeler la *promesse d'être soi*. Se promettre d'être soi, c'est être capable de suivre, entre le maintien de soi et la raide constance à soi, le fil fragile de ce qu'Annie Léchenet désignait comme la fidélité à soi. Cette fidélité à soi présente sans doute une dimension existentielle, secrète et privée. C'est d'ailleurs autour de la valeur de sollicitude qu'elle se construit, rejoignant ainsi les réflexions sur le care que j'avais examinées dans les chapitres précédents. Toutefois, la fidélité à soi est d'emblée politique, dans la mesure même où elle me semble être une condition de possibilité de la justice. Parler d'une promesse d'être soi permet ainsi d'échapper aux débats -parfois épuisés- sur le consentement et renouvelle la dialectique entre sujet/objet ou entre maître et esclave. Je rejoins partiellement les analyses de Geneviève Fraisse, par exemple, lorsqu'elle met en question le pouvoir d'affirmer sa liberté dans le consentement[488]. Dans la promesse d'être soi, le corps n'est pas mis à disposition de l'autre. Il est au cœur de la construction de soi, dans la relation de

---

prise, la notion de fidélité à soi ne puisse être entendue que de manière abusive, ou pour être aussitôt contestée. Car enfin, quel est le sens d'une fidélité à un soi auquel, par un même geste, on renonce, ou qu'on « interrompt » ?

[487] « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de « mauvais infini » ? La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici une nouvelle forme de « conscience malheureuse », sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte », *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit*., p.339

[488] Geneviève Fraisse, *Du Consentement*, Paris : Seuil (2007), voir plus particulièrement les pages 128 à 134.

mutualité. D'autre part, en parlant d'une promesse d'être soi, le féminisme ne renonce à aucune utopie et maintient la possibilité d'une histoire et d'une transformation des rapports de force au sein de la société patriarcale.

Cette fidélité à soi, on l'a vu, se conquiert dans un déploiement, du moi au soi, où l'autre joue un rôle fondamental. La relation intersubjective, qui assure au moi la possibilité de conquérir sa propre estime, donne une dimension d'emblée politique à ce cheminement personnel. Et ce à un double titre, qu'il faudra examiner plus en détail. Tout d'abord parce que la relation intersubjective et les enjeux de reconnaissance qu'elle suppose s'élaborent dans un cadre où l'universel est toujours à l'horizon des négociations. Cet universalisme domine la règle d'or, qui structure les rapports intersubjectifs de reconnaissance, selon Ricœur. Après plusieurs décennies de critiques adressées à l'universalisme occidental, et pas seulement par les féministes, il faudra donc comprendre la nature de cet universel, et voir à quelles conditions et jusqu'à quel point il est possible de concilier une logique universaliste avec les revendications féministes de justice. Ensuite, si nous avons vu comment les mécanismes de reconnaissance au cœur de la relation intersubjective permettent aux individus, et aux femmes en particulier, de se construire dans une forme de fidélité à soi, il reste à examiner plus précisément comment ces subjectivités nous permettent de nous constituer en tant que personnes. Pour pouvoir revendiquer des droits, pour pouvoir se constituer en victime, ou en plaignant, ou tout simplement pour pouvoir comparaître devant la justice, il faut avoir acquis le statut de personne juridique. Comment articuler les formes de subjectivité que j'ai décrites ici avec la garantie d'un statut de personne, c'est-à-dire d'individu justiciable devant les tribunaux ?

Dans de nombreux pays, les violences conjugales ne sont presque jamais rapportées à la police. Soit que les victimes pensent ne pouvoir jamais être entendues par la justice, soit qu'elles aient intériorisé ces violences comme les conséquences de ce qu'elles croient être leur infériorité naturelle, ces personnes, pour la plupart, ont, sous une forme ou sous une autre, perdu l'estime d'elles-mêmes. Pour pouvoir se présenter devant un tribunal, il faut pouvoir se raconter. Raconter son histoire. Être capable de dire « je ». Le récit de « soi », que les institutions judiciaires – historiques, contingentes, imparfaites, donc – entendront, et sur la base duquel elles rendront justice, sera bien entendu incomplet, parcellaire, fragmenté. Le jugement lui-même, reflétant plus ou moins les codes patriarcaux de la société, s'avérera peut-être discutable, biaisé, voire même

injuste. Mais au moins aura-t-on comparu devant la justice. Comparaître, c'est se présenter, se tenir devant, c'est, dans les termes de Ricœur, répondre à l'interpellation en disant « Me voici ! ». Dans cette comparution, certes, je ne suis jamais sûr.e d'obtenir justice. Combien de victimes de violences sexuelles, de harcèlement, de discriminations, ont vu leurs réclamations demeurer lettre morte ? Comparaître, c'est mettre la justice à l'épreuve de sa propre légitimité. C'est se donner l'occasion de contester les normes légales qui prétendent nous dire qui nous sommes. Comparaître, c'est donc aussi s'affirmer comme sujet digne d'estime, digne d'être jugé. C'est se présenter comme un sujet capable de dire, indépendamment d'un souci de vérité, et avant de recevoir ou non la reconnaissance des institutions, qui il est. Lorsque l'on comparaît devant la justice, on promet certes, à l'autre, qu'on dira la vérité. Mais on se promet, surtout, de ne pas renoncer à soi. On se promet d'être fidèle à soi.

Chapitre 6

Repenser les universels

Dans le chapitre précédent, j'ai proposé de lire les revendications féministes de justice à l'aune du concept de fidélité à soi, entendu comme une « promesse d'être soi ». J'ai ainsi suggéré un moyen de réinscrire une éthique féministe, et plus particulièrement la notion de sollicitude, dans une réflexion plus vaste sur la justice. Au cours de ma démonstration, j'ai laissé momentanément les textes de Judith Butler pour pouvoir inscrire la reconnaissance au cœur même de la recherche de principes de justice. Nous avons ainsi vu qu'une réflexion en termes de reconnaissance ne pouvait se limiter à une critique des normes. Elle doit, comme Ricœur l'explique, prendre place simultanément au cœur d'une éthique et d'une théorie des institutions justes.

Au centre du système ricoeurien, la Règle d'or joue un rôle fondamental. Elle sert en effet de clef de voûte pour soutenir les deux niveaux de la justice délimités par le souci ricoeurien de la vie bonne, avec et pour autrui, *dans* des institutions justes. La Règle d'Or, on l'a vu, relève d'une intuition qu'on peut supposer universelle, et qui établit comme principe une fondamentale mutualité. Cependant, je n'ai pas encore eu l'occasion de questionner la nature de cet universel

qui supporte la conquête de l'estime de soi et assure à chacun la possibilité d'être fidèle à soi. J'aimerais à présent essayer de comprendre ce que Ricœur entend lorsqu'il prête à la Règle d'Or une prétention universelle. Dans plusieurs textes, en effet, Ricœur définit la règle d'Or à partir du contenu qu'elle reçoit dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Ainsi, il semble réinscrire l'universel supposé de la Règle d'Or dans une tradition culturelle et religieuse particulière. En même temps, Ricœur se propose aussi dans *Soi-même comme un autre* de décrire l'universel comme un concept « inchoatif ». Est-ce à dire qu'il maintient, comme Judith Butler le suggérait également, ce qu'il peut y avoir d'indéterminé dans l'universel ? Cette indétermination procède-t-elle de l'irréductible ambiguïté de l'universel que j'avais déjà relevée plus haut ?

La Règle d'Or suppose une compréhension mutuelle qui repose sur une exigence de justice universelle. Comme nous le verrons, cette compréhension de l'autre chez Ricœur pourrait prendre comme modèle la traduction d'une langue dans une autre. Cette remarque dit assez le souci de penser des formes d'altérité radicale, comme celle qui nous confronte parfois à quelqu'un dont nous ne possédons ni la culture, ni la langue, ni la position sociale. Nous avons vu que, dans cette recherche de mutualité, nous pouvons construire, en dépit des imperfections des systèmes de justice, un peu d'estime de soi, et même un peu de soi, à travers ce que j'ai appelé « fidélité à soi », dans la « promesse d'être soi ». Il reste à comprendre comment une réflexion sur l'universel trouve réellement sa place dans le souci de la vie bonne comme dans celui de vivre dans des institutions justes. Comment la relation intersubjective, dans ce qu'elle suppose de reconnaissance mutuelle et particulière, peut-elle s'ouvrir sur des institutions justes fondées sur d'autres valeurs que celles de la seule communauté ? Comment respecter l'autre dans son altérité et sa particularité, tout en construisant avec lui un projet aux horizons universels ? Ce problème suppose que nous tenions compte des remarques que j'avais formulées dans le premier chapitre lorsque j'avais remarqué qu'un des problèmes des revendications féministes consiste à réclamer l'inclusion des femmes dans un universel qui leur est étranger. Quelle possibilité existe-t-il, pour celui qui se trouve en-dehors de l'universel, de réclamer une quelconque forme d'égalité ou d'équité ? Quand l'universel se présente d'emblée comme masculin, comment articuler une exigence de reconnaissance et une exigence de justice ? Comme nous l'avons vu à travers le récit des relations entre féminisme et universalisme, au sein du Républicanisme français, celui qui demande son inclusion à l'universel formule une requête paradoxale. Ce statut paradoxal ne le condamne-t-il pas à une impossibilité, celle de demander justice ?

En articulant une « petite » et une « grande » éthiques, Ricœur montre qu'on ne saurait faire l'économie, dans une philosophie de la justice, d'une réflexion éthique sur les modalités de la relation intersubjective. Il nous faut cependant comprendre quel rôle l'universel peut jouer dans ces deux éthiques. Comment comprendre l'universel pour que la relation éthique à l'autre et les institutions dans lesquelles elle prend place ne soient pas limitées respectivement à une éthique « domestique » et à des institutions communautaires et patriarcales ? Mon intuition est qu'en partant de l'hypothèse de l'ambiguïté de l'universel, il est possible de construire une définition dynamique de l'universel qui autorise de multiples réappropriations et l'articulation d'une éthique de la vie bonne avec des institutions justes. Je suggérerai plus précisément qu'il faut penser une éthique de l'hospitalité qui autorise le sujet exclu à pouvoir réclamer justice au nom de l'universel.

1 L'universel et l'historique

Dans la philosophie de Paul Ricœur, je l'ai dit plus haut, l'universel n'est pas abandonné. Il sert même de clef de voûte à l'articulation de ce que Ricœur appelle la petite et la grande éthique. L'inclusion dans l'universel n'est donc pas seulement un droit que l'on peut revendiquer, c'est une étape nécessaire pour arbitrer la relation intersubjective. Dans le chapitre que j'ai consacré à John Rawls, nous avons vu qu'une théorie procédurale de la justice n'échappe jamais à la formalisation d'un sens a priori, déjà donné, de la justice, qui n'est pas toujours assumé comme tel. Pour Rawls, le sens de la justice est acquis dans la sphère familiale. Chez Habermas, l'éthique de la discussion, qui est censée élaborer les principes de justice, se place sous l'autorité de ce que Ricœur appelle une « utopie de la parole » qu'on suppose partagée entre tous les interlocuteurs. Dans cette théorie rationaliste, qui lutte contre les tenants d'une morale décisionniste, contre les théories morales de l'émotion et contre le positivisme juridique, aucune distinction n'est pourtant opérée entre raison pratique et raison théorique. Or, c'est bien le problème de toute éthique, ou de toute morale, que de devoir mettre à l'épreuve des principes théoriques d'action dans la singularité toujours inédite du contexte.

Comme je l'ai montré dans le chapitre 3, une théorie du *care*, en prétendant s'affranchir de l'universel, et en proposant de revenir à une éthique contextuelle, n'élude jamais complètement la question de l'universel. Commentant le débat entre Rawls et Habermas, et notamment leurs divergences quant aux moyens de formaliser des principes universels, valables indépendamment de la diversité des cultures, des communautés et des personnes, Ricœur rappelle que le problème théorique n'est pas celui que l'on pourrait résumer sous la forme de l'opposition *universalisme vs. contextualisme*. Au fond, quand bien même une théorie procédurale de la justice parviendrait à la formulation de principes universels (ou même, d'ailleurs, seulement communautaires), la question de leur mise en pratique, de leur application dans un contexte particulier, se poserait toujours. « La notion d'application, dit Ricœur, présuppose un arrière-plan normatif commun aux protagonistes. Pour reprendre le vocabulaire d'Aristote, il n'y aurait pas de problème d'équité, dans des situations singulières, s'il n'y avait pas un problème général de la justice susceptible d'une reconnaissance universelle[489]. » Le tragique de l'action, que j'ai déjà évoqué plus haut, se creuse dans l'écart qu'il peut y avoir entre une situation réelle et les principes moraux ou éthiques que nous avons à appliquer. Comme je l'ai suggéré dans mon analyse des sujets nomadiques, les contradictions entre nos convictions morales, l'espace juridique et moral dans lequel nous vivons et les nécessités parfois matérielles devant lesquelles nous nous trouvons, rendent parfois l'action réellement tragique.

Pour Ricœur, ce qui peut être considéré comme universel n'est pas tant le sentiment d'injustice lui-même que le désir d'institutions justes. S'il est vrai que nous éprouvons tous, à un moment ou à un autre, un sentiment d'injustice, quelle que soit la forme sous laquelle ce sentiment se décline, il reste que, limitée à l'état de sentiment, l'injustice ne dépasse pas le seuil de la privauté. La justice se forme, certes, dans l'indignation, mais « c'est au moment où notre indignation cherche à se justifier que nous entrons dans le problème de la justice, car l'indignation reste enlisée dans le souci de se faire justice à soi-même. Il lui manque le sens de la juste distance que seuls des codes, des lois écrites, des tribunaux, etc., pourront prendre en charge. […] l'idée primitive de justice n'est que le déploiement à l'échelle dialogique, communautaire, institutionnelle, du souhait de vivre bien[490]. » C'est la notion de Bien commun qui synthétise cet équilibre entre le souhait de vivre bien et son arbitrage par des institutions

[489] Paul Ricœur, « L'Universel et l'historique », in *Le Juste, 2*. Paris : Éditions Esprit (2001), p.284
[490] *Ibid*., p.271

justes. Or même lorsque nous sommes prêts, au niveau de l'éthique, à reconnaître la part d'historicité et de convictions qui la caractérisent, au niveau des institutions justes en revanche, nous nous réclamons généralement de l'universel ou tendons tout au moins à vouloir effacer son caractère contingent et contextuel. Ricœur en conclut trois choses concernant l'universel.

1) La première concerne la nature même de l'universel. Pour Ricœur, on peut garder quelque chose d'irrésolu, d'encore « en devenir », dans notre conception de l'universel :

> « L'universalisme peut être tenu comme une idée régulatrice permettant de reconnaître comme appartenant au domaine de la moralité des attitudes hétérogènes susceptibles de se reconnaître comme cofondatrices de l'espace commun déployé par la volonté de vivre ensemble[491]. »

Le terme d'idée régulatrice, emprunté au vocabulaire kantien, montre que l'universel est présenté comme un horizon. Il peut s'agir d'une utopie anhistorique qui, à l'horizon de l'histoire, nous indique vers quoi nous devons tendre[492]. Il peut également s'agir d'une valeur idéale qui, bien qu'inaccessible, oriente notre action présente. Dans l'universel, dit Ricœur, se croisent l'universel et l'historique. L'historicité du droit international, par exemple, ne doit pas le disqualifier, ou amoindrir sa légitimité. D'abord, on peut, sur le plan de la justice et des institutions, s'accorder sur quelques valeurs où s'enchevêtrent l'universel et l'historique. Ensuite, on peut, non pas au niveau formel de ces institutions, mais au niveau pratique et contextuel des convictions qui commandent des formes de vies concrètes, soumettre à discussion la prétention à l'universalité de ces principes de justice. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur propose d'appeler ces universels en jeu dans les discussions des « universels en contexte », des « universels potentiels », ou encore des « universels inchoatifs[493] ».

2) L'universel doit donc être maintenu au stade de la prétention. Mais cette prétention est jugée irréductible par Ricœur, qui en fait la condition de la discussion des principes de justice :

---

[491] Paul Ricœur, *Le Juste, 2, op.cit.*, p.284

[492] Sur cette question de l'utopie de l'universalisme, on peut se référer aux débats entre Judith Butler, Ernest Laclau et Slavoj Žižek, dans *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*, London and New York : Verso (2000)

[493] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.* p.336

> « Nulle conviction morale n'aurait de force si elle n'élevait une prétention à l'universalité. Mais on doit se borner à donner le sens d'universel présumé à ce qui se donne d'abord comme universel prétendu ; entendons par universel présumé la prétention à l'universalité offerte à la discussion publique en attente de la reconnaissance par tous. Dans cet échange, chaque protagoniste propose un universel prétendu ou inchoatif en quête de reconnaissance ; l'histoire de cette reconnaissance est elle-même mue par l'idée d'une reconnaissance ayant valeur d'universel concret ; le même statut d'idée régulatrice invoquée dans la conclusion précédente permet de concilier à deux niveaux différents, celui de la sagesse pratique et celui de la morale abstraite, l'exigence d'universalité et la condition historique de mise en contexte[494]. »

C'est au niveau même de l'échange intersubjectif que l'universel est mobilisé. En les proposant et en attendant qu'elles soient reconnues, nous prêtons à ces valeurs un caractère potentiellement universel. Au lieu de promouvoir, à la façon d'Habermas par exemple, une éthique de la discussion dont la fin est d'aboutir à un consensus pour ainsi dire universel sur des principes de justice, Ricœur propose d'insérer l'universel (toujours déjà implicite dans nos convictions) non seulement au niveau de l'éthique mais aussi au niveau de la discussion des institutions justes. La part d'historicité de l'universel tient alors à l'histoire même de la reconnaissance par l'autre des universels mis en jeu dans la relation intersubjective.

3) Troisièmement, Ricœur considère que l'espace de discussion ouvert par l'universel inchoatif peut être pensé sur le modèle de la traduction.

> « S'il est vrai que l'humanité n'existe que dans des cultures multiples comme le sont les langues – en quoi consiste fondamentalement la thèse des contradicteurs communautaristes de Rawls et Habermas – les identités culturelles présumées par ces auteurs ne sont protégées du retour de l'intolérance et du fanatisme que par un travail de compréhension mutuelle pour lequel la traduction d'une langue dans une autre constitue un remarquable modèle[495]. »

La traduction offre en effet un modèle qui décrit assez bien ce que Ricœur entend par compréhension mutuelle. La traduction suppose une forme d'hospitalité langagière, au nom de laquelle j'examine une autre façon de décrire le monde. Dans la compréhension mutuelle, pour Ricœur, s'éprouvent les convictions respectives des deux interlocuteurs, qui mettent à l'épreuve leurs propres conceptions de l'universel. Dans cette lutte pour la reconnaissance des universels que chaque interlocuteur avance, les deux sujets reconnaissent la prétention à l'universalité de leurs propres convictions en même temps qu'ils acceptent le caractère inchoatif (ou inachevé, ou en devenir) de l'universel qu'ils cherchent à construire. Je proposerai, dans les pages qui suivent, d'examiner plus en détail ces trois propositions et d'en dégager l'intérêt pour le féminisme.

[494] Paul Ricœur, « L'Universel et l'Historique », in *Le Juste, 2*. Paris : Éditions Esprit (2001), p284-285.
[495] *Ibid*., p.285

2 Universel, Éthique et Justice

2.1 Un universel dynamique

Dans la première proposition, Ricœur souligne le fait que l'universel peut d'abord être considéré comme régulateur. Il semble que non seulement l'universel s'offre comme un espace d'échanges et de discussions, mais que son caractère régulateur (au sens kantien du terme) l'empêche d'être aussi un idéal totalisateur, ou totalitaire. Appliqué aux débats féministes, on peut imaginer qu'un tel universel permettrait aux mouvements de femmes de prendre place à la table des débats sans qu'elles aient ni à se trouver dans la position de critiquer un universel auquel elles demandent en même temps leur inclusion, ni à se plier aux principes d'un universel déjà défini sans elles.

2.1.1 Limites et violences de l'universel

Dans le chapitre précédent, j'ai examiné la façon dont Butler relisait les thèses de Lévinas. Comme je l'ai suggéré alors, Butler soutient l'idée d'une vulnérabilité primaire à l'autre, que révèle le face-à-face avec le visage. La responsabilité éthique qui nous incombe, dans l'épiphanie du visage, témoigne de notre lien primaire à l'autre, mais aussi, par conséquent, des limites à vouloir raconter le soi. Dans la section intitulée « Enquêtes post-hégéliennes » du premier chapitre de *Le Récit de soi*, Butler, sans remettre en cause les thèses de Lévinas, suggère que notre compréhension de la subjectivité ne peut s'arrêter au cadre défini par la rencontre du visage. Pour elle, en effet, la réponse éthique à l'apparition (l'apparoir) du visage suppose déjà que nous ayons établi la dimension humaine de ce visage. Il faut d'abord avoir reconnu ce qu'il peut y avoir d'humain dans le visage de l'autre pour être en mesure de lui répondre de manière

éthique. Or la reconnaissance de l'humanité de l'autre suppose toujours une définition de l'humanité, une précompréhension de l'humanité que nous rencontrons en l'autre. Mais à quelle définition de l'humain nous référerons-nous ? Toute définition de l'humain risque d'exclure ceux qui n'entreront pas dans les limites tracées par ce cadre de référence. Ainsi que le suggère Judith Butler, « si l'on considère combien la représentation visuelle de l' « humain » est contestée, il semblerait que notre capacité à réagir à un visage comme s'il était humain soit conditionnée et médiatisée par des cadres de référence qui sont variablement humanisants et déshumanisants[496]. » La multiplicité des cadres théoriques qui définissent les conditions de possibilité de l'apparition de l'humain expriment finalement la difficulté à rassembler le divers de l'expérience humaine sous une catégorie unifiée de l'humanité. Elle exprime donc aussi le caractère excluant de ces définitions, qui laissent toujours de côté une partie du genre humain.

Bien que Judith Butler limite ici son propos à la « représentation visuelle » de l'humain, on peut étendre cette remarque à toute tentative de proposer une définition de l'humain, que celle-ci implique des critères de perception visuelle ou non. Les critères de définition de l'humain ne sont en effet pas toujours physiques. Lorsque des individus s'autorisent l'usage de la violence, parfois jusqu'à la mort, pour exclure un autre individu différent (d'un point de vue ethnique, religieux ou sexuel, par exemple), ce n'est alors pas sur la base d'un critère physique qu'ils le font. De la même façon, lorsque Descartes, dans la *Lettre au Marquis de Newcastle* du 16 Novembre 1646, propose d'établir la pertinence de nos propos (paroles, gestes, etc.) comme critère pragmatique de définition de l' « humain » (par opposition aux animaux), il prend aussi le risque d'exclure des individus de la communauté humaine. Après tout, une personne dans le coma incapable de parler ou d'écrire, ou d'effectuer le moindre signe, appartient-elle encore, selon ce critère, à l'humain ? Ne nous sentons-nous pas pourtant investi d'une responsabilité éthique à l'égard d'une telle personne ? Le fait même qu'une telle personne physique ait des droits au sein de la société prouve d'ailleurs assez bien l'étroitesse du critère formulé par Descartes. L'argument de Butler peut donc sans doute être étendu : toute définition de l'humain implique immédiatement des exclusions, et par conséquent sa contestation. Ou encore, tout cadre de définition de l'humain, est à la fois humanisant et déshumanisant.

[496] Judith Butler, *Le Récit de Soi*, *op.cit.*, p.29.

Au nom de l'universel, on peut exercer sur autrui une certaine violence, qu'elle soit physique ou symbolique. A travers les thèses de Joan Scott, nous avons vu dans le premier chapitre comment les femmes s'étaient constituées en catégorie paradoxale, et avaient payé de leur exclusion leur audace à contester l'universel en place. La nature même de leur demande, celle d'être incluses dans l'universel républicain, a condamné les femmes à l'exclusion de la citoyenneté républicaine. L'histoire a même montré que ces revendications pouvaient générer une anxiété et des tensions parfois extrêmes, qui ont parfois aussi préludé à des épisodes de violence. Paradoxalement, donc, on peut être violent « au nom de » l'universel.

Comme le suggère cependant Judith Butler, cette violence n'est pas inhérente à l'universel. Sous certaines conditions seulement, l'universalisme peut être générateur d'oppression. Butler s'appuie sur la définition que donne Adorno de la violence, lorsque celui-ci réfléchit à l'éthique et à la façon dont, parfois, elle prétend à une certaine forme d'universalité. La moralité, comme le suggère Adorno, se définit dans « le problème social de la divergence entre l'intérêt universel et l'intérêt particulier, les intérêts des individus particuliers[497] ». Adorno opère une distinction entre éthique et moralité, l'éthique se définissant, comme l'ensemble des règles ou des maximes que les individus s'approprient « de manière vivante ». Par l'attention au contexte dont elles témoignent, les remarques d'Adorno font écho à la critique de l'universalité abstraite. De manière « vivante » signifie bien entendu que les règles de cet *ethos* trouveront une place réelle au cœur de notre existence et qu'elles règleront harmonieusement nos vies. Toutefois, et plus littéralement, « de manière vivante » signifie aussi, comme le remarque Butler, d'une manière qui offre la possibilité de vivre. Si en effet cet *ethos* fait fi du contexte social dans lequel il prétend s'établir, il devient alors violent. Si en outre cet *ethos* ne permet pas à certaines personnes de vivre, il doit faire l'objet d'une révision critique.

> « Quand pour des raisons sociales, on ne peut pas s'approprier un précepte universel, ou quand, toujours pour des raisons sociales, il doit être refusé, le précepte universel lui-même devient un lieu d'affrontement, un thème et un objet de débat démocratique. Autrement dit, il perd son statut de précondition du débat démocratique ; s'il tenait en ce lieu le rôle de précondition, celui d'une condition sine qua non de la participation elle-même, il imposerait sa violence sous la forme d'une forclusion excluante[498]. »

[497] Theodore W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, Palo Alto: Stanford University Press (2001), p.17, cité par Judith Butler, *Le Récit de Soi*, *op.cit*., p.5
[498] Judith Butler, *op.cit.*, p.6

Il y a donc des occasions historiques, ou sociales, dans lesquelles l'universel devient violent. Lorsqu'il n'est plus le cadre commun auquel on se réfère pour arbitrer des intérêts et des désirs concurrents, il ne joue plus le rôle fondateur qu'il est appelé à avoir dans toute société démocratique.

Ce constat amène deux remarques. La première concerne la place de l'universel dans une société démocratique. La singularité culturelle d'une société démocratique ne l'empêche pas, semble-t-il, dans les propos de Butler, de se construire sur des valeurs qu'elle prétend universelles. Une société s'élabore sur des valeurs communes qui, en tant que valeurs, s'affirment comme des bases susceptibles de construire un projet commun. Si ces valeurs ont pour but de former une société à la fois diverse et inclusive, par opposition à des valeurs communautaires, par exemple, elles se proposent d'être universelles, au sens où elles sont ouvertes à la différence. Ce qui ne signifie pas que ces valeurs seront vraies pour tous et de tout temps, mais plutôt que l'universalité à laquelle elles prétendent est élaborée sur le projet de n'exclure personne. Cependant, il ne suffit bien entendu pas que ces valeurs prétendent à l'universalité, pour être réellement universelles. Par conséquent, et c'est l'objet de ma deuxième remarque, la possibilité d'être revendiqué, tout comme celle d'être contesté, est une condition de possibilité de cet universel. C'est même ce qui le définit. En d'autres termes, pour être résolument universel, c'est-à-dire véritablement inclusif, l'universel doit pouvoir être revendiqué, *et donc aussi* être contesté. S'il n'est pas possible d'être inclus dans l'universel, et s'il n'est pas possible de mettre sa propre intégration à la table des négociations et des discussions, alors, comme l'explique Judith Butler, l'universel cesse de jouer le rôle de pilier de la démocratie qu'il est appelé à remplir.

2.1.2 Universel inchoatif, Universel dynamique

Cette dernière remarque révèle précisément le caractère dynamique de l'universel, que j'avais d'abord perçu sous la forme d'une plurivocité. Dans les termes d'Etienne Balibar, j'avais en effet évoqué l'ambiguïté de l'universel. Dans un autre texte intitulé « The End of Sexual Difference ? », Judith Butler s'interroge sur le devenir du féminisme à l'aube du troisième millénaire. Elle se propose alors d'articuler les concepts de « gender » et de « différence sexuelle ». Tandis qu'elle réfléchit sur les défis lancés par la mobilisation du concept d'universel

dans les revendications féministes, Butler montre tout d'abord que les multiples discussions relatives aux termes de « féminisme » et de « modernité » ne signent ni la fin ni le caractère inapproprié de ces concepts, mais soulignent au contraire leur actualité. Les débats qui entourent ces termes seraient même, en effet, la marque de leur vitalité. Elle prend ensuite l'exemple des conférences de Beijing pour mettre en relief les débats relatifs à l'adoption du terme de « gender » ou du terme de « sexual difference » dans les textes officiels. Après avoir établi l'équivocité de ces termes, et les raisons parfois contradictoires pour lesquelles on peut, à un moment ou à un autre, les revendiquer, Judith Butler s'interroge sur le statut de l'universel dans les décisions finales de la conférence de Beijing.

Butler rappelle tout d'abord que la rhétorique des Nations-Unies est celle d'un consensus international, mais certainement pas d'une unanimité. Que le langage de l'universel soit le fruit d'un consensus, et non d'un accord unanime, ne retire rien de la force ou de la pertinence de cet universel aux yeux de Butler. Pour la philosophe, en effet, le contenu de l'universel est par définition amené à être sans cesse redéfini. Faisant l'analogie avec la mention « [lesbian] » que certain.e.s militant.e.s homosexuel.le.s avaient inscrite sur leurs tee-shirts, au moment des négociations de Beijing, pour désigner le caractère plurivoque qu'ils donnaient à ce terme, Judith Butler suggère alors que l'universel aussi soit « mis entre crochets ».

> « On voit que le sens de 'l'universel' est culturellement variable, et que les articulations spécifiques de 'l'universel' travaillent contre ses prétentions à acquérir un statut transculturel. Cela ne veut pas dire qu'il ne devrait pas y avoir de référence à l'universel ou qu'il est devenu, pour nous, une impossibilité. La mise entre crochets de l'universel veut seulement dire qu'il y a des conditions culturelles à son articulation, qu'elles ne sont pas toujours les mêmes, et que, pour nous, le terme tire précisément son sens des conditions culturelles, résolument non universelles, de son articulation[499]. »

L'universel est toujours « à négocier ». Tout comme le mot « [Lesbian] », que les militant.e.s refusaient de concevoir comme une catégorie homogène et délimitée, l'universel peut abriter des significations variables. Cela ne signifie pas son échec, mais signe sa condition. L'universel ne s'oppose pas au particularisme des cultures. Au contraire, pourrait-on dire, il ne trouve

[499] Judith Butler, « The End of Sexual Difference? », in *Undoing Gender*, New York and London : Routledge (2004), p.190, ma traduction : " The meaning of « the universal » proves to be culturally variable, and the specific cultural articulations of « the universal » work against its claim to a transcultural status. This is not to say that there ought to be no reference to the universal or that it has become, for us, an impossibility. The bracketing of the universal only means that there are cultural conditions for its articulation that are not always the same, and that the term gains its meaning for us precisely through the decidedly less than universal cultural conditions of its articulation".

paradoxalement de contenu que lorsqu'il fait l'objet d'une appropriation par une culture particulière, dans les termes mêmes de cette culture. Les conditions de notre appréhension de l'universel, pour Butler, sont de nature historique et contingente. De sorte que l'universel ne peut jamais être conçu en termes d'absolu.

Cette proposition soulève deux séries de questions. La première est relative à l'articulation entre l'universel et le culturel. A quel niveau se joue cette articulation ? Est-ce au niveau de l'état ? De l'individu ? Compte tenu des thèses que Judith Butler défend par ailleurs, concernant notamment le rapport entre les normes et la construction de notre subjectivité, et que nous avons entrevues dans le chapitre précédent, quelle est la place de cet universel dans le processus de reconnaissance ? Comment faire de l'universel l'objet des négociations de la relation interindividuelle ? Le second point, qui est lié au premier, concerne le statut de l'universel. Dans la mesure où l'universel doit pouvoir faire l'objet d'une appropriation par tous, quel rôle joue-t-il exactement dans les propositions éthiques et politiques de Judith Butler ? S'agit-il d'un universel utopique, renvoyé aux confins d'un projet cosmopolitique ? D'un universel contingent, soumis au vent de l'Histoire et des conflits entre états ou entre civilisations ? Comment peut-il alors être l'objet d'une appropriation plus particulière par les femmes ?

Je reviendrai plus tard sur la première série d'interrogations. En ce qui concerne les questions relatives au statut de l'universel, Judith Butler fournit des éléments de réponse. Comme elle le rappelle dans l'article que j'ai déjà cité, c'est toujours par ceux qui ne participent pas à l'universel que ce même universel est contesté. Or c'est toujours une formulation actuelle, une formulation existante et bien réelle de l'universel qui est contestée. A travers elle, c'est toujours, d'autre part, une partie de l'humain (c'est-à-dire ceux qui sont inclus dans cet universel) qui est questionnée. Pour qu'une possibilité de contestation de l'universel et de l'humain ait lieu, dit Butler dans *Le Récit de Soi*, et pour que cet universel puisse effectivement inclure celui que l'on considérait au départ comme n'appartenant pas à l'universel, et qu'on « identifiait » donc comme inhumain, il faut que nous reconnaissions la part d'inhumain en nous. Si, comme elle le soutient dans *Le Récit de soi*, le Soi contient des éléments qui ne nous appartiennent pas, si l'origine du Soi nous renvoie toujours à une part d'indétermination dont ne pouvons rendre compte, et si le soi, enfin, doit aussi se comprendre à travers ce qu'il doit à l'Autre, alors ce qui échappe à notre

appréhension de l'humain fait aussi partie de ce que nous sommes. De sorte que la reconnaissance de notre part d'inhumanité, entendue comme ce qui échappe aux conditions au nom desquelles nous nous réclamons de l'humain, est aussi la condition de notre humanité. À la fin de *Le Récit de Soi*, Butler dit d'ailleurs que « la morale exige que nous nous mettions en péril aux moments précis de notre ignorance, lorsque ce qui nous forme n'est pas ce qui se tient devant nous, lorsque notre volonté de nous défaire de notre rapport aux autres est pour nous l'opportunité de devenir humain[500]. » Autrement dit, c'est dans les exclusions inhérentes à toute réclamation qui se fait au nom de l'universel, dans les parts d'ombre que suppose toute revendication de l'universel lui-même, qu'un authentique universel inclusif peut voir le jour.

L'universel est donc bien dynamique, pour Judith Butler. Contrairement à ce qu'elle avait pu affirmer dans ses premiers écrits, et dans *Gender Trouble* notamment, où elle se montrait méfiante à l'égard du pouvoir totalisant de l'universel, Judith Butler a plus récemment affirmé que l'universel ouvrait même des possibilités intéressantes pour les revendications féministes. Dans un entretien publié dans le recueil *Humain, Inhumain*, par exemple, elle affirme ainsi « qu'il y a dans l'universel une dimension indéterminée qu'il est possible d'affirmer[501] ». Les exclusions pour ainsi dire corrélatives de toute définition de l'universel, et qui constituent sa part d'ombre, sont aussi le terrain de son éventuelle contestation. Il est donc possible de définir l'universel comme un espace de négociation en devenir. La charge des institutions démocratiques serait alors précisément de maintenir le dynamisme de l'universel. Butler décrit d'ailleurs l'universel comme « un processus ouvert », et affirme que la « tâche de la politique est de maintenir cette ouverture, de s'assurer que l'universel reste un site de contestation en crise incessante, d'empêcher sa clôture[502]. » Le mot de crise peut ici être retenu. Cette crise est en fait toujours double. D'un côté, elle correspond à l'incapacité pour l'universel d'inclure réellement la totalité du genre humain, qu'elle tente en même temps de définir. D'un autre côté, l'universel suppose que sa contestation soit toujours possible. La critique de l'universel, particulièrement vive depuis un demi-siècle, semblerait donc participer non seulement de sa définition, mais de son existence. Pour être réellement inclusif, l'universel devrait être ouvert à d'autres

[500] Judith Butler, *Le Récit de soi*, *op.cit.* p.137
[501] Judith Butler, « Changer de Sujet. La resignification radicale », Entretien réalisé par Gary A. Olson, et Lynn Worsham », in *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens avec Judith Butler*, Paris : Éditions Amsterdam (2005), p.93-145 ; p.118.
[502] *Ibid*., p.119

appropriations possibles que celles qu'il prétend en même temps recouvrir. Autrement dit, l'universel réel devrait pouvoir être proclamé depuis son au-delà possible[503]. On pourrait presque avancer que l'universel s'affirme dans la contestation de ses différentes versions, ou de ses différentes déclinaisons, ces contestations ayant alors valeur de manifeste, ou peut-être même d'acte de langage, comme nous le verrons un peu plus loin.

2.1.3 Universalisme, culturalisme et féminisme(s)

Nous pouvons à présent revenir sur la première série de questions relatives à l'articulation entre universel et culturel. Une des critiques qui a été adressée au féminisme, notamment dans les démocraties occidentales, est d'avoir donné la priorité à certaines valeurs féministes aux dépens d'autres valeurs culturelles qui, aux yeux de certaines femmes, étaient plus importantes. Cette critique portait alors tout autant sur les mesures politiques prises dans les démocraties occidentales que sur les actions « de développement », par exemple, menées en direction des pays « du sud ». En France particulièrement, où il existe une tradition d'universalisme républicain, cette critique réapparaît régulièrement. Elle fut par exemple omniprésente dans les débats sur le port du voile[504], ces dernières décennies, et plus récemment dans l'interdiction de la *burqa* sous le mandat de Nicolas Sarkozy. On a souvent opposé le multiculturalisme à l'américaine et l'universalisme républicain à la française. Dans ces descriptions, on a ainsi construit le débat selon une ligne de clivage qui opposerait l'universalisme au multiculturalisme. Ces débats illustrent en tous cas une des problématiques les plus pressantes du féminisme contemporain, et que j'avais évoquées dans le chapitre 4. En effet, les mobilités auxquelles sont soumis les individus dans le monde contemporain soumettent parfois les femmes à des systèmes d'oppression redoublés, dans lesquels les rapports de force patriarcaux de la société dans laquelle les femmes ont immigré sont renforcés par ceux de la société dont les femmes sont originaires, et ce, dans un contexte d'isolement culturel lié à l'éloignement de leur pays ou de leur région d'origine.

[503] Comme on le verra plus tard, cette ouverture de l'universel lui confère une place toute naturelle au sein du projet démocratique.
[504] Charlotte Nordmann, *Le Foulard islamique en question*, Paris : Amsterdam (2004)

Dans un ouvrage qu'elle intitule *Is Multiculturalism Bad For Women ?*, Susan Okin pose de manière frontale la question du rapport entre féminisme et multiculturalisme et invite différents chercheurs à y répondre précisément. Le multiculturalisme doit-il être considéré comme une menace pour les objectifs du féminisme ? Bien que sa réponse soit nuancée et qu'elle ne voie pas entre les deux d'opposition insurmontable, elle semble cependant considérer qu'une réconciliation entre multiculturalisme et féminisme est toujours difficile, ou menacée. Selon elle, l'accent mis sur l'identité culturelle efface les intérêts spécifiques des femmes, renforce la sphère privée et menace la possibilité de construire une réflexion critique sur ses propres valeurs. Parmi les critiques qui sont adressées à Okin dans ce même ouvrage, plusieurs auteurs mentionnent la préséance donnée à des valeurs dont l'origine n'est elle-même pas questionnée : l'autonomie, les droits de l'individu, le découpage sphère privée/sphère publique, sont autant d'exemples de concepts auxquels Okin donne une portée universelle. Dans un des chapitres de l'ouvrage, l'éminent spécialiste des questions postcoloniales Homi Bhabha rappelle d'ailleurs à Okin que sa vision même du libéralisme et du patriarcat a tendance à homogénéiser des héritages historiques et multiculturels très différents, et à unifier ainsi des compréhensions postcoloniales du libéralisme pourtant incomparables. Anne Phillips[505], par ailleurs, qui s'est également intéressée à ces questions, nous met en garde contre les oppositions simplificatrices, qui doivent être examinées à la lumière de chaque contexte. Dans un document de travail de l'UNRISD, elle soutient en effet que les « cultures » que l'on invoque contre les droits des femmes ne sont pas des blocs monolithiques et qu'elles ont, elles aussi, une histoire. Dans ce même article, elle rappelle alors le rôle de la démocratie dans l'ensemble de ces débats relatifs au multiculturalisme et au féminisme. Si elle invite à son tour à une méfiance à l'égard des faux universalismes, et si elle est consciente que la démocratie ne peut pas absorber toutes les contradictions, elle se prononce en faveur du pragmatisme et de ce qu'elle appelle une « assez bonne démocratie » [*good enough democracy*]. Dans ces deux critiques, par conséquent, on voit comment la mise en avant de la contradiction entre valeurs culturelles et droits universels relève d'une schématisation qui ne rend pas justice à la complexité des cultures. Pas plus que le multiculturalisme n'est en soi un obstacle au féminisme, il ne s'oppose à l'universel. Les variations culturelles doivent donc pouvoir s'articuler au sein de l'universel.

[505] Anne Phillips, "Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy", in *Democracy, Governance and Human Rights, Programme Paper* (UNRISD), n°7 (December 2001)

2.1.4 Conclusion 1

Je suggère donc que pour arbitrer les relations entre individus, il est nécessaire de reconnaître le caractère dynamique de l'universel. L'universel doit être pensé sur le mode du devenir, ou, comme le dit Ricœur, sur un mode potentiel, inchoatif. C'est la condition pour que l'universel puisse inclure des visions du monde et du Bien concurrentes. C'est aussi la condition pour que l'universel proposé dans la relation intersubjective puisse faire l'objet d'une reconnaissance. Posé en ces termes, l'universel est la condition du débat démocratique.

2.2 Les performances de l'universel

La deuxième proposition de Ricœur consiste à souligner le caractère toujours « prétendu » de l'universel que nous engageons dans la discussion interindividuelle des principes de justice. Ricœur parle d'un « universel inchoatif en quête de reconnaissance ». En reprenant les terminologies d'Etienne Balibar, on pourrait dire que la discussion éthique engage toujours un universel « idéal », en attente de devenir « réel ». Un aspect de l'universel doit pouvoir être avancé par un groupe, un pays, une culture, pour être discuté et faire l'objet d'une reconnaissance par les autres. Pour que cet universel s'offre une chance d'être réellement inclusif, il doit en même temps reconnaître son statut seulement prétendu d'universalité. Autrement dit, l'ambiguïté de l'universel relevée par Etienne Balibar tient aussi à ce que l'on pourrait appeler une comédie de l'universel. Il y a une mauvaise foi résiduelle à toute forme d'universalisme, et selon laquelle on doit proclamer l'universel pour aussitôt en admettre les limites. Ce sont ces performances de l'universel et l'histoire de leur reconnaissance que je propose maintenant d'examiner.

2.2.1 Affirmer et perpétuer l'universel

L'universel tel que le conçoit Judith Butler se revendique, se proclame et c'est en vertu du caractère réitératif des normes qu'il implique que l'universel peut être contesté, donc rendu

réellement inclusif. Comme je l'ai suggéré précédemment, il y a dans la construction des coutumes, des traditions, des institutions et des lois sur lesquelles ces dernières reposent une dimension performative. A travers des lois, des institutions, des coutumes, nous affirmons des valeurs qui, en tant que valeurs, revendiquent un caractère à la fois absolu et universel. Dans l'ouvrage qu'il consacre à la question de l'égalité hommes-femmes, Bourdieu montre très bien que l'universel est d'abord l'affaire d'une revendication, ou d'une proclamation, qui selon lui est le propre de la classe dominante. Dans *La Domination masculine,* où il examine les rapports de pouvoir chez les bergers de Kabylie, Bourdieu décrit ainsi les formes sociales que prend la hiérarchie hommes/femmes dans cette communauté pour donner un exemple des mécanismes non seulement de performance de l'universel, mais aussi de sa ritualisation et de sa pérennisation. Les normes de la domination sexuelle sont bien entendu culturelles, et se déclinent selon des rites, des croyances, et des pratiques, qui sont propres à la communauté des bergers de Kabylie. Mais elles sont aussi historiques. Prenant l'exemple de la distinction sexuelle (biologique), Bourdieu précise ainsi :

> « Loin que les nécessités de la reproduction biologique déterminent l'organisation symbolique de la division sexuelle du travail et, de proche en proche, de tout l'ordre naturel et social, c'est une construction arbitraire du biologique, et en particulier du corps, masculin et féminin, de ses usages et de ses fonctions, notamment dans la reproduction biologique, qui donne un fondement en apparence naturel à la vision androcentrique de la division sexuelle du travail et, par là, de tout le cosmos[506]. »

L'universalité de la norme n'est pas seulement l'objet d'une performance, c'est-à-dire d'une proclamation en vertu d'un pouvoir de dominant, ou tout simplement pour dominer. Elle est aussi le fruit d'une répétition, d'une ritualisation qui assure à cet universel son caractère d'absolu. A ce titre, comme je l'avais expliqué dans le premier chapitre à propos des Droits de l'Homme, toute norme universelle se conquiert sur une base performative, et ne doit sa permanence qu'à un processus toujours en devenir de réitération, de sacralisation, qui passe aussi bien par des pratiques sociales que par des représentations symboliques.

Notons que Bourdieu échappe donc à la critique qu'on lui a parfois adressée de proposer une vision ensembliste et ethnocentrée[507] de la question de la différence sexuelle. Tout d'abord, il

[506] Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris : Seuil (1998), p.40

[507] Irène Théry donne un exemple de cette critique qui a de quoi surprendre. Dans un ouvrage où elle explore les multiples définitions anthropologiques que les cultures humaines ont pu donner à la différence des sexes, et où elle s'attache à montrer que la différence des sexes est une délimitation bien plus confuse qu'elle n'y paraît à première vue, elle passe en revue différentes thèses anthropologiques ou ethnologiques relatives à la conception des rapports hommes-femmes. Après avoir examiné, entre autres, les thèses de Marcel Mauss et de Claude Lévi-Strauss, elle

prend soin de montrer que toute analyse des rapports sociaux de sexes doit aussi considérer le paramètre de la classe – qu'il ne superpose donc pas à celui de genre. Lorsque, dans sa conclusion, Bourdieu commente les propositions paritaires, il précise que les mouvements politiques étiquetés « féministes », et qui luttent pour le paritarisme, doivent prendre garde de ne pas reproduire des effets de domination de classe : « ces luttes risquent de redoubler les effets d'une autre forme d'universalisme fictif[508], en favorisant par priorité des femmes issues des mêmes régions de l'espace social que les hommes qui occupent actuellement les positions dominantes[509] ». Le sociologue est donc sensible aux différences de classe et ne limite aucunement ses analyses de la domination sexuelle à la considération de classes (seulement) sexuelles. D'autre part, si Bourdieu déclare en effet que la domination masculine est universelle, et s'il choisit l'exemple des bergers de Kabylie pour donner à réfléchir, par analogie, sur la situation en Occident, il précise que ce recours à l'ethnographie n'a aucunement pour but de montrer que les normes qui concourent à la domination masculine sont universelles. Au contraire, il souligne que ces normes font l'objet d'un travail de réactualisation incessant.

Dans l'exemple que Bourdieu donne des bergers de Kabylie, on voit donc comment les pratiques sociales et les représentations symboliques propres à une communauté donnée déclinent et construisent des lois, des institutions, des coutumes, à prétention universelle. Mais cette « prétention » est aussi une chance pour l'universel d'évoluer. Les bergers de Kabylie participent, par leurs modes de vie, à une domination observable à l'échelle de toutes les cultures humaines, en même temps que, par leur déclinaison singulière du phénomène plus vaste de domination masculine, ils proclament universels des rapports de force que leurs croyances, leurs rites, leurs mythes, etc., conquièrent patiemment dans leur réitération et leur répétition. Cette répétition, cependant, est aussi la chance de leur contestation.

---

commente l'approche bourdieusienne. Pour elle, l'œuvre de Bourdieu est animée par un simple « refus systématique d'opérer des distinctions ». Et elle ajoute : « Pas de distinction parmi les « hommes » ou les « femmes » selon les situations, les relations ou les statuts sociaux, ce qui serait comme une sorte de compromission avec les raisons qu'il se donne. Donc pas de partenaires d'une vie sociale en général, seulement les intérêts en lutte de deux « classes de sexes[…]. Donc pas de distinction entre autorité et pouvoir, seulement du pouvoir. Pas de distinction entre les relations sexuées d'une société à une autre, selon que les femmes sont valorisées ou dépréciées, peuvent agir librement ou non, ont accès ou non à l'espace public, ce qui serait comme une compromission avec la domination. Donc, si l'on peut dire, pas de distinction entre la démocratie, la monarchie parlementaire, la monarchie absolue et la tyrannie, seulement la tyrannie. », in Irène Théry, *La Distinction de Sexe. Une nouvelle approche de l'égalité.* Paris : Odile Jacob (2007), extrait du chapitre 6, « Hiérarchie, inégalité, domination : l'enjeu de la parenté », pp.278-279.

[508] Le sens du mot fictif ne recoupe bien entendu pas celui que Balibar donne à ce terme dans les distinctions que j'ai présentées dès l'introduction.

[509] Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, op.cit., p.168.

A la fin de *Trouble dans le Genre*, Butler s'interroge sur la réitération des normes, et sur leur caractère apparemment nécessaire. À travers l'exemple des normes de genre, elle montre comment les normes sociales tirent leur pouvoir de leur constante réitération. Dans la dernière section de son ouvrage, après avoir dégagé le caractère contingent des normes sociales de genre, et la dimension performative du genre, elle conclut en effet que « tout acte du genre ne saurait être ni vrai ni faux, réel ou déformé, et le présupposé selon lequel il y aurait une vraie identité de genre se [révèle] être une fiction régulatrice[510] ». A travers nos pratiques, nous nous positionnons par rapport aux normes de genre. Se conformer aux normes de genre, c'est en réitérer le pouvoir normatif, c'est-à-dire dissimuler la discontinuité qui les travaille. La répétition sempiternelle des normes de genre dissimule l'instabilité qui en est à l'origine, et fait disparaître le fait que ces normes ne sont pas « nécessaires ». Le caractère apparemment universel de la matrice hétérosexuelle s'avère être ainsi le fruit d'une incessante conformation à ces normes qui acquièrent d'autant plus de pouvoir formateur et inhibiteur qu'elles se trouvent confortées par nos pratiques. Le pouvoir régulateur des normes, et leur capacité à se présenter comme universelles et absolues, peuvent donc être déstabilisés. La stabilité apparente des normes universelles, qui dérive de ce qu'elles semblent n'avoir pas d'origine ou de fondation, puisqu'elles vaudraient pour tous, cache en fait une autre réalité. L'universel est par nature dynamique, et doit son apparente stabilité à ses tentatives sans cesse réitérées pour être reconnu par tous.

2.2.2 Force de loi

Les remarques que je viens de formuler, relatives à la sédimentation, à la transmission et à la reproduction des normes, rejoignent les analyses que Derrida déploie dans *Force de Loi*. Partant de certains fragments de Pascal relatifs à la justice, Derrida expose dans ce texte le rapport qu'il voit entre la déconstruction, le droit et la Justice. Rappelons tout d'abord le texte de Pascal, dont toute la conférence de Derrida fera l'exégèse :

> « Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort ou que ce qui est

[510] Judith Butler, *Trouble dans le Genre*, *op.cit.*, p.266.

> fort soit juste. Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste soit fort, on a fait que ce qui est fort soit juste[511] ».

Derrida, commentant les textes de Pascal, s'exprime ainsi :

> « Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile, et donc extérieur du pouvoir dominant, mais où il entretiendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe. […] Or l'opération qui revient à fonder, à inaugurer, à justifier le droit, à faire la loi, consisterait en un coup de force, en une violence performative et donc interprétative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste et qu'aucune justice, aucun droit préalable et antérieurement fondateur, aucune fondation préexistante, par définition, ne pourrait ni garantir, ni contredire ou invalider. Aucun discours justificateur ne peut ni ne doit assurer le rôle de métalangage par rapport à la performativité du langage instituant ou à son interprétation dominante[512] »

La justice, selon Derrida, se distingue du droit, dans la mesure où celui-ci est institué, proclamé, c'est-à-dire construit dans une société particulière. Appartenant toujours à une histoire singulière, il est susceptible d'être déconstruit. La justice, au contraire, est irréductible au droit, car si le droit répond à un appel de justice, la justice, néanmoins, y est incommensurable. La déconstruction est la possibilité de la justice, et même, comme Derrida en arrive à le formuler, elle *est* la justice. Déconstruire, se montrer soucieux de l'histoire, de l'origine de nos lois, des héritages de nos tribunaux, c'est déjà faire preuve d'un souci éthique, d'un souci de ce qui est juste. A ce titre, la déconstruction n'est pas le refus de toute éthique, elle est au contraire « tout sauf une neutralisation de l'intérêt pour la justice, une insensibilité à la justice[513] ». La déconstruction est d'emblée la conscience d'une responsabilité infinie devant la mémoire. D'autre part, dans l'élaboration même de principes éthiques, dans la responsabilité d'être responsables en choisissant d'agir de telle ou telle façon, nous révélons aussi le lien étroit entre déconstruction et justice. La déconstruction, en effet, est toujours à l'intersection entre le droit qui s'énonce au nom de la Justice, et la Justice, qui garantit au droit son applicabilité.

Derrida examine ensuite les apories inhérentes à la Justice.

1) La première aporie est ce que Derrida appelle l'*épokhê* de la règle. Lorsque nous devons rendre justice, nous pouvons nous appuyer sur la loi, mais nous devons aussi l'abandonner et choisir ce qui nous semble juste. Parce que nous devons être libres *pour* appliquer la loi, la loi

[511] Blaise Pacsal, *Pensées*, Paris : Ganier-Flammarion (1993), classement Léon Brunschvicg, Pensée 298
[512] Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris: Galilée (2005), p.33
[513] *Ibid*., p.45

ne peut jusqu'au bout dicter notre action. La justice nous force à interpréter la loi sans qu'un code ou une règle ne puisse nous dicter l'issue de cette interprétation.

2) Par conséquent, la Justice nous place devant une *deuxième* aporie, qui est la hantise de l'indécidable. Comme nous devons prendre une décision, cette dernière se heurte nécessairement à de l'inconnu. Ou bien la décision n'a pas encore été rendue, et dans ce cas là, elle n'est pas encore juste. Ou bien la décision a été réglée par un code qui la justifie, et dès lors, elle n'est déjà plus juste, car seulement dérivée de ce code. Pour Derrida, cet indécidable mène une existence spectrale. Il est logé dans toute prise de décision. Même lorsque nous cherchons à déconstruire le droit, qui s'affirme dans l'oubli de sa propre origine, nous faisons appel à une idée infinie de Justice. Et Derrida ajoute que « cette « idée de la justice » paraît indestructible dans son caractère affirmatif, dans son exigence de don sans échange, sans circulation, sans reconnaissance, sans calcul et sans règle, sans raison et sans rationalité théorique, au sens de la maîtrise régulatrice[514]. » Cette remarque porte bien entendu l'empreinte des théories de Levinas, dans la mesure où la Justice est définie à la fois comme Autre, et comme infinie. J'ai déjà dit dans le chapitre précédent ce que cette idée d'une Justice sans échange, ou sans reconnaissance, pouvait avoir de dangereux. Dans le cadre d'une réflexion féministe, en effet, la possibilité de voir le « je » pris en otage a souvent été perçue comme une menace.
3) En revanche, il est intéressant de noter la dimension « affirmative » de la justice, que Derrida confirme de manière plus précise dans la *troisième* aporie. Cette dernière se définit comme l'urgence qui barre l'horizon du savoir. La décision éthique est soumise à une urgence, qui tranche toujours dans l'indécidabilité. Même si nous pouvions connaître parfaitement le contexte dans lequel nous prenons une décision, même si notre capacité de prudence ou de patience était infinie, nous serions toujours finalement pris dans « l'urgence de la précipitation », « la nuit du non-savoir[515] ». Toute décision, et toute décision juste, doit rompre avec les calculs qui la précèdent, et qui sont néanmoins nécessaires à la prise de décision. A ce titre, la justice emprunte quelque chose aux énoncés performatifs. Les énoncés performatifs, pour être justes, doivent reposer sur d'autres conventions c'est-à-dire d'autres performatifs, et ils gardent donc toujours une certaine « violence irruptive ». Les énoncés théorico-constatifs

[514] *Ibid*., p.56
[515] *Ibid*., p.58

supposent donc toujours finalement « la dimension de justice des énoncés performatifs », c'est-à-dire leur essentielle précipitation[516] ». La justice fait toujours irruption, et c'est en ce sens qu'elle est la déconstruction, qu'elle empêche toute clôture de la vérité en système, et même qu'elle suppose la vérité, comme le rappelle Derrida en citant Emmanuel Lévinas.

L'indécidabilité fondamentale de la justice, cependant, n'est pas la porte ouverte au relativisme. Derrida s'empresse en effet d'ajouter, dans le paragraphe suivant que :

> « c'est à cause de ce débordement du performatif, à cause de cette avance toujours excessive de l'interprétation, à cause de cette urgence et de cette précipitation structurelle de la justice que celle-ci n'a pas d'horizon d'attente (régulatrice ou messianique). Mais par là-même elle a *peut-être* un avenir, justement, un *à-venir* qu'il faudra distinguer rigoureusement du futur. Celui-ci perd l'ouverture, la venue de l'autre (qui vient) sans laquelle il n'est pas de justice ; et le futur peut toujours reproduire le présent, s'annoncer ou se présenter comme un présent futur dans la forme modifiée du présent. La justice reste *à venir*, elle a *à venir*, elle *est* à-venir, elle déploie la dimension même d'évènements irréductiblement à venir. Elle l'aura toujours, cet à-venir, et elle l'aura toujours eu. *Peut-être* est-ce pour cela que la justice, en tant qu'elle n'est pas seulement un concept juridique ou politique, ouvre à l'avenir la transformation, la réforme, la refonte ou la refondation du droit et de la politique[517]. »

Tout droit est un appel à l'infini de la Justice, mais comme l'histoire l'a montré, tout énoncé de droits s'avère tôt ou tard limité, imparfait. Comme nous l'avons vu, même les droits universels de l'homme sont sujets à une histoire, à une évolution. Contrairement au droit qu'elle fonde, la Justice n'est pas inscrite dans l'histoire. Elle n'a donc pas de futur, et n'a pas vocation à réaliser ou à déployer un quelconque idéal. En revanche, c'est précisément son anhistoricité qui autorise des luttes (sociales, politiques, inter-étatiques…) et des revendications. La justice nous autorise, mais aussi nous commande de calculer et de décider. Elle est « la chance de l'évènement et la condition de l'histoire[518] », et c'est seulement sous son autorité que nous inscrivons nos actions politiques ou éthiques dans l'histoire. Le droit est indissociable de la justice qu'il convoque, qu'il appelle, mais il apparaît toujours aussi comme son appauvrissement, comme sa limitation. Quelle que soit la forme historique ou culturelle sous laquelle il se décline, le droit apparaîtra toujours en deçà de la Justice, qui le déborde. « C'est pourquoi il y a une histoire du droit, conclut Derrida, c'est pourquoi les droits de l'homme évoluent, c'est pourquoi il y a une détermination interminable et une perfectibilité sans fin du juridique, parce que justement, l'appel de la justice est infini[519]. »

---

[516] *Ibid*., p.60
[517] *Ibid*., p.60-61
[518] *Ibid.*, p.58
[519] Jacques Derrida, *Sur Paroles. Instantanés philosophiques*, Paris : Éditions de l'Aube (2005), p.72.

Au cours de l'Histoire, on peut donc faire l'hypothèse que la proclamation de l'universel, fût-il biaisé du point du vue du genre, n'a été rendue possible que grâce à l'appel infini de la Justice. Sa contestation, faisant elle-même appel à la justice, révélait en même temps les imperfections des droits qui prétendaient la décliner. La Justice ne fait aucune promesse, mais rend possible les promesses d'un droit meilleur. Comme le dit Derrida, « Rien ne semble moins périmé que le classique idéal émancipatoire[520] ». Dans le cadre d'un questionnement féministe, on peut donc conclure que les luttes pour l'égalité hommes-femmes peuvent continuer à être hantées par des valeurs universelles à construire, à venir, et en devenir. Mais cet « à construire », « à venir », ne se confond pas avec une réalisation de la Justice. La Justice précède et déborde l'historicité de l'idéal universel d'égalité (ou d'équité), qu'elle rend possible.

Or ces remarques confirment, mais prolongent aussi, les analyses que j'ai faites dans le chapitre précédent, lorsque j'ai articulé la Justice à la possibilité d'une double promesse, à la fois individuelle et sociale. *Premièrement*, Derrida, à son tour, reconnaît la parenté secrète de la Justice avec l'universel. En ce sens, la Justice, qui est la condition de notre engagement éthique, rend possible et fonde en même temps la relation intersubjective. Cependant, en tant qu'elle appelle le droit et des institutions justes, elle a la structure d'une promesse. Elle autorise la promesse à l'origine de toute relation intersubjective juste, celle d'être fidèle à soi. Comme l'ont vu Derrida et Lévinas, la Justice nous place devant notre responsabilité, mais surtout, ajouterait Derrida, devant la responsabilité d'être soi. *Deuxièmement*, la Justice, comme je viens de le suggérer dans les analyses qui précèdent, rend possible un devenir du droit, une histoire des institutions légales, tendue vers un idéal ou vers un progrès. A ce titre, la Justice s'offre là encore comme une promesse. C'est d'ailleurs en ces termes que Drucilla Cornell commente le caractère indéconstructible de la justice. Dans un article où elle examine en détail les débats entre Jacques Derrida, Stanley Fish et Dominique La Capra notamment, sur le rapport entre l'indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité de tout système, Drucilla Cornell parle de la promesse de tout système législatif. Pour Derrida, comme elle le suggère, « un système légal ne pourrait pas aspirer à la Justice s'il ne faisait pas la promesse de la conservation du principe et de la règle de la loi. Mais il ne pourrait pas aspirer non plus à la Justice s'il ne

[520] Jacques Derrida, *Force de loi*, *op.cit.* p.62.

comprenait pas cette promesse comme promesse de Justice[521]. » Cette dernière affirmation rend explicite le caractère performatif du surgissement[522] du droit. Un système de droit ne pourrait pas être proclamé s'il ne faisait pas en même temps une promesse de Justice. Peut-être est-ce d'ailleurs précisément en cela qu'un système légal est réellement performatif. C'est dans l'engagement qu'il porte avec lui de pouvoir *faire* justice, d'*être* juste, que le Droit repose fondamentalement sur une promesse. Ainsi, la Justice porte avec elle une promesse qui : au niveau collectif, rend possible la proclamation et la négociation permanente d'un idéal universel (ou prétendu tel) ; et au niveau individuel, autorise la constitution d'un déploiement de soi dans ce que j'ai appelé fidélité à soi[523].

Dans la seconde proposition que faisait Paul Ricœur, le philosophe suggérait de lire l'universalisme comme un moyen d'orchestrer la reconnaissance mutuelle des valeurs hétérogènes qui nous servent à fonder une communauté. On peut ici conclure que le caractère inchoatif de l'universel, qui encadre la reconnaissance mutuelle des biens communs servant à fonder les institutions justes, provient de la Justice même. Cette dernière, loin de conduire au relativisme, autorise au contraire le déploiement d'un universel plus inclusif. Dans la mesure même où la Justice est la condition de toute éthique, elle soutient, comme nous l'avons vu, la possibilité pour l'universel d'être à la fois revendiqué et contesté, c'est-à-dire de s'inscrire dans une histoire éventuellement progressive.

---

[521] Drucilla Cornell, « The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice", in *In Working through Derrida*, Gary B. Madison (ed), Evanston : Northwestern University Press (1993), p.77-93 ; p.89 : "a legal system could not aspire to Justice if it did not make this promise to conservation of principle and the rule of law. But it would also not aspire to justice unless it understood this promise as a promise to justice". (Ma traduction.)

[522] Sur cette question du surgissement, les pensées de Jacques Derrida et d'Alain Badiou semblent se rejoindre. Chez Alain Badiou en effet, c'est l'évènement de la résurrection du Christ qui, légitimé par la seule foi de Paul, garantit la dimension universelle de la vérité dont cet évènement atteste. (Voir également « Huit thèses sur l'universel », source, Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine, article publié le 19.11.2004 : url : http://www.lacan.com/baduniversel.htm). « Disons qu'il s'agit pour Paul d'explorer quelle loi peut structurer un sujet dépourvu de toute identité et suspendu à un évènement dont la seule preuve est justement qu'un sujet le déclare. L'essentiel pour moi est que cette connexion paradoxale entre un sujet sans identité, et une loi sans support fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle. » (Alain Badiou, *Saint-Paul. La Fondation de l'universalisme,* op.cit., p.6). Cet évènement n'étant destiné à personne - Saint-Paul étant choisi au hasard comme témoin ou dépositaire de cet évènement – il est ouvert sur l'universel. Mais le devenir de cet universel est indissociable de l'apparition d'un sujet militant de l'universel. Dans un entretien avec Adèle Van Reeth, Alain Badiou suggère que Paul "va inventer une figure subjective à [son] avis pratiquement absente de l'antiquité - mais qui nous est devenue très familière - celle du militant de l'universalisme, celui qui cherche à adresser, à faire connaitre à rallier un message, non pas au nom de la destination communautaire, nationale de ce message, mais au nom du fait qu'il est adressé par principe à l'humanité toute entière et la concerne toute entière".

[523] Sous condition, cependant, de maintenir les restrictions que j'ai énoncées dans le chapitre précédent, à savoir, principalement, que la justice n'implique pas une responsabilité première et aliénante de soi.

2.2.3 De l'universel inchoatif à une histoire universelle de la reconnaissance

Pour Ricœur, parler d'universel inchoatif revient à désigner l'histoire de sa/ses proclamations ainsi que celle de ses contestations. L'universel est bien l'objet d'une prétention, c'est-à-dire d'une promesse d'inclusion et d'une performance, celle par laquelle on espère obtenir la reconnaissance de l'autre qui donnera en retour à notre universel seulement prétendu le statut d'un universel réel. Lorsque Butler affirme que l'universel est ouvert à la contestation, elle en assume jusqu'au bout le caractère performatif. Il faut accepter ce qui, dans l'universel, relève d'une performance, pour pouvoir l'ouvrir à la discussion, et donc à d'éventuelles inclusions. Parler du caractère inchoatif de l'universel, c'est précisément décrire la succession des reconnaissances et des disqualifications des universels proclamés[524]. Certes, dans la mesure où l'universel est revendiqué, il l'est depuis une position particulière qui, même si elle ne dissimule pas sa spécificité, relève de ce que Descola appelait « l'universel clandestin ». Comme le remarque Butler cependant, puisqu'il est ouvert à la contestation, l'universel est susceptible d'être l'objet de réappropriations à l'infini. Ainsi l'universel est-il bien « ambigu ». Il se déploie dans l'histoire, alors même qu'il prétend à chaque fois être absolu et définitif. Il doit s'affirmer, ou s'imposer, ou se performer, tout en restant ouvert à la contestation.

2.2.4 Conclusion 2

Le caractère inchoatif de l'universel tient donc à sa dimension performative. Dans la relation intersubjective, celle qui se déploie à l'échelle interindividuelle ainsi qu'à l'échelle sociale, des représentations prétendument universelles sont avancées qui attendent la reconnaissance de l'autre pour pouvoir s'imposer comme réelles. L'universel et les normes qu'il fonde se proclament sur un mode performatif qui leur procure une instabilité inéluctable. En retour, cette instabilité est leur condition d'existence et de réalisation. Comme le remarque Butler, l'espace ouvert que constitue l'universel est un espace de conquêtes et de revendications politiques.

[524] Les remarques de Judith Butler font une fois de plus écho à celles de Jacques Derrida, qui note que la justice se convoque peut-être mieux lorsque l'on est un étranger. Je reviendrai sur cette thèse dans la conclusion, lorsque j'aborderai la question du rapport entre universalisme et cosmopolitisme.

L'inclusion dans l'universel est conquise sur le mode du dialogue *militant,* depuis une position d'opprimé, ou d'exclu. Il s'agit d'être reconnu, pour être intégré dans les limites toujours déplacées de l'universel. Mais une réflexion sur la reconnaissance n'est pas suffisante. Non seulement le concept de reconnaissance ne suffit pas à garantir une réelle capacité d'agir aux femmes, dans le contexte de la société patriarcale ; mais il ne satisfait pas non plus l'exigence de justice dont témoignent les revendications féministes. Il est donc toujours nécessaire d'articuler l'universel dynamique que je viens de décrire à une réflexion éthique et politique, c'est-à-dire à une recherche de la vie bonne dans des institutions justes.

2.3 L'universel à l'épreuve de la traduction

J'ai suggéré, dans la section précédente, que l'universel et la justice sont, de manière inéluctable, débordés par le performatif et que cette performativité résiduelle est la condition de possibilité d'un choix éthique. J'ai d'autre part exposé en quoi l'universel pouvait être inchoatif et avoir une histoire, celle de ses reconnaissances successives. Dans sa troisième proposition relative à l'universel, Ricœur suggère que nous pensions l'universel inchoatif sur le mode d'une compréhension mutuelle. Selon lui, la traduction fournit un excellent modèle pour penser cette mutualité. C'est cette proposition que je souhaiterais examiner à présent.

2.3.1 Dans quelle langue se dit l'universel ?

En le considérant comme un processus ouvert et dynamique, Judith Butler, nous l'avons vu, fait de l'universel un espace de revendication inclusif. Elle prévient en outre le reproche que l'on a pu faire à ce concept d'être à la fois ethnocentrique et impérialiste. Critique souvent formulée par les féministes issues des pays colonisés, cette idée s'est institutionnalisée à partir des années 1980, à travers notamment le développement des *Subaltern Studies* et, dans leur sillage, des *Postcolonial studies.* La critique du rationalisme patriarcal des théories des Lumières, issue de la seconde vague du féminisme, s'est alors redoublée d'une critique raciale, ou parfois simplement politique, du maintien des schémas hérités du patriarcat colonial. La critique postcoloniale et subalterne n'exclut pas l'utilisation des outils de l'analyse matérialiste-marxiste,

par exemple, outils qui avaient déjà permis de dénoncer l'universalisme bourgeois. Non seulement ces outils ont servi à dégager certains processus genrés de la mondialisation économique, mais ils ont aussi permis d'analyser les mécanismes d'appropriation du discours et du pouvoir. Or l'histoire des études postcoloniales, dont l'un des enjeux est la critique de l'universel, me semble fournir des éléments de réflexion intéressants pour la compréhension des conditions linguistiques de l'universel, et donc a fortiori pour celle d'un universel « en traduction ».

Dans un célèbre article intitulé « Can the Subaltern Speak ? », Gayatri Spivak interroge les interprétations occidentales du Sati dans l'Inde coloniale. Cette coutume hindoue désigne le sacrifice des veuves par leur immolation dans le bûcher funéraire de leur mari. Spivak analyse les discours relatifs à ces pratiques dans le contexte de l'administration britannique. Pour cette dernière, ces coutumes sont indignes et barbares, et il est du devoir des institutions coloniales de préserver les femmes de ces pratiques. Au nom de valeurs présupposées universelles, ces veuves étaient, dans l'administration coloniale, considérées comme les victimes de rapports genrés de pouvoirs. Pour Spivak, les institutions coloniales ont prétendu sauver les femmes de leurs oppresseurs selon un principe qu'on pourrait énoncer ainsi : *« White men saving brown women from brown men »*. Sous couvert d'un féminisme libérateur, les forces coloniales ont divisé les populations colonisées et ont masqué les oppressions qu'elles exerçaient contre elles, en désignant l'oppresseur au sein même des populations coloniales. Spivak en conclut que les femmes ont alors été dépossédées complètement de leur capacité à s'exprimer sur leur compréhension du Sati, qu'elles ont été privées de la possibilité d'évoquer leur expérience ou d'être les actrices de leur « libération ».

Spivak est récemment revenue sur cet article, et s'est interrogée sur la réception de son travail. Comme elle le confie alors à Etienne Balibar, cet essai avait d'abord pour but de critiquer sa propre culture, et plus précisément l'essentialisme de sa propre indianité, et ce avant d'être un essai à proprement parler postcolonial. Dans ce même entretien, elle s'étonne d'autre part que la formule *« White men saving brown women from brown men »* inspirée de la phrase freudienne « A child is being beaten »[525], n'ait pas davantage fait réagir ses critiques. Elle confesse en effet

[525] Dans « Can the Subaltern Speak », Gayatri Spivak établit une sorte d'analogie entre les analyses de Freud portant sur les plaisirs associés à la représentation fantasmatique « un enfant est battu » (texte de 1919) et les interprétations

que cette formule, empruntée à un mâle « blanc » de la classe bourgeoise, reproduisait finalement les mécanismes qu'elle dénonçait pourtant dans ce même essai.

Plutôt que de considérer que ce retour critique sur son propre travail en réduit la portée, il est intéressant de remarquer ici comment la réception de ce texte confirme les hypothèses de Spivak. Plus précisément, on peut faire l'hypothèse que la réception de « Can the Subaltern Speak ? » illustre la complexité des rapports de domination exercés par la raison coloniale, et montre la nécessité d'un travail critique à la fois extensif et en profondeur de nos schémas de représentations, de nos habitudes de pensée, des valeurs qui sous-tendent nos approches d'autres cultures, etc. De manière plus large, on peut en effet se demander si la réception même de ce texte ne nous indique pas combien il est difficile d'échapper à une pensée de l'universel, cet universel ayant peut-être désormais intégré comme une de ses valeurs ses liens étroits avec la colonisation[526]. Un bref détour par l'histoire académique est à ce titre éclairant. Les *postcolonial* et les *subaltern* studies aux Etats-Unis se sont rapidement institutionnalisées ces dernières décennies, tandis qu'elles ont mis plus de temps à le faire en Europe, et en France particulièrement. Le passé colonial français, mais aussi son attachement intellectuel à l'universalisme, constituent sans doute des raisons de ce que certains ont vu comme « un retard » dans la recherche française. Pourtant la critique de l'héritage colonial, pas seulement français, existe aussi en France, dans différents champs disciplinaires. A l'instar des œuvres de Senghor, de Fanon, de Césaire, de Glissant, qui font désormais partie des canons de la littérature dite postcoloniale, beaucoup de ces textes sont écrits en Français, et font l'objet d'une attention de la part des chercheur.e.s français depuis longtemps. Les *postcolonial studies*, cependant, ont eu un retentissement à l'échelle mondiale (c'est-à-dire, au sein de l'élite mondialisée). Constituées principalement à partir des critiques formulées au cours de la décolonisation indienne, puis des travaux de chercheur.e.s indien.ne.s, installé.e.s dans les universités américaines, les *postcolonial studies* sont pour l'essentiel écrites en anglais, la langue de la mondialisation[527]. Dans un article

---

confuses des pratiques du Sati dans le discours colonial de l'Angleterre impériale. Il s'agit pour elle d' « expliquer la dissimulation idéologique de l'économie politique impérialiste et [de] dégager une histoire de la répression ».

[526] Chez Spivak, l'universel n'est d'ailleurs pas complètement laissé de côté, puisqu'elle invite dans d'autres textes, j'y reviendrai, à créer des alliances sur la base d'un universalisme qu'elle appelle « stratégique ».

[527] L'anglais, langue des « postcolonial studies » et de la mondialisation, joue ainsi un rôle qui peut faire penser, même si les conditions historiques sont différentes, à celui que le Français jouait au XVIIIe siècle. Peut-être par conséquent la complexité des échanges entre théorie américaine et théorie française pourrait-elle être lue comme une lutte pour l'appropriation du site d'énonciation de l'universel.

qu'elle consacre à l'analyse des rapports entre langue, globalisation et postcolonialité, Rada Ivekovic récapitule d'ailleurs cette genèse pour souligner le paradoxe qu'elle fait naître :

> « Le discours critique anticolonial des Indiens a produit, après un temps nécessaire de sédimentation consécutif à l'indépendance, dans les années quatre-vingts (*Subaltern Studies*) un récit invité, accueilli et détourné par les centres névralgiques de la globalisation – les campus radicaux des universités étasuniennes. Les intellectuels de cette provenance-là ont donc pu bénéficier tout de suite d'une écoute mondiale (certes élitiste) qui n'a été possible que parce que la langue coloniale permettait que coïncident la langue globale et la langue locale. La langue globale est « neutre » et « universelle » dans un sens ; sa figure est celle de l'universel (qui est toujours à la fois universel et particulier, c'est bien là son universalité !). Sa force planétaire découle de la coïncidence de ses aspects globaux et locaux[528].

Comme l'explique Rada Ivekovic, la critique subalterne et postcoloniale, qui a par ailleurs beaucoup emprunté au féminisme, s'est donc construite dans une langue qui, hégémonique (et universelle au sens où elle orchestre la plupart des échanges de la mondialisation), se présente aussi sous le masque de la langue « locale », c'est-à-dire, du point de vue des centres dominants de la mondialisation, de la langue de l'autre. Autrement dit, ce bref parcours historique de l'université montre que la critique de l'universalisme peut aussi faire partie du discours qui le promeut, dans ce qu'il peut avoir parfois de plus impérialiste et de plus ethnocentrique. Ainsi, l'universalisme est, certes, contesté, mais depuis les sphères d'une fausse exclusion, depuis un en-deçà de l'universel qui y est, d'une façon ou d'une autre, déjà admis. Par conséquent, comme le suggérait Paul Ricœur, une théorie critique de l'universel ne peut peut-être s'effectuer que dans le cadre d'une réflexion autour de la traduction. Et ce, non seulement parce que la traduction est une réalité empirique des échanges au sein de la mondialisation. Mais aussi parce qu'une réflexion sur la traduction permet de dégager les mécanismes d'appropriations et de pouvoirs qui opèrent au sein même des rhétoriques se montrant pourtant hostiles aux logiques de l'universalisme ethnocentré et impérialiste.

2.3.2 De l'universel ethnocentrique et impérialiste à une théorie de la Relation.

Au vu des remarques que je viens de faire, on peut toutefois se demander s'il n'est pas vain de vouloir maintenir l'universel, dût-il être, comme le propose Spivak, stratégique[529]. La

[528] Rada Ivekovic, « Langue coloniale, langue globale, langue locale », in *Rue Descartes*, vol.4, n°58 (2007), p.26-36 ; p.33.

[529] Voir aussi l'utilisation qu'en fait Noel Sturgeon dans « Strategic Environmentalisms », in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates (eds.), New York : Routledge (1997), p.285-291; p.291

critique de l'universel est en effet, chez certains penseurs « postcoloniaux », radicalisée au point de menacer toute forme de maintien de ce concept. Dans les écrits d'Édouard Glissant, par exemple, l'universalisme est accusé de vouloir réaliser de vastes synthèses qui dissimulent à peine les rapports de pouvoir et de force qu'il véhicule. Au début de *Poétique de la Relation*[530], il s'en prend précisément à la pensée des Lumières, qui a voulu systématiser le monde et les hommes dans une représentation unifiée. L'intérêt porté aux cultures, tel qu'il s'est construit dans l'ethnologie et dans l'anthropologie, au début du XIXe siècle[531], n'échappe d'ailleurs pas à cette prétention. Comme en témoigne le projet lévi-straussien d'une anthropologie structurale au XXe siècle, la recherche de l'universel ne quitte jamais l'horizon de l'anthropologue. Or la catégorie même d'universel est suspecte d'appartenir non seulement à une culture ou à une civilisation particulière, mais à une représentation du monde - et donc à une ontologie - particulières. Comme l'a d'ailleurs suggéré l'anthropologue Philippe Descola dans sa leçon inaugurale au Collège de France, l'ethnologie et/ou l'anthropologie, qui se montrent pourtant soucieuses de la diversité des conceptions du monde, sont toujours restées attachées à une ontologie particulière, tandis qu'elles renonçaient, sur le plan de la méthode seulement, à leur ethnocentrisme. « Sous couvert d'un relativisme de méthode, respectueux en apparence de la diversité des façons de vivre la condition humaine et récusant par principe des hiérarchies de valeurs et d'institutions par trop arrimées aux étalons proposés par l'Occident moderne, un universalisme clandestin régnait sans partage, celui d'une nature homogène dans ses frontières, ses effets et ses qualités premières[532]. » Pour Philippe Descola, donc, l'anthropologie moderne n'a jamais renoncé à l'ontologie dont elle était héritière, et s'est ainsi empêchée d'accéder à d'autres formes de descriptions et de découpages du réel. A partir de ses travaux sur les Amérindiens Achuars, l'anthropologue nous invite donc à remettre à sa juste place le naturalisme européen. Ce dernier doit être ressaisi dans un ensemble de quatre ontologies, qui permettent de classer les différents types de représentations du monde dont

[530] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris : Gallimard (1990) : « L'universel est toujours ethnocentrique », p.131 ; voir aussi p.146.

[531] Lévi-Strauss propose de voir cependant en Rousseau, dès la fin du XVIIIe siècle, un fondateur de l'ethnologie moderne. Voir "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme" in *Anthropologie structurale II,* Paris : Plon (1962) : « Sans crainte d'être démenti, on peut affirmer que cette ethnologie qui n'existait pas encore, il [Rousseau] l'avait, un plein siècle avant qu'elle ne fit son apparition, conçue, voulue et annoncée, la mettant d'emblée à son rang parmi les sciences naturelles et humaines déjà constituées ; et qu'il avait même deviné sous quelle forme pratique - grâce au mécénat individuel ou collectif - il lui serait donné de faire ses premiers pas. [...] Rousseau ne s'est pas borné à prévoir l'ethnologie, il l'a fondée. »

[532] Philippe Descola, *Leçon inaugurale au Collège de France*, le Jeudi 29 mars 2001, source : http://www.college-de-france.fr/media/lecons-inaugurales/UPL52665_LI_159_Descola.pdf, p.6

témoignent les différentes cultures humaines. Ces quatre ontologies comptent le naturalisme, bien sûr, mais aussi l'analogisme, l'animisme et le totémisme[533]. Or pour Descola, l'universalisme tel que nous le formulons depuis les Lumières est indissociable du naturalisme, qui est fondé sur la dichotomie Nature-Culture, repérable dans aucune des trois autres ontologies. Ainsi, s'il existe réellement un universel, celui-ci est *relatif,* « au sens du pronom relatif ». Nous invitant à dépasser l'opposition stérile entre relativisme et universalisme, l'anthropologue propose en effet un universalisme « qui s'intéresse à l'inventaire (...) et à l'articulation des relations[534] ». Le monde est pour Descola composé d'un nombre fini de relations, qu'on peut recenser, décrire, et entre lesquelles les liens peuvent être explicités. Être universaliste, c'est alors se donner les moyens de comprendre comment et pourquoi telle ou telle ontologie hiérarchise certaines relations aux dépens d'autres pourtant importantes dans des ontologies différentes. Descola ne croit donc pas en la nécessité de renoncer à toute forme d'universalisme. Ce dernier doit être conçu de manière dynamique, dans la confrontation des diverses ontologies.

On peut bien entendu se demander si les ontologies repérées et décrites par l'anthropologue ne dépendent pas, en dernière instance, de l'ontologie depuis laquelle il se positionne lui-même, et plus particulièrement de la rationalité sur laquelle il s'appuie, et qui fonde notre représentation du monde. Lorsque Descola réintègre la possibilité d'un universel relatif, est-il rattrapé par la tentation globalisante qui caractérise aussi sans doute le naturalisme propre à l'ontologie « occidentale » ? Car y a-t-il même encore un sens à parler d'universalisme, en dehors de notre ontologie ? C'est ce qui pousse Édouard Glissant, par exemple, à abandonner complètement la notion d'universel. Glissant, en effet, se montre plus radical que Descola et Butler[535]. Dans ses écrits, l'intuition structuraliste d'une totalité conçue comme un jeu de relations est radicalisée, et dépassée. Dans *Poétique de la Relation*, il suggère ainsi que :

> « [c]'est l'idée même de totalité telle que la pensée occidentale l'a si superbement exprimée, qui est menacée d'immobile. Nous avons avancé que la Relation est totalité ouverte, en mouvement sur elle-même. C'est dire que ce que nous soustrayons de cette idée, telle qu'elle s'est ainsi forgée, c'est le

[533] Pour une analyse détaillée de ces différentes ontologies, on se reportera à son ouvrage *Par-delà Nature et Culture*, Paris : Gallimard (2006)

[534] Philippe Descola et al., « A propos de *Par-delà Nature et Culture*, Interview avec Philippe Descola » in Tracés, vol.12, Mai 2007, p 231-252.

[535] Il est intéressant de noter que dans l'article que j'ai cité de Butler, la philosophe s'en prend au structuralisme de Françoise Héritier, en ce qu'il s'appuie sur une conception biologique du corps et une représentation très ethnocentrique de la famille. Pour Butler, la réaffirmation de l'universalisme structuraliste et de la complémentarité biologique et nécessaire de l'homme et de la femme témoignent d'un besoin de conserver la structure familiale comme modèle de représentation théorique, à un moment, pourtant, où elle tend à s'altérer.

> principe d'unité. Le tout n'y est pas la finalité des parties : car la multiplicité dans la totalité est finalement une diversité. Redisons-le, opaquement : L'idée seule de totalité est un obstacle à la totalité[536]. »

Comme on le voit dans cet extrait, la Relation rend impossible non seulement l'équation entre le tout et la somme des parties, mais la possibilité même de déduire un sens de l'addition des parties. « L'identité-relation [exultant] la pensée de l'errance et de la totalité », le sens de l'Histoire n'est pas à chercher dans la contribution des cultures à l'Universel qui constituerait leur horizon. S'il est un sens de l'Histoire, il n'est à chercher ni dans l'avènement d'une signification ou d'un projet caché, ni dans un cheminement orienté du cours des évènements (direction). La Relation maintient non seulement ouvert l'éventail de tous les possibles, mais elle n'a d'autre loi que celle de la prolifération des chemins de la pensée.

Si l'on s'en tient à ces affirmation, on pourra penser que Judith Butler s'oppose à Glissant sur ce point précis. Butler, en effet, ne souhaite, pas plus que Descola, renoncer au concept d'universalité. À y regarder de plus près, cependant, les propositions théoriques de Butler et de Glissant se croisent, et ce à plusieurs niveaux. Comme nous l'avons vu un peu plus haut, Judith Butler propose de considérer ce qui, dans la constitution du sujet humain, appartient à l'Autre (entendu aussi bien comme les autres que comme l'institution linguistique, par exemple). Devenir humain, c'est accepter de faire de notre vulnérabilité à l'autre la chance de nous constituer en tant qu'humains, et d'inclure dans sa définition même ce qui nous apparaît d'abord comme étant au-delà de l'universel. Or, dans *Poétique de la Relation*, Édouard Glissant, qui s'interroge sur la possibilité de penser la « Totalité-monde » à travers d'autres concepts que celui de l'universalisme, propose que nous partions d'une théorie de la Relation, plutôt que d'une théorie de l'Un. Dans cet ouvrage, il affirme ainsi que « la pensée de l'Autre [est] stérile, sans l'Autre de la pensée[537] ». Une pensée de l'un qui se proposerait de faire une synthèse de la réalité foisonnante du fait humain (de ses langues, de ses comportements, de ses cultures,…) se trouverait sans doute considérablement appauvrie. Au contraire, une théorie de la Relation propose de faire s'entrechoquer les cultures pour produire du nouveau, de l'Autre. C'est le sens de ce qu'Édouard Glissant appelle la créolisation. Elle définit selon lui un processus fondamentalement non impérialiste. Comme il l'exprime d'ailleurs au tout début du *Traité du Tout-Monde*,

[536] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op.cit*., p.206
[537] *Ibid*., p.168

> « La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement. Son fait, par-delà ces conditions le plus souvent désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs « zones » culturelles, convoquées en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de « zones » linguistiques différenciées, pour en tirer sa matière inédite[538]. »

La créolisation fait donc proliférer les identités, les multiplie, et lutte contre leur réduction à l'unique. La théorie de la Relation propose ainsi non seulement de penser le multiple tout en évitant les exclusions, mais elle invite aussi à penser la part d'inédit qui peut résulter de la confrontation des cultures[539]. En ce sens, la théorie de la Relation se présente, tout comme le concept d'universel proposé par Butler, comme une option ouverte. Car il n'y a aucune valeur, aucun fondement théorique, qui ne semble indiscutable à Judith Butler. Il semble même que c'est lorsque les normes acquièrent le statut de valeurs absolues, non soumises à la discussion, que l'universel perd sa valeur réellement inclusive[540].

Ainsi, « Il me semble que si nous ne voulons pas que le droit universel se réduise à l'imposition d'une culture occidentale à tout le monde, dit Butler, alors nous devons comprendre que ce qui est « universel » est l'objet d'une élaboration constante, d'une formulation et d'une reformulation constantes dans le cadre de la traduction culturelle[541] ». La mobilisation du concept d'universel nous impose le travail de sa perpétuelle remise en question. Compris en ces termes dynamiques, l'universel pourrait peut-être alors retrouver une place dans une théorie de la Relation. Il s'accorde même assez bien au concept de Chaos-Monde suggéré par Glissant. Il n'est donc peut-être pas nécessaire de renoncer complètement au concept d'universel, à condition de le penser, comme le suggère Ricœur, sur le modèle de la traduction. Il reste cependant à examiner

---

[538] Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris : Gallimard (1997), p.25.

[539] « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. On prévoirait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation. », in *Traité du Tout-Monde, op.cit.*, p.37.

[540] Dans son travail de recherche activiste principalement mené avec des groupes de femmes du Chiapas, Aida Hernandez Castillo insiste beaucoup sur le rôle de la discussion. Lors d'une présentation donnée à Cornell University (« Plural Identities in Chiapas and Activist Research: A Decolonial Feminist Perspective", le 3/04/2012), elle donne l'exemple de lois sur la violence domestique qui, sévères et, semble-t-il, protectrices des droits les plus fondamentaux des femmes, ont pourtant été très critiquées par les mouvements de femmes dans le Chiapas. Non consultées sur ces questions, elles ont reproché à ces lois de nier les lois coutumières par lesquelles, selon elles, elles acquièrent un réel pouvoir au sein de la société. Pour plus de précisions sur ces expériences menées au Chiapas, on pourra se reporter à l'ouvrage *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2001), où elle relate son travail de recherche engagé depuis les années 1990.

[541] Judith Butler, « La Paix est résistance aux terribles satisfactions de la guerre », Entretien réalisé par Jill Stauffer, in *Humain, Inhumain, op.cit.*, p.90. Je reviendrai plus tard sur le concept proposé par Butler d'une « traduction culturelle ».

sur quelles propositions éthiques cette définition de l'universel peut s'ouvrir, sans quoi cet universel demeurera une simple proposition théorique. D'autre part, et ce sera la tâche de la dernière section, il faudra comprendre quelle place le modèle de la traduction culturelle peut avoir dans la construction de la relation intersubjective.

2.3.3 L'universel à l'épreuve de l'éthique

Bien qu'elle abandonne le concept d'universel, la théorie de la Relation d'Édouard Glissant débouche sur une proposition éthique qui n'est pas toujours examinée par ses commentateurs. Pour lui, une théorie de la relation ouvre sur ce qu'il appelle le respect de l'opacité des autres.

> « La règle de l'action (ce qu'on appelle l'éthique, ou bien l'idéal, ou bien tout simplement la relation logique) gagnerait – en évidence réelle- à ne pas être confondue dans la transparence préconçue de modèles universels. La règle de toute action, individuelle ou communautaire, gagnerait à se parfaire dans le vécu de la Relation. C'est la trame qui dit l'éthique. Toute morale est utopie. Mais cette morale-ci ne le deviendrait qu'au cas où la Relation elle-même aurait sombré dans une absolue démesure du Chaos. Le pari est que le Chaos est ordre et désordre, démesure sans absolu, destin et devenir[542]. »

Si la pensée de l'universel consiste en la généralisation d'un point de vue ethnocentrique, en la réduction de l'autre à la vérité d'une expérience qui ne correspond pas de fait à son expérience vécue, ou réelle, la pensée de la Relation, au contraire, est soucieuse de ne pas se substituer au récit que l'autre peut faire de son expérience. La pensée de la Relation ne fait pas de la compréhension la condition du rapport éthique à l'autre. On pourrait même dire que notre opacité réciproque est le support de la relation éthique qui me lie à l'autre. « Il ne m'est pas nécessaire que je le « comprenne » pour me sentir solidaire de lui, pour bâtir avec lui, pour aimer ce qu'il fait. Il ne m'est pas nécessaire de tenter de devenir l'autre (de devenir autre) ni de le « faire » à mon image[543]. » La pensée de l'opacité « me garde des voies univoques et des choix irréversibles[544] ». Elle refuse la tentation d'établir une norme unique à laquelle se référer.

Cette « opacification » appelle deux remarques. Tout d'abord, ce concept semble conforter notre hypothèse de départ, basée sur les remarques d'Etienne Balibar, et selon laquelle

[542] Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op.cit*., p.207
[543] *Ibid*., p.207
[544] *Ibid*., p.206

l'universel est d'emblée un concept équivoque. Il ne peut être seulement compris en son sens totalisant (Édouard Glissant dirait totalitaire), celui par lequel l'universel prétend décrire la totalité des expériences humaines, possibles ou réelles. Si l'on veut maintenir l'universel comme catégorie pour l'action politique, ce concept doit nous aider à préserver l'opacité de chacun et s'accorder à une pensée de l'errance. D'autre part, l'opacité revendiquée par Édouard Glissant nous aide à penser l'autre comme un individu concret, incarné. Suivant les remarques adressées par Seyla Benhabib aux théories substitutionalistes de la justice, une pensée de l'opacité maintient l'autre dans ce qu'il a peut-être d'inaccessible, et que je ne pourrais que de manière abusive vouloir subsumer sous des généralisations.

Contrairement à ce que Édouard Glissant avance, une pensée de l'Opacité ne me semble pas nécessairement incompatible avec le concept d'universel dynamique présenté par Judith Butler. Chez Judith Butler, l'universel, ouvert et toujours à déterminer, peut précisément être l'objet des contestations ou des revendications d'un sujet lui-même opaque. C'est même en vertu de notre opacité fondamentale que nous pouvons nous réclamer de l'universel, ou le contester. Les normes à la fois linguistiques, juridiques, ou morales, contribuent incontestablement à nous dire qui nous sommes. Mais précisément parce que ces normes existent toujours bien avant nous, elles nous débordent considérablement, et l'on ne saurait, en fin de compte, rendre compte exactement et totalement de nous-mêmes. Ainsi, même lorsque nous nous réclamons de l'universel, ou que nous pouvons considérer y appartenir, nous excédons toujours les limites qu'il trace. C'est en vertu de l'enfouissement de ce qui, en nous, nous échappe, de ce qui est ineffable, et de ce qui n'est précisément reconnaissable qu'à travers les normes qui délimitent l'universel que nous appartenons à ce dernier. Autrement dit, l'universel, pour Judith Butler, est compris comme un espace dynamique et ouvert à la redéfinition, et n'est donc pas incompatible avec une pensée de l'Opacité. Au contraire, cet universel suppose la prise en compte permanente de l'Opacité de l'autre. L'inclusion de l'autre, en outre, n'est pas une forclusion, dans la mesure où elle est sujette à des renégociations permanentes. Butler rejoint alors à nouveau les analyses de Ricœur. C'est sur le mode de la traduction, qui, selon Ricœur, est le modèle le plus remarquable de la « compréhension mutuelle », que Butler exprime également les modalités du rapport intersubjectif. Et c'est sur sens qu'il faut donner à cette traduction qu'il convient maintenant de s'attarder.

2.3.4 L'universel en traduction

C'est dans les termes d'une traduction culturelle que Judith Butler conçoit le dynamisme intrinsèque à l'universel. Toute traduction suppose en effet une adaptation, une transformation pour que l'élément traduit trouve une correspondance exacte dans la culture d'arrivée, ou dans la langue traduite. Elle comprend d'ailleurs toujours une part active d'interprétation, ne serait-ce que parce que la correspondance qu'on cherche à obtenir peut se placer sur plusieurs plans (celui de la dénotation ou celui de la connotation, par exemple). Bien que la traduction puisse aussi comporter une part d'assimilation (par exemple dans l'effacement de la langue ou de la culture d'origine) elle prend une signification toute singulière lorsqu'elle est appliquée à l'universel. Traduire l'universel, c'est précisément se l'approprier, faire que ce qui appartient supposément à tous m'appartienne aussi. Comme nous l'avons vu plus haut, traduire l'universel suppose que l'on donne un contenu de signification réel et contextuel à un ensemble de normes qui définissaient une communauté seulement potentielle, et dont l'origine pouvait sembler limitée à un espace culturel donné. Judith Butler donne une autre formulation à cette idée dans *Gender Trouble*, même si elle n'utilise pas le terme de traduction. Tandis qu'elle examine l'idée lévi-straussienne d'un invariant culturel, celui de la prohibition de l'inceste, elle s'interroge alors sur le statut de cette loi universelle :

> « Prétendre qu'une loi est universelle ne revient pas à dire qu'elle opère de la même manière dans toutes les cultures ou qu'elle détermine la vie sociale de manière unilatérale. En réalité, le fait d'attribuer l'universalité à une loi peut simplement vouloir dire qu'elle opère comme un cadre dominant des rapports sociaux. Et, affirmer la présence universelle d'une loi dans la vie sociale ne revient absolument pas à dire qu'elle existe dans tous les recoins de cette vie de manière minimale, cela veut dire qu'elle existe et qu'elle opère dans toute vie sociale[545]. »

La suite de sa démonstration ne discutera d'ailleurs pas de l'universalité de cette loi, mais s'attachera surtout à montrer que cette prohibition possède aussi un pouvoir producteur de désirs et de sexualités inédites. Ainsi, la mobilisation de l'universel n'a pas nécessairement le seul pouvoir aveugle de réprimer et d'homogénéiser. Elle peut aussi être créatrice de nouveauté. Dans ce travail de signification, ou de resignification de l'universel, ce dernier se trouve enrichi des nouvelles déterminations qu'il reçoit. Les apparentes contradictions culturelles internes à l'universel ne révèlent pas l'impertinence de ce concept. Elles sont l'expression de son caractère

[545] Judith Butler, *Trouble dans le Genre, op.cit.*, p.174.

dynamique, tout comme dans l'œuvre de Glissant, la traduction présente l'avantage de pouvoir rendre compte du Chaos-monde[546] bien mieux qu'un système théorique unifié. Car si le Tout-Monde « est totalisant », il « n'est pas (pour [Glissant]) total[547] », et une pensée qui n'en accepterait pas le foisonnement, les fluctuations, les changements, ou qui souhaiterait les « domestiquer » dans une pensée du système, manquerait son but. La créolisation rompt avec la dichotomie entre universel et particulier. Il faut selon Glissant renoncer à ce couple de concepts[548]. Une fois redéfini en des termes dynamiques, cependant, l'universel peut trouver sa place dans une Poétique de la Relation.

L'idée d'une traduction culturelle, pour Butler, ouvre en réalité des perspectives inédites, qui sont non seulement l'occasion de rejouer nos identités, mais également de définir une éthique. Dans un article intitulé « Hors de soi : Les Limites de l'autonomie sexuelle », par exemple, Judith Butler s'interroge sur l'expérience de l'altérité et revient sur la question de la traduction culturelle. Elle y voit l'unique possibilité de mettre l'humain en question.

> « Dans la traduction culturelle, la traduction contraindra chaque langue à se transformer pour appréhender l'autre, et ce processus, à la limite du familier et du local, sera l'occasion d'une double transformation à la fois éthique et sociale. Il constituera une perte, une désorientation par laquelle l'humain aura la chance de se trouver renouvelé[549]. »

Ainsi apparaît le pouvoir que Butler prête à l'épreuve de la traduction. Dans la traduction, je fais l'épreuve la plus frontale qu'il soit de l'altérité. Je mesure les limites de ma langue, les fragilités des catégories à travers lesquelles je décrypte le réel. Cette désorientation est, pour Butler, une expérience qui va au-delà de la seule dimension théorique. Elle est aussi une épreuve éthique[550], en ce qu'elle me donne l'occasion de prendre la mesure de la contingence des normes sur

---

[546] « J'appelle Chaos-Monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrassent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement, ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement. », in *Traité du Tout-Monde*, *op.cit.*, p.22.

[547] *Ibid*., p.22

[548] Dans une très courte note, d'ailleurs, où il répond aux accusations selon lesquelles la créolisation serait « vue générale », Glissant rejette sans appel ce qu'il appelle les « anciennes partitions », à savoir, plus précisément, « l'universel, le particulier, etc. » (*Ibid*., 242).

[549] Judith Butler, « Hors de Soi : les limites de l'autonomie sexuelle », in *Défaire le Genre*, trad. Maxime Cervulle, Paris : Amsterdam (2006), p.54

[550] Sur la dimension éthique de la traduction culturelle, voir également Homi K. Bhabha, *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale,* trad. Françoise Bouillot, Paris : Payot (2007), et plus particulièrement, p.76 et suivantes : « Le processus de traduction est l'ouverture d'un autre lieu de contentieux politique et culturel au cœur de la représentation coloniale. Ici, le terme de divine autorité est profondément brouillé par l'affirmation du signe indigène et, dans la pratique même de domination, le le langage du maître devient hybride – ni une chose, ni l'autre. »

lesquelles je croyais pouvoir ériger des principes moraux universels. Dès lors, l'instabilité introduite par cette désorientation devient une opportunité de « comprendre », au sens où Spinoza, à la fin de l'*Éthique*, fait de la compréhension du monde le principe même de sa sagesse.

Butler pense que l'on peut tirer de l'expérience de la traduction des définitions du juste et du bon, de

> « rester ouvert aux tensions qui traversent les catégories fondamentales dont nous avons besoin, et ce afin de connaître l'ignorance au cœur même de ce que nous savons et de reconnaître le signe de la vie dans les épreuves que nous vivons, sans certitude quant à l'avenir[551] ».

Au fond, la traduction nous oblige à une certaine humilité. Le passage d'une langue à une autre nous confronte à bien plus qu'au mystère de la compréhension de l'autre. Il fait signe vers la fragilité de nos existences, vers notre ignorance de l'avenir. Au risque d'aller peut-être plus loin que Butler ne le ferait elle-même, on pourrait dire que le dynamisme de l'universel, qui s'exprime dans l'épreuve de la traduction, est aussi lié à son inscription dans le temps. Dans l'expérience de la traduction, nous nous donnons non seulement l'occasion de nous changer nous-mêmes, mais de rejouer les limites et la signification de l'universel[552], en le laissant ouvert à tous les êtres humains à venir, desquels nous nous sentons solidaires, mais que nous ne saurions pourtant définir à l'avance, ou ranger à l'avance dans des catégories d'emblées obsolètes.

Il reste maintenant à comprendre en quoi la traduction offre un modèle plus particulier pour expliquer, dans les termes de Ricœur, le travail de la compréhension *mutuelle*. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, pour qu'il y ait mutualité, il faut aussi que l'échange soit placé sous l'égide de la Justice et de la réciprocité. La traduction, de ce point de vue, peut apparaître comme une appropriation de l'autre, ou comme son effacement. Lorsque l'on traduit un texte, on doit souvent faire en sorte que la langue originale soit oubliée, et que le passage du texte ou de la parole de départ vers le texte ou la parole d'arrivée se fasse selon un glissement d'un système autonome vers un autre système autonome. Tout en respectant la cohérence du texte et ce qu'il pense être « l'esprit » du texte, le traducteur et le texte qu'il traduit doivent être oubliés dans l'authenticité (certes, fictive) du texte d'arrivée. Ainsi, la traduction suppose aussi une

[551] *Ibid*., p.55
[552] Voir également Judith Butler ; Ernest Laclau ; Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*, London and New York : Verso (2000), p.168 plus particulièrement.

forme d'aliénation, ou de dissimulation du texte d'origine. Et ce pas seulement parce qu'elle suppose toujours une forme d'interprétation de la part du traducteur, mais aussi parce que le texte d'origine tend à s'effacer derrière sa traduction. Dans ces conditions, la traduction est-elle le modèle le plus approprié pour la compréhension interculturelle ? Traduire, n'est-ce pas prendre le risque de voir s'effacer l'autre dans la compréhension dite mutuelle ?

Afin de comprendre la proposition faite par Ricœur, il faut peut-être avoir recours à d'autres façons de théoriser la traduction. Tout d'abord, une traduction suppose toujours une part d'indétermination, comme le suggère Quine avec l'exemple célèbre de « gavagaï[553] ». L'entrée dans une langue particulière se fait de manière empirique, par référence au monde physique d'abord, et par confrontation de l'usage des mots acquis aux contextes plus ou moins pertinents de leur utilisation, selon les conventions en usage dans la communauté linguistique à laquelle nous appartenons. Le passage d'une langue à l'autre ne fait alors que confirmer notre rapport extérieur à toute langue particulière. De ce point de vue, le maintien de l'opacité de l'autre est peut-être une condition inhérente à toute traduction.

D'autre part, la traduction peut aussi être conçue différemment que sur le mode de l'appropriation. Selon une certaine tradition allemande, à laquelle l'œuvre de Herder appartient, par exemple, le texte d'arrivée peut aussi cultiver les exotismes et maintenir vivante la présence du texte d'origine[554]. Dans une telle théorie de la traduction, l'autre est respecté dans sa spécificité, dans son épaisseur, dans sa particularité. La traduction relève alors du compromis, de la recherche d'une juste distance entre le respect de l'autre et de ses valeurs et le maintien de ce que j'ai appelé dans le chapitre précédent « fidélité à soi ». Antoine Berman, qui parle d'ailleurs de la traduction comme d'une « épreuve de l'étranger », distingue deux rapports à l'Étranger : "Premièrement, [un rapport qui] établit une relation entre le Propre et l'Étranger en cherchant à nous ouvrir l'œuvre étrangère dans son entière étrangèreté ». Antoine Berman prend alors l'exemple d'Hölderlin, qui livre à la postérité le mystère du Verbe tragique grec, à une époque où les traductions cherchaient plutôt à réduire l'exotisme des chefs-d'œuvre des Tragiques grecs.

[553] Iliard Van Orman Quine, *Le mot et la chose*, Paris : Champs Flammarion (1999)

[554] Pour une étude plus approfondie de ces questions, on pourra se référer aux travaux de Michael Forster, traducteur de Herder en Anglais. On pourra également se référer à l'ouvrage de Lawrence Venuti, *The Translator's invisibility : A History of Translation*, London/New York : Routledge (2008), ou, en langue française à ceux de Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris : Gallimard (1984), et *La traduction et la Lettre, ou, L'auberge du lointain*, Paris : Seuil (1999)

« Deuxièmement, la traduction est une épreuve pour l'Étranger aussi, puisque l'étranger est enraciné dans son propre sol-de-langue. Et cette épreuve, qui est souvent un exil, peut aussi mettre au jour le pouvoir le plus singulier de l'acte de traduire : révéler l'essence la plus originale d'une œuvre étrangère, ce qu'elle peut avoir de plus profondément enfoui et de plus propre, mais aussi de plus « distant » d'elle-même[555] ». Autrement dit, la traduction nous met devant une double épreuve, qui est d'abord celle de nous-mêmes devant une œuvre *étrangère*, et donc par définition autre. Mais elle questionne aussi la nature même de ce qu'il peut y avoir d'étranger en l'autre, ce qui fait l'essence de sa différence. Elle met l'Étranger devant le mystère de sa propre différence. Ainsi, cette double épreuve de l'Étranger nous renvoie à la relation intersubjective telle que je l'ai décrite dans le chapitre précédent. D'un côté, la traduction met face à Soi, au Soi. Elle en constitue une forme de révélation. Elle est aussi l'occasion de son déploiement. Mais cette révélation est aussi une épreuve pour l'Étranger lui-même, dont la nature est à son tour révélée en même temps qu'elle lui échappe. Dans la traduction, le soi est renvoyé à lui-même au moment précis où il va à la rencontre de l'autre. La traduction est donc par nature traversée par des enjeux éthiques, ceux de devoir trouver une juste distance entre soi et l'autre.

2.3.5 Conclusion 3

La traduction, à condition qu'elle soit pensée dans le respect de l'opacité de l'autre, fournit donc un modèle pour penser la compréhension mutuelle évoquée dans la troisième proposition de Paul Ricœur. La compréhension mutuelle est, au niveau intersubjectif comme au niveau interculturel, une des modalités de l'universel réel, puisque l'universel ne saurait se décliner que dans des individus et des cultures particulières[556]. La traduction, qui est une façon de

[555] Lawrence Venuti (ed.), *The translation Studies Reader*, London & New York : Routledge (2000), p.284, ma traduction, « In the first place, it establishes a relationship between the Self-Same (Propre) and the Foreign by aiming to open up the foreign work to us in its utter foreignness." / « In the second place, translation is a trial [épreuve] for the Foreign as well, since the foreign work is uprooted from its own language-ground (sol-de-langue). And this trial, often an exile, can also exhibit the most singular power of the translating act: to reveal the foreign work's most original kernel, its most deeply buried, most self same, but equally the most "distant" from itself"

[556] Pour Badiou, Paul a tout à fait conscience qu'on ne peut pas convaincre les gens de l'universalité de quelque chose sans partir de leurs particularités, c'est pourquoi il propose de partir des particularités de chacun (du grec, du juif, etc.) que la vérité universelle dont il est le dépositaire doit être transmise. S'il fallait changer les gens pour qu'ils comprennent ce message, ce message ne serait pas universel. Le message universel devrait pouvoir être approprié par les différences. » (in « Alain Badiou (4/4) : Penser l'universel. », Emission diffusée sur le site internet de France Culture, 24.01.2013, réalisée par Nicolas Berger). Ces propositions semblent ainsi confirmer deux de nos

penser la compréhension mutuelle, révèle la façon dont l'universel se trouve à chaque fois impliqué dans le passage d'une langue à une autre et, de manière générale, dans toute adresse à l'autre. Derrière toute traduction plane sans doute l'utopie d'une communauté, sinon universelle, au moins cosmopolitique.

3 Conclusion

Ce chapitre se proposait de questionner la nature même de l'universel en jeu dans la relation intersubjective. Il apparaît que les ambiguïtés de l'universel sont aussi une chance de le penser de manière dynamique et inclusive. En explorant les différentes propositions de Paul Ricœur, nous avons vu premièrement que l'universel devait être pensé comme un processus en devenir. L'historicité de l'universel m'a semblé être la condition de son caractère inclusif. Nous avons vu ensuite que l'universel pouvait être abordé sur le mode inchoatif. L'universel relèverait ainsi d'une visée, d'une prétention. Dans le rapport intersubjectif, que ce soit au niveau de l'éthique qui commande mes rapports à l'autre ou au niveau de la discussion sur les institutions justes, le sujet avance des valeurs dont l'universalité n'est que prétendue, en attente d'être reconnue. C'est dans un processus de reconnaissance aux horizons universels que les valeurs communes peuvent être fondées. Enfin, si l'humanité se décline dans des cultures à chaque fois particulières, alors la compréhension mutuelle doit être pensée sur le mode de la traduction. A condition de penser une traduction qui ne soit pas une appropriation, ou une aliénation de l'autre, elle peut en effet s'avérer utile pour penser la relation intersubjective.

Le rapport à la langue, et à la langue de l'autre en particulier, permet d'expliciter les enjeux de la relation intersubjective ainsi que notre rapport à l'universel. A la fin de *Le Monolinguisme de l'Autre*, Jacques Derrida dit d'ailleurs qu'il n'y a sans doute pas de langue donnée, ou, pour reprendre ses termes, de *monolangue*. « Il y a de la langue, il y a donation de langue », affirme-t-il, avant de conclure que « Appelée, [la langue] appelle, comme l'hospitalité de l'hôte avant même toute invitation. Enjoignante, elle reste à être donnée, elle ne demeure qu'à cette

conclusions. La première est que l'universalisme est d'emblée liée à la construction d'un sujet militant de l'universel. La seconde que cet universel est toujours d'emblée ressaisi dans les particularités du tout un chacun.

condition : rester encore à être donnée[557]. » L'analogie entre l'hospitalité et la langue ne doit pas nous surprendre, d'autant que Derrida, quelques lignes plus haut, s'est interrogé sur la traduction. La traduction est une des modalités de l'hospitalité, ne serait-ce que pour la raison littérale qu'elle suppose l'accueil de l'autre dans sa propre langue. Encore faut-il nuancer car, dans les termes de Derrida, et c'est l'objet de son propos dans cet ouvrage, « 1. On ne parle jamais qu'une seule langue – ou plutôt qu'un seul idiome ; 2. On ne parle jamais une seule langue – ou plutôt il n'y a pas d'idiome pur[558]. » Autrement dit, la langue que l'on parle, notre langue, nous vient toujours d'ailleurs. Derrida dit aussi, dans la sixième section de cet essai, qu'elle peut être décrite comme une Loi que je veux, mais ne peux pas, m'approprier. Une langue est par essence hétéronome[559]. Parler une langue suppose donc toujours que l'on se confronte à l'hétéronomie de la langue. L'épreuve de la traduction n'est alors qu'une autre façon d'éprouver notre rapport à la langue, dont nous sommes les hôtes et les otages.

Toute convocation de la langue, en conclut Derrida, est donc une promesse. Toute parole engage une promesse qui la précède. Promesse qu'il y a une langue, promesse qui « annonce l'unicité d'une langue à venir ». Cette promesse est celle de la monolangue venue de l'autre, celle de la monolangue de (dans son sens de génitif) l'autre. Si la traduction engage une forme de compréhension mutuelle, c'est d'abord parce qu'elle lie toujours les deux interlocuteurs par une promesse, qui est celle de cette unicité à venir. Il semble donc que la promesse ne se limite pas assurer le maintien de soi, comme je l'avais suggéré au chapitre précédent. Une promesse précède toujours notre parole et notre utilisation de la langue. Et dans sa structure d'*adresse à*, la promesse est aussi celle de pouvoir parler une langue commune.

La traduction, au niveau intersubjectif comme au niveau des échanges interculturels, est l'épreuve de l'universel. Comme nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, et comme en témoignent les dialogues compliqués entre féminismes français et américains, la traduction et la circulation des textes théoriques féministes ont été une chance pour le féminisme de se renouveler et de se transnationaliser. La transnationalisation des échanges féministes n'assure

[557] Jacques Derrida*, Le Monolinguisme de l'Autre*, Paris : Galilée (1996), p.125-126.
[558] *Ibid*., p.23.
[559] « Le monolinguisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment autonome, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre comme si je me la donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, hétéronome. La folie de la loi loge sa possibilité à demeure dans le foyer de cette auto-hétéronomie. » (Ibid., p.69).

sans doute pas leur universalité réelle (au sens que Balibar donne à ce terme). Mais elle met le féminisme à l'épreuve de l'universel, dans ce qu'il peut avoir d'instable, d'incertain, d'*en-devenir*, ou d'*à conquérir*. L'universel n'est pas intraduisible, au sens où il aurait pu être énoncé, à un certain moment de l'histoire, dans une culture particulière qui serait aussi le seul (et paradoxal) espace possible de son applicabilité. Il semble plutôt que l'universel s'opère ou se réalise dans les traductions incessantes qu'il suppose. Dans ces traductions, comme le suggère Gayatri Spivak, et comme nous le verrons dans le dernier chapitre, se crée la possibilité de réelles solidarités entre les femmes.

Chapitre 7

Du sujet à la personne sexuée

J'ai suggéré dans les chapitres précédents qu'une théorie féministe de la justice devait non seulement pouvoir articuler une réflexion sur l'éthique avec une réflexion sur la justice, mais devait garantir que soit préservée ce que j'ai appelé la fidélité à soi, ou la promesse d'être soi. En explorant les possibilités d'une théorie de la reconnaissance intégrée non seulement à une éthique de la vie bonne, mais, au niveau politique, à la recherche de principes pour une société juste, j'ai proposé une voie pour penser des formes de subjectivités satisfaisant aux conditions posées par les critiques féministes. J'ai également suggéré que la fidélité à soi devait nécessairement s'articuler à l'universel pour lui permettre de ne pas demeurer une affaire infra-juridique, parce que privée. En explorant l'ambiguïté inhérente à l'universel, j'ai suggéré qu'un universalisme conçu de façon dynamique pouvait soutenir, sans la limiter, la promesse d'être soi. Au terme du chapitre 6, j'ai alors conclu que la promesse d'être soi reposait secrètement sur une promesse faite à l'autre de parler une langue commune. Une fois pensé sur le mode de la traduction, l'universel se présente comme la structure même de la relation intersubjective à l'horizon de laquelle se déploie le soi, dans des institutions justes.

Il reste cependant à examiner les opportunités que ces nouvelles formes de subjectivité offrent aux individus, et aux femmes tout particulièrement, pour se présenter comme personnes. Par personne, j'entendrai pour l'instant l'individu en tant qu'il se présente comme un sujet de droits et de devoirs, en mesure d'être justiciable et de réclamer justice. Dans les chapitres précédents, en effet, j'ai suggéré avec Ricœur comment la reconnaissance de l'autre, si importante pour le déploiement du soi, devait se faire dans la construction d'institutions justes, condition sine qua non à ce que j'ai appelé la promesse d'être soi. J'aimerais à présent montrer comment la dialectique décrite par Ricœur ne conduit pas seulement à la formation de sujets, mais à la formation de personnes, susceptibles de participer à l'élaboration des lois, de se présenter devant la justice et d'invoquer la Loi.

Comment le sujet se constitue-t-il, dans la reconnaissance, en tant que sujet de droits et de devoirs, c'est-à-dire en tant que personne ? Plus précisément, qu'est-ce qui, dans la reconnaissance, le constitue comme personne ? Comment faire en sorte qu'un sujet de droit construit dans la reconnaissance ne soit pas prisonnier des normes qui autorisent cette reconnaissance, et plus particulièrement des normes patriarcales qui rendent possible la construction du sujet ? Comment espérer que ce sujet de droit puisse réclamer et obtenir justice, sans qu'il ne s'enferme en même temps dans une représentation figée, prédéfinie et aliénante de « la femme » ou de « la féminité » ?

Mon intuition est que la quête et la construction d'une fidélité à soi dans la reconnaissance de l'autre passe par la revendication d'un statut de personne qui, sans ne rien dire définitivement de qui ou de ce que nous sommes en tant que sujet, nous autorise à réclamer des droits ou à nous présenter devant la justice en tant qu'être sexué, que ce terme implique une dimension symbolique, biologique, ou sexuelle (c'est-à-dire liée à des pratiques sexuelles particulières). Pour construire une telle notion de personne, la question de la différence sexuelle doit être réintégrée à une réflexion sur la reconnaissance. Lorsque j'ai examiné le processus dialectique de déploiement du soi qui conduit à l'estime de soi et à la promesse d'être soi, j'ai maintenu une certaine neutralité du point du point de vue du genre. Les processus de reconnaissance dont il a été question dans ce chapitre prennent toujours place entre deux individus, qui peuvent être les deux membres d'un couple, les membres d'une famille ou encore les partenaires d'un contrat social. Il est peut-être nécessaire de replacer la reconnaissance dans le contexte social et politique

où elle se déploie, contexte souvent biaisé par des rapports hiérarchiques de genre. Une description du processus de reconnaissance mutuelle et de l'estime de soi qui en est à l'horizon ne peut donc faire l'économie d'une prise en compte du paramètre du genre, et il nous faut donc à présent essayer de penser les termes d'une théorie de la reconnaissance plus spécifiquement sexuée[560].

Hegel, dès ses premiers écrits, cherche à créer une « communauté éthique », qui réaliserait l'unité vivante de « la liberté universelle et la liberté individuelle ». Dans le cadre d'une réflexion féministe sur la possibilité d'une définition commune de la justice, le projet hégélien doit donc être examiné attentivement. Parce qu'un retour à la philosophie hégélienne est proposé depuis quelques années comme une voie possible pour penser les injustices sociales, il me semble pertinent d'examiner les relectures contemporaines de Hegel. C'est à un rapide parcours de la philosophie d'Axel Honneth, que je consacrerai par conséquent le début de ce chapitre. D'autre part, les travaux d'Irigaray me semblent fournir un guide intéressant pour aborder « la poursuite de la vie bonne dans des institutions justes » dans une perspective critique envers Hegel qui tienne compte de la différence sexuelle. Irigaray, en effet, réinscrit la réflexion éthique de Hegel dans une perspective de genre. On verra qu'à travers ses commentaires de Hegel, et plus particulièrement à travers la figure d'Antigone, Irigaray articule Justice et Universel et tout en s'interrogeant sur la possibilité d'une éthique de la différence sexuelle. A travers ce parcours dominé par la philosophie de Hegel, j'examinerai différentes manières de comprendre les mécanismes de reconnaissance nécessaires pour développer une compréhension sexuée de la notion de personne. Cette notion, nous le verrons, permet de ne pas dissocier la reconnaissance de la justice, mais au contraire de réintégrer la reconnaissance à tous les niveaux de la justice.

1 Reconnaissance mutuelle et différence sexuelle

Jusqu'ici évoquée lointainement, l'œuvre de Hegel doit à présent retenir toute notre attention. La philosophie hégélienne me semble en effet mériter un examen particulier pour deux raisons principalement. La première tient au fait que la dialectique du soi telle que je l'ai interprétée à partir des écrits de Ricœur est en dialogue avec la lutte pour la reconnaissance telle qu'elle est

[560] Ce chapitre éclairera le sens que l'on peut donner au terme de différence sexuelle.

décrite par Hegel. Hegel s'étant par ailleurs intéressé à la définition du sujet de droits universels, il faut examiner en détail ce que sa philosophie peut apporter à une théorie féministe de la justice qui ne renoncerait pas au concept d'universel. La seconde tient à la centralité même de la référence à Hegel dans les écrits féministes théoriques, malgré des réappropriations souvent très différentes, voire divergentes, par des féministes d'horizons théoriques très variés. La réactualisation de la philosophie du droit par Axel Honneth, depuis quelques années, contribue à l'intérêt de la philosophie hégélienne pour la critique féministe en proposant une alternative attrayante aux philosophies rationalistes ou communautaristes de la justice.

1.1 Fidélité à soi, Justice et Lutte pour la reconnaissance

1.1.1 Axel Honneth et la réactualisation de la philosophie hégélienne

Lecteur de Hegel, successeur d'Habermas à la chaire de Philosophie de Francfort, Axel Honneth a proposé de revenir sur les travaux du jeune Hegel pour éclairer les mécanismes du mépris social contemporain. Le projet de Honneth consiste à reformuler les conditions d'une réflexion sur la raison effective dans l'histoire, qui puisse satisfaire « aux motifs normatifs d'une universalité rationnelle, d'une idée de pathologie sociale de la raison et, enfin, du concept d'intérêt émancipatoire[561] ». Cet objectif, qui consiste à redéfinir les termes de la Théorie Critique pour qu'elle soit adéquate aux nouvelles situations sociales auxquelles nous faisons face, répond à un impératif plus large des sciences sociales, celui « de fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilité de toute vie humaine[562]. » Pour cela, Axel Honneth opère une critique de la philosophie d'Habermas, qui reste selon lui prisonnière de ses conditions langagières, ou communicationnelles. Il cherche ainsi principalement à définir les conditions de reconnaissances nécessaires à ce que nous puissions, selon le mot d'Adam Smith, « apparaître dans l'espace public sans avoir honte ». Cela suppose que nous distinguions entre les rapports sociaux d'interaction, qui définissent les conditions particulières dans lesquelles les individus expérimentent divers degrés de reconnaissance, et l'espace public démocratique, espace universel composé « d'une multiplicité d'infrastructures normatives qui (…) représentent les conditions de

[561] Axel Honneth, *La Société du Mépris*, Paris : La Découverte (2006), p.130
[562] *Ibid.*, p.97-98

la participation démocratique[563] ». La reconnaissance est définie comme un décentrement individuel en réponse à la « valeur » d'une personne. Cette « valeur » est le résultat de multiples intéractions commencées dès l'enfance, entre l'enfant et l'adulte qui prend soin de lui. De ces intéractions notamment gestuelles, l'enfant infère progessivement ses « potentialités » en tant qu'être intelligible. Il apprend également tout un vocabulaire évaluatif, puisé dans son environnement social, qui lui servira plus tard à déterminer la « valeur » d'une personne. Si la reconnaissance est définie comme un « décentrement », c'est parce qu'elle consiste à concéder à l'autre, en raison de sa valeur, une autorité morale sur nous-mêmes. Cette reconnaissance est toujours publique, car elle s'opère par des gestes et des expressions du visage. Par cette reconnaissance, nous reconnaissons à l'autre le pouvoir de limiter nos envies et nos inclinations.

La reconnaissance est, pour Honneth, une condition du développement de l'identité personnelle dans son ensemble. A l'inverse, l'expérience de la non reconnaissance, ou du « mépris », se traduit par le sentiment de voir sa personnalité menacée. En relisant l'œuvre de Hegel, et plus particulièrement les écrits d'Iena et les *Principes de la Philosophie du Droit*, Honneth propose de distinguer trois sphères de reconnaissance : la famille, la société civile, et l'État. Dans la famille, la reconnaissance intersubjective peut être dite concrète, et basée sur l'Intuition, c'est-à-dire la relation affective, ou encore l'amour. Dans la société civile, la reconnaissance est dite formelle, et se réalise selon le mode du concept, autrement dit d'une relation cognitive. Dans la sphère de l'État, l'intuition intellectuelle (affect devenu rationnel) permet un mode de reconnaissance individuelle basé sur la solidarité. L'individu est alors devenu un universel concret. Trois sphères de reconnaissance peuvent donc être distinguées, cette fois-ci selon le mode de reconnaissance qui s'y opère : la sphère de l'amour, la sphère du droit, et la sphère de la solidarité. A chacune de ces sphères correspond une forme de reconnaissance spécifique : reconnaissance affective, sentiment de respect de soi, et estime de soi.

D'après le commentaire que Honneth donne de l'œuvre de Hegel, le passage de la vie éthique naturelle à la vie éthique absolue se caractérise par un changement dans le statut de la personne. La dernière sphère permet en effet à l'individu de devenir ce que Hegel appelle une personne absolue. Écoutons Honneth :

[563] *Ibid.*, p.175

> La « personne désigne, comme dans la partie sur la « vie éthique naturelle », un individu qui fonde son identité avant tout sur la reconnaissance intersubjective de sa capacité juridique, tandis que la « personne totale » n'acquiert son identité que dans la reconnaissance intersubjective de sa « particularité ». Mais d'un autre côté, les sujets, en accédant à une plus grande autonomie, prennent également une mesure plus exacte de leur dépendance mutuelle ; c'est cette dimension de l'évolution que Hegel cherche à mettre en évidence en faisant insensiblement passer le combat pour l'honneur, d'un conflit entre sujets individuels, à une confrontation entre communautés sociales. Après avoir fait face aux différentes formes de crimes, les individus ne s'opposent finalement plus comme des sujets agissant uniquement en fonction d'eux-mêmes, mais comme les « membres d'un tout[564] ».

Je laisse ici de côté la question d'une lutte pour l'honneur qu'Annie Léchenet commente dans l'article que j'ai déjà cité. Retenons cependant de cette citation qu'il ne saurait y avoir de personne absolue sans une reconnaissance intersubjective qui établisse en même temps à la fois la dimension juridique du sujet et sa particularité. Autrement dit, le processus de reconnaissance mutuelle et de conquête de l'estime de soi ne s'opère que dans la progressive acquisition d'un pouvoir juridique, qui accompagne et définit l'accès au statut de personne absolue.

L'estime de soi, ultime stade de la construction de la personne absolue, se conquiert dans la sphère de l'État, où se trouvent dépassées les autres formes de proto-reconnaissance. Dans le chapitre 5, nous avions vu que la promesse d'être soi est aussi bien promesse de répondre de soi-même que de répondre de l'autre. J'avais également suggéré que la reconnaissance ne pouvait être désolidarisée de la constitution d'institutions justes qui encadrent ces mécanismes de reconnaissance. Cette citation précise certains aspects de la promesse d'être soi. Ce n'est pas seulement que le sujet doit se construire dans des institutions justes : les institutions justes le font aussi accéder au statut de « personne absolue ». La promesse d'être soi désignerait alors non pas seulement la constance du soi, par-delà les échecs et les ratés de la reconnaissance mutuelle, mais l'engagement moral de l'individu à se présenter comme un individu juste et justiciable. Autrement dit, la promesse d'être soi fonde autant un sujet qu'une personne.

Une telle définition du rapport social, et de la reconnaissance intersubjective plus particulièrement, présente cependant le risque de limiter les revendications sociales à n'être que des luttes pour la reconnaissance. Autrement dit, définir la conquête de l'estime de soi selon le seul paradigme de la reconnaissance offre toujours le risque de limiter les revendications des individus à de simples luttes identitaires. Et même s'il en va de leur statut de personne, il n'est pas garanti que la reconnaissance, symbolique ou réelle, que ces individus obtiendront, satisfasse pleinement leur exigence de justice, ou réponde adéquatement à leur sentiment d'injustice. Après

[564] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Les Éditions du Cerf (2008), p.34-35

tout, la demande de reconnaissance charrie aussi son lot de paradoxes. Comme le remarque Axel Honneth en citant les travaux d'Ehrenberg, nos sociétés contemporaines font l'apologie d'une certaine authenticité, par laquelle nous avons à être ceux que nous sommes. Nous sommes sans cesse sommés d'être ceux que nous sommes appelés à être. Selon Ehrenberg, l'exigence de devoir être soi s'accompagne d'un malaise dont la dépression est un des symptômes sociaux[565]. Si l'on suit les analyses d'Ehrenberg, on peut se demander si l'exigence d'être soi n'a pas pour pendant une certaine forme d'incapacité d'agir. Faisant de l'implosion dépressive et de l'explosion addictive les deux faces d'un même phénomène observable un peu partout dans les sociétés occidentales, Ehrenberg ajoute : « Dans un contexte où le choix est la norme et la précarité interne le prix, ces pathologies composent la face sombre de l'intimité contemporaine. Telle est l'équation de l'individu souverain : libération psychique et initiative individuelle, insécurité identitaire et impuissance à agir ». Si la reconnaissance est une demande qui accompagne intrinsèquement la quête d'autonomie et d'indépendance d'un individu sommé d'être lui-même, le sentiment du « mépris » est ce qui attend toujours l'individu, dans un futur plus ou moins proche. Une telle idéologie de l'authenticité masque parfois des injustices, car la reconnaissance, finalement, ne suffit pas toujours. Certes, on peut éprouver un sentiment d'injustice lorsqu'on a l'impression de ne pas avoir été reconnu. Mais la reconnaissance du soi est-elle suffisante à faire taire l'exigence de justice ? Suffit-elle à *rendre* justice ?

1.1.2 Redistribution ou reconnaissance ?

La seule logique de la reconnaissance identitaire n'est peut-être pas suffisante pour construire des sujets satisfaits sur le plan de la justice sociale. Rappelons ici la définition que Goetz donne de la justice de genre. Selon l'auteure, la justice de genre correspond à

[565] « La dépression, cette pathologie carrefour, a servi de plaque tournante pour dessiner cette modification de la subjectivité des modernes, ce déplacement de la lourde tâche à bien se porter. Dans un contexte où le choix est la norme et la précarité interne le prix, ces pathologies composent la face sombre de l'intimité contemporaine. Telle est l'équation de l'individu souverain : libération psychique et initiative individuelle, insécurité et impuissance à agir », in Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris : Éditions Odile Jacob (1998), p.293. Il est intéressant de noter que, dans un autre ouvrage, Ehrenberg procède à une étude comparée de la conception du « self » aux États-Unis. Pour lui, le self est « une catégorie anthropologique spécifiquement américaine », qui consiste en une « représentation collective, une idée commune à la société américaine, et non pas une question de choix personnel ou un état mental. Le self est l'expression d'une manière de vivre en commun où se montrent des manières de dire et de faire, des idées de la réalité et des normes de conduite. » (*La société du malaise*, Paris : Éditions Odile Jacob (2012), p.34-35)

> « la suppression – ou au besoin des mesures pour corriger- les inégalités entre femmes et hommes qui résultent de la subordination des femmes aux hommes. Ces inégalités peuvent se loger dans la distribution des ressources et des opportunités qui permettent aux personnes de construire un capital humain, social, économique et politique. Elles peuvent aussi se loger dans des conceptions de la dignité humaine, de l'autonomie personnelle et des droits qui nient aux femmes leur intégrité physique et leur incapacité de faire des choix sur la façon de vivre leur vie. En tant que résultat, la justice de genre implique à la fois l'accès à des ressources, leur contrôle et la capacité de choisir. En ce sens, cette définition ne diffère pas de plusieurs définitions existantes « du renforcement des capacités existantes et de l'autonomisation des femmes ». Mais en tant que processus, la justice de genre introduit un élément additionnel essentiel : la reddition de comptes. La justice de genre exige que les femmes soient en mesure de veiller à ce que les détenteurs du pouvoir - que ce soit au foyer, dans la communauté, sur le marché ou au sein de l'État, - puissent être tenus imputables, afin de prévenir ou de sanctionner toute action limitant, au titre de leur identité de genre, l'accès des femmes aux ressources ou leur capacité de choix. L'expression « renforcement des capacités et autonomisation des femmes » (*empowerment*) est souvent utilisée de façon interchangeable avec celle de « justice de genre », mais ce dernier concept comprend une dimension de réparation et de restitution qui n'est pas toujours présente lorsqu'on parle d'*empowerment* des femmes[566]. »

Cette longue citation fait apparaître les limites d'une approche qui limiterait la justice de genre à celle d'une simple égalité d' « *empowerment* » des hommes et des femmes. Nous verrons un peu plus loin les limites d'une approche en termes d'égalité, et en quoi il faut aussi distinguer la capacité d'agir d'autres formes de résistance politique. Surtout, la définition proposée ici par Goetz nous contraint à analyser de plus près les processus de reconnaissance, pour voir dans quelle mesure ces derniers peuvent être conçus de manière à n'être pas simplement des processus de construction identitaires, mais également des processus de réparation, par lesquels la justice peut être faite.

Renvoyant dos-à-dos les opposants des logiques de la reconnaissance et des logiques de la distribution, Nancy Fraser a proposé de montrer qu'il ne pouvait y avoir justice que si des revendications politiques trouvaient satisfaction sur les deux tableaux[567]. Dans *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, elle affirme ainsi qu'une véritable théorie de la justice doit s'articuler autour d'une « parité de participation » : « la justice requiert des dispositions sociales telles que chaque membre (adulte) de la société puisse interagir en tant que pair avec les autres[568] ». Pour cela, il faut des normes formelles standard d'égalité juridique, qui doivent satisfaire à deux conditions :

---

[566] Anne Marie Goetz, « Trois conceptions de la justice de genre », in *Justice de genre, citoyenneté et droits*, Maitrayee Mukhopadhyay et Navsharan Singh (eds), Laval/Paris : Presses de l'Université Laval/l'Harmattan/CRDI (2009), http://network.idrc.ca/fr/ev-111764-201-1-DO_TOPIC.html, p.9.

[567] Pour un bref panorama de la démarche de Nancy Fraser, on pourra se référer à l'ouvrage récemment paru : Nancy Fraser, *Le féminisme en mouvements. Dès années 1960 à l'ère néolibérale*, Trad. Estelle Ferrarese (Paris : La Découverte, 2012), et plus particulièrement à l'introduction, p.5-28.

[568] Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?* (Paris : La Découverte, 2005), p.53.

(1) une condition objective, à savoir que les ressources matérielles soient distribuées pour que chacun ait la possibilité de s'exprimer (pas d'obstacle à la parité de participation économique), et (2) une condition intersubjective, selon laquelle il faut que les modèles institutionnalisés d'interprétation et d'évaluation expriment un égal respect pour tous les participants et assurent l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale. Notons que pour Fraser, la norme de parité est universaliste dans un double sens : d'abord parce qu'elle embrasse tous les partenaires adultes de l'interaction ; ensuite parce qu'elle présuppose l'égale valeur morale des êtres humains.

Rendre justice, pour Nancy Fraser, ce n'est donc pas jongler avec une politique exclusive de redistribution ou, le cas échéant, de reconnaissance. Pour rendre justice, il faut articuler les deux principes, la redistribution étant tout autant un moyen de reconnaissance, que la reconnaissance une condition de la redistribution. Rendre justice revient finalement à adapter le jugement au cas par cas, en fonction de ce qui est nié : soit l'humanité commune de certains participants (dans ce cas, il faut une reconnaissance universaliste), soit la particularité de certains participants (dans ce cas, il faut une reconnaissance de la différence). Ainsi évite-t-on les écueils soit d'une reconnaissance systématique de la singularité, soit au contraire de l'absorption systématique de l'individu dans un groupe plus vaste. Un « dualisme perspectiviste » doit être privilégié, qui permettra d'aborder des pratiques sociales et politiques selon cet angle double, dans des proportions à chaque fois différentes. L'intérêt d'une telle stratégie est d'examiner les interactions causales dans les différents ordres de domination. Cette approche montrera par exemple l'impact d'une dévalorisation des travailleuses du sexe sur leurs revenus ou sur les conditions d'exercice de leur profession. « L'important, ajoute Nancy Fraser, (...) c'est de penser de manière intégrée. Ainsi, seule une approche qui peut combattre la dévalorisation culturelle du « féminin » précisément à l'intérieur de l'économie (et ailleurs) peut prétendre répondre à la fois aux exigences de la redistribution et aux exigences d'une véritable reconnaissance[569] ». Dans l'articulation que propose Nancy Fraser entre justice et reconnaissance, on voit se dessiner la possibilité d'intégrer la reconnaissance à chaque étape de la construction de la société juste. Non que la reconnaissance vienne pallier tôt ou tard ses insuffisances. La reconnaissance est ici conçue comme constitutive de la justice ; elle est pensée *dans* la justice. En croisant les problématiques de redistribution et de reconnaissance, Nancy Fraser offre incontestablement une

[569] *Ibid*., p.69.

chance de penser une justice plus intégrée, une justice plus achevée en somme, qui ne nie pas le pouvoir formateur et régulateur des lois, mais ne nie pas non plus le pouvoir des jugements ou des verdicts que ces lois occasionnent.

Au fond, et au risque de simplifier les choses, tout l'effort de Nancy Fraser pourrait être perçu comme un effort pour réconcilier deux tendances de la philosophie de la justice contemporaines, une approche rationaliste (celle de Rawls, par exemple), et une approche communautariste (celle de Walzer, de MacIntyre, etc.). Toutefois, Nancy Fraser 1) ne nous aide pas à penser concrètement l'arbitrage des revendications concurrentes voire contradictoires de justice. Par quels processus (cumulatifs ?) en effet se déploieront les mécanismes de reconnaissance et de distribution à l'égard des femmes de couleur, à l'égard des homosexuels des couches économiques inférieures de la société, etc. ? La nature des reconnaissances mises en jeu est-elle seulement la même, lorsqu'il s'agit par exemple de femmes et de minorités dites ethniques ? Surtout, peut-on faire de la catégorie de femme, sur laquelle s'appuient les féministes (même au risque de certaines réifications), une catégorie « identitaire » comme les autres ?

2) D'autre part, Nancy Fraser ne nous dit pas *qui* devrait, et au nom de quoi, fournir cette reconnaissance. Autrement dit, qu'en coûte-t-il de se voir reconnu ? Dans quelle mesure les normes par lesquelles nous sommes reconnus contribuent-elles à nous définir, et donc peut-être aussi à nous limiter pour d'autres revendications ? Dans quelle mesure la reconnaissance sociale symbolique que l'on peut obtenir d'un état, par exemple, (à travers la redistribution économique, une politique identitaire, etc.) nous dispense-t-elle d'une compréhension des mécanismes de reconnaissance intersubjectifs à la base même du contrat social ? Dans un article qu'il consacre à la compréhension des motifs du conflit social, Marc Bessin fait ainsi la remarque suivante : « même pour comprendre correctement les luttes pour la redistribution il faut introduire des catégories normatives, ce qui fait voir clairement que les luttes pour la redistribution sont une forme particulière de lutte pour une forme spécifique de reconnaissance – soit l'estime sociale, cette forme spécifique qu'un groupe en lutte attend en reconnaissance de sa contribution à la société. C'est donc le concept de redistribution qu'il faut réinterpréter pour comprendre ce qui est en question dans des conflits de ce type[570] ». Sans nécessairement donner la priorité aux mécanismes de reconnaissance ou à ceux de redistribution, on peut, avec Marc Bessin, souligner

[570] Voir Marc Bessin et al., « Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », in *Mouvements,* vol.1, n°49 (2007), p.145-152, URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2007-1-page-145.htm

en effet le caractère finalement normatif de ces doubles mécanismes. Notre tâche, par conséquent, doit être de questionner la « valeur de ces valeurs », c'est-à-dire l'origine et la légitimité de ces normes au nom desquelles s'opèrent distribution ou reconnaissance.

1.2 Reconnaissance et fidélité à soi

Pour comprendre les problèmes soulevés par une réactualisation des théories hégéliennes, et pour comprendre les relations ambiguës qu'elles font surgir entre redistribution et reconnaissance, eu égard aux problématiques du genre, il est nécessaire de revenir aux thèses de Hegel. Il est essentiel en effet de décoder la dimension immédiatement genrée de la thématique de la reconnaissance pour mieux en dégager les implications. Ce n'est peut-être pas un hasard si Hegel s'est, à plusieurs reprises, intéressé à la figure d'Antigone, où se cristallisent les oppositions entre famille et cité, sphère publique et sphère privée, femme et homme, justice divine et justice privée. Je verrai en quoi ce personnage permet d'éclairer la dimension implicitement genrée des processus de reconnaissance dans la théorie hégélienne.

1.2.1 Relire Hegel

Pour comprendre les mécanismes de la reconnaissance dans la philosophie de Hegel, il est utile de revenir à sa description de la famille, où il articule une certaine compréhension de la différence sexuelle (c'est-à-dire de ce qu'il suppose être les rôles de l'homme et de la femme), avec la thématique de la reconnaissance. La famille contribue chez Hegel à la réalisation progressive de l'Esprit, autre nom qu'il donne à la substance, ou qu'il appelle encore l'Idée « actuelle », c'est-à-dire qui a conscience d'elle-même. L'Esprit se déploie dans l'Histoire. Il se développe dans un mouvement dialectique qui comprend plusieurs moments : tout d'abord, l'Idée dans sa totalité, considérée en elle-même ; puis la réalité, c'est-à-dire la Nature, ou encore le monde comme nécessité (c'est le moment négatif de la dialectique de l'Esprit) ; enfin l'unité de l'esprit comme objectivité, comme idéalité et comme concept. Dans ce dernier moment de la dialectique, la contradiction est résolue et les deux moments précédents de la dialectique sont dépassés. L'Esprit, conscient de lui-même, est alors Vérité absolue.

Dans le paragraphe 157 des *Principes de la Philosophie du Droit*, qui considère le droit dans le mouvement opéré par l'Esprit pour s'objectiver lui-même, Hegel explique que la famille est l' « esprit éthique immédiat ou naturel » [571] », c'est-à-dire le premier moment de la réalisation de la substance universelle. La famille est premièrement déterminée par le sentiment (*Empfindung*) de sa propre unité. Cette unité est abandonnée quand la famille est dissoute, au profit d'une unité objective dans l'État. Autrement dit, la famille est un lien dans le mouvement de l'Esprit qui s'achemine vers la réalisation du Droit Universel. Dans le paragraphe 161, où il définit le mariage, Hegel suggère que le mariage contient la vie en totalité, dans la mesure où elle implique une union des sexes naturels. Cette union contient, au moins potentiellement, la propagation de l'espèce humaine. Elle est donc déjà une étape dans la réalisation de l'universel. Le mariage peut avoir été arrangé, ou bien il peut avoir été commandé par le désir ou par une inclination naturelle, mais il implique nécessairement le consentement des deux partenaires. Bien que les membres du couple abandonnent peut-être leur personnalité individuelle dans l'union, leur consentement leur procure une unité substantielle, ou plus précisément une unité « spirituelle[572] ». C'est seulement par l'échange de vœux, au cours de la cérémonie, que cette unité atteint son complet développement[573]. Hegel ajoute que le mariage vise le dépassement du contrat qui l'inaugure toujours, à savoir un contrat passés entre des personnalités individuelles et "auto-suffisantes". A ce titre, le mariage ne peut être que monogamique, puisqu'il consiste en un abandon réciproque et indivis de sa personnalité ou de son individualité exclusive immédiate[574].

Dans le paragraphe 165, souvent mentionné par les théoricien.ne.s féministes, Hegel suggère que « La déterminité *naturelle* des deux sexes reçoit grâce à sa rationalité une signification *intellectuelle* et *éthique*. Cette signification est déterminée par la différence en laquelle la substantialité éthique en tant que concept se divise à même soi-même, afin de conquérir à partir d'elle sa vitalité en tant qu'unité concrète[575]. » Tandis qu'il développe cette idée dans le paragraphe suivant, il fait ensuite une distinction entre l'Homme et la Femme. L'homme est conçu comme le spirituel dans la mesure où il « se scinde en subsistance par soi personnelle étant *pour soi* et en soi et vouloir de l'*universalité libre* », ou en d'autres termes,

[571] G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervégan, Paris : PUF/Quadrige, §157, p.259.
[572] *Ibid.*, p.261.
[573] *Ibid*., voir § 78 (sur le contrat), et § 164, p.264.
[574] *Ibid*., § 167, p.267.
[575] *Ibid*., § 165, Ibid., p.265.

« en conscience de soi de la pensée conceptualisante et en vouloir de la fin ultime objective[576] ». La Femme, au contraire, 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 [*Einzhelheit*] et de sensation [*Empfindung*][577] ». Alors que l'homme est « puissant et actif » dans ses relations avec le monde extérieur », la femme est « passive et subjective »[578]. Ainsi, la relation intersubjective que décrit Hegel dans le mariage consiste en une unification. L'homme et la femme sont présentés comme deux éléments naturellement complémentaires, appelés à retrouver leur unité substantielle dans un rapport rationnel, celui du contrat, qui scelle de manière objective et consciente leur appartenance au même tout.

La vie substantielle de l'homme se réalise dans la sphère publique, c'est-à-dire dans la sphère de l'État, du savoir, du politique, du travail, de la lutte avec le monde extérieur et avec soi-même. La femme, au contraire, réalise son destin dans la famille, où son éthique se définit avant tout comme piété. Cette complémentarité essentielle révèle le destin substantiel du couple ainsi que la différence irréductible entre hommes et femmes, entre la sphère publique et la sphère privée. La définition hégélienne de la Femme la restreint aux limites étroites de la famille. Son destin éthique, c'est-à-dire sa relation à la Justice, est nécessairement limitée à la sphère privée. Dans la mesure où la vocation de l'homme se trouve dans l'État, qui est aussi le moment de la réalisation actuelle de la substance universelle, la famille est seulement un moment pour l'homme, dans la réalisation de lui-même. A travers lui, l'esprit moral, immédiat et objectif, accomplit son mouvement, dépassant la sphère de la famille pour accéder à la sphère de la société civile.

Pour Hegel, l'Antigone de Sophocle illustre cette définition de la différence sexuelle. Antigone, fille d'Œdipe, est la sœur d'Étéocle et de Polynice. Après que les deux frères se sont entre-tués pour prendre la tête de la cité, leur oncle, Créon, devenu roi de Thèbes, décide d'accorder tous les honneurs à Étéocle et de bannir Polynice. Un décret promulgué par Créon interdit d'accorder une sépulture à Polynice, constituant ainsi l'aîné des deux frères en héros. Antigone, qui ne peut supporter l'idée que la dépouille de son frère soit laissée à l'abandon, brave l'interdit de Créon, et enterre Étéocle. Elle est donc condamnée à être emmurée vive. Selon

[576] *Ibid*., § 166, Ibid., p.265.
[577] *Ibid*., p.265
[578] *Ibid*.

Hegel, Antigone suit la loi de la Femme, la loi de la « substantialité subjective » et « sensitive ». Elle se consacre à un ordre ancien et divin, et refuse d'accepter la loi de la cité[579]. Antigone défend la loi des dieux souterrains, la loi de la famille, la loi éternelle issue de temps immémoriaux et qui, comme tels, se reproduisent obscurément à l'infini, génération après génération. A l'inverse, Créon incarne la Loi des hommes, une loi consciente d'elle-même où la Raison trouve son plein achèvement. « [L'opposition entre Créon et Antigone] est l'opposition morale suprême et par conséquent la plus hautement tragique. En elle féminité et virilité sont individualisées »[580], affirme Hegel, qui scelle ainsi sa définition de la différence sexuelle le long d'une fracture entre deux ordres de justice.

1.2.2 Antigone ou la fidélité à soi dans la reconnaissance

Parmi les très nombreuses relectures qui ont été faites, soit de la pièce de Sophocle, soit des textes de Hegel que j'ai mentionnés plus haut[581], la relecture que propose Luce Irigaray offre un point de vue intéressant, non seulement parce qu'elle rompt avec le présupposé selon lequel l'homme serait destiné à la sphère publique et la femme à la sphère privée, mais aussi parce qu'elle propose de réinterpréter les termes de la dialectique hégélienne en liant Justice et Universel. Ce faisant, elle nous invite à reconsidérer la dialectique entre sujets. Dans *Sexes et Parentés*, Irigaray considère que l'Antigone de Sophocle doit être comprise dans le contexte d'une société patriarcale, qui dicte à la jeune fille sa nature et son rôle. Les actes d'Antigone n'ont de sens qu'à la lueur d'une définition de la justice et des sexes dont hérite la fille d'Œdipe. Elle n'oppose pas tant un autre modèle, une autre définition de la justice, qu'un autre visage de la

[579] Voir la remarque qui suit le paragraphe : « C'est, par conséquent, en tant que loi de la femme, en tant que loi de la substantialité subjective, 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 apparut, que la piété est énoncée de manière préférentielle dans une de ses représentations les plus éminentes, de l'Antigone de Sophocle, et elle y est présentée en opposition avec la loi manifeste, avec la loi de l'État ; - ce qui est l'opposition éthique la plus élevée et, pour cette raison, l'opposition tragique la plus élevée, opposition qui est individualisée dans cette pièce par la féminité et la virilité. », in Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, *op.cit*., p.266.

[580] *Ibid.*

[581] Pour un dialogue féministe autour du personnage d'Antigone, on pourra consulter (liste non exhaustive) : Jean Bethke Elshtain, "Antigone's Daughters" *Democracy* 2.2 (1982): 46-59 ; Annie Pritchard,"Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness", in *Hypatia* vol.7, n°3 (1992), p.77-93 ; Judith Butler, *Antigone : La parenté entre vie et mort*. EPEL. Trad. Guy Le Gaufey. Paris, 2003 ; Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy*, Cambridge University Press : Cambridge (1986). Le livre de Rosalyn Diprose, *The Bodies of Women. Ethics, Embodiment and Sexual Difference* (London & New York : Routledge, 1994) offre un examen très intéressant de la philosophie hégélienne à travers la figure d'Antigone. Voir plus particulièrement le chapitre 3.

justice telle que celle-ci est déjà définie dans la société patriarcale. Le personnage d'Antigone est l'illustration d'une organisation sociale qui, pour reprendre son expression, « s'enferme à double tour ». Lorsque Antigone défend la loi des dieux, elle est déjà au service du dieu des hommes, au service de l'homme qui a à accomplir la tâche de l'universel. En donnant une sépulture à son frère, elle n'affirme pas la loi de son genre, mais la loi des hommes. Elle est déjà enfermée dans le devoir de réparer les fautes commises par les lois des hommes. Elle est déjà au service de l'Esprit. Vouée à l'immédiateté naturelle, elle n'est pas consciente d'elle-même, elle est l'autre de l'Esprit. Antigone n'incarne donc pas un autre ordre qui se présenterait comme une alternative à celui de Créon. Les lois qu'elle sert font partie d'un ordre patriarcal où la femme est d'emblée condamnée à l'immédiateté naturelle, sans possibilité pour elle de se comporter selon la loi de son identité sexuée.

Dans *Speculum de l'autre femme*, et plus particulièrement dans le chapitre intitulé « L'éternelle ironie de la communauté », Luce Irigaray propose une interprétation de la tragédie de Sophocle qui illustre plus précisément encore les impasses de la conception hégélienne de l'esprit. Irigaray voit en effet dans cette théorie un « cercle vicieux », « un syllogisme ». Dans la poursuite de sa réalisation, dans le retour à soi, ou encore, dans la conscience de lui-même qu'il conquiert peu à peu, l'Esprit se mesure à la Nature, inconsciente, immédiate. Antigone, en tant que femme, incarne pour Hegel la figure médiatrice entre l'Esprit et la Nature. Dans la théorie hégélienne, la loi du mouvement de l'Esprit implique en effet que « l'inconscient, tout en restant inconscient, est supposé connaître les lois d'un conscient qui lui peut l'ignorer, et qui de n'avoir su les respecter en sera encore plus refoulé[582] ». Dans la sépulture, Antigone « articule l'une à l'autre la loi divine et la loi humaine[583] ». Antigone, par son geste, cherche à maintenir la conscience de soi de son frère, qui était appelé à se réaliser dans la sphère de l'État. Corps sans vie, la dépouille de Polynice est menacée d'oubli par la communauté. L'esprit est menacé d'être interrompu dans son retour à soi. Antigone réintègre le corps de Polynice dans la communauté, au nom des lois du sang. Elle répond ainsi à une décision qui a privé Polynice de son humanité. Par son geste, Antigone permet à son frère d'accéder à l'éternité. Elle préserve l'âme de son frère (et de la communauté) de l'oubli, en rendant un culte à sa dépouille. Condamnée à l'immédiateté

[582] Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme,* Paris : Éditions de Minuit (1974), p.277
[583] *Ibid*., p.268

naturelle, Antigone ne peut agir qu'au nom des lois du sang. Elle ne peut maintenir la conscience de l'homme qu'en lui donnant une sépulture.

Ce qui manque à Antigone, cependant, c'est « l'opération d'affirmation de son lien singulier et universalisable à un comme soi[584] ». En tant que femme, Antigone est empêchée d'affirmer la spécificité de son identité sexuée, qui est toujours à la fois naturelle et culturelle, singulière et universelle. C'est en effet le propre de la société patriarcale que de désolidariser certains de ses membres de leur double appartenance à la Nature et à la Culture. Le geste d'Antigone, pour Irigaray, répond ainsi à trois tâches, toutes liées entre elles : « le respect à l'égard de l'ordre de l'univers vivant et des êtres vivants, le respect de l'ordre de la génération, le respect de l'ordre de la différence sexuée[585] ».

En enterrant son frère, Antigone se propose premièrement de maintenir un ordre cosmique. Elle maintient un équilibre entre deux dieux, entre deux mondes. Elle vénère tout autant Zeus qu'Hadès. Elle assure la continuité et l'harmonie entre les dieux, de la famille et de la cité, du ciel et de la terre, de la vie et de la mort. Le désir d'Antigone s'inscrit donc avant tout dans un respect fondamental de la vie, dans un désir de vie[586]. En enterrant son frère, Antigone veut être le tout qu'elle est en tant qu'être vivant. C'est en se mettant au service de l'ordre cosmique, celui qui invite les vivants à accompagner les morts dans l'au-delà, qu'Antigone affirme sa nature universelle, sa condition d'être naturel et spirituel.

Deuxièmement, Antigone se propose de respecter l'ordre générationnel. Par la sépulture qu'elle accorde à Polynice, elle se montre soucieuse de rendre honneur au fils de sa mère, à celui des deux frères qui n'hérite pas du pouvoir paternel parce qu'il n'est pas l'aîné. Dans cet hommage rendu aux origines, Antigone réaffirme la nécessité de ne pas séparer l'ordre naturel de

---

[584] *Ibid*., p.278

[585] Luce Irigaray, « Between Myth and History », in *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, S.E. Wilmer & Audronė Žukauskaitė (eds) (Oxford : Oxford University Press, 2010), p.200, ma traduction : respect for the order of the living universe and living beings, respect for the order of generation and not only genealogy, respect for the order of sexuate difference"

[586] Voir Jacques Lacan, *Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse.* Paris : Éditions du Seuil (1986), « on voit bien qu'Antigone représente par sa position cette limite radicale qui, au-delà de tous les contenus, de tout ce que Polynice a pu faire de bien et de mal, de tout ce qui peut lui être infligé, maintient la valeur unique de son être. (...) Cette pureté, cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversé, c'est là justement la limite, l'ex-nihilo autour de quoi se tient Antigone » (p.325) ; « pour Antigone, la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchie, que de cette limite où déjà elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà – mais de là, elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est perdu » (p.326)

l'ordre institué par les hommes. L'ordre construit par les hommes est un monde parallèle à celui de la nature, et comme tel il en est coupé. Les deux univers ainsi créés ne sont pas sexués et ne reflètent donc pas la vie. Luce Irigaray voit d'ailleurs dans l'automutilation d'Œdipe, qui se crève les yeux lorsqu'il se rend compte qu'il a couché avec sa mère, le symbole de l'aveuglement de l'homme. Dans l'ordre établi par les hommes, la nature est à ce point devenue étrangère et la différence sexuelle est à ce point oubliée, que la perception de l'altérité de l'autre sexe ainsi que les lois de la génération, lui sont devenues confuses.

Enfin, le geste d'Antigone révèle son respect pour la différence sexuelle. Enterrer son frère revient, pour Antigone, à préserver un monde qui n'est pas le sien. Son frère est pour elle la plus transcendante des altérités. Ce n'est pas un hasard si le mythe charge la jeune fille d'enterrer son frère. Comme Irigaray le remarque après Hegel, « le frère est pour la sœur la possibilité de la reconnaissance dont elle est privée en tant que mère et épouse, et ceci sans réciprocité, du moins dite[587]. » Irigaray cependant lui donne une signification différente. Certes, Antigone peut percevoir que le corps et le sexe de son frère ne sont pas le sien, que son genre n'est pas le sien. Et pourtant, l'altérité de son frère, le fait qu'il soit son autre, lui demeure à jamais opaque, inconnue. C'est dans la communication avec l'autre, c'est dans la construction d'une relation avec ce qui n'est pas nous, avec ce qui est au-delà du monde qui nous est assigné par notre *genre,* que nous accédons à la culture. Le geste d'Antigone n'est donc pas un rejet absolu de l'ordre des hommes. Il doit au contraire être compris comme la préservation de la différence sexuelle en tant qu'elle s'inscrit dans un ordre naturel et qu'elle constitue un horizon de la culture.

On pourrait dire que chacune des trois tâches qu'Antigone tente d'accomplir, répond à trois modes de la fidélité à soi, à savoir le respect des êtres vivants, le respect de l'ordre de la génération et de la généalogie, le respect de la différence sexuée. Être fidèle à soi suppose que chacun de ces trois niveaux soit satisfait. C'est peut-être seulement en tenant en compte de toutes ces modalités de la fidélité à soi que peut commencer une dialectique authentique avec l'autre.

[587] Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme, op.cit*. p.270

2 Luce Irigaray et l'hypothèse d'une dialectique sexuée.

2.1 Entre éthique de la différence sexuelle et droits sexués : pour une autre dialectique

Cette interprétation d'Antigone invite à repenser l'articulation entre justice, reconnaissance et différence sexuelle. Selon elle, la différence sexuelle, qui ne se limite pas à une simple distinction anatomique – pas plus qu'elle ne repose sur des présupposés hétéronormatifs –, doit être replacée au cœur de l'organisation sociale. Chaque individu doit pouvoir être libre de cultiver son identité sexuée, c'est-à-dire d'être fidèle à sa nature d'être humain sexué. Cette éthique de la différence sexuelle, par laquelle je cultive mon appartenance à mon sexe et à mon origine, doit être articulée à des droits reflétant le caractère sexué de la vie. Eux-mêmes doivent donc être sexués.

2.1.1 L'appropriation masculine de l'universel et l'oubli du genre féminin.

Comme l'illustrent le mythe d'Antigone et la tragédie de Sophocle, la culture a opéré une scission au sein même du Concept en assimilant l'Esprit au Masculin universel et en réduisant la Femme à l'immédiateté naturelle. Hegel ne reconnaît pas deux genres, de sorte qu'il dépossède les femmes de leur pouvoir éthique : « Au lieu de reconnaître réellement deux genres et d'accepter une révélation venant de l'autre genre – révélation en soi et pour soi –, le peuple des hommes prétend détenir toute la vérité et le droit de légiférer en tout : philosophie, droit, politique, religion, science…[588] ». L'universel a été spolié, ou plutôt, il a été énoncé « d'un seul côté ». Si l'homme reconnaît un caractère intangible, neutre et universel au langage, c'est avant tout parce qu'il s'est d'emblée approprié le pouvoir d'énoncer et d'incarner l'universel. La théorie de Hegel illustre la façon dont le masculin s'est superposé à l'universel et dont le genre féminin et sa loi propre ont été oubliés. Dans la théorie hégélienne, le genre humain est aussi le genre masculin. Hegel pense bien la différence sexuelle, mais pas dans l'universel. Il y a ainsi

[588]Luce Irigaray, *Sexes et Parentés*, Paris : Éditions de Minuit (1974), p.134.

« deux fonctions, deux tâches, non deux genres[589] ». Dans une telle représentation du genre humain, le genre et l'espèce sont confondus. La différence sexuelle elle-même n'est pas pensée dans toutes ses dimensions, c'est-à-dire en prenant aussi en compte les aspects symboliques de la génération, de la filiation, de la sexualité, etc. La théorie hégélienne pense le peuple de manière non sexuée, de sorte que la positivité historique de l'État, telle que Hegel la conçoit, repose sur une unité artificielle.

2.1.2 Le statut de la famille.

Dans la philosophie de Hegel, la famille joue bien un rôle de médiation de l'universel, mais aux dépens d'un genre. Dans la culture patriarcale, la femme est obligée de quitter sa famille pour rejoindre celle de son mari, dont elle prend aussi le nom. La femme est donc soustraite à une partie de son origine. Elle est notamment privée de la relation à la mère et de la lignée dans laquelle cette relation s'inscrit. La famille apparait donc peut-être comme une médiation vers l'universel, mais vers un universel tronqué. L'unité *sentie* de la famille dont parle Hegel masque la différence irréductible des genres. De sorte que le rapport du fils à l'universel est lui-même problématique. Appelé à devenir citoyen, à sortir de la sphère familiale pour se réaliser en tant qu'homme, il doit renoncer à une partie de ses origines, notamment celle, maternelle, par laquelle il est aussi défini en tant qu'être sexué. Dans la mesure où la femme est ramenée à sa fonction génératrice, c'est-à-dire qu'elle est limitée à n'être que le complément biologique de l'homme, ou, pour le dire encore autrement, qu'elle n'a jamais accès à une fonction spiritualisante au sein de la famille, « les citoyens sont coupés de leurs racines corporelles en tant que genre tout en demeurant liés à leur mère-nature en tant que corps[590] ». Autrement dit, la construction patriarcale de la société, dont l'œuvre de Hegel reflète les structures et les paradoxes, repose sur une ambiguïté fondamentale, qui consiste à couper l'homme de tout lien à son origine sexuée, c'est-à-dire en partie biologique. Il demeure ainsi attaché à la Nature, ne serait-ce que parce qu'il dispose d'un corps. Comme l'illustre le destin d'Antigone, les lois divines de la famille sont toujours des lois de mort, car elles sont d'emblée conçues comme les

[589] *Ibid*.
[590] Luce Irigaray, « L'universel comme médiation », in *Sexes et Parentés, op.cit*., p.151.

lois de l'*autre que l'esprit*. Elles reflètent la scission entre Nature et Esprit à laquelle la différence sexuelle ne peut pas se superposer.

La relation amoureuse du couple, à l'intérieur de la famille, ne peut pas suffire à pallier cette scission. Comme le suggère Irigaray dans *J'aime à toi*[591], la femme, dans la famille, ne peut aimer qu'au service d'un universel qu'elle n'incarne jamais. Pour l'homme, en revanche, l'amour n'est qu'un passage en vue de la réalisation de l'universel. Hegel aurait donc manqué un moment décisif de la vie de l'Esprit. En réduisant la femme au maillon négatif de la dialectique de l'Esprit, Hegel a fait de la famille un moment où disparaît la différence sexuelle. Pourtant, comme le suggère Irigaray, au sein de la famille, deux « pour nous » cohabitent. « L'universel, fidèle à la vie, doit manifester et entretenir le devenir du vivant tel qu'il est : sexué. L'universel, infidèle à cette réalité concrète micro- et macrocosmique, est un devoir abstrait du sentir, sans méthode pour penser cette abstraction[592] ». La vie de l'Esprit n'est pas complètement vivante si l'universel n'est pas compris comme sexué, c'est-à-dire si l'on oublie l'une des deux parties vivantes de l'universel. Hegel n'a pas vu que le genre féminin lui-même réalise l'universel, qu'il est l'universel : « Les femmes correspondent au *singulier universel* (...), elles allient le plus singulier et le plus universel[593]. » La femme n'est pas l'opposé de l'homme de la même façon que le particulier s'oppose à l'universel. Bien que singulière, incarnée, unique, elle peut prétendre à l'universalité. Elle est l'universel. C'est précisément dans sa féminité que la femme réalise l'universel. L'identité de la femme « se tient dans la non-scission systématique de la nature et de l'esprit, dans la retouche de ces deux universels. La femme est entière et universelle, universelle si entière[594] ». En construisant un universel singulier et masculin, la philosophie occidentale tend à partager l'universel et à menacer la vie de l'Esprit. Le foyer (la famille ou le couple), n'est pas qu'un moyen pour réaliser l'universel, il est aussi un des lieux de sa réalisation. Au sein du foyer, l'universel ne peut pas être partagé et être décrété le seul fait de l'un ou l'autre sexe. Le désir sexuel n'est pas limité à ses implications reproductives, il est une opportunité de contribuer à la vie actuelle de l'Esprit et à sa réalisation. Ainsi, dans le foyer, le particulier et l'universel se trouveraient réconciliés : « C'est là que le désir sensible doit devenir culture potentiellement

[591] Je pense notamment à l'introduction « Pour introduire : l'amour entre nous », et aux chapitres intitulés « La différence sexuelle comme universel » et « Je l'ai cherché et je ne l'ai pas trouvé », in *J'aime à toi*, Paris : Grasset (1992)
[592] Luce Irigaray, « L'universel comme médiation », *op.cit.*, p.155.
[593] Luce Irigaray, "Le Genre féminin", in *Sexes et Parenté, op.cit*. p.126.
[594] *Ibid*.

universelle. C'est là que le genre de l'homme et de la femme peut devenir modèle de genre masculin ou féminin tout en restant lié à la tâche singulière d'être cet homme-ci ou cette femme-ci[595]. » Chaque être vivant est un absolu, dans la mesure où il sert et préserve la vie. La famille a pour vocation à réunir les deux genres de l'espèce humaine. A ce titre, elle contient, au moins potentiellement le devenir même (symbolique et physique) de l'humanité.

2.1.3 L'oubli de l'éthique d'un autre genre et la nécessité de droits sexués

L'oubli du genre féminin est aussi une négation de son *ethos* propre. Cet oubli est visible, selon Irigaray, dans la neutralité supposée du droit : « La loi, le droit se disent au neutre mais ils sont édictés d'un seul côté, donc ne sont pas effectivement neutres[596] ». Compte tenu du pouvoir normatif de la loi et de son importance dans notre formation de sujets, et plus particulièrement dans la construction du citoyen, la pseudo-neutralité de la loi a des effets importants. Au sein de la famille, selon Hegel, les membres ne gardent qu'un droit à la vie. Mais ce droit à la vie, comme le remarque Irigaray, est problématique, dans la mesure où les « pour-soi » qui composent l'unité familiale sont immédiatement absorbés par la conscience de l'unité sentie que j'ai évoquée plus haut. Autrement dit, quelles éthiques singulières est-il possible d'envisager dans une sphère principalement décrite comme un tout substantiel ? Au contraire, le couple a pour vocation de jouer le rôle de maillon dans le devenir de l'Esprit, de l'individu à l'État. A la suite de Kant, qui remarquait que le développement de la Raison dans l'histoire ne pouvait être le fait d'un seul individu ou d'une seule génération, Irigaray suggère que le moment du couple ne peut à lui seul « recommencer toute l'aventure de l'esprit[597] », c'est-à-dire à chaque fois refonder le droit. Il faut donc que le droit autorise d'emblée le devenir de chacun des sexes. Plus précisément, il faut que le droit soit lui-même sexué :

> « il faut que, dans le droit, il y ait représentation des droits de chaque sexe en tant que différents. Il faut garder les dieux, il faut les inscrire dans le droit en tant que représentations visibles des réalités vivantes concrètes. La responsabilité éthique des femmes, leur participation à l'ordre de la famille et donc du peuple, doivent devenir visibles socialement dans leur singularité sexuée *pour que le corps social ne se scinde pas du corps naturel* (ni le droit civil du droit naturel)[598]. »

[595] Luce Irigaray, *J'aime à toi*, op.cit., p.46
[596] Luce Irigaray, "Le Genre féminin", in *Sexes et Parenté*, *op.cit*., p.133
[597] Luce Irigaray, « L'universel comme médiation », *op.cit*., p.154
[598] Ibid.

Irigaray ne cherche pas à sexuer « L »'universel[599], mais à proposer deux universels sexués, dont découlerait aussi une sexuation de la justice, ou, tout au moins, du droit. Une éthique de la différence sexuelle, semble-t-il, ne se contente pas d'articuler la différence sexuelle dans l'universel. Son enjeu est celui d'une équivalence entre deux universels. Je reviendrai d'ailleurs plus tard sur cette proposition.

Chez Hegel les individus n'ont d'identité sexuée que dans l'espace de la famille. Le code civil ne reconnaîtrait donc que des individus neutres. Cependant, même dans la sphère familiale, les individus n'ont pas de droit spécifique en tant qu'êtres sexués. Si bien que, comme Irigaray le suggère « il n'y a pas de droits des personnes réelles puisque seul existent des femmes et des hommes, non des individus neutres[600] ». Dans le droit contemporain, selon Irigaray, l'individu n'est pas encore une personne car il n'est pas reconnu comme sexué. Une pensée de la différence sexuelle doit donc d'abord ouvrir la possibilité de construire des sujets de droits sexués, et en tant que tels des personnes réelles. Encore faut-il que ces droits ne se contentent pas de prolonger l'ordre patriarcal. La tolérance à l'avortement, par exemple, ne peut pas constituer un exemple suffisant de droit civil[601]. Un droit à l'avortement s'énonce toujours déjà dans la langue de la société patriarcale, qui a renoncé à la Nature en tant que cette dernière est sexuée. De la même façon, la notion de consentement qui est parfois utilisée pour signifier la limite entre un simple rapport sexuel et un viol n'est pas opératoire. Dans la mesure où la femme est d'emblée exclue du système légal et du système symbolique, la valeur même de son consentement semble fragile.

Selon Irigaray, le droit doit donc être un intermédiaire entre Nature et Culture. Il doit nous permettre d'articuler notre appartenance à la vie sexuée et la nécessité où nous nous trouvons de vivre en société. Comme elle le formule de façon provocante, non seulement un droit genré ne permet pas de rendre justice, puisqu'il ignore une partie du genre humain, mais il constitue en tant que tel une forme de violation, au moins sur le plan imaginaire, de l'intégrité de l'identité sexuée des femmes. C'est seulement dans la reconnaissance de notre identité sexuée que nous acquérons le statut de personne, et c'est le rôle d'un droit sexué que de permettre (et pas seulement tolérer) que chaque individu soit respecté dans son identité sexuée. Plus encore, c'est seulement dans le cadre d'un droit sexué que la justice peut être réellement rendue.

---

[599] Cette proposition rappellera peut-être certains des arguments paritaristes que j'ai évoqués dans le chapitre 1. Pourtant, Luce Irigaray ne cherche pas à maintenir au niveau symbolique la différence sexuelle pour la neutraliser immédiatement dans une égalité universelle. Elle propose bien, au contraire, deux universels.

[600] Luce Irigaray, *J'aime à toi*, *op.cit.*, p.43

[601] *Ibid.*, p.42

2.1.4 Pour une autre dialectique.

Selon Irigaray, la dialectique que Hegel propose pour comprendre le devenir de l'Esprit, et dont je viens de rappeler le mécanisme, doit ainsi être dépassée au profit d'une nouvelle dialectique. Cette dernière ne doit réduire personne ni au particulier, ni à l'immédiateté naturelle, et ne doit pas conduire à l'oubli de soi. Le principal problème de la méthode hégélienne, pour Irigaray, est qu'elle oppose des éléments non contradictoires. Comme elle l'explique dans « le genre féminin », le sexe n'obéit pas à la contradiction[602]. Bien que Hegel cherche à dégager et à rendre antagoniques deux pôles différents, la différence sexuelle n'est pas une contradiction logique. « Chacun(e) est physiologiquement son sexe et la production de son sexe. Chacun(e) est son genre et potentiellement mère ou père. Cette articulation des deux en lui, en elle, n'est pas contradictoire mais demande une méthode de non réduction de l'un à l'autre[603]. » Autrement dit, la dialectique proposée par Irigaray, ne comporte pas de subsomption, par laquelle un des éléments de la dialectique serait dépassé, ou « négativisé ». Cette dialectique, au contraire, met aux prises deux éléments différents, irréductibles l'un à l'autre, c'est-à-dire également nécessaires. Dans un texte daté de 1988, Irigaray évoque même la possibilité de penser une triple dialectique : « celle du sujet masculin, celle du sujet féminin, celle de leurs rapports en couple ou en communauté[604] ».

Si la dialectique hégélienne établit un rapport hiérarchique entre l'homme et la femme, elle rend en outre impossible toute communication entre hommes et femmes, dans la mesure où la Femme, par nature, est vouée à la sphère de l'immédiateté naturelle, alors que l'homme, comme nous l'avons vu, est appelé à se réaliser dans l'État. Pour Luce Irigaray, penser deux genres dès le moment crucial qu'est la famille pour le devenir de l'Esprit, c'est se donner la possibilité de rééquilibrer la sphère civile, en la pensant comme sexuée. « Cette absence de dialogue dans le couple, de dialectique sexuée (à condition de repenser le sens de la méthode) pervertit l'esprit de l'individu, de la famille, du peuple. Le concret, que Hegel quête dans

[602] Voir Luce Irigaray, « Le Genre féminin », *op.cit*., p.122. Irigaray montre que les civilisations ont toujours pensé la nature comme sexuée. La notion de contradiction, en revanche s'avère davantage être un trait de « notre logique ». Dans ces autres cultures, il serait selon elle plutôt question d'« alternance ».
[603] Luce Irigaray, « L'Universel comme médiation », in *Sexes et Parentés*, *op.cit*., p.153
[604] Luce Irigaray, « Comment devenir des femmes civiles », in *Le temps de la différence*. Pour une révolution pacifique. Paris : Le livre de poche (1989), p.55.

l'individu, est amputé de sa dimension sexuée. Il est d'emblée *abstrait*[605]. » En repensant une dialectique sexuée, Irigaray ne rétablit pas seulement la possibilité d'une équivalence dans la différence. Elle rend aussi possible un processus de reconnaissance qui ne soit pas négateur, ou qui n'implique pas de rapports de pouvoir. Elle rend possible un processus de reconnaissance mutuelle. C'est dans ce processus de reconnaissance mutuelle que se loge la possibilité d'articuler une éthique de la différence sexuelle - par laquelle je cultive mon identité sexuée -, à des droits sexués - qui encadrent mon rapport à l'autre.

2.2 Repenser la mutualité

Comme nous venons de le voir, la dialectique proposée par Luce Irigaray n'oppose pas des contraires, mais des éléments différents, irréductibles l'un à l'autre. Une éthique de la différence sexuelle, selon Irigaray, doit d'ailleurs avoir à charge de préserver l'hétérogénéité de ces éléments. En redéfinissant le rôle de la Nature, de la femme et de l'Homme, et en suggérant que le couple est un moment fondamental de la vie de l'Esprit, au sein de la famille, Irigaray indique en outre que de la mutualité est possible entre les deux membres du couple. Cette mutualité caractérise d'ailleurs la famille comme moment éthique dans la vie de l'Esprit[606].

Pour Irigaray, la relation entre Homme et Femme est une condition du devenir humain. En oubliant la transcendance que constitue la Femme, l'Homme refuse la possibilité de son propre accomplissement. Dans le système patriarcal, la transcendance ne peut être construite que dans un au-delà, divin par exemple, qui renvoie à plus tard le devenir humain. Cette transcendance verticale, pourtant, n'exprime qu'un rapport unique au transcendant, celui de l'homme. La femme doit elle aussi retrouver le socle de sa propre transcendance, en refusant de se voir privée de « sa spécularisation spécifique qui lui permette et de s'identifier à elle (comme) même – de revenir à soi – et de se déprendre de son emprise immédiate dans un procès spéculaire naturel – de sortir

[605] Luce Irigaray, « L'Universel comme médiation », in *Sexes et Parentés*, *op.cit.*, p.151

[606] Hegel, dans le texte Système de la vie éthique, a suggéré qu'un système éthique devrait être fondé sur une philosophie de l'intersubjectivité. *Dans ce texte, il distingue trois stades éthiques, de l'éthique naturelle à l'éthique absolue. Pour Hegel,* dans le premier stade, la reconnaissance mutuelle au sein de la famille s'effectue dans l'amour. C'est à travers l'amour que les individus concrets se reconnaissent entre eux. Ce stade est dépassé dans la société civile à travers le droit. Dans la société civile, les droits autorisent les individus à se reconnaître en tant que personnes. Enfin, le second stade est dépassé dans l'État, où les sujets deviennent des individus concrets. Dans ce stade final, la communauté atteint la vie éthique absolue, caractérisée par une reconnaissance mutuelle encadrée par la solidarité.

du soi[607]. » En superposant l'universel et le genre masculin, la culture patriarcale a supprimé toute altérité absolue. C'est dans des divinités transcendantes que cette culture a, selon Irigaray, cherché à penser l'altérité. C'est d'ailleurs ce qu'exprime, selon Irigaray, le dieu des grands monothéismes.

La reconnaissance de la transcendance et de l'universalité du féminin est aussi la condition de la relation Homme-Femme. Dans un texte récent intitulé « The Ecstasy of the Between-Us », Irigaray précise en quoi consiste la tâche de refuser l'universel neutre et de maintenir la transcendance de l'autre. Pour devenir et pour rester humains, il nous faut cultiver la différence sexuelle, l'altérité de l'autre et le désir qui nous porte vers lui/elle. Maintenir l'autre dans son altérité est une chance de pouvoir transformer nos besoins en désirs, une possibilité de créer de l'entre-nous [*between-us*], « tissé par les deux » [*woven by the two*][608]. Le désir généré par la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre, s'il n'est pas récupéré par une éthique de la domination sur l'autre, ou par une logique de la prédation, peut être la chance d'une transformation de soi. La rencontre de cette altérité radicale ouvre la voie à un troisième monde, où l'autre est une chance de me transformer moi-même.

Cette relation entre deux transcendances est selon Irigaray la condition même de notre devenir humain. « Ce n'est plus une question de persister ou de subsister, mais de garder en vie le devenir de soi, de l'autre, de la relation entre les deux[609] ». Cette relation de transcendance à transcendance révèle aussi les limites de notre liberté. Il s'agit alors de rechercher les moyens de pouvoir vivre dans un monde qui redonne sa place à la différence sexuelle. La prise en compte d'une transcendance irréductible de l'autre est une chance d'élaborer une éthique où l'être humain réalise complètement ses potentialités. Contrairement à la façon dont l'altérité est conçue chez Lévinas, cependant, l'altérité est ici pensée de manière concrète, puisqu'elle prend en compte son caractère vivant, c'est-à-dire sexué. Chez Lévinas, l'apparition de l'Autre est aussi l'apparition possible de tout Autre, c'est-à-dire aussi, comme nous l'avions vu avec Seyla Benhabib ou avec Susan Okin, d'un Autre (trop) abstrait, (c'est-à-dire, peut-être, de personne).

[607] Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme, op.cit.*, p.279
[608] Luce Irigaray, « The Ecstasy of the Between-us », in *Intermedialities. Philosophy, Arts, Politics*, Henk Oosterling and Ewa Plonowska Ziarek (eds), New York & London : Rowman & Littlefield publishers (2011), p.54
[609] Luce Irigaray, *Sharing the world*, London : Continuum (2008), p.XVIII, ma traduction : « It is no longer a matter of persisting or subsisting, but of keeping alive the becoming of oneself, of the other, of the relation between the two ».

La reconnaissance de l'Altérité radicale de l'autre sexe, de son caractère à jamais opaque et inaccessible, nous place donc devant une transcendance qui n'a rien d'abstrait. Et c'est à partir de cette altérité absolue, à partir du deux de la différence sexuée, que nous sommes capables de passer à d'autres formes de différences. En effet, on pourrait se demander ici pourquoi la différence sexuée est prise comme différence originelle et matricielle pour penser l'altérité. Pour Irigaray, ces différences sont toujours prises dans l'image spéculaire de l'homme, qu'il projette sur l'espèce toute entière. Dans le système symbolique patriarcal, il n'y a pas de place pour un autre Signifiant, et toute différence se construit dans le Même, qui finit par les absorber. C'est pourquoi la différence sexuelle doit être comprise comme la différence fondamentale. Elle doit être cultivée comme la différence originelle.

Cette altérité radicale est l'occasion d'une reconnaissance authentique de l'autre. L'entre-nous que décrit Irigaray dans l'article que j'ai mentionné plus haut est un espace de reconnaissance mutuelle, où l'altérité de l'autre est aussi une opportunité de se transformer. À une dialectique qui met aux prises le sujet et l'objet, l'universel et le particulier, Irigaray oppose une dialectique entre deux sujets. Ces deux sujets sont sexués, et tous deux particuliers et universels[610]. Comme elle l'avance dans *J'aime à Toi*,

> « L'autre de la différence sexuelle est celui – ou celle – vers qui il est possible d'aller comme vers une transcendance, tout en restant en soi, et sans inversion de celle-ci en soi sous forme d'âme ou d'esprit. Cet(te) autre est ce que je n'atteindrai jamais et, pour cette raison même, il/elle m'oblige à rester en moi pour lui et nous être fidèle, en gardant notre différence (…). Seule la reconnaissance de l'autre en tant qu'être sexué offre cette possibilité. Entre la femme et l'homme, l'homme et la femme, la reconnaissance demande un travail du négatif. La maîtrise de, la substitution à, y sont des opérations impossibles dans le respect de ce qui est, de ce qui existe[611]. »

La dialectique proposée par Luce Irigaray prend en considération des sujets genrés. Un tel processus n'oppose pas les deux termes de la relation. Il se donne au contraire comme une occasion de concevoir de la mutualité entre deux sujets. Cette mutualité suppose à la fois justice *et* reconnaissance, justice *dans* la reconnaissance. Dans ce rapport de mutualité, je dois respecter la juste distance qui me sépare de l'Autre absolu qui se tient face à moi. C'est d'ailleurs dans la reconnaissance de cette irréductibilité de la différence de l'Autre que j'instaure cette juste

[610] Sur ce sujet, voir les propositions 3 et 4 d'Alain Badiou dans ses « Huit thèses sur l'universel », op.cit. Pour Badiou, la rencontre amoureuse, une fois acceptée comme telle, peut être affirmée comme un évènement dont la nature contingente et hasardeuse légitime en retour le caractère d'universalité. La rencontre de l'autre occasionne l'émergence, selon Badiou, d'une autre singularité universelle – qui paraît donc irréductible aux deux universels de la différence sexuelle.

[611] Luce Irigaray, *J'aime à toi*, *op.cit.*, pp.164-165

distance entre lui/elle et moi. Pour pouvoir communiquer avec l'autre, il faut d'abord qu'un silence s'établisse entre nous. Je dois d'abord accepter de l'autre qu'il ne parle pas la même langue et je dois accepter de ne pas le réduire à mon idiome propre. Seul le désir, un désir de l'autre comme autre, pourra me faire sortir de mon solipsisme.

Dans « Between Myth and History », Luce Irigaray suggère que « Les différences naturelles sont aussi moins hiérarchiques parce que chacune demeure fidèle à sa propre origine, à sa propre croissance et à son propre épanouissement, et n'est pas standardisée dans une soumission à un monde unique qui ne connaît que les différences quantitatives[612] ». Dans le respect de l'altérité de chacun, dans leur coexistence et leurs rapports de mutualité, les deux genres deviennent alors, semble-t-il, incommensurables l'un à l'autre. L'un ne peut donc être au service de la réalisation de l'autre, non plus que l'un peut être décrété inférieur en valeur à l'autre. Tandis qu'elle prône la nécessité de repenser la distinction entre « Moralität » et « Sittlichkheit », Irigaray en vient à suggérer qu'une éthique de la différence sexuelle permet de ne pas enfermer la sphère privée dans la morale. Comme elle l'affirme alors, « les lieu et temps de rencontre de la nature et de l'esprit, de l'infini, l'absolu et la finitude résident d'abord dans l'appartenance à un sexe. » Puis elle ajoute, « La balance doit s'équilibrer dans l'individu, entre tous les individus, à chaque temps et en chaque lieu, car toujours se pose la question du rapport à un sexe même ou autre, même et autre, les deux[613] ». La différence sexuelle résout pour Irigaray plusieurs séries de contradictions, toutes enfermées au sein même de l'universel (privé/public ; homme/femme ; singulier/collectif, etc.). Elle doit être pensée au carrefour de toutes ces apparentes contradictions, comme faisant le lien entre l'individu et l'universel, les genres masculins et féminins, le privé et le public, le corps et l'esprit. La différence sexuelle doit être mise au centre de la réflexion, pour être repensée comme le lieu d'une reconnaissance, à la fois juste et mutuelle, de notre appartenance à des universels irréductibles l'un à l'autre.

[612] Luce Irigaray, « Between Myth and History », op.cit., p.208, ma traduction : « Natural differences are also less hierarchical because each remains faithful to its own origin, growth and blossoming and is not standardized through submission to one unique world that knows only quantitative differences »
[613] Luce Irigaray, « L'universel comme médiation », in *Sexes et parentés*, *op.cit.*, p.163.

2.3 Fidélité à soi, fidélité à son identité sexuée

2.3.1 Repenser la fidélité à soi dans la différence sexuelle

L'intérêt de la critique formulée par Irigaray est qu'elle répond à un certains nombres d'exigences et de critères que j'ai dégagés dans les chapitres précédents. J'avais suggéré par exemple, dans le chapitre consacré à John Rawls, que la famille demeurait un espace où non seulement les rapports entre individus, mais également les rapports de genre, restaient périphériques, ou assez peu pensés. Irigaray réintroduit dans la famille la différence sexuelle comme droit pour les individus (et les enfants en particulier) d'accéder à l'altérité et au mystère de leurs origines[614]. Pour elle, la différence sexuelle (ou sexuée[615]) est l'objet d'une éthique individuelle dans laquelle je dois cultiver mon appartenance à mon identité sexuée. Celle-ci n'est pas réductible à un constat anatomique, c'est-à-dire à mon sexe biologique. Elle a aussi avoir avec mon origine, c'est-à-dire avec ma filiation, ou ma généalogie[616]. Comme nous le verrons avec l'exemple d'Antigone, nos généalogies ont en effet été rendues opaques par le système patriarcal, qui a presque exclusivement réduit la question de la filiation à celle d'une transmission père-fils. Une éthique de la différence sexuée relève donc d'une quête individuelle, par laquelle je dois découvrir, dans le respect de la différence sexuelle (c'est-à-dire dans la prise en compte nécessaire de l'altérité fondamentale de tout ce que je ne suis pas), qui je suis. Dans la philosophie de Luce Irigaray, l'éthique de la différence sexuée s'inscrit au cœur d'un droit sexué, qui articule sphère domestique et sphère privée.

D'autre part, la différence sexuelle – ou sexuée, dans la terminologie de Luce Irigaray – structure ici les rapports de mutualité que les analyses de Ricœur avaient maintenues dans une neutralité problématique au regard de la question du genre. En critiquant la dialectique hégélienne et en réintégrant la différence sexuelle au sein de la relation intersubjective de mutualité, Luce Irigaray nous aide à préciser la théorie ricœurienne, sans nécessairement la

[614] Luce Irigaray, « Comment devenir des femmes civiles », *op.cit*, voir p.59 plus particulièrement.
[615] Dans de récentes interventions, Luce Irigaray préfère utiliser le mot « sexué » (ou 'sexuated', en anglais) pour prendre ses distances avec des lectures hâtives de « la » différence sexuelle qui ont tendance à conclure que « cette » différence sexuelle serait fondée sur une représentation hétérosexuelle du couple.
[616] Il est important de noter ici que la différence sexuelle, chez Luce Irigaray, possède bien un support biologique. Elle n'est donc pas réductible au langage. Chez Lacan, la différence sexuelle est construite dans le langage. Pour Luce Irigaray, la différence sexuelle est la condition du langage. Elle est inscrite dans le corps, mais sa compréhension ne se limite pas à son inscription anatomique. De fait, le garçon reste étranger, de par son corps, au mystère de son origine maternelle. Sur la base de cette altérité, il a à reconnaître et à construire sa propre compréhension de son identité sexuée. Cette différence, comme nous le verrons, est fondamentale.

contredire. Irigaray comme Ricœur, développe à sa façon une éthique régie par le principe de fidélité à soi. Elle convoque d'ailleurs cette notion à plusieurs reprises. Dans « Between Myth and History », par exemple, alors qu'elle s'interroge sur la nature du Dieu monothéiste et sur son rapport à la différence sexuelle, Irigaray suggère que : « Dieu est supposé être l'absolu pour chacun. Peut-être a-t-il été l'absolu pour les hommes de notre culture. Il n'est pas certain que le Dieu du monothéisme puisse correspondre à l'absolu pour une femme de cette culture qui serait fidèle à elle-même[617] ». Ici, Irigaray nous rappelle d'une autre façon encore la nécessité de nous montrer fidèle à notre identité sexuée (ce que le dieu du monothéisme rend impossible pour la femme, selon elle). La fidélité à soi s'impose donc comme la première règle éthique. Mais être fidèle à soi n'est pas un commandement moral. C'est aussi la condition pour se réaliser soi-même, pour devenir celui que l'on a à être, et d'abord en affirmant, par ses propres choix, sa liberté. Tout en basant sa théorie sur la notion de différence sexuelle, Irigaray ne limite sa compréhension de l'identité sexuée ni à un support biologique découpé dans des catégories prédéfinies qui nous diraient qui nous sommes ou ce qu'il faut être, ni à une définition hétérosexuelle et reproductive de la sexualité.

Notons à ce titre que la différence sexuelle n'est pas un « essentialisme », ne serait-ce que parce qu'elle s'autorise de variations, et qu'on ne peut donner lui attribuer de « contenu ». Irigaray ne se propose d'ailleurs jamais de définir une essence universelle de la femme ou de l'homme. Pour justifier la différence sexuelle, Irigaray invoque généralement les sagesses des cultures et des civilisations. Dans « Le Genre féminin », elle dit ainsi que « La nature est sexuée, toujours et partout. Toutes les traditions fidèles au cosmique sont sexuées et rendent compte des puissances naturelles en termes sexués. » Ces arguments ont d'ailleurs été repris par certain.e.s défenseur.e.s de la 'différence sexuelle'[618], comme Sylviane Agacinski par exemple (cf. chapitre

[617] C'est moi qui souligne. Luce Irigaray, « Between Myth and History », *op.cit.*, p.203, ma traduction : « [God] is presumed to be the absolute for everyone. Perhaps he has been the absolute for men of our culture. It is not even certain that the God of monotheism can correspond to the absolute for a woman of this culture who is *faithful to herself*. »

[618] Luce Irigaray, « Le Genre féminin », op.cit., p.122. Notons cependant que l'œuvre de Luce Irigaray nourrit une certaine fascination pour ce qu'elle appelle l'Est. Dans *Between West and East*, Irigaray voit dans les cultures orientales, l'autre de l'Occident. (*Between East and West : From Singularity to Community*. Trans. Stephen Pluhàcek. New York : Columbia University Press (2002)). Dans cet ouvrage, Irigaray propose que nous revenions à une « Ingénuité culturelle », ingénuité qui semble cependant dissimuler des représentations exotiques et erronées quand il s'agit de décrire l'Est. Cette fascination pour un Orient simplifié, aux accents parfois orientalistes, ont d'ailleurs été critiqués à la fois par Rosi Braidotti (voir *Transpositions*, op.cit., p.117) et par Pénélope Deutscher (voir « *Between East and West*, and the Politics of 'Cultural Ingénuité'. Irigaray on Cultural Difference", in *Theory, Culture & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi : SAGE, vol.20, n°3, p.65-75)

1). Mais contrairement à Agacinski, Irigaray ne parle pas de « complémentarité » des sexes et se montre plus prudente sur les questions relatives à la famille et aux sexualités. En articulant la différence sexuelle à une conception renouvelée de l'universel, Irigaray évite ainsi les écueils de l'essentialisme et de l'hétéronormativité dans lesquels les thèses d'Agacinski semblent souvent tomber. Alors qu'Agacinski parlait des deux sexes comme de deux moitiés de l'universel, Irigaray, de façon très significative, préfère parler de deux universels.

2.3.2 « What about the third, if we are not two »

La dialectique sexuée proposée par Luce Irigaray confirme qu'une justice de genre ne peut pas faire du Tiers une catégorie première. Certes, Irigaray partage avec Lévinas un certain nombre d'affirmations relatives à la différence sexuelle[619]. Cependant, elle rompt clairement avec une conception lévinassienne de la justice, qui verrait dans le surgissement du Tiers la seule figure possible d'un juste rapport à l'autre. Pour Irigaray, l'Autre de Lévinas surgit toujours dans le champ d'une subjectivité masculine. Faute de penser l'Autre d'abord comme l'autre de la différence sexuelle, l'Autre est toujours pris dans une phénoménologie qui exclut le féminin. A quoi sert le Tiers, s'interroge ironiquement Luce Irigaray, s'il l'on n'est déjà pas deux[620] ? S'il y a un tiers, selon Irigaray, c'est la Nature. La Nature n'a cependant pas de statut moral ou législatif. Elle est ce que je partage avec tout autre, et donc aussi avec l'autre de la différence sexuelle. La Nature *est* la différence. Elle nous dépasse, elle nous transcende, et en fin de compte je la partage avec l'autre, ainsi qu'avec d'autres formes de vie différentes de la vie proprement humaine. La nature nous permet donc de penser une forme de justice qui va au-delà des rapports humains. Certes, la Nature semble être ici définie en des termes strictement occidentaux. Mais la Nature se réinvente aussi à l'issue de la rencontre de l'autre. Le Tiers, si l'on peut encore utiliser cette catégorie, ne s'épuise jamais dans une définition. Il se réinvente sans cesse. Plutôt qu'une pensée du Tiers, il me semblera d'ailleurs préférable de penser le commun, que je définirai dans le prochain chapitre.

[619] Il me semble en effet que Luce Irigaray ne nierait pas, à la suite de Levinas, que « Le sexe n'est pas une différence spécifique quelconque (…). La différence des sexes n'est pas non plus une contradiction (…). La différence des sexes n'est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires. » (voir Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris : PUF (1979), pp.77-78)

[620] Luce Irigaray, entretien avec l'auteure, *Seminar of Luce Irigaray*, Bristol, du 10 au 16 juin 2012.

2.3.3 Éthique de la différence sexuelle et universels

On peut maintenant s'interroger sur le statut de l'identité sexuée sur la base de laquelle nous avons à inventer notre humanité. Irigaray ne cherche pas à définir ce que devrait être l'éthique de la différence sexuelle et se refuse donc aussi à lui donner un contenu spécifique, sous la forme de principes par exemple. Cette éthique consiste à cultiver notre appartenance à la Nature et, en elle, plus précisément, notre identité sexuée. On peut cependant se demander ce que cela signifie plus concrètement. L'identité sexuée est-elle une essence qui nous commande ce que nous avons à être et que je dois comprendre intellectuellement ? S'agira-t-il d'un simple horizon éthique qui, sans avoir de force déterminante, nous indique la voie de la vie bonne ?

Le statut que prête Irigaray à la notion d'universalité apporte quelques éclairages sur ces questions. Sans que ces distinctions ne soient clairement thématisées pour elles-mêmes, Luce Irigaray donne à l'universel, au sein de la différence sexuelle, les trois caractéristiques (inchoatif, régulateur et traductible) que Ricœur avait érigées en critères de définition de l'universel.

1) Premièrement, « L'appartenance à un genre ne peut être connue ni assumée à la manière de la vérité ou des vérités de la philosophie classique. Cette vérité est pour une part passivité, fidélité à l'être que je suis, être qui m'est donné par nature et que je dois endosser, respecter et cultiver comme la moitié de l'identité humaine, non pour autant une mais deux[621]. » Comme chez Ricœur, la relation de mutualité est étroitement articulée à l'universel, mais de manière différente toutefois. L'universel conserve dans la théorie d'Irigaray son caractère inchoatif, puisque l'individu a à devenir celui qu'il est appelé à être dans l'universalité de son genre. L'individu a à réaliser l'universalité de son genre, ce qui est une autre façon de dire qu'il y a toujours au moins deux universels.
2) Deuxièmement, l'universel est aussi présenté comme un horizon. Il garde le statut de « prétention » qu'il est appelé à jouer dans la relation intersubjective voulue par Ricœur. Certes cet horizon est indépassable, dans la mesure où cette relation de mutualité doit respecter l'altérité absolue de l'autre et, dans cette altérité, ce qui fait de cet être un individu à la fois singulier et universel. Mais en même temps, cette relation de mutualité ouvre la voie à un troisième universel, qui reste toujours négociable, et qui recevra des déterminations

[621] Luce Irigaray, *J'aime à toi*, *op.cit.*, p.167

particulières (c'est peut-être là encore une manifestation de sa loi paradoxale, ou de son ambiguïté) dans la relation créée par les deux individus du couple, à la fois singuliers et universels. L'universel, dans la théorie d'Irigaray, se dit au moins de deux, voire de trois manières différentes si l'on comprend aussi l'universel partagé de la relation de mutualité. L'universel, donc, semble pouvoir se dire de façon multiple.

3) Troisièmement, Irigaray confirme qu'une réflexion sur l'universel ne saurait faire l'économie d'une théorie de la traduction. Sur le plan culturel, tout d'abord, il apparaît en effet que la différence sexuelle recevra autant de déterminations particulières qu'il y a d'individus sexués[622]. Si la différence sexuelle peut servir de matrice universelle à l'élaboration d'une société juste qui rend possible une vie bonne, la signification de cette différence et de la façon dont chaque culture et chaque individu l'habite peut varier indéfiniment. A travers le sens que la culture à laquelle j'appartiens donne à la question de l'origine, mais aussi à travers la façon dont je peux construire individuellement ma propre compréhension de la différence sexuelle (à travers ma spiritualité, à travers ma sexualité, etc.), l' « universalité » de la différence sexuelle peut se décliner à l'infini, et m'oblige à un effort permanent d'interprétation de ce que peut vouloir dire, pour elle ou pour lui, être un individu sexué. D'autre part, notre appartenance à un genre est structurée par un rapport différentiel au langage. La communication entre les deux universels de la différence sexuelle exigerait donc aussi que, par la médiation du désir, et par-delà l'irréductibilité des deux genres l'un à l'autre, soit construit un autre langage[623]. Comme nous l'avons vu dans les paragraphes qui précèdent, l'entre-nous offre la possibilité d'inventer un moyen de communiquer qui, sans annuler la différence sexuelle, ouvre la perspective d'un universel en traductions. Ces traductions ne seraient pas le seul fait du langage articulé. Comme Irigaray l'explique dans *J'aime à toi*, une authentique relation de mutualité nécessite aussi que soient réinvestis nos corps, leur possibilité de signifier et de nous réaliser en tant qu'individus sexués. Pour que l'universel puisse réellement être pensé sur le mode de la traduction, il faut peut-être

[622] Luce Irigaray prend ici une distance significative avec Jacques Lacan, pour qui, comme je l'ai dit précédemment, la différence sexuelle se situe dans le langage. C'est parce que la différence sexuelle est pour ainsi dire à l'origine de la vie, avant même le langage, que l'universel peut se penser sur le mode de la traduction culturelle.

[623] Dans *Le Temps de la différence*, et plus particulièrement dans la conférence « Comment devenir des femmes civiles », Luce Irigaray fait plusieurs propositions de réformes de la langue (elle propose notamment de sexuer les noms de métiers ; de féminiser une année sur deux par exemple le pluriel mixte, etc.). Bien qu'elle ait conscience que ces changements ne sont pas suffisants pour transformer l'ordre symbolique, elle insiste sur la nécessité de prendre au sérieux les normes linguistiques dans la constitution de nos subjectivités.

commencer par « spiritualiser » nos corps, pour reprendre les termes d'Irigaray, c'est-à-dire leur donner la chance d'être des médiateurs supplémentaires et complémentaires à la tâche de traduction voulue par la relation intersubjective de mutualité[624].

2.3.4 Sujet de droit

A l'horizon de l'articulation entre différence sexuelle et universels, se trouve la possibilité de constituer une personne juridiquement sexuée, définie par des droits sexués. On peut cependant se demander comment s'articuleront des *droits* des femmes avec une *éthique* de la différence sexuelle. La mise en place de droits spécifiques des femmes est-elle une première étape nécessaire, en vue de la réalisation d'une éthique de la différence sexuelle, qui finirait par s'y substituer ? D'autre part, les deux universels sexués étant incommensurables l'un à l'autre, et chaque individu étant invité à se montrer fidèle à son identité sexuée, que signifie rendre justice ? Parce qu'il doit se montrer fidèle à son identité sexuée, comment un juge pourra-t-il rendre justice ?[625]

Luce Irigaray propose de ne pas dissocier la catégorie juridique de personne de la catégorie ontologique de sujets sexués. C'est par la reconnaissance de notre identité sexuée que nous pouvons devenir des sujets de droits. Dans un texte intitulé « Droits et devoirs civils pour les deux sexes[626] », elle prône ainsi des droits pour les femmes, ou plus précisément des droits *de* femmes, des droits spécifiques aux femmes seul moyen, selon elle, de pouvoir contrebalancer le manque d'autonomie et de maturité juridiques des femmes dans les sociétés d'aujourd'hui. Prises dans le carcan des lois patriarcales, limitées dans leurs droits, les femmes sont en effet souvent considérées, aux yeux de la loi, comme des personnes mineures. Des droits spécifiques pour les femmes leur permettraient de cultiver leur différence, et ainsi de se montrer fidèles à elles-mêmes et à leur genre, c'est-à-dire, encore, d'être des citoyennes adultes responsables. Il leur reviendrait alors « de devenir des sujets capables de sublimer leurs pulsions sexuelles, de cultiver leur

[624] Ce sera d'ailleurs le rôle de la caresse, dans la philosophie d'Irigaray. La philosophe partage en effet avec Foucault l'idée qu'il reste encore dans la tradition occidentale à inventer une érotique, qui soit capable de faire du désir sexuel un moyen de spiritualiser nos corps.

[625] Dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant remarque que, dans la mise en place d'une société de droits, le juge qui sera le gardien de l'application de ces lois sera nécessairement sélectionné au sein des hommes. Et comme tout homme est imparfait, on ne peut espérer que s'approcher le plus près possible d'un état absolu de droits (voir sixième proposition)

[626] Luce Irigaray, « Droits et devoirs civils pour les deux sexes », in *Le Temps de la différence*, *op.cit*, p.79-100

sexualité, de lui donner un rythme, une temporalité, des enjeux[627]». La médiation qu'impose la naturalité des deux sexes doit en effet être cultivée, méditée, explorée, dans le cadre d'un droit qui donne à chaque individu la possibilité d'être fidèle à son identité sexuée[628]. Certes, idéalement, on pourrait rêver d'un monde régi dans le respect individuel et collectif de la différence sexuelle. Cependant, parce que nous ne sommes pas parfaits, mais aussi parce qu'une organisation sociale est toujours d'emblée prise dans un contexte historique spécifique, des droits sexués sont nécessaires. La sortie de l'état de nature, pourrait-on dire, suppose paradoxalement que nous soyons fidèles à la nature, ou en tous cas à notre appartenance naturelle. Être civil, selon Irigaray, ne revient pas à passer un contrat avec l'autre, après avoir pris acte de la menace permanente qu'il représente pour moi. Être civil, c'est partager le monde après avoir cultivé mon origine, ma sexuation.

Dans cette théorie, la relation de mutualité n'est plus nécessairement encadrée par une exigence d'égalité. L'oubli de notre existence sexuée, et donc de l'un ou de l'autre des deux sexes, vient automatiquement sanctionner le sexe qui se constitue en universel absolu. La notion de fidélité, et plus précisément de fidélité à son identité sexuée, dans le respect de l'altérité radicale de l'autre, suffit à maintenir une juste distance à l'égard de l'autre, dans la relation intersubjective comme dans la relation contractuelle impliquée par le contrat social. L'égalité ne sert plus à définir la justice, pas plus qu'elle n'est l'objet ou l'horizon des revendications politiques. L'égalité n'étant plus une priorité, on peut alors se demander ce que devient le rapport de mutualité que j'ai décrit plus haut. Si des droits égalitaires n'encadrent plus les rapports intersubjectifs, comment ces derniers pourront-ils être garantis d'une authentique mutualité ? Car il ne suffit pas de poser l'autre comme autre pour que le respect à son égard lui soit garanti. Dans l'histoire de l'humanité, c'est bien plutôt au nom même de l'altérité absolue que l'on se donne le

[627] *Ibid*., p.95

[628] Pour Luce Irigaray, cet effort pour penser l'être humain et la façon dont il habite le monde de manière sexuée suppose que nous recourions à la notion de sujet, sans laquelle notre expérience n'a plus aucune unité. Irigaray reconnaît qu'on pourrait par exemple avoir recours à un sujet présocratique – un sujet héraclitéen par exemple. Mais elle constate aussi que, le passage d'une société de la neutralité à une société de la différence sexuelle est suffisamment complexe pour que nous ne renoncions pas complètement à la catégorie de sujet, aussi imparfaite soit-elle.

droit de faire du mal à l'autre[629]. Lorsque l'autre se présente à moi comme absolument autre, quel devoir me lie encore à lui ?

Pour répondre à cette question, peut-être faut-il d'abord revenir sur le terme même d'égalité. Comme l'a remarqué Drucilla Cornell[630], plutôt que d'utiliser le mot d'égalité, l'idée d'une différence sexuée invite plutôt à parler d'équivalence[631], un terme que ne refuserait de toute façon pas Irigaray, bien au contraire. Penser des droits équivalents, c'est implicitement reconnaître la valeur de chacun dans la différence. C'est aussi reconnaître que l'un et l'autre membres de la relation ne sont pas commensurables l'un à l'autre. Ainsi, dans la théorie de Luce Irigaray, c'est notre appartenance commune à la vie qui garantit l'équilibre de la relation intersubjective. Se montrer fidèle à son identité sexuée, c'est honorer celui que j'ai à être en tant qu'être vivant, c'est se montrer fidèle à la vie, qui est elle-même nécessairement sexuée. Au cours du chapitre intitulé « L'universel comme médiation », Luce Irigaray, qui vient de démontrer l'importance de repenser une dialectique sexuée, ajoute un argument – à la fois logique et métaphysique – tiré de la nature de Dieu. « Dieu, dit-elle, ne peut être divin et être injuste. Pour éviter cette injustice, il doit être divin pour les deux genres en protégeant et suscitant le devenir de leur vie[632] ». Les dieux de la différence sexuelle garantissent la vie en préservant la possibilité pour chacun de respecter son identité sexuée. Si la différence sexuelle implique nécessairement un double rapport de transcendance à l'absolu, ou plutôt, deux rapports différents à deux absolus qui seront donc eux aussi différents, elle n'exclut pas pour autant un rapport de transcendance horizontale, qui est tout autant respect de l'Autre que respect de la vie que nous partageons. Dans le respect de l'Autre, c'est aussi la vie de laquelle je participe que je respecte.

[629] Lorsque, au moment de la colonisation on s'interroge sur la présence d'une âme chez les populations colonisées, on s'interroge sur la contiguïté ou non de la nature humaine avec celle des « peuples » « non civilisés ». Le « sauvage », dans la langue du colonisateur, ce n'est pas seulement celui qui n'a pas été civilisé. C'est aussi celui qui, considéré comme « à l'état naturel », peut être utilisé comme n'importe quel autre élément seulement naturel, c'est-à-dire, pour reprendre un vocabulaire kantien, seulement comme moyen. C'est aussi parce que les individus déportés d'Afrique sont perçus comme appartenant à une altérité radicale, que le commerce triangulaire peut se mettre en place au XVIIIe siècle.

[630] Drucilla Cornell, "Gender, Sex and Equivalent Rights", *Feminist Theorize the Political*, Judith Butler and Joan Scott (eds), New York : Routledge, Chapman and Hall (1992)

[631] Voir l'utilisation que fait Réjane Sénac-Slawinski dans *L'Ordre sexué. La perception des inégalités femmes-hommes*, Paris : Presses Universitaires de France (2007)

[632] Luce Irigaray, « L'Universel comme médiation », *op.cit*., p.155

2.3.5 Contre les théories procédurales de la justice

La philosophie de Luce Irigaray ne thématise presque pas la notion de vulnérabilité, et l'on peut parfois se demander si, au principe du sujet avancé par Irigaray, il n'y a pas un certain solipsisme. L'éthique de la différence sexuelle, basée sur la fidélité à mon identité sexuée, implique le respect de l'autre, qui n'est, semble-t-il, jamais premier. Il semble toujours qu'il faille d'abord cultiver individuellement la différence sexuelle pour envisager un rapport éthique et juste à autrui. Comme je l'ai dit plus haut, la sortie de l'État de Nature – qui est plutôt un retour à elle, dans la mesure où elle suppose paradoxalement le respect de cette dernière dans son principe fondamental de sexuation – est d'abord une conquête solitaire. Cependant, le respect de la vie, qui est toujours supposé dans la poursuite individuelle d'une éthique fondée sur mon identité sexuée, implique toujours aussi un respect de la dualité au principe de la vie. Ainsi, la dialectique verticale par laquelle je cultive mon identité sexuée est fondamentalement et originellement toujours solidaire de la dialectique horizontale par laquelle je construis mon identité dans la relation intersubjective. De ce point de vue, la philosophie de Luce Irigaray échappe à la nécessité de devoir fonder la construction du sujet et les relations intersubjectives sur la base d'un bien premier – un bien que, comme nous l'avons vu, les philosophies procédurales de la justice n'éliminent jamais complètement. En faisant de l'éthique de la différence sexuelle une conquête dialectique à la fois individuelle et intersubjective, Irigaray se propose d'articuler une éthique de la vie bonne à une philosophie des institutions justes qui ne repose pas sur une conception primaire du Bien.

Il reste à comprendre comment, dans le cadre d'un droit sexué, il sera possible de rendre justice. Si le juge est toujours un être sexué, de quelle justice peut-il être le garant ? Dans *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant décrivait cette même question comme la plus difficile de toutes. Pour Irigaray, le juge prendrait sans doute la figure d'un sage, celui qui a compris de la manière la plus profonde et la plus respectueuse son identité sexuée, et qui œuvre dans le respect de la différence sexuelle. Le juge sera sans doute d'autant plus impartial, pour Luce Irigaray, qu'il aura pris en compte son appartenance à la nature sexuée. Au voile d'ignorance proposé par John Rawls, on pourrait donc dire qu'Irigaray oppose une sagesse de la connaissance de soi.

2.3.6 Conclusion

La philosophie de Luce Irigaray nous aide donc à penser la fidélité à soi dans la différence sexuelle. La fidélité à soi n'est pas effacée par la thèse d'une fidélité nécessaire à notre identité sexuée. Au contraire, elle s'en trouve précisée. La fidélité à notre identité sexuée est le moyen par lequel nous accomplissons la promesse d'être nous-mêmes. Ce nous-mêmes, comme nous l'avons vu, n'est jamais défini à l'avance, et n'a donc aucun contenu normatif. Il laisse toujours ouverte la possibilité de construire une éthique individuelle, qui dessinera pour chacun un parcours singulier dans la construction du soi. Toutefois, cette fidélité à soi est d'abord conquise sur une reconnaissance fondamentale de l'altérité sexuée, qui constitue toujours la première différence, la première modalité de la rencontre avec l'altérité. Il me reste à présent à préciser deux choses.

Ma première remarque concerne l'utilisation de la notion de reconnaissance. Irigaray se propose de repenser la dialectique hégélienne de la reconnaissance en élaborant une dialectique sexuée. Un des principes fondamentaux de l'Éthique de la différence sexuelle consiste, je l'ai dit, à reconnaître l'altérité radicale du sexe qui n'est pas le mien. Chez Irigaray, cette reconnaissance primaire et primordiale de la dualité fondamentale de la vie est la condition de la reconnaissance d'autres différences. Contrairement à d'autres différences en effet, la sexuation est le propre de toute vie naturelle. Si nous voulons préserver l'intégrité de la vie, nous devons reconnaître le versant depuis lequel nous la considérons, et honorer le sexe auquel nous n'appartenons pas. Si la différence sexuelle ne se superpose pas à la différence anatomique, si elle ne se réduit pas non plus à un découpage seulement social de genre (par opposition au sexe), et si elle n'est pas non plus réductible à des pratiques sexuelles, comment reconnaîtra-t-on cependant l'altérité de l'autre ? Surtout, que reconnaîtrons-nous, dans cette altérité, qui fera de l'autre un « autre absolu », c'est-à-dire l'autre de la différence sexuelle ? Si l'autre a à devenir qui il choisit d'être, et ce dans le respect d'une fidélité à son genre qui nous est radicalement étrangère, sans doute avons-nous pour responsabilité de reconnaître en l'autre ce qu'il y a de plus singulier et ce qu'il y a de plus universel en lui/elle. Mais comment re-connaître ce qui nous demeure par essence étranger ? Comme le remarque Luce Irigaray, l'étranger nous est peut-être moins étranger que l'autre de la différence sexuelle. Si tel est le cas, suis-je condamné à contempler le mystère de l'autre ? Y a-t-il seulement une reconnaissance possible ?

Une seconde remarque concerne enfin le processus même de la reconnaissance de l'autre. Comme nous le rappelle Judith Butler, en s'appuyant sur une définition foucaldienne du pouvoir, reconnaître, c'est s'appuyer sur des normes qui nous préexistent, et dont nous réitérons la force performative[633]. Dans le cas de la théorie d'Irigaray, à l'aune de quelles normes parviendrons-nous à respecter l'altérité radicale de l'autre, altérité qui m'indique les limites de mon identité sexuée ? De quelle nature seront les normes sur lesquelles je m'appuierai pour reconnaître l'autre ? Comme j'aimerais le montrer, c'est en nous appuyant sur l'universel que nous pourrons fonder des normes susceptibles d'autoriser des formes de reconnaissance réellement émancipatoires. Ces normes laisseraient à chacun la liberté de donner le contenu qu'il souhaite à sa compréhension de l'identité sexuée, permettraient à chacun de respecter l'altérité radicale de l'autre, et de le reconnaître comme tel.

3 Reconnaissance et Justice

Les travaux de Butler nous indiquent que la façon dont nous reconnaissons l'autre et ce que nous reconnaissons de/en l'autre sont le fait des mêmes normes. Si les sujets se construisent dans la répétition ou la subversion des normes qui autorisent leur reconnaissance, alors c'est en dernière instance à l'aune de ces normes que nous pouvons comprendre les sujets. Subvertir, ne signifie pas simplement transgresser. Subvertir les normes, comme nous l'avons vu, c'est les re-signifier dans des contextes nouveaux, les déplacer, les rejouer, pour en faire apparaître la contingence.

Dans un article intitulé « Violence, Deuil et Politique », Judith Butler, parlant de la meilleure façon de penser des coalitions politiques, évoque les modalités de la relation intersubjective, et la façon dont peut en émerger l'humain.

> « Car si je suis confondu-e par toi, alors tu ressors déjà de moi, et je ne suis nulle part sans toi. Je ne peux pas mobiliser le « nous » à moins de découvrir la manière dont je suis lié-e à « toi », et de tenter d'en faire une traduction, pour constater alors que mon propre langage doit se briser et céder, si je veux être à même de te connaître. Tu es ce que je gagne dans cette désorientation et cette perte. C'est ainsi que l'humain advient à l'être encore et encore- comme ce qu'il nous reste à connaître[634]. »

[633] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir*. *L'assujettissement en théories,* trad. Brice Matthieusent, Paris : Leo Scheer (2002) et plus particulièrement le chapitre 5.
[634] Judith Butler, « Violence, Deuil et Politique », in *La Vie précaire*, Paris : Amsterdam (2005), p.78.

Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, l'humain naît de la relation intersubjective, comme ce qu'il nous reste à connaître, à l'horizon de la perte qu'implique sa rencontre. Dans la terminologie d'Irigaray, cela signifie que le mystère de la rencontre avec l'autre suppose une redéfinition des normes sur lesquelles nous avons bâti notre propre subjectivité. Cependant, nous devons également admettre la contingence ou la limite de ces normes pour reconnaître l'autre comme sujet, lui-même construit dans la répétition ou la resignification d'autres normes. C'est donc peut-être dans une traduction des normes que surgit, pour Butler, la possibilité d'un « nous », un nous lui-même élaboré dans des normes nouvelles, ou resignifiées.

Luce Irigaray ajouterait sans doute que l'humanité qui émerge de cette rencontre avec l'autre provient de la reconnaissance de l'altérité radicale de l'autre dans la différence sexuelle. Pour Butler cependant, la différence sexuelle est elle-même issue d'un ensemble de normes contingentes, et contraignantes, qui sont susceptibles d'être remises en cause dans la rencontre avec l'autre. Si nous sommes toujours libres de remettre en question les normes établies, Irigaray considère que cette subversion doit se faire dans les limites imparties par la différence sexuelle. Quelle reconnaissance de l'altérité est-il seulement possible de construire, si nous n'avons pas d'abord reconnu une différence fondamentale, celle de la différence sexuelle ? D'autre part, se défaire des normes, notamment (hétéro)sexuelles, qui forment nos subjectivités, est-il le seul moyen de rencontrer l'autre ? En outre, qu'adviendra-t-il si l'autre n'est pas lui-même dans un rapport de subversion à l'égard de ses propres normes ? Y a-t-il seulement une rencontre possible si l'un d'entre nous ne souhaite pas (ou n'est pas en mesure de) se défaire de ces normes ?

Pour répondre à ces questions, j'aimerais à présent suggérer deux choses. En m'appuyant sur les thèses de Saba Mahmood, je souhaiterais tout d'abord montrer comment une théorie de la subversion des normes comme celle de Judith Butler ne suffit pas à penser la complexité des rapports éthiques que nous pouvons construire dans le respect de la différence sexuelle. Les thèses de Judith Butler me semblent en effet prises dans une grammaire conceptuelle qui ne peut s'appliquer à tous les terrains anthropologiques et qui laisse par conséquent dans l'ombre d'autres comportements éthiques, susceptibles d'être également compris sous la bannière du féminisme. Deuxièmement, j'aimerais interroger la notion de vie dans les travaux de Judith Butler. Ultime substance sur laquelle les normes dessinent les contours de ce qui est humain ou inhumain, la vie

demeure, sous la plume de Butler, un concept ambigu, limité aux êtres humains. Dans de nombreuses cultures, pourtant, la vie n'appartient pas qu'aux individus. L'humanisme de Judith Butler semble donc désolidariser la construction de nos subjectivités des autres êtres vivants qui nous entourent. En m'aidant des thèses de Luce Irigaray et des propositions de Drucilla Cornell, je voudrais montrer en quoi la promesse d'être soi dépasse largement les simples conditions de possibilités de définir ce qu'est une vie humaine ou inhumaine.

3.1 Les limites d'une théorie de la subversion

3.1.1 Subvertir les normes ?

Dans son ouvrage intitulé *Politique de la Piété*, Saba Mahmood, éminente anthropologue de UC Berkeley, se penche sur les conflits entre féminisme et islamisme à travers le phénomène du Renouveau islamique au Caire, tel qu'il s'est développé depuis les années 1970. Son enquête ethnographique explore plus précisément le Mouvement des mosquées de femmes, qui a commencé avec la création de cours de religion pour les femmes, afin de leur apprendre à lire et à interpréter le Coran et les hadiths. Selon les participantes de ce mouvement, ce phénomène est apparu en réaction aux vagues de laïcisation et/ou d'occidentalisation qui réduisaient peu à peu le savoir islamique à des croyances abstraites. Ainsi que le résume Mahmood, « Concrètement, il ne s'agit pas seulement d'enseigner aux musulmans la bonne façon d'accomplir les obligations religieuses et les actes de foi mais, surtout, de leur apprendre la manière d'organiser leur conduite quotidienne conformément aux principes de la piété islamique et du comportement vertueux[635]. » Ces mouvements de femmes remettent en cause le discours libéral (principalement occidental) selon lequel le degré d'émancipation des femmes se mesure à l'aune de leur « capacité d'agir » [*agency*]. En reprenant une définition foucaldienne du pouvoir et en relisant le travail de Judith Butler sur les normes, Saba Mahmood s'interroge sur l'émergence d'autres formes de désirs que le seul désir de « subversion » : « Nous ne pouvons traiter comme naturels et dignes d'imitation les seuls désirs qui rendent possible l'apparition d'une politique

[635] Saba Mahmood, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris : La Découverte (2009)

féministe[636] ». Ce qui, aux yeux de beaucoup de féministes occidentales, est perçu comme une forme de soumission et de docilité à l'égard des normes religieuses peut être compris comme une forme de construction d'une capacité d'agir adaptée au réseau de normes dans lesquelles ces femmes évoluent.

Tout en affirmant une grande déférence envers les thèses de Butler, Saba Mahmood prend ses distances à l'égard d'une théorie de la subversion qui laisse selon elle impensés les comportements éthiques qui ne visent pas à proprement parler *une subversion* des normes. Saba Mahmood affirme ainsi que « Butler s'intéresse à la capacité d'agir avant tout dans les contextes où les normes sont remises en question ou resignifiées[637]. » Butler ne s'interroge pas sur d'autres formes de négociations avec les normes et semble réduire notre capacité d'agir aux seules possibilités de la subversion. En réduisant l'alternative à *soumission vs. subversion*, Butler élude d'autres possibilités de concevoir la capacité d'agir politique. En étudiant précisément la notion de piété, et la façon dont les femmes du Mouvement des mosquées habitent les attitudes que l'on est supposé adopter dans l'accomplissement des actes de piété (sincérité [*al-Ikhlas*], humilité [*khushu'*], sentiments vertueux de crainte et de respect [*khashya*] ou [*taqwa*]), Mahmood en vient à suggérer que nous devons complètement modifier notre compréhension du rapport entre intériorité, extériorité et comportement éthique pour comprendre les motivations morales de ces femmes. Dans la recherche éthique menée par ces femmes, « la forme corporelle ne représente pas simplement l'intériorité (…) mais sert aussi de « moyen plastique » par lequel on acquiert certains types de capacités éthiques ou morales[638] ». Le projet anthropologique de Mahmood consiste donc à étudier les structures sociales qui conditionnent l'émergence d'autres formes de comportements éthiques que ceux consistant à se libérer des conventions sociales. D'autres grammaires sociales, font apparaître d'autres formes de sujets anthropologiques, dont les désirs et les aspirations impliquent des comportements éthiques différents, mais dont la capacité d'agir n'est pas amoindrie pour autant. Les critiques que se sont attirées les femmes du Mouvement des mosquées (que ce soit de la part des islamistes ou des séculiers-libéraux), ou les problèmes politiques qu'elles ont rencontrés vis-à-vis de l'État égyptien, sont d'ailleurs la preuve que la réponse de ces femmes aux normes religieuses n'est pas sans impact politique. De ce point de vue, les différents comportements éthiques qui sont proposés dans ces mouvements débouchent

[636] *Ibid*., p.33
[637] *Ibid*., p.41-42
[638] *Ibid*., p.219

sur des formes effectives d'agir politique qui démontrent une réelle capacité d'agir et de transformation de la société[639]. Pour Mahmood, ce mouvement démontre qu'il faut accepter d'autres formes de rapports aux normes. Tous ne peuvent pas obéir à la seule logique de la subversion. La répétition des normes et leur consolidation peuvent aussi laisser un espace à la construction de soi et à la transformation politique. Aux côtés de la subversion subsistent donc d'autres formes de relations aux normes susceptibles d'induire des transformations politiques[640].

Cette enquête anthropologique remet aussi en cause le positionnement éthique et politique de l'anthropologue, et derrière lui, du féminisme occidental. Comme en vient à se demander Mahmood,

> « Mes visions politiques n'entrent-elles jamais en contradiction avec la responsabilité que j'engage dans la destruction de certains modes de vie, afin qu'on apprenne aux femmes "non éclairées" à vivre plus librement ? M'est-il seulement donné de comprendre les modes de vie que je veux si ardemment refaçonner ? Une connaissance intime d'un monde distinct du mien suffirait-elle à ébranler mes certitudes quant à ce que je prescris aux autres comme étant un mode de vie supérieur[641]. »

Le questionnement de Saba Mahmood débouche sur des propositions similaires à celles de Judith Butler. Elle en vient en effet à conclure que nous devons accepter de nous défaire des normes pour pouvoir aller à la rencontre de l'autre et être en mesure de le reconnaître : « La critique, me semble-t-il, est plus puissante quand elle laisse la possibilité de pouvoir apprendre des choses que nous ne connaissions pas déjà lorsque nous nous étions engagés. Cela suppose

---

[639] On pourra se reporter également aux analyses de Zahra Ali. Dans un article récent, et bien qu'elle ne la cite pas, Zahra Ali suit une démarche assez similaire à celle de Saba Mahmood. Elle explore les pratiques du port du voile dans le contexte français, et conclut ainsi qu'un certain nombre de musulmanes ont développé une double critique tant à l'égard du contexte intégrationniste français qu'à l'égard d'une certaine fidélité à des pratiques familiales : « ces musulmanes ont réussi à élaborer une posture qui dépasse l'attitude de renversement du stigmate en proposant à côté de la dénonciation de l'islamophobie dont elles sont victimes une réelle autocritique intracommunautaire. » (Zahra Ali, « Des Musulmanes en France : féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement religieux », in *Études et analyses*, n°27 (Septembre 2012), http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf

[640] Sur cette question, Geneviève Fraisse fait remarquer qu'il est peut-être nécessaire de distinguer entre normes et principes : « La critique de la norme vise les assignations sexuelles tout autant que les prescriptions de droit abstrait des femmes. Cette analogie entre normes et valeurs n'est évidemment possible que si l'universalisme est pris comme un modèle. Pour ma part, je constate que le contenu de cet universalisme, concrètement les principes de liberté et d'égalité, reste implicite dans l'argumentation ; alors que pour moi ce sont des mots terriblement concrets. Ces mots mêmes, égalité et liberté, sont peu employés par Judith Butler, qui use plus volontiers du terme général d' « universel ». Mais si j'utilise les mots d' « égalité » et de « liberté », je n'y vois aucunement des normes, seulement des principes. Encore une fois, un principe n'est pas nécessairement une norme. » (in Geneviève Fraisse, *Du Consentement*, Paris : Seuil (2007), p.120)

[641] Saba Mahmood, "Feminist Theory, Agency and the Liberation of Subjects", *in On Shifting Ground. Muslim Women in the Global Era*. Ed. Simone Fereshreh Nourai, New York : Feminist Press at CUNY (2005), p.139, ma traduction : « Do my political visions ever run up against the responsbility I incur for the destruction of life forms so that « unenlightened » women may be taught to live more freely ? Do I even fully comprehend the forms of life that I want so passionately to remake? Would an intimate knowledge of a lifeworld distinct from mine ever question my own certainty about what I prescribe as a superior way of life for others?"

que nous portions parfois notre regard sur nous-même, afin de laisser ouverte la possibilité que nous puissions être remodelés dans une rencontre[642]. » Pour Mahmood, comme pour Butler, c'est au prix d'un décentrement de soi que nous rencontrons l'autre. Prise dans son sens radical, cette citation nous invite à opérer non seulement une remise en question des normes qui président à la reconnaissance d'autres formes de comportements éthiques, mais à une méfiance à l'égard de tout ce qui pourrait rester d'idéologique dans un discours libératoire ou émancipatoire.

3.1.2 Le pouvoir des normes et l'infidélité… à soi.

Il semble que l'ouvrage de Saba Mahmood n'invite pas seulement à une réflexion sur la reconnaissance, mais aussi à une interrogation de ce que Axel Honneth appelle la méconnaissance. La méconnaissance, dit Axel Honneth, ou « faux adressage », se situe entre le mépris et la reconnaissance. Elle « revient à la reconnaissance comme idéologie, quand quelqu'un estime avoir trouvé une forme de reconnaissance de son existence stable, alors qu'elle apparaît aux yeux des observateurs extérieurs comme une forme fallacieuse de reconnaissance, qui n'est pas satisfaisante[643]. » Cette définition permet d'identifier une alternative au simple couple soumission/subversion proposé par Butler. En effet, Butler a sans doute raison d'interroger la violence inhérente à la discrimination opérée par toute définition a priori de la nature humaine. Mais elle laisse aussi de côté d'autres modalités de la violence sociale, qui passent non pas par la négation de certains modes d'existence, mais par leur dévalorisation. La méconnaissance ne présente sans doute pas le caractère spectaculaire du mépris, qui laisse non reconnu d'autres façons de vivre, et semble donc se présenter comme une négation pure et simple d'autres possibilités de vivre. Elle laisse cependant des blessures durables, dans la mesure où elle maintient une forme de reconnaissance minimale de l'autre, sans soutenir jusqu'au bout cette forme de reconnaissance. Ce « faux adressage », comme le remarque Honneth, présente une complexité liée notamment à son caractère idéologique. Si le mépris nie les conditions au nom desquelles nous nous positionnons comme sujets, on pourrait dire que la méconnaissance nous laisse blessés dans notre condition de personne, c'est-à-dire dans notre condition de sujet de

[642] *Ibid*., p.140, ma traduction : "Critique I believe, is most powerful when it leaves the possibility that we might come to learn things that we did not already know when we undertook the engagement. This requires that we occasionally turn the critical gaze upon ourselves, to leave open the possibility that we may be remade through an encounter."
[643] Axel Honneth, *La Société du Mépris*, *op.cit*., p.176.

droits. La méconnaissance perturbe la trajectoire qui, du « je » au « soi », engage le sujet dans la fidélité qu'il *se* témoigne *à lui-même*. La méconnaissance fait miroiter des promesses autres que celles du soi.

Il existe différents types de rapports aux normes et c'est sans doute la tâche d'une philosophie critique que de rendre intelligibles les mécanismes à l'œuvre dans les processus de reconnaissance - et donc de formation -, des sujets. Selon Judith Butler, la force performative des normes repose sur leur répétition. Une norme acquiert d'autant plus de force que sa convocation est réitérée et qu'elle sait faire oublier sa condition de norme. Comme le remarque cependant Axel Honneth, la réitération des normes ne se contente pas d'en renforcer le pouvoir. Elle produit sur le sujet une forme de contentement de soi : « la répétition constante des mêmes formules de la reconnaissance parvient à créer sans recourir à la contrainte un sentiment d'estime de soi incitant à des formes de soumission volontaire[644] ». Honneth nous met en effet en garde contre le pouvoir idéologique des normes de produire non seulement de la reconnaissance, mais un sentiment de contentement et de réalisation de soi qui semble paradoxalement aux antipodes de l'affirmation de notre libre-arbitre. Ce mécanisme explique toutefois que nous ne ressentions pas toujours la nécessité de subvertir les normes.

C'est en effet le propre d'une idéologie de la reconnaissance que de se présenter comme la possibilité d'une transformation positive de soi, l'occasion de trouver une plus grande satisfaction :

> « les idéologies de la reconnaissance doivent évoquer des classifications positives dont le contenu évaluatif présente une certaine crédibilité pour que leurs destinataires aient de bonnes raisons de les accepter : leur rapport à soi doit pouvoir se transformer à la lumière des nouvelles mises en valeur, dans un sens qui ouvre la perspective psychique d'une estime de soi réhaussée en s'appropriant effectivement les capacités, les besoins et les vertus associées à cette valorisation[645] ».

A l'aune des normes de reconnaissance, non seulement le sujet se trouve valorisé, mais encouragé à se conformer aux normes de reconnaissance, car il lui est assuré qu'il y va de son propre bien-être. Il faut donc en conclure que la répétition des normes ne peut pas être seulement comprise comme le fruit d'une habitude.

Dans l'organisation contemporaine du capitalisme, « l'individualisme de l'autoréalisation »[646] s'impose et laisse ainsi les individus plus frustrés qu'épanouis. S'appuyant

[644] *Ibid.*, p.248
[645] *Ibid.*, p.267
[646] *Ibid.*, p.321

sur les thèses d'Alan Ehrenberg[647] que j'ai déjà mentionnées plus haut, Honneth suggère en effet que « l'exigence diffuse d'être soi-même soumet en quelque sorte les individus à une pression psychique excessive ; l'obligation permanente de tirer de sa propre vie intérieure la matière d'une réalisation authentique de soi exige des sujets une incessante introspection, qui doit tôt ou tard déboucher dans le vide[648]. » La demande permanente d'être fidèle à soi-même se mue donc finalement en un mécanisme pernicieux où le bien-être des individus se trouve paradoxalement menacé. L'infidélité à soi apparaît ainsi comme le spectre qui menace l'existence d'échec et d'appauvrissement.

Cet avertissement doit être pris en compte dans la description que je propose de la dialectique intersubjective et du déploiement du soi. Plus précisément, les processus de reconnaissance à l'œuvre dans la relation interindividuelle doivent pouvoir autoriser une fidélité à soi qui échappe aux insistantes exigences d'être soi. Récupérée par une idéologie de la reconnaissance spécifique, la promesse d'être soi peut aussi peser sur l'individu comme une contrainte insupportable, comme un principe moral difficile à respecter.

3.1.3 La vie comme ultime fondement de la morale

Il reste maintenant à interroger la notion de « vie » dans la théorie de la subversion des normes de Butler. Dans une intervention à Lyon prononcée en mai 2010[649], Judith Butler s'interrogeait sur la récupération de certaines questions politiques par les féministes occidentales. Elle se demandait ainsi au nom de quelles valeurs et au nom de quels principes certains mouvements féministes pouvaient soutenir les actions de l'état en Afghanistan. L'intervention menée entre autres par les États-Unis en Afghanistan a en effet été parfois justifiée par une volonté de libération des femmes afghanes. Certaines féministes ont bien entendu critiqué ce féminisme d'état opportuniste, biaisé par des intérêts stratégiques qui n'avaient pas vraiment pour but d'émanciper ces femmes[650]. Néanmoins, en Europe et aux États-Unis notamment, l'opinion publique s'est beaucoup émue des multiples récits de femmes qui ont fleuri au moment de la

[647] Alan Ehrnberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris : Odile Jacob (1998)
[648] Axel Honneth, *La Société du Mépris, op.cit.*, p.322-323
[649] « Gender and Education: Crossed Perspectives With Judith Butler », Journée d'étude organisée à l'Université Lyon II, 21 Mai 2010.
[650] Voir l'article de Christine Delphy dans *Politis*, « Les Guerres aggravent le sort des femmes », 29 Mars 2007, source : http://www.politis.fr/Les-guerres-aggravent-le-sort-des,730.html

guerre contre le régime des Talibans. Une mise en perspective historique précise et documentée de cette question ferait sans doute apparaître la complexité de ce sujet[651]. Butler nous invite plutôt à nous interroger sur notre propre précarité, sur nos propres vulnérabilités, celles qui nous constituent toujours, à un moment ou à un autre, comme minoritaires. Selon Butler, la mobilisation de principes[652] soi-disant universels pour défendre des causes comme celle de la « libération » des femmes afghanes est une entreprise réactionnaire, qui nie tout autant qu'elle prétend reconnaître. En suivant de tels principes, nous définissons les conditions de viabilité d'une existence, c'est-à-dire sa valeur intrinsèque. Butler se propose au contraire de laisser irrésolue la question de savoir ce qu'est une vie digne d'être vécue.

Cependant, la reconnaissance de la précarité de notre propre existence comme condition de la rencontre de l'autre suppose une compréhension très spécifique de la vie. Certes, lorsque Butler s'interroge sur les conditions de possibilité de la définition de l'humain et de l'inhumain, elle s'inquiète des exclusions que cette définition pourrait autoriser. Les guerres, la violence, l'expansionnisme, sont autant de révélateurs du fait que les normes sur lesquelles nous construisons nos subjectivités laissent non reconnues d'autres formes de subjectivités, en marge de ces normes. Pire, au nom des normes sur lesquelles nous fondons notre subjectivité, nous identifions comme inhumaines d'autres manières de vivre (ou nous les laissons sans identification). Pourtant, la vulnérabilité qui sert de condition à la reconnaissance d'autres formes de vies est essentiellement comprise de manière linguistique, de sorte que la « vie » elle-même, chez Butler, est toujours plus ou moins associée au langage. Si elle a toujours le souci de prendre en compte la dimension psychique et corporelle des individus et propose une théorie qui envisage tous les aspects de l'existence humaine, Butler s'appuie néanmoins sur une définition de la vie[653] qui est d'emblée définie à travers des normes linguistiques. Nous partageons pourtant la vie avec d'autres êtres. Chez Aristote, par exemple, la vie implique même le mode d'être des astres. Dans certaines formes d'animisme, d'autres êtres qui ne partagent pas ma condition linguistique composent « ma » subjectivité, font partie intégrante de ma vie.

[651] Pour une réponse à Christine Delphy, voir l'article de Françoise Causse, « Les dangereuses thèses de Christine Delphy », http://sisyphe.org/spip.php?article2774

[652] Voir la note 75, sur la distinction opérée par Geneviève Fraisse entre « principes » et « normes ».

[653] Butler utilise la notion de vie à la fois comme vie « biologique » (le fait d'être en vie), mais aussi comme vie humaine, c'est-à-dire, peut-être comme existence ek-statique (au sens que les existentialistes en France donnent à ce mot après Sartre).

Chez Luce Irigaray, la vie est également identifiée comme le socle fondamental de toute reconnaissance, mais sa définition est peut-être plus ouverte, et joue un rôle plus proche de celui que j'ai identifié chez les philosophies écoféministes. Dans sa définition de la différence sexuelle, comme nous venons de le voir, la vie joue en effet un rôle essentiel. Elle constitue ce que les êtres humains –entre autres- partagent et ont pour eux-mêmes de plus précieux. Interrogée sur la définition de la justice, Irigaray répond en effet en accordant à la vie une valeur suprême. La Justice, dit-elle en effet, c'est « 1) le respect de chacun.e dans sa vie ; 2) le respect de chacun dans sa vie sexuée ; 3) autant que possible, le respect de chacun dans son monde propre ». Comme elle le précise alors immédiatement, « Cela nécessite une réévaluation de la vie[654]. » La justice devrait donc permettre d'articuler éthique individuelle (dans le respect de l'identité sexuée) et droits sexués (qui encadreront les rapports entre individus de même sexe ou de sexes différents). La vie joue ici un rôle de support universel, qui va bien au-delà de la seule espèce humaine. Respecter la vie dans notre identité sexuée suppose aussi que nous prenions en compte le monde matériel et naturel dans lequel nous vivons. Il n'est toutefois pas impossible que Luce Irigaray propose à son tour une définition de la vie intimement mêlée au naturalisme occidental[655]. La notion de vie sur laquelle repose sa philosophie éthique s'accommode-t-elle en effet jusqu'au bout d'autres représentations du monde ? Certes, la conception de la vie que propose Irigaray est empruntée à d'autres traditions de pensée, notamment inspirées du bouddhisme, mais cela suffit-il à recouper sans les exclure d'autres définitions de la vie ?

3.2 L'hypothèse d'un domaine imaginaire et la promesse d'être soi

Pour comprendre ce qui doit être reconnu dans le soi de la fidélité à soi, je propose d'avoir recours aux analyses de Drucilla Cornell qui, dans une perspective postmoderne inspirée des travaux de Derrida et de Lacan, nous invite à réfléchir précisément à la notion de justice. Notre hypothèse est que la reconnaissance de l'autre passe par la place que nous faisons à ce que Drucilla Cornell appelait son « domaine imaginaire ».

[654] Entretien avec l'auteure, *Seminar of Luce Irigaray*, à Bristol, du 10 au 16 Juin 2012, ma traduction : "1) the respect of each one in his/her life ; [the respect of each one] in his/her sexuated life ; 3) as much as possible [the respect of each one] in his/her particular world." / "It requires a reevaluation of life".

[655] Je me réfère ici à la définition du naturalisme que Philippe Descola donne dans *Par-delà Nature et Culture* (voir chapitre 5).

3.2.1 Justice et déconstruction

Lectrice notamment des travaux de Luce Irigaray, Drucilla Cornell suggère à son tour que le féminisme doit sortir du spectre masculin dans lequel il est pris, et se redéfinir en dehors des termes du débat dont il est prisonnier. Cornell se positionne clairement contre le féminisme de Catherine MacKinnon, qui symbolise pour elle une position théorique intenable. Selon Drucilla Cornell en effet, qui reprend à son compte certains arguments de Luce Irigaray, le rêve de symétrie par rapport aux hommes voulue par MacKinnon empêche les femmes de pouvoir construire une image d'elles-mêmes, des valeurs, des sources de plaisir, qui ne soient pas dictées par le système patriarcal. Catherine MacKinnon renoncerait au féminin, en inscrivant son projet féministe dans un ordre qui, même s'il se réformait entièrement du point de vue de la loi, échouerait à laisser aux femmes la possibilité de se définir autrement que par référence au Signifiant masculin[656].

Drucilla Cornell revendique la déconstruction comme le seul outil capable de briser le système symbolique sur lequel repose la société patriarcale. La déconstruction, et plus particulièrement la relecture dérridéenne des travaux de Lévinas et de Lacan, autoriserait une sortie de cet espace théorique qui conditionne la nature même des revendications féministes. Selon elle, c'est le caractère déconstructible de la loi et l'appel infini de la justice qui autorisent la transformation des systèmes légaux existants, et nous renvoient à un simple commandement, qui nous place devant une responsabilité infinie.

> « La déconstructibilité de la loi est (…) précisément ce qui rend possible non pas seulement l'évolution, mais la transformation du système législatif. Cette même ouverture à la transformation, qui, selon mon interprétation du Neuvième Amendement, devrait être comprise comme une humilité institutionnelle devant l'appel de la Justice, l'au-delà de tout système, peut elle-même être traduite en un critère à l'aune duquel on peut juger des systèmes législatifs concurrents, quant à la façon dont ils ont exercé leur responsabilité[657]. »

[656] Pour une critique des thèses de Catherine MacKinnon par Drucilla Cornell, on pourra se référer au chapitre « Feminism always modified : The Affirmation of Feminine Difference Rethought », dans *Beyond Accomodation. Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, London & New York : Rowman & Littlefield (1999)

[657] Drucilla Cornell, *The Philosophy of the Limit*, New York : Routledge (1992), p.167, ma traduction : "The deconstructibility of law is (…) exactly what allows for the possibility of transformation, not just the evolution of the legal system. This very openness to transformation, which, in my interpretation of the Ninth Amendment[657], should be understood as institutional humility before the call to Justice, as the beyond to any system, can itself be translated into a standard by which to judge 'competing' legal systems, as to how they have exercised their responsibility"

Derrida nous invite à ne pas rabattre la justice sur la loi positive, à maintenir entre elles une limite. C'est en parlant de « philosophie de la limite » [*philosophy of limit*][658] que Drucilla Cornell renomme d'ailleurs la déconstruction. Cette dernière permet en effet d'indiquer la limite inhérente à tout système philosophique moderne, fondé sur les valeurs de Bien, de Justice, ou de Vérité. La déconstruction permet ainsi de résister aux approches idéologiques, et laisse place à notre responsabilité éthique.

Cette approche de la déconstruction ne laisse donc pas de place au relativisme, et n'exclut d'ailleurs pas, selon Drucilla Cornell, un certain idéal de rationalité et d'universalité. La rationalité ayant été définie en des termes exclusivement masculins, elle a souvent été rejetée comme critère d'évaluation des normes ou des valeurs, de même qu'a été exclue la catégorie d'universel qui en dérivait. Comme le fait très bien apparaître Saba Mahmood, le Mouvement des Mosquées cesse d'apparaître étrange ou aussi dérangeant qu'il peut a priori le sembler dès lors qu'on a dégagé les principes rationnels sur lesquels il repose. Les femmes de ce mouvement sont avant tout motivées par une recherche éthique, qui s'inscrit dans la cohérence du contexte où elles se trouvent. Certes, tous les principes sur lesquels ces femmes s'appuient ne sont pas nécessairement rationnels au sens où ils répondraient parfaitement à une logique de non contradiction et où ils excluraient toute croyance infondée. Mais comme en témoignent les discussions parfois très théoriques des textes de l'Islam qui animent les cours donnés dans les mosquées, la recherche éthique conduite par ces femmes répond à des exigences personnelles, qui sont à la fois cohérentes et adéquates au milieu dans lequel elles ont à construire leur propre subjectivité. Autrement dit, dès lors que l'on écarte la subversion comme le seul rapport possible aux normes, la rationalité sous-jacente à des comportements auparavant perçus comme exotiques apparaît. Il n'est donc pas nécessaire d'écarter d'une théorie féministe tout horizon rationaliste. Et il n'est peut-être pas non plus nécessaire de renoncer à la catégorie d'universel, si celle-ci ne consiste pas en l'imposition unilatérale d'un point de vue particulier sur le monde. Comme Drucilla Cornell l'avance dans *The Imaginary Domain*,

> "La Loi, quand elle renonce à la préoccupation universelle d'une évaluation équivalente, cesse de lutter pour la justice et devient à la place une institution administrative charge de débattre, de

[658] « I want to suggest that the « postmodern » should be understood as an allegory and that, as such, it represents an ethical insistence on the limit to « positive descriptions » of the principles of modernity long-elaborated as the « last word » on « truth », « justice », « rightness », etc." (*Ibid*., p.11)

> construire et de renforcer une explosive matrice de normes qui prétendent définir la rationalité pour des catégories d'individus toujours plus étroites. »[659]

A partir des analyses de Derrida, Cornell propose donc de concevoir la Justice comme un horizon que l'on poursuit, et qui conditionne la reformulation permanente du droit. Le droit lui-même doit aspirer à la Justice, et ne peut donc renoncer pour cette raison même à une certaine forme d'universalité.

3.2.2 L'hypothèse d'un domaine imaginaire

Dans ce même ouvrage, la philosophe poursuit ses interrogations sur le droit et la justice en proposant de réfléchir à la notion de personne. Elle suggère que la compréhension de notre identité repose sur une représentation de notre personne comme fondamentalement sexuée. Ainsi, nous nous voyons nous-mêmes, en tant qu'hommes et femmes, si profondément et si intimement de l'"intérieur", que nous ne pouvons pas facilement, voire pas du tout, nous séparer de cette image. Cette dernière est la base de notre inconsciente personne présumée[660]". Cet imaginaire sexué est selon elle inconscient, et ne peut donc nous être reproché. Il diffère de l'identité genrée idéale construite par la société. Les normes sociales imposent en effet des comportements, des croyances, des attitudes, auxquelles nous tentons de nous conformer, et qui contribuent à masquer, voire à supplanter la construction imaginaire de notre identité sexuée. La personne que nous sommes se situe donc dans l'espace qui nous est laissé de nous approprier les normes de genre, selon notre identité sexuée. Drucilla Cornell se place ainsi d'emblée dans une lecture de la différence sexuelle. Elle choisit d'ailleurs au début de son ouvrage le terme de sexe (sex), plutôt que celui de genre, pour inclure également la question de la sexualité et des pratiques sexuelles.

Selon Cornell, la loi n'existe pas pour défendre l'égalité entre hommes et femmes, ou pour donner le choix aux femmes (d'avorter, par exemple). La loi doit avant tout garantir la possibilité de cet espace imaginaire, par lequel nous pouvons maintenir notre intégrité corporelle. La menace qui pèse sur les femmes tout particulièrement, dans le système patriarcal, concerne

---

[659] *Ibid*., p.16-17, ma traduction : "Law, when it retreats from the universal concern of equivalent evaluation, ceases to struggle for justice and instead becomes an administrative institution charged with debating, constructing, and enforcing an exploding matrix of norms that purport to define reasonableness for increasingly narrow categories of individuals"

[660] Drucilla Cornell, *The imaginary Domain, Abortion, Pornography and Sexual Harassment*. New York : Routledge (1995), p.7, ma traduction ""we see ourselves so deeply and profoundly from the « inside » as men and women that we cannot easily, if at all, separate ourselves from this imago. This imago is the basis of our unconscious assumed persona."

d'abord la reconnaissance du domaine imaginaire par lequel elles construisent une représentation du soi cohérente. Les débats sur l'avortement illustrent d'ailleurs ce point.

> « Le droit à l'avortement, comme je l'ai suggéré, peut être justifié non pas comme « un droit abstrait de choisir », mais plutôt comme la condition fondamentale pour que quelqu'un soit en mesure d'imaginer (et de projeter dans le futur) son intégrité corporelle. (…) Ce qu'on protège n'est pas le pouvoir effectif de contrôler, mais le besoin de retenir une certaine apparence de cohérence, en dépit de la perte de contrôle effectif qui nous menace de revenir à une expérience brute, fragmentaire du corps. C'est au moment où l'on est le plus fragile quant au sens le plus élémentaire que l'on donne à cette cohérence projetée que l'on a besoin le plus besoin d'une image respectée de soi[661]. »

Pour Drucilla Cornell, la protection du domaine imaginaire est la condition essentielle 1) au respect de l'intégrité physique[662] et 2) à l'accès à des formes symboliques suffisantes pour atteindre des compétences linguistiques permettant la différenciation entre le soi et les autres - ces deux autres conditions étant ainsi nécessaires à la construction du soi comme personne. Cette proposition est d'autant plus intéressante que, si l'intégrité physique fait parfois explicitement partie des revendications des femmes, que ce soit dans des déclarations ou des pétitions par exemple, la protection d'un espace imaginaire est rarement évoquée. Selon Cornell, le rôle de la loi serait de préserver le domaine imaginaire à travers lequel nous construisons une image de nous-mêmes. Dans le cas des débats sur l'avortement, par exemple, le choix qui est laissé aux femmes est d'emblée biaisé. Les cadres proposés pour définir le corps de la femme, le fœtus, la vie, etc., ne laissent aucune place à la possibilité pour les femmes de préserver intact le domaine imaginaire dans lequel elles pourraient construire la représentation de leur propre corps. Comme le suggère Cornell dans la conclusion de la première partie de *The Imaginary Domain*, une loi sur l'avortement soucieuse de respecter le domaine imaginaire de chaque être sexué devrait par exemple permettre aux femmes avortées de faire le deuil du fœtus. Dans de nombreux pays, bien souvent, au terme d'un avortement clandestin effectué dans d'atroces douleurs, les femmes doivent faire face à la culpabilité et à la honte en même temps qu'elles doivent faire le deuil de cet évènement.

---

[661] Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, p.67, ma traduction : "the right to abortion may be justified not, as I have argued, as an « abstract right to choose », but rather as a fundamental condition of one's ability to imagine – and to project into the future- one bodily integrity. (...) What is being protected is not any actual power to control, but the need to retain some image of coherence in spite of the loss of actual control which threatens a return to a raw, fragmentary experience of the body. It is at the point when one is most fragile concerning this most basic sense of projected coherence that one needs to have one's self image respected most."

[662] Dans la pétition « La Constitutionnalisation des droits humains des femmes. Tunis – 2012. », que j'ai déjà citée, l'article 3 évoque ainsi l'intégrité physique des femmes : « Article 3 : L'État garantit le respect de l'intégrité physique, morale et sexuelle de toutes les citoyennes et de tous les citoyens, et protège les femmes contre les violences dont elles sont victimes, qu'elles soient physiques, morales ou sexuelles, et quels que soient les raisons et l'origine de cette violence, et quel que soit l'espace où elle s'exerce ».

Je laisserai ici de côté la façon dont la notion de « domaine imaginaire » pourrait éclairer les débats sur la pornographie et sur le harcèlement sexuel, sujets que commente abondamment la philosophe. Je chercherai plutôt à montrer ici comment cette notion permet de comprendre ce qui est reconnu dans la dialectique intersubjective à l'horizon de laquelle se construit la possibilité d'une fidélité à soi dans des institutions justes.

1) Tout d'abord, l'existence d'un domaine imaginaire, construit dans une interprétation individuelle et inédite de son propre corps, laisse à chacun la possibilité d'élaborer son identité sexuée de manière originale, sans ignorer notre matérialité corporelle ni les normes à travers lesquelles nous la percevons. Le domaine imaginaire est l'espace dans lequel se joue notre personne, qui repose fondamentalement sur des aspirations, des possibles, et qui comme tels ne peuvent être garantis ou assurés par la loi. Par conséquent, le domaine imaginaire est celui dans lequel peut se construire l'image cohérente et unifiée du soi, par laquelle nous pouvons nous présenter comme sujets de justice, c'est-à-dire justes et justiciables. Il est le support à travers lequel s'exprime au plus haut point la fidélité à soi, c'est-à-dire à la compréhension de qui nous sommes, eu égard à la façon dont nous concevons notre identité sexuée. Dans la mesure où notre personne reflète notre vulnérabilité et le mystère de nos origines, dans la mesure également où notre personne se construit comme un processus en devenir, la protection du domaine imaginaire assure le déploiement dialectique du soi dans la relation intersubjective. Avec Ricœur, nous avions vu en effet comment, à partir de l'estime de soi, le soi se déployait dialectiquement dans la relation intersubjective, en même temps qu'il prenait part à l'élaboration d'institutions justes susceptibles d'encadrer sa recherche d'une vie bonne. On peut à présent ajouter que ces institutions devront garantir la préservation d'un domaine imaginaire, où se joue non moins que l'intégrité de notre personne juridique. C'est cette personne en effet qui, éthiquement comme juridiquement, est infiniment responsable devant l'autre.

   Précisons immédiatement que la notion de domaine imaginaire ne recoupe pas l'individu tel qu'il est habituellement conçu dans la tradition occidentale. Que nous nous représentions comme personne, c'est-à-dire comme tout cohérent et unifié, n'empêche pas que la subjectivité qui en est le support réponde à d'autres formes d'ontologie, dans lesquelles les

couples nature/culture, sujet/objet, etc. n'auraient plus la même pertinence. D'autre part, la notion de personne inclut d'autres formes possibles de représentation du soi, qui n'excluent pas des processus digitaux de construction du soi, induits par l'utilisation contemporaine de nouvelles technologies. Certes, Drucilla Cornell, au milieu des années 1990, élabore la notion de domaine imaginaire qu'elle construit en commentant le « stade du miroir » de Lacan. Il y a fort à parier que la construction du soi soit aujourd'hui sensiblement modifiée par l'intrusion des nouvelles technologies de l'image dans notre vie quotidienne, mais cela ne change pas fondamentalement la définition du domaine imaginaire, qui reste un espace de construction symbolique du soi.

2) Deuxièmement, l'hypothèse d'un domaine imaginaire permet de comprendre précisément le rapport que nous pouvons avoir aux normes. En effet, la possibilité d'un domaine imaginaire sur lequel se fonderait la personne juridique nous permet de penser du jeu entre le soi et les normes qui nous constituent. De ce point de vue, l'alternative n'est pas entre soumission et subversion, le jeu entre soi et normes autorisant aussi une négociation plus subtile avec les normes de pouvoir. La distinction opérée par Saba Mahmood entre capacité d'agir et résistance prend alors tout son sens. Écoutons ici la façon dont elle termine le dernier chapitre de son ouvrage :

> « il vaut mieux ne pas proposer *une* théorie de la capacité d'agir, mais analyser la capacité d'agir dans les termes des différentes modalités qu'elle prend de la grammaire conceptuelle où se nichent son affect particulier, sa signification et sa forme. Dans la mesure où ce type d'analyse suggère que différentes modalités de la capacité d'agir requièrent différentes formes de capacités corporelles, nous devons nous demander si les actes de résistance (aux systèmes de hiérarchie de genre) dépendent aussi de la capacité du corps à se comporter de façon particulière. Dans cette perspective, transgresser les normes de genre ne peut pas être lié à la transformation de la « conscience » ou au changement des systèmes signifiants de genre. Cette transgression peut très bien exiger un réapprentissage de la sensibilité, de l'affect, du désir et des sentiments, des registres de la corporéité qui échappent souvent à la logique de la représentation et de l'énonciation symbolique[663]».

Dans cette citation, l'estime de soi, et la fidélité à soi qui lui est corrélative, prennent une nouvelle forme. Être fidèle à soi revient à s'approprier les normes de genre qui structurent la construction de l'individu comme sujet. En s'interrogeant sur la façon d'habiter les exigences de pudeur et de piété commandées par la société dans laquelle elles évoluent, les égyptiennes rencontrées par Mahmood ont pris leur distance avec ces impératifs moraux. « Prendre ses

[663] Saba Mahmood, *Politique de la piété*, *op.cit*., p.276

distances avec les normes » ne signifie alors pas les subvertir, ni prétendre y échapper, mais définir comment, en tant qu'individu, je composerai avec elles pour construire dialectiquement ma propre subjectivité. C'est dans cette appropriation, qui suppose que soit opérée ce qu'Irigaray appellerait *une médiation* avec les normes de genre, que se situe la possibilité d'une réelle résistance. Lorsqu'une tradition de piété et de pudeur est interprétée par les féministes occidentales comme une forme de subordination à la loi patriarcale, le domaine imaginaire de ces femmes est ignoré, voire bafoué. En suivant les analyses de Mahmood, on peut en effet supposer que l'incompréhension de certains mouvements féministes occidentaux consiste à dénier l'espace symbolique qui est à la disposition de ces femmes pour pouvoir non seulement construire la personne qu'elles aspirent à être, mais leur réelle capacité d'action et de résistance, ou en tous cas de transformation politique.

3) Enfin, si elle est fondée sur la notion de domaine imaginaire, la justice de genre peut satisfaire à la double exigence à la fois de reconnaissance de chaque individu en tant que sujet de droits, c'est-à-dire en tant que personne, mais aussi de distribution équitable des ressources et des biens premiers. On peut même avancer que ce n'est qu'à partir du moment où le sujet se trouve considéré comme personne à part entière, dans le respect de son identité sexuée, qu'une distribution équitable des biens premiers devient possible. La question n'est alors pas tant de devoir arbitrer entre des formes d'identités concurrentes dans la distribution des biens premiers, mais de garantir à chacun la possibilité de s'épanouir en préservant son domaine imaginaire.

4 Conclusion

Au terme de ce chapitre, la façon dont la promesse d'être soi se déploie dans une reconnaissance mutuelle qui suppose le respect fondamental de notre identité sexuée apparaît clairement. C'est ici la limite d'applicabilité de la Règle d'Or, qui m'avait servi à penser le déploiement du soi dans la dialectique de la reconnaissance décrite par Ricœur. En instaurant une

logique de la simple réciprocité, la Règle d'Or manque d'intégrer la différence sexuelle au principe de la reconnaissance intersubjective. Pour que la Règle d'Or soit maintenue au cœur d'une dialectique de la reconnaissance, peut-être devrait-elle alors être précisée ainsi : « Préserve l'intégrité du domaine imaginaire d'autrui, qui est la condition de la préservation du tien[664] ».

La différence sexuelle (sexuée) est la base de toute reconnaissance fondamentale de l'autre, au cours de laquelle l'autre est d'abord respecté dans son domaine imaginaire. Ce dernier constitue ainsi le socle fondamental sur lequel chacun se présente à l'autre comme personne. Le sujet de droit est le résultat d'une construction éthique, par laquelle chacun élabore sa propre compréhension de son origine sexuée. Reconnaître l'autre dans son altérité, c'est accepter l'altérité sexuelle originelle, la différence sexuée, à partir de laquelle toute autre différence peut être comprise. Cette reconnaissance, comme nous l'avons vu, passe non seulement par des formes symboliques et juridiques, mais suppose également la prise en compte des signes matériels apparemment les plus triviaux de notre environnement. J'ai également suggéré que les normes servant tout autant à la constitution des sujets qu'à leur reconnaissance n'avaient pas nécessairement besoin d'être subverties. Il est également possible de les « habiter », et de construire une éthique personnelle à partir d'une compréhension contextualisée de ces normes. La reconnaissance mutuelle suppose que l'universel et la communalité qu'il implique soient gardés comme l'horizon de toute rencontre. Cette mutualité ne peut se construire, une fois de plus, que dans le respect de la différence sexuelle.

La promesse d'être soi ne peut être maintenue que si les normes qui président à la reconnaissance m'offrent la garantie que le déploiement du « je » est encadré par des institutions justes. A ce titre, les normes (institutionnelles ou symboliques) ne peuvent pas devenir une exigence d'être soi. Je dois pouvoir être reconnu dans les formes spécifiques que je choisis pour cultiver mon identité sexuée – et par-delà, mon identité – pour être reconnu pleinement comme personne. En outre, les institutions justes doivent m'assurer que les lois pourront non seulement arbitrer les intérêts concurrents, préserver ma personne d'une atteinte à mon domaine imaginaire, mais encore rendre justice, c'est-à-dire réparer, ou restituer à la personne lésée, sinon les moyens de retrouver son intégrité, en tous cas la possibilité de faire face à la perte et au traumatisme dont

[664] Lorsqu'il évoque en effet la Règle d'Or, Ricœur s'exprime ainsi : « Que la Règle d'Or relève d'une logique d'équivalence, cela est marqué par la réciprocité, ou la réversibilité, que cette règle instaure entre ce que l'un fait, et ce qui est fait à l'autre, entre agir et subir, et par implication entre l'agent et le patient, lesquels, bien qu'irremplaçables, sont proclamés substituables », Paul Ricœur, *Amour et Justice*, Paris : Seuil (2008), p.50.

elle a fait l'expérience. Ce sont les formes de solidarité impliquées par ces mécanismes de reconnaissance que je propose à présent d'examiner.

Chapitre 8

Solidarités et Sisterhood : repenser le lien entre féministes

À la fin du *Deuxième Sexe*, Simone de Beauvoir s'interroge sur les nouveaux rapports qui pourraient se dessiner entre l'homme et la femme. Elle s'exprime alors en ces termes : « C'est au sein du monde donné qu'il appartient à l'homme de faire triompher le règne de la liberté ; pour remporter cette suprême victoire il est entre autres nécessaire que par-delà leurs différenciations naturelles, hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité ». Un lien de *fraternité* doit donc selon elle supplanter notre condition d'être naturels, qui menace sans cesse nos aspirations à la liberté. Le terme de fraternité est bien entendu emprunté à Marx, qui est cité quelques lignes plus haut, et avec lequel Simone de Beauvoir conclut l'ouvrage. Le terme de fraternité suggère donc implicitement, par-delà les éventuelles solidarités de classe, une solidarité qui transcende les conditions sociales. Le féminisme serait-il appelé à se dépasser dans une solidarité plus vaste, au-delà des stricts intérêts féministes ? Si ce n'est pas le cas, sur quelle identité commune une solidarité féministe devrait-elle reposer ?

Des campagnes féministes de prise de conscience qu'elle avait animées, Catherine MacKinnon déduisait, dans *Toward a feminist theory of the state*, que les femmes étaient dominées par les hommes en tant que groupe ; qu'elles étaient subordonnées socialement ; que cette division genrée de la société commandait jusqu'à leur perception du monde, leurs sentiments, etc. ; et que par conséquent, il s'agissait d'un problème de groupe, qui nécessitait d'être combattu en « groupe ». Elle en concluait que le personnel était, dans ces conditions-là, clairement politique[665]. Dans la distinction proposée par MacKinnon, la hiérarchie entre hommes et femmes génère une identité sociale, support des revendications féministes. Selon elle en effet, l'identité de femme se construirait *dans* l'oppression. Si être une femme, c'est être par définition opprimée, on peut imaginer que les solidarités féministes se construisent dans la prise de conscience d'une condition partagée de victime. Dès lors, la fin de l'oppression signifie-t-elle aussi la fin de la différence sexuelle ?

Une solidarité féministe ne peut pas se fonder sur une identité culturelle, dans la mesure où les femmes ne partagent pas une culture commune. Au tout début de sa réponse à l'essai de Charles Taylor « Multiculturalisme : Différence et Démocratie[666] », Susan Wolf prend par exemple bien soin de montrer qu'il n'y a pas de « culture des femmes », ou de « culture féminine », au sens où le mot culture peut servir à désigner une communauté d'individus partageant des valeurs, des habitudes, des représentations et des croyances communes (que cette communauté soit une ethnie, un pays, ou une catégorie socio-professionnelle par exemple). La différence sexuelle reçoit des interprétations variées au sein d'une culture donnée, et l'on peut même peut-être définir une culture en fonction de la façon dont elle organise cette différence. Une solidarité féministe, cependant, ne peut pas prendre pour modèle le lien communautaire, même si elle doit composer avec. On pourrait à la rigueur parler d'une culture des femmes au sens où l'on peut parfois parler d'une « culture gay ». Mais les termes « culture féminine », ou « culture des femmes » impliquent toujours qu'on suppose l'existence d'une condition féminine partagée. Une partie de la critique féministe a précisément contesté ce terme de culture, dans son opposition à la nature notamment. On a également reproché à ce terme d'être le produit de la rhétorique patriarcale visant à définir une essence de la féminité.

[665] Catherine MacKinnon, *Toward a political definition of the state*, Cambridge : Harvard University Press (1989), p.88

[666] Charles Taylor consacre précisément cet essai à la question du multiculturalisme et des politiques de reconnaissance qu'il implique. Voir *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris : Aubier (1994), p.101-114.

Comme le remarque Etienne Balibar cependant, la spécificité des revendications féministes réside dans leur étrange capacité à se fédérer d'emblée autour de l'universel. Selon lui, non seulement les solidarités au sein du féminisme ne peuvent être conçues sur le mode d'une reconnaissance mutuelle et identitaire qui aurait pour support le constat d'une appartenance à une communauté donnée, mais la nature de ces solidarités repose sur leur pouvoir éminemment transformateur. Les solidarités féministes pourraient donc d'abord être conçues comme des moyens de transformer la communauté. La « lutte pour l'égaliberté se développe ainsi comme un mouvement complexe tendant à établir la non-différenciation au sein de la non-discrimination, elle crée une solidarité (...) mais non une communauté ». A ce titre sa vocation finale « a pour objet, potentiellement, de transformer la communauté comme telle. Elle est ainsi immédiatement universaliste, elle nous permet d'imaginer ce que pourrait être une transformation de la notion même de politique et de ses formes d'autorité, de légitimité, de représentation, qui – si « démocratiques » soient-elles- apparaissent soudain entachées de particularisme[667] ». Comment, par conséquent, penser des solidarités féministes suffisamment cohérentes pour assurer aux féminismes un réel pouvoir d'action ? Et dans quel cadre politique de telles solidarités pourront-elles prendre place ?

Je voudrais dans ce chapitre examiner les conditions de possibilité d'une solidarité féministe. Mon hypothèse est que la relation éthique et le concept critique d'universel que j'ai décrits dans les chapitres précédents doivent nous permettre de constituer des formes de solidarités réellement inclusives et efficaces. De telles solidarités peuvent, selon moi, être trouvées dans un concept révisé de *sisterhood*.

1.1 Solidarités et Sororité

Dans un article où elle retrace les débuts de son engagement dans le féminisme, Silvia Federici s'exprime ainsi: « La sororité était un appel à construire une société libre de toute relation de pouvoir, où nous apprendrions à coopérer, et à partager sur un pied d'égalité la

[667] Etienne Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris : Galilée (1997), p.448.

richesse de notre travail et de celui que d'autres générations avaient produit avant nous. La sororité exprimait aussi un refus massif d'être des femmes au foyer, une position qui, nous nous en étions rendu compte, était la première cause de notre discrimination[668] ». Dans cet article, qui constitue pour Silvia Federici une occasion de revenir sur l'importance des années 1960-1970 pour les mouvements féministes, la sororité est décrite comme un lien inédit de solidarité, au service d'un projet de partage et d'égalité[669]. Si quelques travaux récents tentent de s'intéresser à cette notion, le projet d'une sororité est largement tombé en désuétude. Dans quelle mesure peut-elle nous aider à penser les relations éthiques et les principes de reconnaissance mutuelle que j'ai décrits plus haut ?

Si le terme de solidarité est aujourd'hui volontiers utilisé par les féministes, le concept de *sororité* apparaît rétrospectivement comme une tentative de penser des formes spécifiques et inédites de solidarité. Désignée parfois comme le fruit d'un féminisme blanc et occidental qui supposerait *a priori* une fausse solidarité entre les femmes, le concept de *sisterhood* a pris, à la fin des années 1970, une connotation péjorative. On lui a reproché principalement de masquer les différences de conditions entre les femmes ainsi que la diversité de leurs oppressions. *Sisterhood* reposerait, selon ses détracteurs et détractrices, sur une catégorie unifiée de sexe, dérivée de son double « fraternel ». Autrement dit, la « sororité » ne serait qu'un avatar mimétique de la « fraternité » telle qu'elle est définie dans la culture patriarcale. Or, dans son sens théologique comme dans son acception socialiste, la fraternité désigne un lien symbolique et universel. L'universalité de la fraternité, cependant, s'énonce dans la fausse neutralité du masculin. Il est donc paradoxal, selon certaines féministes, d'adopter une telle terminologie. Surtout, en se proposant d'imiter le principe d'une association fraternelle, la sororité allait à l'encontre d'une

[668] Silvia Federici, "Feminism back on its feet", in *Social Text*, No. 9/10, The 60's without Apology (Spring - Summer, 1984), pp. 338-346, (http://www.jstor.org/stable/466587), ma traduction: "Sisterhood was a call to build a society free from power relations where we would learn to cooperate and share on an equal basis the wealth of our work and the work of other generations before us have produced. Sisterhood also expressed a massive refusal to be housewives, a position that, we all realized, is the first cause of the discrimination against us"

[669] Luce Irigaray, dans *J'aime à Toi* fait écho aux remarques de Sivia Federici : « Il est regrettable d'avoir substitué à un réel débat entre femmes une solution de répartition généalogique des rôles qui élude le travail du négatif entre elles. Ainsi certaines femmes se sont désignées comme les filles de leurs aînées théoriques et politiques, sans les consulter le plus souvent, et en choisissant dans leur œuvre, mise au passé pour la circonstance, une part, et une part seulement qu'elles utilisent pour elles et entre elles comme enjeu d'un être et d'un devenir trop simplement positifs. Il est significatif que, pour cette opération, ces « filles » ont écarté leurs « mères adoptées » de l'alliance entre sœurs – tels les fils de la horde primitive décrite par Freud ? –, qu'elles semblent même y avoir renoncé, alors que la sororité a réalisé les principales actions, théoriques et pratiques, concernant la libération des femmes, et qu'elle est à la fois plus spirituelle et plus révolutionnaire. » (p.16)

longue tradition laïque de philosophie politique, qui excluait d'emblée le lien de fraternité du contrat social[670].

Selon certaines féministes, cette critique de la sororité peut même être étendue à toute forme de solidarité, dans la mesure où ces solidarités reposeraient toujours sur une définition oppressive du sujet, conçu comme un donné stable. C'est la position de Judith Butler, par exemple, dès les premières pages de *Gender Trouble*, ouvrage dont l'un des principaux arguments est de montrer que la catégorie de *femme* dissimule un vaste champ de différences, irréductibles les unes aux autres, et impossibles à englober sous une seule catégorie identitaire. Au cours de cet ouvrage, Judith Butler s'interroge plus précisément sur l' "unité" qui sert de support aux solidarités. Elle se demande alors si cette unité n'établit pas « une norme qui construit la solidarité sur l'exclusion identitaire, excluant la possibilité que toutes sortes d'actions viennent déstabiliser les frontières mêmes des concepts de l'identité[671] ». Selon Butler, parce que toute solidarité suppose la reconnaissance d'une appartenance à une identité commune, elle ne peut s'opérer que sur la base d'une répression de ce qui fait la singularité de chaque membre de ce groupe[672].

Le concept de sororité possède sans doute, comme la fraternité avec laquelle il est difficile de ne pas faire l'analogie, une double racine : l'une, idéaliste et théologique, qui met en avant une condition humaine partagée entre frères et sœurs, enfants d'un Dieu-Père créateur ; l'autre, matérialiste et laïque, qui insiste sur la conscience d'appartenir à une classe sociale commune. Si l'une a la prétention d'être *a priori* universelle, la seconde, en revanche, pose l'universel comme un processus en cours de réalisation. Dans le premier cas, la sororité serait donc déduite d'une appartenance à une essence commune. Dans le second, elle serait conquise socialement sur la base d'une expérience partagée. Comme nous allons le voir, c'est ce double héritage qui a été contesté au sein du féminisme, par les théoriciennes et activistes qui l'utilisaient comme cri de

[670] Rousseau exclut le lien de fraternité de son projet politique. Comme il le dit lui-même « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout sistême de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. » Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, in *Œuvres Philosophiques*, Pléiade, Vol. 3. Paris : Gallimard, p.391.

[671] Judith Butler, Trouble dans le Genre, trad. Cynthia Kraus, Paris : La Découverte, 2005, p.82 (« an exclusionary norm (...) that rules out the possibility of a set of actions which disrupts the very borders of identity concepts », in *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York : Routledge, 1990).

[672] Comme nous l'avons vu, et comme nous le verrons à nouveau plus loin, Butler préfère le terme de « coalition » à celui de solidarité (voir note 306).

ralliement. La notion de *sisterhood* peut-elle malgré tout nous permettre de penser une forme inédite de solidarité, qui puisse ne rien ôter à la légitimité des revendications féministes de justice, ni leur faire renoncer à l'universalité inhérente à la nature de leurs revendications ? Comment penser une forme de solidarité qui puisse avoir une efficacité réelle sans qu'elle ne se cristallise dans un ou des essentialismes toujours particuliers et toujours exclusifs ? La sororité est-elle compatible avec d'un côté, la redéfinition du sujet telle que je l'ai proposée, et de l'autre, l'exigence de justice à l'horizon de tout féminisme ?

1.2 Is sisterhood global ?

Le concept de sororité a souvent été utilisé dans les revendications féministes. Il est un leitmotiv du féminisme des années 1970. La rhétorique de la « sororité » est pourtant beaucoup plus ancienne et a souvent été mobilisée dans des contextes très différents de ceux des années 1970. Un exemple de cette mobilisation paradoxale peut être trouvé dans l'histoire du féminisme anglais, et plus particulièrement dans le contexte de la colonisation anglaise en Inde. Cet exemple est d'autant plus intéressant qu'une partie des récentes *feminist postcolonial studies*, et donc de la critique de l'universalisme au sein des études féministes, s'est construite dans une relecture des rapports coloniaux entre l'Inde et l'Angleterre. Dans *Burdens of History*, Antoinette Burton, qui s'intéresse aux mouvements féministes anglais du XIXe siècle et du XXe siècle, s'interroge sur le lien problématique entre féminisme et impérialisme. Elle montre que les féministes de la fin du XIXè siècle et du début du XXè siècle se sont souvent approprié le discours impérialiste pour justifier leurs revendications en matière de droits. La place de l'Inde dans l'empire britannique justifiait que les féministes prêtent une attention toute particulière à la condition des femmes indiennes. Or, si les luttes pour le suffrage demeurèrent toujours marquées par un discours impérialiste, de la période victorienne à l'aube du XXe siècle, ces revendications furent aussi constamment structurées par un discours égalitariste et « internationaliste ». Antoinette Burton affirme ainsi que « '[la] Sororité' était le leitmotiv des Suffragettes en Grande-Bretagne, tout comme il l'était dans d'autres discours sur la réforme sociale de la condition des femmes, et [qu'] elle donna au féminisme une base collective et familiale sur laquelle reposait l'essentiel de la

légitimité de la quête d'émancipation des femmes[673]. » Citant les propos de Joséphine Butler, selon lesquels « the womanhood of the world is *solidaire*[674] », ou rappelant ceux d'Annie Kenney par exemple, dans une conférence donnée à Francfort en 1907 (« We are true womanhood first of all »), Antoinette Burton montre ainsi que la rhétorique d'une sororité transnationale a été décisive pour les revendications féministes anglaises du début du vingtième siècle. Décryptant ce que cette rhétorique pouvait aussi dissimuler de hiérarchies ou d'incompréhensions, l'historienne souligne que le principe du « One race, one nation/Womanhood » fut le cri de ralliement universel des suffragettes. Il conféra aux revendications de sororité un caractère sacré et un horizon universaliste que les générations de féministes ont souvent cherché à recréer par la suite, et qui ont souvent façonné, consciemment ou non, l'imaginaire des générations féministes ultérieures.

Dans ses premières occurrences, le concept de sororité réinvestissait probablement l'imaginaire d'un universalisme de nature théologique. Susan Thorne, qui a montré comment les missions dépêchées par diverses congrégations anglaises au XIX° siècle avaient largement participé à l'élaboration d'une « culture impériale », a d'ailleurs souligné les différentes alliances et analogies entre le langage des missionnaires et celui des féministes. Susan Burton, tout comme Antoinette Burton qui s'est également intéressée à cette figure du féminisme britannique, évoque en guise d'exemple le cas de Louisa Martindale, fervente et déterminante activiste au sein de la *Brighton Women's Liberal Federation* et des *National Union of Women's Suffrage Societies*. Haranguant une assemblée de femmes anglaises sur la condition des femmes en Inde, cette missionnaire aurait rappelé en effet que les femmes britanniques avaient un devoir de défendre le droit de vote, ne serait-ce que pour leurs sœurs indiennes, envers lesquelles elles avaient une responsabilité. Pour Susan Burton, il est clair que cette « responsabilité » est indissociable d'*a priori* racistes qui puisent largement aux sources d'une certaine lecture des théories évolutionnistes de Darwin. La sororité revendiquée ici se présente bien comme une « solidarité », mais qui semble d'emblée structurée par une relation asymétrique. Autrement dit, cette solidarité dissimule des rapports hiérarchiques. Elle sert à penser un lien entre des femmes qui ne partagent

[673] Antoinette Burton, *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*, Chapel Hill & London : University of North Carolina Press (1994), p.172, ma traduction : « 'Sisterhood' was the watchword of women's suffrage in Britain in much the same way it was in other discourses about female social reform, and it gave feminism a collective and familial basis upon which much of the legitimacy of the quest for female emancipation rested ».
[674] En Français dans le texte.

pas, de manière évidente en tous cas, une appartenance à une culture, à une « ethnie » ou à une condition sociale identiques. Elle relève plutôt d'un universel théologique en partie gouverné par des rapports de force.

Le terme de « sororité », tel qu'on l'emploie à partir des années 1970, n'est cependant pas complètement assimilable à sa lointaine parente du début du siècle. Sur cette question, la préface de Robin Morgan à *Sisterhood is Powerful* est éclairante. Robin Morgan s'y montre très critique à l'égard des *suffrage movements*, qu'elle juge traversés de part en part par des clivages de race et de classe. Elle suggère que les générations féministes précédentes ont commis l'écueil de tenir pour universelles leurs expériences particulières.

> « Nous avons appris que ces expériences ne sont pas nos affaires privées. Toutes les femmes les partagent, et elles sont donc politiques. Ainsi, la théorie est construite à partir de sentiments humains, et non à partir de manuels de rhétoriques. Ce qui est vraiment révolutionnaire, comme le savent tous ceux et toutes celles qui ont un jour entendu des discours politiques abstraits. Aucun article [de ce livre] n'est censé "représenter" autre chose qu'un peu de toutes les femmes. Le mouvement des femmes n'est pas hiérarchique. Il œuvre collectivement et expérimentalement. C'est aussi le premier mouvement qui a le potentiel de traverser les barrières de classes, de races, d'âges, ainsi que les barrières économiques et géographiques[675]. »

L'ouvrage, qui se présente comme une anthologie de textes écrits par des féministes des quatre coins du monde, se propose ainsi de décrire un peu de l'expérience de chaque femme, et de couvrir, ne serait-ce que symboliquement, la totalité de l'expérience *des* femmes. La sororité se fonde selon elle sur des « sentiments humains » partagés, et liés à une condition d'oppression commune.

Bien que par la suite, et comme d'autres féministes, Robin Morgan se montrera fidèle au concept de « Sisterhood » (en témoignent la parution de *Sisterhood is Global*[676], en 1985, et de *Sisterhood is Forever*, en 2003), dans les années 1980 et 1990, le concept de sororité va affronter des critiques assez sévères.

---

[675] Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful. An Anthology of Writings From the Women's Liberation Movement*, New York : Vintage Book (1970), p.xviii, ma traduction : « We've learned that those experiences are not our private hang-ups. They are shared by every woman, and are therefore political. The theory, then, comes out of human feelings, not out of textbook rhetoric. That's truly revolutionary, as anyone knows who's ever listened to abstract political speeches. No one's article is meant to be « representative » of anything other than some part of all women. The women's movement is a non-hierarchical one. It does things collectively and experimentally. It is also the first movement that has the potential of cutting across all class, race, age, economic, and geographical barriers".

[676] Robin Morgan, *Sisterhood Is Global. The International Women's Movement,* London : Penguin Books (1985). Robin Morgan (ed), *Sisterhood Is Forever. The Women's Anthology For a New Millenium*, New York : Washington Square Press (2003)

1) Une des critiques les plus importantes a été formulée par le féminisme noir-américain, réticent à dissimuler sous le terme de sororité des différences importantes de conditions sociales. Mettant en avant une solidarité construite sur une expérience partagée, le terme de sororité ainsi employé ne renonce pas complètement à son imaginaire familial, mais il est investi d'un sens plus restreint. Chez bell hooks par exemple, le reproche formulé aux féministes des années 1960 et 1970 est principalement d'avoir ignoré les différences profondes entre les expériences des femmes blanches et celles des femmes noires. En un sens, on peut dire que, prolongeant la critique adressée au *sameness feminism*, bell hooks fait entrer dans la réflexion féministe un critère de race. Les femmes noires partageraient selon elle une même condition, définie à travers des hiérarchies et des pratiques sociales discriminatoires. Parce qu'elles ignoreraient des clivages socio-économiques bien réels, la plupart des féministes occidentales ne pourraient pas revendiquer le concept de sororité sans reproduire en même temps des hiérarchies raciales. Dans les discours des *Black Feminists*, qui se perçoivent comme les membres d'une subdivision homogène au sein de l'hétérogénéité des mouvements féministes, la sororité prend donc un sens communautaire. Des mouvements comme le *Combahee River Collective* préfèrent parler d' « oppressions simultanées[677] » pour désigner ces différentes expériences de la réalité. Les féministes Valérie Amos et Prathiba Parmar, de leur côté, maintiennent volontiers le mot de *sisterhood*. Dans un texte intitulé « Challenging Imperialism » et qui a valeur de manifeste, elles utilisent le terme de « sororité noire » afin de dégager « les limites de notre sororité avec les féministes blanches[678] ». Dans les années 1990, les travaux de Patricia Hill Collins tâcheront de montrer que l'expérience particulière des femmes noires est aussi la source d'une interprétation du monde irréductible à celle des autres femmes. Patricia Hill Collins renforcera ainsi l'idée souvent acceptée parmi les « féministes noires » que la sororité ne franchit pas les clivages de classes et de couleurs. Au cours des années 1990 en effet, ce concept ne sera pas abandonné, mais déplacé, resserré autour d'identités communautaires plus étroites que celle de « femme ». Dans les écrits d'Audre Lorde, par exemple, la « négritude » est revendiquée comme le ciment des

[677] Le Combahee River collective est un mouvement radical lesbien de la seconde moitié des années 1970. Voir Combahee River, Collective, "A Black Feminist Statement", in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Zillah Eisenstien (ed), New York : Monthly Review Press (1978)

[678] Valerie Amos et Pratibha Parmar, « Challenging Imperial Feminism », in *Feminist Review*, vol.17 (1984), p.3-19, ma traduction : « the boundaries of our sisterhood with white feminists».

solidarités. Elle prime sur d'autres formes d'identités, comme l'identité sexuelle par exemple[679]. La figure de la « *sister outsider* » renouvelle ainsi complètement le sens de ce qui était parfois décrit comme une « sororité universelle ».

Cette réappropriation de la sisterhood par les féministes noires-américaines est en partie lié à l'histoire des États-Unis, même si le black feminism a aussi des représentants en Grande-Bretagne, par exemple. Le « *brother* », comme la « *sister* », sont ceux qui partagent une même condition sociale, en grande partie liée à l'histoire et à des pratiques de discrimination raciale. Je ne peux retracer ici l'histoire de ce concept. Il est clair, cependant, qu'il est lié à l'histoire de l'esclavage, et plus particulièrement à deux phénomènes conjoints et complémentaires : l'éradication systématique de tout lien communautaire (familial, ethnique, etc.) d'une part, et l'ouverture des églises (principalement méthodistes et baptistes) à une doctrine remettant au centre de ses dogmes la rédemption de l'homme et l'expérience religieuse directe par l'intermédiaire d'un prédicateur. Au risque de simplifier, bien entendu, on peut dire en effet que le sentiment communautaire afro-américain est en partie issu de la reconstitution d'un lien communautaire dans l'expérience sociale du culte.

En ce qui concerne l'éradication des liens communautaires, tout d'abord, on peut avancer que la traite des noirs s'est traduite par une suppression systématique des liens notamment familiaux entre esclaves. La plantation est organisée de telle façon qu'aucune vie familiale n'est possible. Les travaux de Herbert Gutman, dans les années 1970, ont d'autre part montré que la notion même de famille (au sens victorien du terme) non seulement ne pouvait pas s'appliquer pour décrire l'organisation sociale des esclaves, mais n'expliquait pas le nombre des naissances, parmi les esclaves des plantations américaines, comme on l'a parfois avancé[680]. Frederick Douglass illustre d'ailleurs assez bien ces analyses, qui, dans son récit autobiographique, commence par exposer son statut de quasi orphelin[681]. Contre cet effacement des liens

[679] Voir par exemple l'article « Égratigner la surface : quelques remarques sur les femmes et les obstacles à l'amour », in *Sister Outsider. Propos et Essais d'Audre Lorde*, Trad. Magali C. Calise, Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas et Hélène Pour, Genève / Laval : Mamamélis / Trois (2003), p.45-54.
[680] Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom 1750-1925*, New York : Pantheon Books (1976) ; *Slavery and the Numbers Game: A Critique of Time on the Cross*, Urbana : University of Illinois Press (1979)
[681] Frederick Douglass, *Mémoires d'un esclave*, trad. Normand Baillargeon et Chantal Santerre, Paris : Lux (2004), p.1-4.

généalogiques, on peut supposer que les liens horizontaux de solidarité fraternelle avaient une place particulière dans l'organisation sociale de la plantation[682].

Parallèlement à cette entreprise systématique de destruction des liens généalogiques des solidarités horizontales se sont en effet forgées autour du culte religieux. Les églises baptistes et méthodistes mettaient davantage l'accent sur la différence entre un culte blanc et un culte noir que sur leurs oppositions avec d'autres confessions. Cette ouverture a ainsi favorisé l'éclosion d'églises noires, qui ont profité du tournant de la fin du XVIIIe siècle et de la période des *revivals* pour s'établir aussi bien au nord qu'au sud des États-Unis. Dès lors, des cultes particuliers et propres aux esclaves se multiplièrent[683] qui favorisèrent sans doute la création d'un lien de fraternité, tant au sens d'une solidarité de condition sociale qu'au sens religieux d'une condition humaine partagée. Ainsi que le conclut Huggins, « Le christianisme afro-américain conserve toujours son caractère fondamentalement collectif et social, qui le faisait différer très notablement de la plupart des formes du christianisme américain. Dès ses débuts, le protestantisme américain avait été marqué par le caractère puissamment individualiste du puritanisme, et s'il fut modifié par l'introduction des *revivals*, il n'en fut jamais transformé. Au contraire, pour le chrétien noir, toute expérience religieuse était engendrée par la communauté des fidèles, rassemblée et unie dans le culte[684] ». On peut donc en conclure que le lien communautaire afro-américain puise une partie de ses origines dans le culte religieux, qui a sans doute permis originellement aux esclaves de retisser un lien social méthodiquement déconstruit par le système colonial. Dans la théologie chrétienne, en outre, la fraternité des hommes dépend toujours de l'Alliance qu'ils ont nouée avec Dieu[685]. Le sentiment de *brotherhood* unit ainsi ceux qui, dans l'expérience collective du culte, indissociable de l'expérience intime du rapport avec Dieu, retrouvent un lien de solidarité symbolique qui les fédère dans une même communauté. La notion de fraternité implique ainsi, potentiellement ou implicitement, un lien vertical à une transcendance, et un lien horizontal avec les membres de la communauté.

---

[682] On pourra également consulter le *Dictionnaire des esclavages* sous la direction d'Olivier Pétré-Grenouilleau (Paris : Larousse, 2010), plus particulièrement l'article genre, p.251-255.
[683] Claude Fohlen, *Histoire de l'esclavage aux Etats-Unis*, Paris : Perrin. (1998), p.178
[684] Nathan I. Huggins, *L'Odyssée noire*, trad. Maud Sissung. Paris : J.A. (1979), p.89
[685] Dans l'Ancien Testament, Dieu fait alliance avec Noé, puis avec Abraham, etc. Dieu se montre toujours fidèle à ses promesses, dans cette Alliance. En garantissant par exemple au peuple d'Israël sa sortie d'Égypte, Dieu n'affirme pas seulement le caractère « élu » de ce peuple, il le constitue en un tout « solidaire ».

Le « *brother* », comme la « *sister* », sont donc, certes, unis dans une expérience « mystique », ou religieuse, où chacun est lié à l'autre à travers son rapport à Dieux (solidarité « théologique »). Ils sont surtout unis dans des conditions sociales partagées (solidarités raciales et de classe), mais aussi dans une histoire commune, enracinée dans les pages les plus douloureuses de l'histoire américaine. La « sororité noire » fédère ainsi des femmes subissant une oppression similaire, à la fois patriarcale et raciale. Dans son usage moderne, cependant, elle ne garde de la solidarité fraternelle que les liens horizontaux[686], et n'implique pas nécessairement un lien individuel à une transcendance. Elle met l'accent sur la relation intersubjective,

2) La seconde critique qu'on a adressée au concept de sororité est issue des études postcoloniales. C'est une critique de nature à la fois culturelle et politique, qui rappelle les analyses généalogiques et critiques conduites par Antoinette Burton et Susan Thorne. En revisitant l'histoire de l'Iran et de sa perception en Occident, Nima Naghibi démasque par exemple les hiérarchies dissimulées derrière le rêve d'une sororité internationale. Partant des analyses d'Edward Said[687], Nima Naghibi explore toutes sortes de supports (romans, films, arts, etc.) pour révéler les structures de l'orientalisme à l'œuvre dans le contexte de l'Iran. Ses analyses portent plus spécifiquement sur les liens entre les femmes occidentales et leurs « sœurs » iraniennes, depuis l'époque coloniale jusqu'à la période qui a suivi la révolution de 1979. Selon Naghibi, chaque fois que les femmes occidentales ont affirmé un lien de sororité avec les femmes

[686] Au cours d'un entretien avec Philippe Nemo, Emmuel Lévinas reprend la définition particulière qu'il donne aux rapports de filiation. Comme il s'en était expliqué lors d'une conférence intitulée « Au-delà du possible », Lévinas décrit la filiation mais aussi la fraternité comme « Le fait de voir les possibilités de l'autre comme vos propres possibilités, de pouvoir sortir de la clôture de votre identité et de ce qui vous est imparti vers quelque chose qui ne vous est pas imparti et qui cependant est de vous – voilà la paternité. Cet avenir au-delà de mon propre être, dimension constitutive du temps, prend dans la paternité un contenu concret. Il ne faut pas que ceux qui n'ont pas d'enfants y voient une dépréciation quelconque ; la filialité biologique n'est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relations entre êtres humains sans lien de parenté biologique. On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle. » *(Le Temps et l'Autre*, Montpellier : Fonta Morgana (1979), p.73) Ce texte présente, du point de vue de la critique féministe, une ambiguïté évidente, dans la mesure où il met très clairement en œuvre une rhétorique patriarcale. (Un peu plus loin, Lévinas dit par exemple "Ce n'est pas selon la catégorie de la cause, mais selon la catégorie du père que se fait la liberté et que s'accomplit le temps », *Ibid.*, pp.86-87.) Même si Lévinas décrit sans doute ici plus largement le rapport de parentalité, l'emphase mise sur la figure paternelle renoue avec certaines valeurs souvent dénoncées par la théorie féministe. Il est intéressant cependant que, dans les propos de Lévinas, le rapport de fraternité offre également ce potentiel. Peut-être que la sororité peut emprunter à la fraternité lévinassienne l'idée d'un rapport à autrui qui ouvre la possibilité pour le sujet de s'inscrire dans le temps, par-delà l'isolement de son identité. Il y a dans ce rapport, selon Lévinas, un « exister pluraliste » sur lequel il est peut-être possible de s'appuyer pour décrire des modes de solidarités plus profonds que des alliances politiques dictées par les luttes du moment, et plus pérennes que des associations intragénérationnelles.

[687] Edward W. Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil. (2003)

iraniennes (qu'il s'agisse des missionnaires au XIXe siècle, ou des féministes américaines et européennes après la seconde guerre mondiale par exemple), cette solidarité a été de nature « pédagogique ». La solidarité qu'elles affichaient, en effet, a souvent pris place dans un discours de la salvation. Ainsi, elles ont souvent prétendu « éclairer » leurs sœurs iraniennes, qui attendaient qu'on leur montre le chemin de leur propre libération. Dans ce type de discours, le lien de sororité engendre une vision réductrice et appauvrie de "la femme orientale" :

> « L'image de la femme orientale rétrograde, appartenant à une ère primitive, a servi de faire-valoir à la figure plus hautement évoluée de la femme occidentale, ce qui a permis [aux femmes occidentales] de se positionner en tant que leaders par rapport à leurs sœurs orientales[688] ».

Dans les discours occidentaux, la conscience d'œuvrer pour le progrès historique de la condition des femmes iraniennes semble révéler en creux l' « archaïsme » de l'Iran. En élargissant les liens de sororités par-delà les frontières, les féministes occidentales réaffirment leur foi en l'idée de progrès, et placent les destinataires de leur solidarité dans une position d'infériorité.

Dans ces discours, la sororité a pour but d'améliorer des conditions sociales, culturelles ou matérielles jugées inacceptables et indignes pour les femmes. Ces conditions sont cependant évaluées à l'aune de critères dont l'universalité n'est pas questionnée. Aujourd'hui encore, la mise en place d'indicateurs pour le développement aux Nations Unies, ou encore la création récente d'une instance internationale en charge des droits des femmes (UN Women) nous donnent la fausse impression que les critères de justice mis en œuvre dans la définition des conditions des femmes sont universels. Dans un article très célèbre, intitulé « Under Western Eyes », Chandra Mohanty prend l'exemple des catégories comme « reproduction », « division sexuelle du travail », « famille », ou « mariage ». Ces concepts sont pour elle des non-sens, qui favorisent l'émergence de solidarités dénuées de tout contenu et de toute efficacité, parce que leurs origines ou leurs présupposés ne sont jamais questionnés :

> « Si l'on suppose que de tels concepts sont universellement applicables, l'homogénéisation de la classe, de la race, de la religion et des pratiques matérielles des femmes du Tiers-monde qui en résulte peut donner la fausse impression que, à l'échelle mondiale, les oppressions, les intérêts et les luttes entre et parmi les femmes sont identiques. Au-delà de la sororité, il reste encore le racisme, le colonialisme et l'impérialisme[689]. »

---

[688] Nima Naghibi, *Rethinking Global Sisterhood. Western Feminism and Iran*, Minneapolis & London : University of Minnesota Press (2007), p.xxv, ma traduction : "The image of the backward Eastern Woman, who belongs to a more primitive era, served as a contrast to the more highly evolved figure of womanhood in the West and enabled Western women to place themselves in a leadership position vis-à-vis their Eastern Sisters".

[689] Chandra Talpade Mohanty (1991), "Under Western Eyes. Feminist scholarship and Colonial Discourses", in *Third World Women and the politics of feminism*, Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, et Lourdes Torres (eds),

Comme on le voit dans cette citation, Chandra Mohanty partage avec bell hooks l'idée que les oppressions diverses que subissent les femmes dans le monde ne permettent pas de faire de « la femme » une catégorie homogène. L'universalité des concepts que nous utilisons pour déterminer la nature et le degré d'une oppression doit être questionnée.

Selon Chandra Mohanty, l'erreur de Robin Morgan, par exemple, est de ne pas avoir interrogé la nature du sujet patriarcal, et de l'avoir « reproduit » en le définissant comme « truth-teller ». Dans l'introduction engagée de *Sisterhood Is Powerful,* en effet, les récits des femmes deviennent autant de discours de vérité, supposés offrir un regard « vrai » ou « authentique » sur le monde. Robin Morgan a sans doute raison de dire qu'elle rend ainsi visible les expériences marginalisées ou ignorées d'un certain nombre de femmes. Sans doute contribue-t-elle aussi à compléter ou à remettre en cause une historiographie particulièrement silencieuse sur le destin d'une moitié du genre humain[690]. Mais en se focalisant sur le récit des expériences de ces femmes, Robin Morgan ne remet pas en cause le « sujet » tel qu'il est défini dans la culture patriarcale occidentale. Le sujet est encore défini comme le maître d'un discours de vérité, puisant aux sources d'un empirisme nécessairement pur et impartial[691]. Autrement dit, pour Chandra Mohanty, le lien de sororité que Robin Morgan cherche à construire est enraciné dans des représentations patriarcales.

3) Une troisième critique qui pourrait enfin être adressée au concept de « sororité » tient à l'imaginaire de la famille qu'il véhicule. Même comprise symboliquement, la sororité supposerait

---

Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, p.51-80 ; p.33, ma traduction : « If such concepts are assumed to be universally applicable, the resultant homogenization of class, race, religion, and daily material practices of women in the third world can create a false sense of the commonality of oppressions, interests, and struggles between and among women globally. Beyond sisterhood there are still racism, colonialism, and imperialism ».

[690] Elle rejoint en cela le projet d'une *herstory* : voir Robin Morgan, *Sisterhood is Powerful, op.cit*.

[691] Dans un passage de *A Critique of Postcolonial Reason*, où elle s'emploie à déconstruire les présupposés sur lesquels est bâti le "discours de vérité", à savoir, selon elle, une conception du sujet comme nécessairement blanc et mâle, Gayatri Spivak remarquait que « Même lorsque nous, critiques féministes, découvrons le trope erroné qui consiste à en appeler à la vérité masculiniste de l'universalité ou de l'objectivité académique, nous reproduisons le mensonge qui consiste à déclarer comme vraie la sororité globale, selon laquelle le modèle est encore celui d'un homme et d'une femme, partenaires d'une sexualité généralisable et universalisable, qui sont les principaux protagonistes de cette compétition européenne. » (ma traduction : « even as we feminist critics discover the troping error of the masculinist truth claim to universality or academic objectivity, we perform the lie of constituting a truth of global sisterhood where the mesmerizing model remains male and female sparring partners of generalizable or universalizable sexuality who are the chief protagonists in that European contest". Voir Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward A History of the Vanishing Present,* Cambridge : Harvard University Press (1999), p.148). Spivak en concluait qu'il fallait proposer des alliances dont la dimension communautaire serait subordonnée aux intérêts politiques.

toujours un lien de chair. C'est ce qui fait dire à Vincent Aucante, qui s'inspire des propos de Paul Ricœur dans « Le paradigme de la traduction[692] », que la fraternité ne peut suffire à fonder des liens de solidarité[693]. Diane Lamoureux donne une version de cette critique lorsqu'elle avance, dans le cadre d'un article consacré à la définition de la « diversité », que la sororité pose le rapport entre les femmes non sur le terrain de l'action, mais sur celui de l'*amour* ou encore de la *philia*. Selon elle, la rhétorique de la sororité rend difficile une mise à distance de la « condition féminine » et par conséquent « une problématisation des conditions concrètes d'existence des femmes dans leur complexité[694]. » Autrement dit, la sororité ferait disparaître les motifs communs de revendications politiques, au profit d'un lien sentimental, justifiant à lui seul les solidarités. Au lieu de se baser sur une analyse critique des conditions des femmes (conditions matérielles, sociales, etc.), la sororité ferait d'un lien « naturel » la condition suffisante à l'élaboration d'une communauté politique partageant un même projet. Diane Lamoureux propose donc plutôt de réfléchir en termes de *solidarité,* « pour maintenir notre capacité d'action comme féministes, prendre acte de la diversité, plutôt que de la communalité de l'oppression des femmes[695] ». La proposition de Diane Lamoureux, qui fait écho aux propos d'Etienne Balibar, invite ainsi à refuser toute approche faussement nivelante et qui, sous la bannière de l'universel, dissimule des hiérarchies.

1.3 « Sisterhood » vs solidarités

1.3.1 Solidarités

Critiquée pour les rapports de pouvoir qu'elle véhicule, pour son imaginaire racial ou pour son manque d'objectivité et de pragmatisme, la sororité apparaît donc comme un concept très

[692] Dans cet article, Ricœur, commentant des exemples de fratricides mythiques, conclut que « le fratricide fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature ». Autrement dit, le lien fraternel ne suffit pas à lui seul à fonder un lien de solidarité. Voir Paul Ricœur, « Le paradigme de la traduction », in *Esprit* vol. 253 (1999), p.8-19 ; p.13.
[693] La fraternité constitutive de la solidarité n'est pas suffisante, selon Aucante, à fonder une association solidaire, dans la mesure où la fraternité suppose toujours ultimement une forme de « compassion » ou d' « ouverture à Autrui ». Voir Vincent Aucante (ed), *L'Économie peut-elle être solidaire ?*, Paris : Parole et Silence (2006), p.119.
[694] Diane Lamoureux, « Quelle citoyenneté pour les femmes ? La Crise des États-Providence et de la représentation politique en Europe », in Alisa Del Re & Jacqueline Heinen (eds), *Féminisme, Citoyenneté et Démocratie*, Paris/Genève : L'Harmattan (1996), p.47-63 ; p.60
[695] *Ibid*., p.60.

problématique dans le champ théorique féministe. Comme l'illustrent les propos de Diane Lamoureux, c'est le concept de « solidarité » qui a aujourd'hui tendance à remporter l'adhésion des théoriciennes et activistes féministes. Parler de solidarité permet de fédérer la diversité des revendications féministes, et de dépasser les clivages identitaires, en vue d'une réelle efficacité politique. Le concept de solidarité renvoie étymologiquement à l'expression juridique latine « in solidum[696] ». Être solidaire, c'est « faire bloc » dans l'adversité. C'est, comme le suggère Jean-Louis Viellard-Baron, « [former] un groupe qui, face à une épreuve, ou dans une situation donnée, forme un projet commun ou réagit de la même façon, en vue d'une action déterminée[697] ». Comme l'indique l'origine juridique du mot, « être solidaire » signifie s'engager et partager une certaine responsabilité. Parler de « solidarité féministe » consiste alors à affirmer la responsabilité mutuelle des féministes les unes à l'égard des autres dans leurs revendications politiques.

On peut distinguer de multiples formes de solidarités[698], selon qu'elles sont dominées par un souci d'égalité[699], ou ordonnées par des hiérarchies[700]. Ainsi, la solidarité peut tout autant impliquer une forme d'égalité qu'une forme d'équité entre les contractants. Ce qui articule la solidarité à la Justice, c'est la nature contractuelle de cet engagement, qu'il soit tacite ou explicite, lié à une position sociale, par exemple, ou mû par la simple force d'un sentiment[701]. Le lien entre justice et solidarité est rendu encore plus manifeste dans la définition politique qu'en donne Philippe Van Parijs. Il définit en effet la solidarité comme « une égale sollicitude à l'égard

[696] Ce terme désigne dans le langage juridique le rapport de dépendance réciproque entre des individus qui engagent contractuellement et de manière égale leur responsabilité. En droit privé, le cas le plus évident est celui de l'assureur et de l'assuré, à qui la victime d'un accident, par exemple, peut demander indifféremment les dédommagements auxquels elle peut prétendre.

[697] Jean-Louis Viellard-Baron, « La solidarité de l'économie », in *L'Économie peut-elle être solidaire ?, op.cit*., p.17-19. Pour lui, la solidarité est composée d'une part d'un élément de charité et de don (d'inspiration chrétienne), de l'autre d'une part de fraternité (d'inspiration socialiste).

[698] On pourra ici se reporter aux travaux de Yves Durand, *Les solidarités dans les sociétés humaines*, et plus particulièrement à la typologie abondamment illustrée d'exemples qu'il fournit dans les premiers chapitres. Yves Durand, *La Solidarité dans les sociétés humaines*. Paris : Presses Universitaires de France (1987)

[699] C'est le sens de l'amitié, mais aussi des solidarités villageoises, des solidarités de corps (compagnonnage, solidarités militaires, etc.), des solidarités religieuses (sodalités romaines, confréries de charité, etc.), des solidarités idéologiques (maçonnerie, etc.)…

[700] On peut penser aux maisons et aux lignages, aux solidarités de clans, ou encore, à la Renaissance, aux solidarités de clientèle, qui toutes impliquent toujours une forme d'allégeance ou de fidélité à un « supérieur », qui en retour garantit un certain nombre d'assurances au fidèle.

[701] Léon Bourgeois, qui est un des premiers à théoriser la notion de solidarité, la situe dans le droit des obligations : « Le quasi-contrat s'impose comme s'imposent aux termes du code les autres quasi-contrats, c'est-à-dire les obligations qui se forment sans convention. Il peut devenir ainsi le fondement du droit et de toutes les obligations sociales » (cité par Marie-Claude Blais, in *La Solidarité. Histoire d'une idée* ? Paris : Gallimard, p.40.)

de tous les citoyens, une égale prise en compte des intérêts de tous les membres de la société[702] ». Cette proposition s'inscrit dans une acception plutôt rawlsienne de la solidarité, où cette dernière est étroitement associée à une conception libérale et démocratique de la justice[703]. La solidarité, comme la *sisterhood*, qui peut en être une des variantes, définit donc un mode de rapport humain gouverné par des principes de justice. Ce n'est en tous cas pas l'avis d'André Comte Sponville, qui insiste sur le caractère, intéressé (ou pragmatique), ponctuel et « volatile » de l'association solidaire : « La solidarité consiste à prendre en compte les intérêts de l'autre parce que vous partagez ces intérêts[704] ». Dans cette définition, la solidarité est de nature contextuelle, nos intérêts (et donc nos associations) pouvant varier au gré des situations.

Notons enfin que la solidarité n'est pas nécessairement un lien humain. Quoiqu'en la détournant un peu de son contexte, on peut ici s'appuyer sur la distinction que Durkheim faisait entre une solidarité organique et une solidarité mécanique[705]. Dans le contexte qui nous occupe ici, on pourrait désigner la solidarité mécanique comme le lien d'interdépendance qui lie entre eux les êtres humains et leur environnement. Selon cette définition, les êtres humains seraient par exemple solidaires d'autres formes de vie, animales ou végétales par exemple, comme les aiguilles d'une horloge peuvent être dites « solidaires ». Le contenu du concept de solidarité recouvre donc des acceptions assez variées, ce qui en explique peut-être le succès, aujourd'hui

[702] Philippe Van Parijs, *Sauver la solidarité*. Paris : Cerf (1996), p.30.

[703] Philippe Van Parijs définit la justice ainsi : « la réalisation du maximin des situations matérielles –éventuellement sous la contrainte de la satisfaction de certaines conditions, comme le respect des libertés fondamentales » Van Parijs, op.cit., p.30 . Il ajoute « Ce qui rend une société juste, en d'autres termes c'est que grâce à ses institutions, la situation matérielle des plus défavorisés parmi ses membres y est (durablement) meilleure qu'elle ne le serait si d'autres institutions (satisfaisant également les conditions éventuellement imposées) avaient été choisies » (p.30). Il définit par ailleurs la démocratie comme « la conjonction de la règle de majorité, du suffrage universel et de la liberté de vote » (p.29). Notons que la thèse de Van Parijs est précisément qu'une association entre démocratie et justice solidariste ne va pas de soi, mais qu'elle nécessite au contraire une « ingénierie institutionnelle laborieuse, ingénieuse, parfois franchement machiavélique »

[704] André Comte-Sponville, *Le Capitalisme est-il moral ?* Paris : Albin Michel (2004), p.124.

[705] Chez Durkheim, la solidarité est intrinsèquement liée à la division du travail, qui en est la source. Le degré de différenciation des activités des individus, et donc d'interdépendance, permet en même temps de distinguer une solidarité mécanique d'une solidarité organique, cette dernière désignant une forme supérieure de coopération liée à la prise de conscience par les individus de leur interdépendance (*De la division du travail social*, Paris : Presses universitaires de France, 1960). Dans le cadre de la critique féministe (notamment marxiste ou matérialiste), une telle distinction apparaît problématique. Christine Delphy a par exemple très bien montré comment la division sexuelle du travail, loin de créer des liens de solidarités émancipateurs, révélait en réalité des rapports d'oppression et de domination. (Voir notamment Christine Delphy, *L'Ennemi principal, I,* Paris : Syllepse, 2009)

comme par le passé[706]. Je propose à présent d'examiner plus précisément la manière dont les féministes se sont approprié ce terme.

1.3.2 Trois usages de la solidarité

1) Une proposition intéressante est faite par Nancy Fraser, dans un article où elle s'appuie sur les travaux de Seyla Benhabib. Il faut rappeler ici que Seyla Benhabib critique la philosophie des Lumières et sa conception de l'individu abstrait, qui en informe toutes les théories morales. Elle propose *a contrario* de développer « le point de vue de l'autre concret[707] » comme base de toute relation éthique. Au lieu de chercher à débarrasser l'autre de ses particularités et de se référer à des principes abstraits pour arbitrer les relations entre les individus, une morale réellement consistante devra prendre acte de la spécificité de l'autre, de son histoire, de ses aspirations et de ses intérêts ou de ses croyances. Tout en notant l'importance des remarques de Seyla Benhabib pour l'analyse des relations intersubjectives, Nancy Fraser formule des réserves sur l'intérêt « politique » du point de vue de l'autre concret. Le « standpoint of the concrete Other » insiste en effet sur une certaine forme d'intimité de la relation à l'autre, puisqu'il suppose que nous soyons en mesure de considérer l'autre dans toute son épaisseur. Il ne semble donc pas être le concept le plus approprié pour décrire des solidarités politiques. Nancy Fraser lui préfère donc le « standpoint of the *collective* concrete other[708] » : « [Selon cette perspective], on se soustrairait à la fois à l'unicité de l'individualité et à l'universalité de l'humanité, pour se

[706] On se reportera ici au très intéressant ouvrage de Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, déjà cité plus haut, dans lequel l'auteure retrace, à partir des écrits de Léon Bourgeois, la trajectoire de la solidarité comme concept de philosophie politique. Bien que la solidarité fasse l'objet d'élaborations conceptuelles dès la période romantique (principalement, entre 1830 et 1848), M.-C. Blais montre surtout que l'engouement très fort que connaît le concept entre 1896 et 1914 réside principalement dans son pouvoir de contrer les obstacles qui se posent alors à la construction de la République. Cette dernière doit en effet faire face aux menaces de dissolution que représente la critique marxiste, qui déclare irréductible la lutte des classes ; elle est d'autre part menacée par l'idéologie d'un déterminisme scientifique, qui décrète que les hommes sont mus par des forces qui les dépassent, et contre lesquelles ils ne peuvent rien ; elle est enfin tiraillée entre le discours des devoirs et celui des droits d'une part, et doit trouver sa place entre intérêts individuels et intérêts de l'État-Nation comme tout. Ainsi que le résume Marie-Claude Blais, « La solidarité ouvre la voie de cette synthèse entre liberté et justice que recherche la France du moment républicain » (*La solidarité*, *op.cit.*, p.318)

[707] Seyla Benhabib, *Situating The Self. Gender, Community and Postmodernism In Contemporary Ethics*, New York : Routledge (1992)

[708] C'est moi qui souligne.

concentrer sur la zone intermédiaire de l'identité de groupe[709] ». Dans cette forme de solidarité intermédiaire, à mi-chemin entre la relation interpersonnelle et l'humanisme universaliste, l'autre concret et collectif se fonde sur les spécificités culturelles de certains récits (*narratives*) et d'un langage commun, dans lesquels des individus peuvent puiser pour forger des identités individuelles et collectives. Dans le point de vue du « collective concrete other », « on ne projette pas son propre point de vue à l'endroit où l'autre devrait être. Il y a une interaction dialogique avec les autres réels, bien qu'ils soient moins perçus comme des individus uniques que comme les membres de groupes ou de collectivités ayant des identités, des solidarités et des formes de vies spécifiques sur le plan culturel[710]. » Autrement dit, l'altérité du « *collective concrete other* » est de nature contextuelle et herméneutique, et non formelle (*formal*) et universaliste. Pour Nancy Fraser, ce point de vue collectif est susceptible de s'ouvrir sur ce qu'elle appelle « *an ethic of solidarity* ». Plus propice qu'une éthique de la sollicitude à représenter les intérêts des femmes sur le plan politique, une éthique de la solidarité présenterait aussi selon elle un potentiel d'inclusion. A la fin de son intervention, elle reconnaît cependant que ces formes de solidarités inclusives demeurent pour l'instant à l'état embryonnaire, et que les féministes devront faire cet effort d'inclusion si elles veulent développer ce type de solidarité.

La proposition de Nancy Fraser fait la synthèse entre la relation nucléaire décrite par une éthique de la relation particulière à l'autre, et le point de vue « universaliste », selon lequel le sujet individuel est un élément de la communauté de tous les hommes. Nancy Fraser semble donc élargir la perspective proposée par Seyla Benhabib, puisqu'elle prend aussi en compte les formes collectives de rapport à l'autre / aux autres. Dans cet élargissement, cependant, Nancy Fraser ne décrit la façon dont les intérêts concurrents des individus solidaires pourront être arbitrés. En reconnaissant à la fin de son article que ces solidarités doivent de toute façon travailler à être plus inclusives, elle désigne d'ailleurs, sans le résoudre, le problème qui se pose d'un point de vue théorique comme d'un point de vue politique pour les différents mouvements féministes. Comment faire en sorte que ces solidarités ne soient pas exclusives, et qu'elles rendent justice

[709] Nancy Fraser, « Toward a Discourse Ethic of Solidarity », in *Praxis International*, vol.5, n°4 (1986), p.425-429 ; p.428, ma traduction : "Here one would abstract both from unique individuality and from universal humanity to focalize the intermediate zone of group identity".

[710] *Ibid*., ma traduction : "There is no projection of one's own perspective, onto the place where another should be. There is a dialogic interaction with actual others, although these are encountered less as unique individuals then as members of groups or collectivities with culturally specific identities, solidarities and forms of life"

aux intérêts particuliers des individus impliqués dans ses solidarités, tout en préservant des rapports de réciprocité entre eux. Sur quelles bases, d'autre part, ou sur quels fondements, ces solidarités se construiront-elles ? Les spécificités culturelle, les récits (*narratives*) ou le langage commun qui servent à définir les contours d'une solidarité fondée sur le point de vue de l'autre concret collectif ne recoupent-ils pas, en effet, les limites de la « communauté » ?

2) A travers sa relecture de l'œuvre de Hannah Arendt, Amy Allen donne un autre exemple de l'intérêt féministe pour le concept de « solidarité ». De manière générale, les analyses politiques de Hannah Arendt ont souvent été commentées par les théoriciennes féministes[711]. Dans un article où elle s'attache à questionner le rapport entre identité et solidarité, Amy Allen s'intéresse à la définition que donne Hannah Arendt du mot solidarité. Elle répond alors à deux critiques qui ont été adressées à la philosophe. La première concerne la tendance à présenter les femmes comme un groupe homogène. Des féministes ont en effet reproché à Hannah Arendt de proposer un concept de solidarité reposant sur une représentation essentialisée des femmes. La deuxième critique qui a été formulée contre sa définition de la solidarité a trait à l'extension qu'elle donne à ce terme. Hannah Arendt proposerait une forme d'alliance politique ouverte et non-répressive si élargie qu'elle passerait sous silence les intérêts spécifiques des femmes. Pour illustrer cette dernière critique, Adrienne Rich a par exemple montré que, dans *La Condition humaine*, l'engagement d'Hannah Arendt pour les causes féministes était plutôt discret. Son refus de considérer sa condition spécifique de femme est pour elle la preuve que Hannah Arendt embrasse de manière problématique la fausse neutralité de l'universel patriarcal[712]. Au contraire, les féministes Bonnie Honnig ou Joanne Cutting-Gray expliquent ce silence par le fait que la philosophe a continuellement refusé toute forme d'appartenance politique, et qu'elle a souvent fait l'éloge de la différence contre les discours du même et de l'identité.

S'appuyant essentiellement sur une lecture de *Eichmann à Jerusalem* (1964), Amy Allen interprète l'œuvre de Hannah Arendt différemment. Elle montre ainsi que « Toujours attentive aux réalités politiques, Arendt cherchait à éviter les problèmes politiques liés au rejet complet des identités de groupes, tout en refusant en même temps de sacrifier l'unicité et l'individualité sur

[711] Voir par exemple l'étude menée par Françoise Collin dans *L'homme est-il devenu superflu.* Paris : Presses Universitaires de Toulouse (1999) ; voir également l'ouvrage édité sous la direction de Bonnie Honnig, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt,* University Park : Pennsylvania University Press (1995).

[712] Adrienne Rich, "Conditions for Work: The Common World of Women", in *Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*, p.203-214. New York : Norton (1979)

l'autel de l'identité[713] ». Ces deux voies, en effet, sont antipolitiques. Selon Amy Allen, Arendt définirait la solidarité comme une sorte de pouvoir (*power*) qui naîtrait de l'association d'individus qui agissent ensemble. Ainsi, la solidarité serait l'horizon d'une association politique, et non pas son origine. Elle serait la conséquence d'un « agir ensemble », et non le cadre d'une entente préalable, au moyen de laquelle nous définirions les termes de notre appartenance à une identité commune.

Cette définition de la solidarité oblige alors, comme l'avait remarqué Diane Lamoureux, à éviter les identités politiques ou sociale qui sous-tendent et justifient parfois les coalitions, et ce, à deux niveaux. Il s'agit, premièrement, de refuser les démarches communautaires en amont des revendications, et de subordonner l'affirmation de ces identités à une action politique commune. Il s'agit, ensuite, de contraindre les identités mises en jeu dans l'action politique à se redéfinir sans cesse, au sein même de ces coalitions. Ainsi comprise, la solidarité présente l'avantage de refuser la dichotomie identité/non-identité qui structure souvent les termes des débats féministes en matière d'action politique. Contrairement à la « sororité », la solidarité renonce définitivement à tout spectre essentialiste, que cette essence soit déterminée sur la base d'une condition matérielle universellement partagée, par exemple, ou encore définie sur des critères seulement anatomiques de sexe.

3) Le terme de solidarité a souvent été retenu par les théoricien.ne.s déconstructionnistes. Contrairement à ce qu'avancent certains détracteurs de la déconstruction, certaines théoriciennes féministes ont souligné l'intérêt que pouvait avoir la déconstruction pour penser de nouvelles formes de solidarité politique. Diane Elam en donne un exemple dans la dernière partie de son ouvrage *Feminism and Deconstruction*[714]. Elle nous invite en effet à penser les alliances féministes sous la forme de ce qu'elle appelle « a groundless solidarity ». Selon elle, « une solidarité sans fondation, c'est la possibilité d'une communauté qui n'est pas enracinée dans la vérité d'une identité présociale. La solidarité constitue la base de l'action politique et de la

[713] Amy Allen, « Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory », in *Philosophy and Social Criticism*, vol.25, n°1(1999), p.97-118 ; p.114ma traduction : "Ever attentive to political realities, Arendt sought to avoid the political problems associated with a complete rejection of group identities, while at the same time refusing to sacrifice uniqueness and individuality on the altar of identity".
[714] Diane Elam, *Feminism and Deconstruction*, London & New York : Routledge (1994)

responsabilité éthique, mais pas leur fondation. Autrement dit, une solidarité sans fondation est stable, mais pas de manière absolue ; elle peut être traversée de conflits et n'implique pas nécessairement un consensus[715] ». Cette définition présente l'avantage de maintenir la notion de solidarité comme un concept ouvert, ou dynamique. Quelques paragraphes plus loin, Diane Elam prend l'exemple des mouvements pro-choix pour illustrer son propos. De tels mouvements ne sont liés par aucune identité a priori. Les raisons de revendiquer le droit d'avorter peuvent être fondées sur des représentations particulières du corps, sur des croyances religieuses, ou encore sur une critique de l'étendue des pouvoirs de l'état. Il s'agit bien d'une solidarité sans fondation, dans la mesure où elle ne présuppose pas nécessairement une identité commune, pas plus qu'elle n'implique des convictions partagées sur les femmes, sur le corps féminin ou sur la différence des sexes. Maintenir la possibilité d'un choix, c'est ouvrir un espace pour créer des alliances dynamiques, qui ne seront pas enracinées dans des identités figées.

Selon Diane Elam, une *groundless solidarity* ne peut donc pas davantage être assimilée à la solidarité décrite parfois par le pragmatisme. Elle reproche par exemple à Richard Rorty, dans son ouvrage *Contingency, Irony and Solidarity*, de ne pas renoncer complètement au présupposé d'une essence humaine partagée. Au lieu de chercher à fonder la solidarité sur la reconnaissance de certaines similarités, Diane Elam insiste plutôt sur la promotion des différences. Là encore, le mouvement pro-choix est un bon exemple, puisqu'il propose de fédérer les femmes autour de la *possibilité* de formuler un choix, et ce, quel que soit ce choix.

Une « solidarité sans fondation », n'est pas une solidarité communautaire. Si elle implique un lien communautaire, cela ne peut être qu'au sens où une solidarité suppose un réseau de responsabilités mutuelles. Selon Diane Elam, la solidarité lie ici des sujets qui se définissent simultanément par leur particularité et par la reconnaissance de leur dette les uns à l'égard des autres. Leurs engagements réciproques ne reposent pas sur des valeurs morales partagées. S'appuyant à la fois sur la philosophie de Derrida et sur celle de Lévinas, Diane Elam met en avant une conception intersubjective de la solidarité, fondée sur la responsabilité devant l'autre. Nous sommes à chaque instant sommés d'être justes les uns à l'égard des autres, et c'est à ce titre

[715] Diane Elam, *op.cit*., p.109, ma traduction : "Groundless solidarity is the possibility of a community which is not grounded in the truth of a presocial identity. Solidarity forms the basis, although not the foundation, for political action and ethical responsability. That is to say, groundless solidarity is a stability but not an absolute one; it can be the object of conflict and need not mean consensus."

que nous engageons notre responsabilité. La « solidarité sans fondation » ne se bâtit pas sur des valeurs morales prédéfinies. Elle est un travail de création, une recherche éthique portant sur les questions de la différence sexuelle[716].

La proposition d'une « solidarité sans fondation », soulève selon mois deux difficultés. La première porte sur le pouvoir réel d'une politique de l'indécidable. La seconde est relative à l'extension que Diane Elam donne au concept de solidarité. Premièrement, si l'on base la solidarité sur l'indécidabilité a priori du juste, on peut se demander si la notion même de solidarité ne devient pas caduque. Certes, la loi peut être discriminante, et peut parfois assigner aux femmes des identités qui les aliènent. Revendiquer l'indécidabilité du juste, contre la violence de la loi, semble donc une issue intéressante pour concevoir des solidarités plus inclusives. Mais comment puis-je créer un lien *réel* de solidarité, si je suis engagé de manière plus large avec mon *prochain* ? L'autre lui-même n'est-il pas ici décrit de façon abstraite et désincarnée, au point que la solidarité qui me lie à lui le soit à son tour ? D'où ma deuxième remarque : dans quelle mesure une solidarité qui engage ma responsabilité avec l'autre présente-t-elle encore la spécificité d'être d'une façon ou d'une autre féministe ? En d'autres termes, cet élargissement du lien de solidarité ne présente-t-il pas le risque d'affaiblir les revendications féministes qu'il pourrait éventuellement porter ? Dans l'exemple que Diane Elam donne des mouvements pro-choix, elle oublie en effet que, outre le fait que ces mouvements réaffirment l'importance de l'autonomie du sujet, très localisée historiquement et culturellement, leurs revendications donnent implicitement plus de valeur à la notion de « liberté » qu'à celle de « vie », telle qu'elle est conçue théologiquement, par exemple. Une *groundless solidarity* n'en finit donc jamais de mobiliser, même implicitement, des valeurs morales ou éthiques particulières, de sorte qu'on peut se demander si une solidarité sans fondation est seulement possible.

Comme nous venons de le voir dans ces trois utilisations féministes du concept de solidarité, le passage du concept de sororité à celui de solidarité se traduit donc par une perte à la fois extensive et intensive. Extensive lorsque le projet d'une solidarité semble renoncer à toute utopie universaliste ; intensive lorsqu'il subordonne les liens entre les membres du groupes aux

[716] Diane Elam, *op.cit.*, p.117.

seuls intérêts politiques qu'ils partagent. Dans l'article que nous avons cité plus haut, Nancy Fraser remarque en effet que, dans la dimension la plus collective d'une éthique de la solidarité, « l'idée que cette solidarité serait plus spécifiquement attachée aux femmes est atténuée[717] ». Autrement dit, le risque d'une éthique de la solidarité est que les formes de liens qu'elle implique dénaturent aussi le sens de ses revendications, et lui fassent perdre son statut de revendication proprement féministe. Peut-être cela signifie-t-il que de telles solidarités féministes débouchent finalement sur ce qu'Etienne Balibar décrivait comme leur horizon universel (universel idéal, ici). Pourtant, c'est précisément l'éventualité d'un universalisme qu'un « *standpoint of the collective concrete other* » prétendait éviter. Comment penser par conséquent une forme de solidarité réellement inclusive, et à ce titre universelle, sans renoncer à la reconnaissance des individus particuliers qui la composent, et sans que ces multiples reconnaissances n'entravent l'existence d'un mouvement commun ?

1.3.3 « Sisterhood », une manière de dépasser les simples solidarités

Comme nous l'avons vu, la rhétorique de la sororité a été souvent réinvestie par les écrits des féministes noires, qui ont largement contribué à la redéfinir. Le *Black feminism* a ainsi refusé les solidarités féministes antérieures, qui donnaient à des représentations situées et hiérarchisées du monde une prétention universelle. Selon Elsa Dorlin cependant, ce féminisme a aussi joué un rôle fondamental dans la remise en cause de la catégorie de « femme » qui servait auparavant à désigner le sujet politique du féminisme. Il a donc aussi directement participé à la création du féminisme de la « troisième vague »[718], c'est-à-dire à ce féminisme qui interroge de manière fondamentale la construction de la « subjectivité féminine » (et de la subjectivité en général), pour en contester la prétendue stabilité. Dans cette approche « postmoderne », le sujet se réduit peu à peu à la multiplicité des identités dont il était, dans l'ontologie moderne, le support ou le substrat. Pourtant, le lien de sororité tel qu'il est revendiqué dans le féminisme noir, semble impliquer une conception stable de l'identité, ancrée dans une expérience particulière du monde.

[717] Nancy Fraser, « Toward a Discourse Ethic of Solidarity », p.429, ma traduction : "the sense that it is tied specifically to women becomes attenuated"

[718] Elsa Dorlin (ed.), *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000 / Michele Wallace, Combahee River Collective, Audre Lorde,...[et al.]; textes choisis et présentés par Elsa Dorlin*, Paris : L'Harmattan, voir plus particulièrement l'introduction, p.18.

On peut alors s'étonner de ce qu'un mouvement qui a tant forcé le sujet occidental à se redéfinir ait en même temps chercher à se fédérer dans lien de sororité qui semble puiser aux sources d'une ontologie et d'une théologie apparemment étrangères à la postmodernité. Je voudrais à présent montrer que cet apparemment paradoxe nous indique la nature spécifique du lien de « sororité ». Si le cri de ralliement de la « sisterhood » a continué à fédérer des mouvements féministes, cela tient aux ressources inhérentes à ce concept.

Dans le cadre des revendications féministes, en effet, il peut être intéressant de conserver le concept de sororité, à la fois plus spécifique et plus inclusif que celui de solidarité. bell hooks, qui partage pourtant avec Chandra Mohanty une certaine suspicion à l'égard des usages du terme de « sisterhood », considère que, une fois débarrassé de ses aspects de « rêverie romantique sur une oppression commune[719] », le concept de sororité peut présenter tous les avantages de celui de « solidarité », sans pour autant renoncer à sa spécificité. Dans un texte qu'elle intitule « Sisterhood. Political Solidarity Among Women » elle note que l'abandon progressif du mot « Sisterhood » vient de ce que beaucoup de femmes refusaient ses connotations "communautaires". A la fin de ce texte, toutefois, elle remarque que « [nous] pouvons être des soeurs, unies par des convictions et des intérêts communs, unies dans notre reconnaissance de la diversité, unies dans notre lutte pour mettre un terme à l'oppression sexiste, unies dans une solidarité politique[720] ». Un lien de *sisterhood* ne trouve pas nécessairement son origine dans un sentiment de communauté, qu'il soit momentané ou commandé par le contexte. La sororité proposée par bell hooks n'est donc pas un « essentialisme », fût-il « stratégique ». A la manière dont, chez Arendt, les motifs politiques sont créateurs de solidarités, le concept de sororité peut, selon bell hooks, désigner une association commandée par des intérêts d'abord politiques. Dans une analyse qui se propose de tirer quelques conclusions des approches de genre en matière de développement, Gita Sen et Karen Grown font d'ailleurs remarquer que « La 'Sororité' n'est pas un principe abstrait ; c'est un but concret qui doit être atteint par un processus de débat et d'action[721] ». Dans cette dernière définition, on voit que la sororité peut très bien être débarrassée

[719] bell hooks, *From Margin to Center*, Cambridge : South End Press (2000), p.44, ma traduction : « romantic reverie about common oppression »

[720] ma traduction : « We can be sisters united by shared interests and beliefs, united in our appreciation for diversity, united in our struggle to end sexist oppression, united in political solidarity".

[721] Gita Sen et Caren Grown, *Development, Crises, and Alternative Visions. Third World Women's Perspectives,* New York : Monthly Review Press (1987), p.24, ma traduction : « 'Sisterhood' is not an abstract principle ; it is a concrete goal that must be achieved through a process of debate and action »

de l'imaginaire familial que Gayatri Spivak évoquait au début de « Can the Subaltern Speak[722] ». On peut au contraire insister sur sa dimension critique et dynamique. Elle peut ainsi être conçue comme une unité sans cesse en mouvement, ou toujours en construction. C'est d'ailleurs, selon Chandra Mohanty, la condition même de son utilisation : « On ne peut pas partir du principe que la sororité est basée sur le genre ; elle doit être forgée dans une pratique et une analyse historiques et politiques[723] ». Autrement dit, le concept de "sisterhood" ne s'oppose pas aux solidarités dynamiques et politiques dont parlait Hannah Arendt et peut très bien en être rapproché.

Quoique conscient de ses divergences internes, le féminisme n'est jamais complètement débarrassé de ses vieux démons. C'est sans doute la raison pour laquelle les définitions qui précèdent s'accordent à donner au mot de sororité une dimension critique. Certains discours féministes sont en effet marqués par des représentations culturelles déformées, ou s'appuient sur des catégories problématiques, auxquelles d'autres féministes ne souscrivent pas. Ces discours mettent alors en avant des formes de solidarités biaisées, traversées par des rapports de force non avoués. L'après 11 Septembre par exemple, aux États-Unis et en Europe, a eu tendance à réactualiser d'anciennes hiérarchies, où "la" femme musulmane devenait la nouvelle sœur à laquelle il faut porter secours. Nima Naghibi fait précisément ce constat, à la fin de l'ouvrage que j'ai déjà cité, lorsqu'elle nous avertit que « La normalisation du paradigme de sororité requiert une critique persistante et continue de la part des féministes qui, contre un patriarcat englobant et nébuleux, ne voient plus ce paradigme comme une métaphore stratégique de résistance et reconnaissent les impulsions impérialistes et régulatrices inhérentes aux discours[724] ». Quelle que soit la sororité revendiquée par le féminisme, celle-ci doit se construire de façon critique. Elle reste un projet politique pertinent, mais elle ne peut s'élaborer que dans un processus continu de questionnement des identités qu'elle met en œuvre.

---

[722] Gayatri C. Spivak, "Can the Subaltern Speak ?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg (eds), Urbana : University of Illinois Press (1988), voir plus particulièrement p.29

[723] Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, et Lourdes Torres, *Third World Women and the politics of feminism*, Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press (1991), p.58, ma traduction : "« Sisterhood can not be assumed on the basis of gender; it must be forged in concrete historical and political practice and analysis ».

[724] Nima Naghibi, *Rethinking Global Sisterhood. Western Feminism and Iran*, Minneapolis & London : University of Minnesota Press (2007), p.141, ma traduction "The normalization of [the] paradigm of sisterhood requires a persistent and continuous critique by feminists who no longer see it as a strategic metaphor of resistance to an overarching and amorphous patriarchy and who recognize the imperialist and regulatory impulses inherent to the discourse."

Lorsque Diane Lamoureux écarte la sororité pour ses aspects « sentimentaux », elle privilégie dans la « solidarité » une forme d'alliance précaire, qui semble être soumise aux aléas des contextes politiques dans lesquels ces alliances se noueront. Cette solidarité semble se réduire à ce qu'Aristote appelait dans le chapitre 2 du Livre VIII de *l'Ethique à Nicomaque* « l'Amitié fondée sur l'utilité », l'utilité en question étant ici un but de nature politique. Comme il le remarque dans cette section, toutefois, cette forme de lien social n'est pas durable. Dans les discours des féministes de la première et de la deuxième vagues, La sororité ne peut pas être fondée sur un lien précaire. Elle suppose une forme d'attachement qui dépasse les intérêts politiques du moment et s'inscrit donc dans la continuité. Elle échappe à d'éventuelles instrumentalisations ou récupérations politiques, qu'illustrent parfois certains féminismes nationaux. Dans un ouvrage qu'elle consacre aux relations problématiques entre maternité et citoyenneté dans les revendications politiques des féministes à l'échelle internationale, Nitza berkovitch souligne l'originalité de cette forme d'association politique. Citant May Wright Sewall, féministe américaine de la fin du XIXe siècle, elle rappelle en effet que « On parle beaucoup de la fraternité universelle ; mais, pour le meilleur comme pour le pire, la sororité est plus subtile et plus fédérante[725] ». Pour Nitza Berkovitch, la sororité présente un intérêt politique incontestable, en vertu même du fait qu'elle n'est pas l'équivalent « féminin » de la fraternité. La *Sisterhood* est une invitation à fonder des solidarités inédites, irréductibles au lien de solidarité dit « fraternel ». Je voudrais à présent suggérer que cette spécificité de la notion de sisterhood tient peut-être à une forme de *philia,* que Diane Lamoureux proposait justement d'écarter des « solidarités » féminines.

1.3.4 Sororité et Philia

Diane Lamoureux se méfie de la sororité parce qu'elle est fondée sur un rapport « sentimental », et non sur des projets politiques. Je voudrais à présent montrer qu'on peut très bien mobiliser la notion de sisterhood sans l'inscrire dans un discours identitaire ou faussement universaliste, sans la réduire à une stratégie politique, et sans en faire une solidarité privée ou

[725] Nina Berkovitch, *From Motherhood to Citizenship. Women's Rights and International Organization,* Baltimore : The John Hopkins University Press (1999), p.20, ma traduction : "Much is said of universal brotherhood, but for weal and for woe, more subtle and more binding is universal sisterhood".

communautaire, ou limitée à la société des gens que l'on aime. On peut selon moi préserver, au cœur du concept de sororité, une conception critique et dynamique de la notion de *philia* et penser ainsi un lien de solidarité à la fois profond et stable.

Les définitions kantienne et aristotélicienne de l'amitié peuvent nous aider à penser des rapports d'intersubjectivité à la fois durables et dynamiques.

1) ÀAristote, la sororité peut emprunter la définition qu'il donne du concept de *philia*[726], c'est-à-dire d'amour. Selon Aristore, la *philia* n'est pas propre à des individus particuliers. Elle peut s'établir entre deux époux, entre deux hommes, ou encore entre des personnes de générations différentes, etc. Elle n'est pas une vertu, mais elle l'implique nécessairement. Elle est en tous cas un lien nécessaire à la vie. Notons en outre que le mot *philia*, en grec, signifiait étymologiquement l'hospitalité. La *philia* est donc étymologiquement un lien politique, mais pas « sentimental ».

2) Àla définition kantienne de l'amitié, d'autre part, la sororité peut emprunter non seulement les notions d'amour et de respect, mais aussi son caractère dynamique. Kant définit l'amitié comme l'union de deux personnes liées par un amour et un respect égaux et réciproques. L'amour peut être vu comme une force d'attraction qui nous porte vers l'autre, tandis que le respect est un sentiment moral qui nous tient à distance de l'autre. Pour Kant, l'amitié est un devoir, un idéal qui ne peut jamais être complètement atteint. Elle suppose en effet un équilibre parfait entre les deux sentiments qui la composent, équilibre précaire, instable, sans cesse en construction. L'amitié est donc une ligne d'horizon vers laquelle nous devons tendre, ou dans la terminologie kantienne, un idéal régulateur.

Comme on le voit dans ces définitions, il est donc possible de penser des liens de solidarités plus forts que les amitiés utiles auxquelles Diane Lamoureux semble réduire la sororité. On peut en outre conserver le lien intersubjectif impliqué dans la sororité sans lui donner une dimension seulement communautaire. Certes, la *philia* chez Aristote, et l'amitié chez Kant, puisent encore aux sources d'une ontologie dont nous avons reconnu les impasses pour la théorie féministe. Chez Aristote, la *philia* repose sur une conception de l'*ousia* qui suppose de la mêmeté et une substance, c'est-à-dire une instance qui résiste au devenir. Or, dans le chapitre 4, j'ai

[726] Aristote, *Ehique à Nicomaque*, chap.VIII, 1, 1115a, Paris : Vrin (1997)

suggéré que certaines philosophies postmodernes sont incompatibles avec une telle ontologie. De la même façon, chez Kant, l'amitié est bâtie sur une reconnaissance mutuelle qui implique une conception du sujet dont nous avons déjà critiqué la dimension universelle et abstraite.

Il me semble cependant que ces difficultés disparaissent dans le cadre des relations intersubjectives que j'ai décrites dans les chapitres précédents. Premièrement, la dialectique par laquelle le « je » se déploie en un « soi », sur fond d'une promesse d'être soi, permet d'échapper à la définition, problématique pour certains féminismes, du sujet moderne autonome. La promesse d'être soi et la relation intersubjective qui en conditionne la réalisation, expriment assez bien l'impossibilité d'enfermer le sujet dans un idéal d'autonomie. Deuxièmement, la définition que j'ai proposée du sujet est inscrite dans le devenir, et il n'est pas nécessaire de penser une substance qui soutienne, par delà les vicissitudes du temps, les changements que nous subissons. Enfin, la dialectique intersubjective que j'ai décrite suppose le respect de notre identité sexuée et de notre domaine imaginaire. Aussi substitue-t-elle, à une compréhension abstraite du sujet, une définition plus proche de la réalité vivante que nous sommes.

Rappelons la définition que donne Ricœur de la permanence du sujet : « Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre[727]. » La réciprocité morale induite par la promesse faite à autrui qu'il peut compter sur moi est déjà une première définition de la solidarité. Dans la dialectique intersubjective que j'ai décrite, et qui se déploie dans le respect de notre identité sexuée, cette définition de la permanence du sujet prend le sens d'une sororité. Par sororité, j'entends ainsi un lien de solidarité qui, né de la « conscience de » et de la « fidélité à » notre identité sexuée respective, nous lie l'un à l'autre dans une promesse mutuelle qu'il peut compter sur moi, et que je peux compter sur lui[728]. Contrairement à une simple solidarité, cette définition de la sororité implique des liens d'affection irrigués par le sentiment d'être comptable devant tout autre, et par la promesse qui est faite à autrui qu'il peut compter sur moi. Contrairement à la fraternité religieuse ou « socialiste », la sororité induit la prise en compte de notre identité sexuée et de notre domaine imaginaire. A ce titre, elle n'est pas limitée aux seules femmes et ne repose sur aucune identité ou appartenance commune prédéfinie.

[727] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op.cit.*, p.195
[728] Ce lien de sororité garantit également l'estime de soi nécessaire à la promesse d'être soi.

Sans doute une empathie avec l'autre est-elle plus évidente ou immédiate, dès lors que je partage avec lui/elle des conditions sexuées (sexe, sexualité, etc.) apparemment identiques. Mais entre la sororité qui m'engage à l'égard d'un tel prochain et la sororité qui me place devant le mystère profond de la différence sexuelle, il n'y a qu'une affaire de degrés. Dans les deux cas, c'est toujours sur le fond irréductible d'une promesse que se construit la relation intersubjective et que se déploie le soi. Cette définition de la sororité permet ainsi de donner un horizon réellement universel aux solidarités féministes. Elle permet en outre d'inscrire ces solidarités dans le temps, tout en maintenant le dynamisme.

1.4 Le commandement d'amour ou l'horizon de la justice

Je voudrais à présent montrer plus précisément la façon dont cette définition de la sororité est toute entière régie par des rapports de justice. La promesse faite à l'autre qu'il peut compter sur nous se redouble selon moi d'une promesse irréductible, celle d'être juste. C'est cette promesse d'être juste qui fédère les membres unis par le lien de sororité.

Afin de développer cette intuition, il me semble nécessaire de revenir sur les propositions de Jacques Derrida et de Paul Ricœur. Comme nous l'avons vu lorsque j'ai évoqué le texte de Derrida *Force de Loi*, le droit porte toujours avec lui la promesse de sa conservation. Cette promesse de Justice[729] répond à l' « appel de la Justice », vers laquelle tend le droit de manière imparfaite. Cet appel de la justice, selon moi, commande aussi bien, sur le plan politique, la constitution du droit, que, sur le plan intersubjectif, la relation éthique à l'autre. Ainsi, une promesse répondant à l'appel de justice scelle aussi bien la possibilité du déploiement du soi que la conservation du droit.

Une fois de plus, la pensée de Paul Ricœur nous aide à penser cette articulation. Pour Ricœur, la relation intersubjective, même encadrée par des institutions justes, présente le risque d'être un processus fragile, celui d'une demande continuelle et sempiternelle de reconnaissance. « [La] demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, s'interroge-t-il, par son style militant et

[729] Voir chapitre 5, et plus précisément les remarques de Drucilla Cornell, dans « The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice", *op.cit.*, p.89

conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de « mauvais infini[730] » ? La multiplication des procédures visant à faire affleurer les « convictions bien pesées » au statut de principes universels, et à travers lesquelles se jouent rien moins que le déploiement du soi, ne risque-t-elle pas de devenir une lutte sans trêve, instable par essence, aux horizons jamais atteints ? Selon Ricœur, Cette lutte pour la reconnaissance, lutte bien réelle, peut cependant être entrecoupée de « trêves, d'éclaircies », ou, comme il le dit encore, de « clairières ». Ces îlots de mutualité, et non de simple réciprocité, se laissent mieux décrire par l'expression « logique de la surabondance ». Ricœur, dans *Amour et Justice*, montre que la règle d'or et la logique de la réciprocité, peuvent être dépassées dans une logique de la surabondance. Cette dernière correspond au commandement d'Amour[731]. Il ne s'agit plus, dans le commandement d'Amour, de se poser comme l'égal de l'autre, mais d'être dans un rapport à l'autre où je donne plus que je ne reçois. C'est l'image du Christ, par exemple, qui tend l'autre joue après avoir été frappé. Cette logique de la surabondance n'a aucunement vocation à se substituer aux deux missions que Ricœur assigne à la justice : une mission immédiate et courte, celle de trancher les conflits dans des cas de litiges ; une mission plus longue, celle d'assurer la paix. Il s'agit plutôt de placer cette logique de l'amour et du pardon comme un horizon indépassable, celui d'une justice absolue, et en tant que telle, rare, voire quasiment inaccessible. Par quoi la Règle d'Or, qui entretient selon Ricœur une parenté secrète avec le Commandement d'Amour, est épargnée d'un éventuel utilitarisme, qui demeure selon lui latent, même dans *A Theory of Justice*.

Ainsi, le Commandement d'Amour est tout entier traversé par une économie du don[732]. Il suppose une asymétrie fondamentale de moi à l'autre qui me prévient d'une dérive fusionnelle possible de l'Amour, « que ce soit dans l'amour, l'amitié et la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite ». Car « une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité[733] ». Contre une logique de la réciprocité (celle des rapports marchands, par exemple, régis par la loi du « donner-rendre »), qui hante toujours la Règle d'Or comme une menace de réduction, la logique de la surabondance instaure de la « mutualité ». C'est dans le creuset du recevoir que la logique du donner-rendre est rompue, et

[730] Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, Paris : Gallimard-Folio (2005), p.339.
[731] Paul Ricœur, « Amour et Justice », in *Amour et Justice*, Paris : Seuil (2008), p.15-42 ; p.20 et sq.
[732] Sur la question du don et de la différence sexuelle, on pourra se reporter aux analyses de Rosalyn Diprose dans *Corporeal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. Bien que ses analyses ne se limitent pas à la seule différence sexuelle, cette dernière sert de point de départ à sa réflexion.
[733] Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, op.cit. p.400.

ouverte sur la gratitude. Cette dernière autorise une reconnaissance achevée et authentique de l'autre. Dans la mutualité voulue par le Commandement d'Amour, émerge la possibilité d'une sollicitude, à savoir « l'idée de mutualité dans l'échange entre des humains qui s'estiment chacun eux-mêmes[734] ». Une reconnaissance authentique de l'autre, dans l'épaisseur de son corps, de son passé et de ses désirs, est l'horizon absolu qui motive et conditionne la justice.

La mutualité « idéale » présentée par Ricœur à travers le Commandement d'Amour est décrite comme un horizon rare et indépassable de Justice. Elle se présente à ce titre comme une promesse. Ce que j'ai présenté comme la promesse d'être soi reproduit à l'échelle interindividuelle ce que le droit promet aux individus sur le plan des institutions, à savoir la Justice. L'horizon de toute promesse, celle qui est engagée dans la relation intersubjective comme celle qui est engagée par des institutions juridiques, c'est leur permanence dans la réponse à l'appel de la Justice.

Si l'on peut spontanément émettre quelques réserves sur l'intrusion du téléologique dans cette réflexion sur la justice, et plus particulièrement dans sa prétention à l'universel, deux critiques, surtout, me paraissent devoir requérir notre attention. Tout d'abord, on peut se demander si l'horizon du commandement d'Amour n'ouvre pas la voie à une négation de soi que les théories féministes ont souvent mise à jour. Dans les critiques du « care », tel qu'il est défini chez Nel Nodding par exemple[735] comme sous-tendu par une logique d'amour, on pointe souvent le problème d'un risque du don de soi. Cette logique sacrificielle, dénoncée par les féministes de tous bords, n'est-elle pas la dérive possible de ce commandement ? Ricœur répond à cette objection en rappelant que le Commandement d'Amour entretient une parenté secrète avec la Règle d'Or. A ce titre, charité bien ordonnée commence par soi-même, comme le dit l'adage. Il semble surtout que cette mutualité soit l'horizon idéal de rapports enfin pacifiés : elle ne peut à aucun titre être tenue pour le moment fondateur du cheminement vers la justice. La dialectique fragile entre la Règle d'Or et le Commandement d'Amour, entre Justice et Amour, nous indique

[734] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op.cit.*, p.220.

[735] Voir Nel Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, *op.cit* . Dans un article où elle répond aux critiques que lui a adressées entre autres Sara Hoagland, Nel Noddings fait remarquer qu'une éthique du care ne peut pas se confondre avec le commandement d'amour. Pour elle en effet, l'amour au sens d'*agape*, de l'amour chrétien, tendu vers un certain idéal de réciprocité, n'est pas satisfaisant pour décrire une éthique du care. Selon Noddings, l'amour reste enfermé dans une ontologie où le sujet est pensé de façon monadique. L'éthique du care au contraire se propose selon elle de critiquer fondamentalement cette relation intersubjective, seulement médiatisée par le commandement d'amour. Une éthique du care pose en principe le caractère premier de la relation, du rapport à l'autre (voir aussi Nel Noddings, « A Response », in *Hypatia* vol. 5, n°1 (1990), p.120-126.1990, 124).

plutôt que cet horizon de mutualité est ce vers quoi nous devons tendre. On peut l'assimiler à un idéal régulateur, au sens kantien du terme, que nous devons à ce titre tenir comme un repère.

Reste à se demander sur quels types de politique ou de société une telle construction du sujet et de la solidarité peut reposer. En effet, j'ai mentionné dans les chapitres précédents la définition à la fois dynamique, traductible et régulatrice de l'universel proposé par Paul Ricœur, mais je n'ai pas encore examiné l'organisation politique sur laquelle de telles suggestions pourraient déboucher. C'est ce sur quoi je propose de m'interroger pour conclure mon travail.

1.5 Conclusion

Pour penser un lien de sororité plus fédérateur que de simples rapports de solidarité, les féministes doivent s'appuyer sur une théorie exigeante de la reconnaissance, où la justice est conçue comme un moyen d'accès à l'/aux universel(s), et non l'inverse. La théorie de la reconnaissance de Paul Ricœur offre peut-être la possibilité de penser des solidarités beaucoup plus profondes que l'essentialisme stratégique de Gayatri Spivak, auquel les féministes ont souvent fait référence ces dernières années[736]. La reconnaissance ricoeurienne satisfait toutes les exigences d'un lien intersubjectif permettant de considérer l'autre de manière concrète, de ne pas invoquer des principes de justice abstraits, et de ne pas renoncer pour autant à/aux universel(s). En articulant justice et universel à toutes les étapes de la dialectique intersubjective, Ricœur propose un modèle de rapport interindividuel où le sujet n'épouse pas la forme monadique qu'il pouvait avoir dans la philosophie des Lumières. Nous sommes d'emblée liés les uns aux autres par des rapports de responsabilité mutuelle. Ce rapport éthique à l'autre est autant le support privé du déploiement de soi que celui, politique, des solidarités sociales. En réponse à l'essentialisme stratégique, une dialectique intersubjective telle que je l'ai décrite permettrait de mobiliser des identités sexuées dans la durée, sans pour autant les figer au point qu'elles deviennent des « étiquettes » et des obstacles à l'action politique.

Dans la mesure où une place importante est faite au récit de soi et de l'autre, et dans la mesure où la reconnaissance de l'autre n'épouse pas complètement celle que les normes sociales

[736] Pour Spivak, en effet, les solidarités féministes peuvent s'appuyer sur un essentialisme dit « stratégique », qui cède, pour un temps seulement, à des logiques d'identités instables, capables de fédérer les actions politiques.

peuvent éventuellement encadrer, le rapport éthique à l'autre est aussi fondateur de solidarités qui dépassent les logiques identitaires, sans condamner les sujets à être des entités abstraites. Un lien profond entre ontologie et éthique permet de ne pas renoncer à des alliances durables, sans pour autant que ces alliances ne figent les féministes dans des identités particulières. La philosophie de Ricœur nous aide ainsi à articuler la construction de l'identité *dans* le rapport de solidarité. Ouverte potentiellement sur un lien d'amour, la sororité ne recouvre pas totalement le concept de solidarité, mais elle le pérennise et l'approfondit sans en diminuer le champ possible d'application, ni la force d'action politique. A la faveur d'une redéfinition de la *philia*, la notion de sororité peut donc servir de base pour penser des liens politiques entre féministes.

Le juste étant en outre à l'horizon des rapports ontologiques et éthiques qui fondent ces liens de solidarité, la sororité est ouverte sur l'équivocité même de l'universel. La force du concept de sisterhood réside en effet dans son potentiel « universel », au sens où il pourrait impliquer tous les êtres humains et définir des rapports nouveaux, ceux d'un nouvel humanisme. Ce lien de sororité pourrait très bien coexister avec, voire compléter, un lien de solidarité plus largement partagé avec d'autres formes de vies. Ici, « solidarité » retrouverait le sens de la solidarité mécanique, telle que je l'avais définie plus haut. L'alliance de ces deux formes de lien solidaire me semble intéressante pour penser de nouvelles formes d'alliances, qui seront nécessaires pour le féminisme de demain. D'un côté, le concept de sororité est une invitation à établir un lien profond et pérenne contre les menaces de relativisme qui guettent souvent la philosophie postmoderne. D'un autre côté, la solidarité mécanique offre des ressources considérables pour penser des liens et des alliances au-delà des seuls intérêts féministes. Une telle solidarité s'accorde par exemple assez bien avec les sujets nomadiques de Rosi Braidotti, les sujets cyborgs de Haraway, ou les sujets *queer* de Judith Butler. Si dans le chapitre 4, j'avais suggéré que nous ne pouvions attendre d'autres formes de vie ou des objets techniques la reconnaissance qu'une relation éthique est supposée établir entre soi et l'autre (et soi-même comme un autre), j'ajouterai ici qu'une solidarité mécanique peut très bien élargir la dialectique intersubjective que j'ai décrite dans les chapitres suivants, et donner au lien d'interdépendance que nous avons avec notre environnement une dimension politique. Dans cette alliance entre solidarité et sororité, la sororité prendrait le sens particulier d'une réelle coopération politique et le contenu d'un projet résolument humaniste, l'humanisme n'étant pas ici conçu comme un anthropocentrisme, mais impliquant au contraire une conception critique de l'être humain.

Définie comme je l'ai fait, enfin, la sororité pourrait s'apprendre, et pourrait faire l'objet d'une éducation. Dans les années 1970, les groupes de prise de conscience, inspirés des travaux de Paulo Freire[737], visaient précisément à acquérir une compréhension précise des mécanismes de l'oppression patriarcale. L'enquête de nature anthropologique que mène Joan Cassell dans son ouvrage *A Group Called Women*, montre clairement comment des différences d'origines, de position sociale, de sexualité, etc. peuvent être articulées et renégociées dans des groupes de discussions destinés d'abord à réveiller la conscience d'une oppression[738]. Ces groupes de prise de conscience, comme elle le suggère, étaient de véritables laboratoires voués à nouer des liens dynamiques et durables entre des individus voulant échapper à différentes formes d'oppression. Dans la description qu'elle donne de ces groupes, une relation pour ainsi dire dialectique se crée entre l'individu et le groupe, où l'individu appartient d'autant plus au groupe que ce groupe l'aide dans sa propre prise de conscience[739]. Dans ces formes d'association, où l'individu devient une « *sister* », le socle de l'appartenance au groupe est lui-même constamment appelé à être redéfini[740].

---

[737] Paulo Freire, *Pédagogy of the oppressed, op.cit.*

[738] A raised consciousness, then, refers to something close to a conversion experience. The significant others who introduce a woman to the transformed reality are her movement « sisters ». Involved in this « conversion » is a view of the individual's earlier life as preparation for the new reality, with the meaning of important people and events radically reinterpreted. Events are inserted or « remembered » when necessary to harmonize the remembered with the reinterpreted past. […] When a woman's consciouness has been raised, she inhabits a transformed world in which her identity, biography, and behavior have changed radically. She has become a feminist. She defines herself as a member of a group composed of women. She applies a « feminist analysis » to personal and political events. Indeed, personal events have become political ; the privates contents of the subjective female world – tenderness, love sex, parent-child relations- are transformed into a political arena. », voir Joan Cassell, *A Group Called Women. Sisterhood and symbolism in the feminist movement,* Prospect Heights : Waveland Press (1989), p.19. (Ma traduction : « Une conscience éveillée renvoie alors à quelque chose proche de l'expérience de la conversion. Celles qui, très importantes, introduisent une femme à cette réalité transformée, sont ses « sœurs de mouvement ». Ce qu'une telle « conversion » implique, c'est la compréhension que la vie précédente de l'individu était une préparation pour cette nouvelle réalité, dans laquelle la signification des gens et des évènements est radicalement réinterprétée. Les évènements sont insérés ou « remémorés » lorsque cela est nécessaire, pour harmoniser le passé remémoré et le passé réinterprété. […] Lorsque la conscience d'une femme a été éveillée, elle habite un monde transformé, dans lequel son identité, sa biographie, et son comportement ont changé radicalement. Elle est devenue une féministe. Elle se définit elle-même comme un membre d'un groupe composé de femmes. Elle applique une « analyse féministe » à des évènements personnels et politiques. Ainsi, les évènements personnels sont devenus politiques ; les contenus privés du monde subjectif des femmes – la tendresse, une sexualité fondée sur l'amour, les relations parent-enfant – sont transformés en une arène politique. »)

[739] On peut également se reporter à la vision d'ensemble que donne Rollande Ballorin du féminisme américain des années 1970 dans son ouvrage *Le Nouveau féminisme américain* (Paris : Denoël-Gonthier,1972). On se reportera plus particulièrement au chapitre 3, qui examine plus spécifiquement les processus de fédération, ou de constitution de groupes.

[740] Pour une histoire de l'émergence d'une « conscience féministe », on se reportera à l'importante étude menée par Gerda Lerner, qui retrace, depuis le Moyen-Age, l'apparition progressive d'une réflexion sur la condition des femmes : Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness,* New York : Oxford University Press (1993).

Conclusion

1 « Sous le signe de la justice le bien devient commun »[741]

En examinant les conditions de possibilité d'une théorie féministe de la justice, j'ai voulu montrer qu'il était nécessaire de repenser la construction du sujet au niveau même de l'articulation de l'éthique et de la justice. A l'intersection entre le droit et l'éthique, le sujet se construit dans la justice, qui l'appelle avant même qu'il ne l'invoque. Pour satisfaire aux différentes conditions posées par la critique féministe, j'ai suggéré que le sujet devait être conçu sur le mode relationnel, et qu'il fallait renoncer à vouloir maintenir l'unité dans laquelle certains théoriciens pensent parfois pouvoir l'enfermer, c'est-à-dire derrière les fictions de l'autonomie et de l'individu. Pour que le sujet se déploie complètement, s'épanouisse, j'ai proposé qu'il se construise dans ce que j'ai appelé, en m'appuyant sur la philosophie de Paul Ricœur, la promesse d'être soi. La promesse d'être soi, qui développe et donne sens à la fidélité à soi, fonde le moment éthique de la recherche de la vie bonne. J'ai suggéré, avec Luce Irigaray, que cette fidélité à soi a une dimension sexuée qui articule le particulier à l'universel, le singulier à la multiplicité, et qui est aussi la condition de la rencontre de l'autre. Sans l'autre en effet, le soi ne se déploie jamais complètement. Cette éthique de la fidélité à soi est la condition de la justice,

[741] Paul Ricœur, *Lectures, 1*. Paris : Éditions du Seuil (1991), p.72 : « La justice en tant que juste distance entre soi-même et l'autre rencontré comme lointain, est la figure entièrement développée de la bonté. Sous le signe de la justice le bien devient commun »

tout comme la justice sert en retour de cadre et de support à cette éthique. Dans des institutions biaisées par des lois patriarcales, je ne puis être totalement fidèle à moi-même.

En décrivant la fidélité à soi, condition et conséquence d'une éthique sexuée et d'institutions justes, je n'ai pas voulu faire l'apologie d'une affirmation individualiste du soi, mais au contraire souligner que, sans être jamais absolument à la merci de l'autre, être fidèle à soi nécessite de composer avec l'autre, avec les autres. La fidélité à soi, qui est aussi une fidélité à la vie, nous invite à tisser des liens nouveaux, ceux d'une solidarité avec le monde qui nous entoure, tout d'abord, mais aussi ceux d'une sororité, définie comme un engagement féministe. Au début de ce travail, je m'appuyais sur la définition d'Alison Jaggar selon laquelle le féminisme rassemble tous ceux qui cherchent, quelles qu'en soient les raisons, de mettre un terme à la subordination des femmes (« *all those who seek, no matter on what grounds, to end women's subordination* »). Nous pouvons peut-être suggérer à présent que le féminisme se définit comme le mouvement de solidarité qui œuvre à la promesse d'être soi. Parce qu'elle engage toujours l'individu dans au moins deux universels, celui de son identité sexuée et celui de l'humanité toute entière, cette promesse ne signe pas le triomphe de l'individu libéral, mais au contraire celui d'un sujet toujours lié à l'autre et à la nature. La nature est ce que nous partageons. Elle médiatise notre rapport à l'autre. C'est à travers elle que nous accédons à la compréhension de notre identité sexuée. C'est toujours à travers le prisme de la nature que je parviens à comprendre l'altérité radicale qui me sépare de toi, et qui m'indique en même temps mes propres limites, ce que je ne suis pas. La nature n'est pas le « sans l'homme » originel, ni seulement un monde partagé. Elle est toujours déjà un monde *transformé*, ne serait-ce que parce qu'elle se donne à nous dans une culture particulière de la différence sexuelle. C'est dans la *culture* de la différence sexuelle, dans la transformation partagée de la nature que peut avoir lieu la rencontre.

Ce qui peut fédérer les coalitions féministes n'est donc peut-être pas tant la revendication momentanée d'une appartenance commune à un mouvement, à des idées, ou à une identité partagée, que les signes d'une reconnaissance mutuelle induits par les transformations opérées à travers ces coalitions[742]. Plus précisément, c'est dans la reconnaissance de ce que nous avons « en

[742] Sur ce point, je partage donc dans une certaine mesure la définition butlerienne des coalitions : « Je pense qu'agir en coalition signifie trouver une façon de lutter avec d'autres groupes dans laquelle restent à l'œuvre des désaccords et des antagonismes, dit Butler dans une interview. Je ne pense pas que tous les désaccords et les antagonismes doivent être réglés avant d'accepter d'entrer dans une coalition. Certains d'entre nous sont des « sujets coalisés » sans avoir eu le choix, et d'autres fois, nous travaillons avec des gens avec lesquels nous sommes en désaccord parce

commun », la nature, que nous pouvons construire « du commun » et des solidarités. Comme le suggère Peter Linebaugh, qui retrace l'histoire du manifeste *Magna Carta* et la permanence des luttes pour « the commons », pour en montrer l'actualité et le caractère fondateur, y compris pour les mouvements féministes,

> « le commun est une activité et, exprime avant tout des rapports dans la société qui sont inséparables de rapports avec la nature. Peut-être est-il préférable de garder le mot dans sa forme verbale, c'est-à-dire comme une activité plutôt qu'un nom, un substantif[743]. »

Avant d'être un bien, le commun est une activité partagée qui nous lie à la nature. Puisque la nature est ce que nous avons en commun, c'est sur elle que nous devons construire d'éventuelles solidarités.

Silvia Federici, qui s'appuie notamment sur les analyses de Maria Dalla Costa[744], mais plus largement sur les mouvements féministes marxistes ou attachés à la rétribution du travail domestique, nous invite ainsi à repenser le commun à travers une réorganisation de notre approche du travail. « Je cherche à construire une société où la créativité est une condition de masse et non un don réservé aux *happy few*, même si la moitié d'entre eux/elles sont des

---

que certaines notions d'égalité politique et de justice nous rassemblent. Mon avis est qu'une coalition doit connaître ses objectifs politiques, mais aussi comment vivre avec certains antagonismes qui ne sont pas aisément ou rapidement résolus. Il faut une certaine patience. Et parfois, c'est seulement après que les gens ont travaillé ensemble que ces antagonismes deviennent moins décisifs ou moins importants ». (Ma traduction, « I think acting in coalitions means finding a way to struggle with other groups where some disagreements and antagonisms remain in play. I am not sure all disagreements need to be solved before we agree to enter a coalition. Some of us are "coalitional subjects" without any choice, and other times we work with people with whom we disagree because certain notions of political equality and justice bring us together. My view is that a coalition has to know what its political aims are, but also how to live with certain antagonisms that are not resolved easily or quickly. A certain patience is needed. And sometimes it is only after people have worked with one another that those antagonisms become less defining or important. », sur le site internet *Transnational Queer Underground,* entretien avec Zoedu 3 Juillet 2010 (source : http://www.transnational-queer-underground.net/?p=547).

[743] Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto*, Berkeley and Los Angeles : University of California Press (2008), ma traduction : "« the commons is an activity and, if anything, it expresses relationships in society that are inseparable from relations to nature. It might be better to keep the word as a verb, an activity rather than as a noun, a substantive". Peter Linebaugh continue ensuite : « Mais c'est aussi un piège. Les capitalistes et la Banque mondiale voudraient que nous employions « commoning » comme un moyen de socialiser la pauvreté et ainsi privatiser la santé. Le « commoning » du passé, l'ancien travail de nos ancêtres, survit comme un héritage sous la forme du capital et cela aussi doit être réclamé comme une partie de notre constitution. Le chapitre 61accorde la liberté à la communa totius terrae fournit le droit de résister à la réalité d'une planète de quartiers pauvres, de communautés fermées, et de terreur sans fin ». (Ma traduction , "But this too is a trap. Capitalists and the World Bank would like us to employ commoning as a mean to socialize poverty and hence to privatize wealth. The commoning of the past, our forebears' previous labor, survives as a legacy in the form of capital and this too must be reclaimed as part of our constitution. Chapter 61 is giving liberty to the *communa totius terrae* provides the right of resistance to the reality of a planet of slums, gated communities, and terror without end ", p.279)

[744] Mariarosa Dalla Costa & Selma James, *The Power of Women and the Subversion of Community*, Bristol : Falling Wall Press (1970)

femmes », dit-elle dans un article du milieu des années 1980[745].” Pour Silvia Federici en effet, c’est dans les plus quotidiennes des activités que se construit du commun. Et c’est peut-être pourquoi il m’a semblé si important, au cours de ce travail, d’intégrer une réflexion sur des institutions justes à une éthique de la différence sexuée. C’est à chaque étape de la relation à l’autre que l’universel se construit, dans le respect de mon appartenance à la nature. Il n’y a pas de commun possible, ajoute Silvia Federici, si nous ne refusons pas de fonder notre vie et notre reproduction sur la souffrance des autres, si nous ne refusons pas de nous considérer comme séparés d’eux. Si, en effet, mettre en commun a un sens, ce doit être celui de nous produire comme un sujet commun. C’est ainsi qu’il faut entendre le slogan « Pas de commun sans communauté[746]”. L’enjeu de la construction du commun représente donc davantage qu’un simple jeu d’alliances éphémères en vue de l’obtention de droits ou de changements politiques. C’est un projet politique à part entière, où se joue aussi la construction de nos subjectivités.

Selon Federici, le Commun doit être maintenu comme un horizon, « pas comme une pratique particulière, pas comme un sacrifice », le commun « doit être présent, doit modeler toutes nos pensées ». Ainsi propose-t-elle « une société où nous serions finalement capables de coopérer sur des bases équitables, et partager les richesses que nous produisons ». Elle ajoute en outre : « Je pense qu’il est important de construire le Commun comme une perspective (…) car, en un sens, c’est la plus grande garantie que la pratique des communs ne sera pas corrompue. (…) Si vous gardez cette perspective à l’esprit, alors la première étape de chaque lutte est de définir comment nous pouvons faire triompher cette vision parmi nous. (…) Il nous faut commencer à construire les communs à partir de la vie de tous les jours, et dans la production de tous les jours[747]. » C’est dans le quotidien, à chaque étape de la transformation du réel que le commun doit

[745] Silvia Federici, “Feminism back on its feet”, in *Social Text*, n°9/10, *The 60's without Apology* (Spring - Summer, 1984), pp. 338-346, p.343 (source : http://www.jstor.org/stable/466587). (Ma traduction, “I am interested in building a society where creativity is a mass condition and not a gift reserved to the happy few, even if half of them are women).”

[746] Silvia Federici, « Feminism and the Politics of the Commons », source : www.thecommoner.org (24/01/2011), http://www.commoner.org.uk/?p=113, ma traduction : “No common is possible unless we refuse to base our life and our reproduction on the suffering of others, unless we refuse to see ourselves as separate from them. Indeed, if commoning has any meaning, it must be the production of ourselves as a common subject. This is how we must understand the slogan ‘no commons without community’”.

[747] Conférence donnée à Hofstra University, recorded at “Making Worlds, an Occupy Wall Street Forum on the Commons”, New York, February 16-18, 2012, http://www.youtube.com/watch?v=Eqw-yKU5-1o, ma traduction (““not as a particular practice, not as a sacrifice” / “has to be present, has to shape all of our thoughts” / “a society where we would be finally able to cooperate on an equal basis, and share the wealth that we produce” / “ I think it is important to build the common as a perspective (…) because, in a way, that is the most important guarantee that the practice of the commons will not be corrupted. (…) if you keep this perspective in mind, then, the first step in every

être maintenu comme un horizon. Dans la reconnaissance mutuelle que j'ai décrite, l'universel, c'est-à-dire « ce que nous partageons », est maintenu comme la fin ultime de toute adresse à l'autre, de toute coopération avec l'autre. Le réel demeure le point de départ et la limite du respect mutuel du domaine imaginaire de chacun, dans lequel se construit le commun.

A la fin d'un ouvrage dans lequel elle explore les liens entre postcolonialité et psychanalyse, Ranjana Khanna qui s'interroge sur les conditions de possibilité d'un féminisme transnational, suggère que des solidarités féministes pourraient être possibles sur la base d'une reconnaissance mélancolique de la souffrance de l'autre et des crimes inacceptables dont il a été victime. Ranjana Khanna nous met cependant en garde. Dans le souvenir traumatique encore frais des luttes anticoloniales, les femmes doivent aussi se méfier des mirages du nationalisme. C'est seulement dans la prise en compte des imbrications complexes des spectres du colonialisme *et* des subordinations locales des femmes qu'un concept de justice peut-être forgé. Ranjana Khanna nous invite ainsi à établir des coalitions qui tiennent compte à la fois de l'ambiguïté des sujets et des ambivalences politiques qui sont à l'origine des conflits. Il s'agit de faire attention à la mémoire et aux blessures de nos langues, de nos institutions, de nos lois, pour comprendre comment l'universel est toujours négocié localement. Il s'agit de considérer la dimension spectrale de l'affect, en tenant compte du « poids de l'histoire comme une structure éthique et psychique, comme une violence épistémique, une mélancolie, le fantôme d'une injustifiable violation[748]. » Sans doute la *Déclaration des droits humains de la femme* proclamée en Tunisie que je citais en ouverture apparaît-elle problématique aux yeux d'un observateur postcolonial, tant dans les valeurs que dans l'héritage qu'une telle déclaration convoque. Et sans doute est-il nécessaire de questionner les intrications problématiques des intérêts nationaux et du souvenir des luttes anticoloniales. À moins que la réitération et la « re-signification » de la *Déclaration des droits de l'homme,* dans le contexte spécifique de ce que l'on appelé le « Printemps arabe », ne soit pas seulement l'occasion de renégocier l'universel localement, mais témoigne aussi de la nécessité d'alliances transnationales. Lorsqu'un contexte politique et social fait fi de la promesse de Justice et empêche chacun d'être fidèle à soi, le pouvoir de dire l'universel doit être remis sur la table des discussions, être reconquis à l'endroit même de son énonciation. Certes, la

---

struggle is how can we overcome this vision among us. (…) We have to start building the commons from the everyday life and in the everyday production

[748] Ranjana Khanna, *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham : Duke University Press (2003), p.229, ma traduction : « the weight of history as an ethical and psychical structure, an espistemic violence, a melancholia, a phantom of an unjustifiable violation ».

reconnaissance de la souffrance de l'autre, et de la « violence épistémique » qui l'accompagne, est une première étape vers de possibles alliances par-dessus les frontières. Mais la reconnaissance des traumatismes qui hantent les mémoires collectives, les langues et les institutions restera au niveau éthique et infra politique si elle ne demande pas l'arbitrage d'un ordre ou d'institutions transnationales. C'est pourquoi il faut peut-être aussi lire la déclaration de ces féministes tunisiennes comme un appel à un nouvel ordre politique, capable aussi bien d'accompagner le deuil des blessures et des traumatismes de l'histoire nationale que d'arbitrer les invocations concurrentes de l'universel.

2 Les bases d'un nouvel ordre cosmopolitique

Peut-être est-ce alors dans les termes renouvelés du cosmopolitisme qu'il faut chercher non seulement les institutions capable d'arbitrer des conceptions différentes de la vie bonne, mais aussi le socle d'alliances féministes transnationales. Si le cosmopolitisme, dans ses formes actuelles, paraît si contesté, c'est peut-être parce qu'il repose sur une conception trop statique de l'universel. Le terme de cosmopolitisme peut être entendu principalement de trois façons. Une première façon consiste à décrire le cosmopolitisme comme une moralité éclairée par la raison qui tente d'articuler patriotisme et dignité de chaque être humain, amour de la patrie et amour de l'humanité. Dans une seconde acception, le cosmopolitisme désigne un modèle politique qui tente de prendre en compte le nomadisme des sujets, l'hybridité de nos identités et l'impossibilité de réduire les sujets aux limites d'un état ou aux bornes d'une communauté originelle. Dans une troisième version enfin, plus proche des travaux de l'école de Francfort, le cosmopolitisme est conçu comme un cadre normatif qui promeut les normes universalistes d'une éthique du discours, par-delà les limites des états-nations[749].

C'est sans doute la seconde version du cosmopolitisme qui questionne le plus intensément la notion d'universalité. Quelle que soit la définition du cosmopolitisme que l'on retient, cependant, le cosmopolitisme ne renonce jamais complètement à l'universel. Bien que les doctrines politiques du cosmopolitisme ne soient pas apparues avec les Lumières, les expériences

[749] J'emprunte ces distinctions à Seyla Benhabib dans *Another Cosmopolitanism*, New York : Oxford University Press (2006), voir plus particulièrement p.17-18.

politiques modernes du cosmopolitisme s'inspirent largement de la philosophie du XVIIIe siècle. Dans l'histoire du cosmopolitisme, deux très courts essais de Kant jouent un rôle important. Le premier est *Vers la paix perpétuelle.* Le second est *Idée d'uns histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Dans *Idée d'une histoire universelle,* Kant essaye de définir les conditions de possibilités d'une science historique qui nous permette de comprendre la destination du cours final des évènements de l'Histoire. Selon lui, c'est seulement en observant le cours général des évènements à l'échelle du monde entier et de la totalité de l'espèce humaine, que le sens (la signification et la direction) de l'histoire apparaît. Kant suggère en outre que ce sont les antagonismes sociaux qui sont responsables du déploiement progressif de la Raison dans l'Histoire. Paradoxalement, les hommes poursuivent des intérêts égoïstes aux dépens des autres, mais dépendent en même temps des autres pour subvenir à leurs besoins. C'est ce que Kant appelle l'insociable sociabilité des hommes. Cette contradiction inhérente à la condition humaine contraint les hommes à trouver des moyens rationnels de réguler leurs antagonismes. En créant des lois qui restreignent leurs oppositions, les hommes développent leurs facultés rationnelles et entrent en même temps dans un état de société civile, c'est-à-dire, de société de droits. Ainsi, les hommes accomplissent les desseins et le « plan caché » de la Nature, puisqu'ils actualisent les facultés rationnelles potentielles que la Nature a placées en eux, et qui ne peuvent être déployées qu'à l'échelle de l'espèce humaine tout entière. L'insociable sociabilité est donc bien une force contradictoire qui peut tout autant créer des solidarités entre les individus que dissoudre les sociétés. Selon Kant, ce sont ces mêmes antagonismes qui régulent les rapports entre les sociétés et les états. A travers des alliances, des guerres, des reconfigurations successives des états eux-mêmes, l'histoire progresse lentement vers sa destination finale. Plus précisément, l'histoire progresse vers la création d'une organisation cosmopolitique que Kant appelle la Société des Nations, et dont la charge ultime serait d'arbitrer les différents intérêts des États.

Dans d'autres versions, peut-être plus « romantiques », le cosmopolitisme est le rêve d'une unité harmonieuse des États dans le respect de leur diversité et de leurs identités respectives. L'utopie cosmopolitique contemporaine aspire à un monde plus homogène, multipolaire, où les centres et les périphéries de la mondialisation, cesseraient d'organiser les migrations pour devenir eux-mêmes nomades. Dans le tout cosmopolitique, les instincts de prédations, de conquêtes ou d'appropriations s'effaceraient, pour laisser place au règne du dialogue. On comprend alors qu'un tel projet pourrait séduire certaines féministes. Dans le tout cosmopolitique, les hiérarchies

anciennes seraient sans cesse rejouées, soumises au devenir et aux transformations. Ainsi s'épuiseraient les dernières traces du patriarcat, qui structure et alimente aujourd'hui encore les mythologies des États-Nations. Un monde cosmopolitique ne serait cependant pas sans valeurs, mais il serait sans valeurs *imposées*, que ce soit sur le mode des affrontements idéologiques ou sur celui de guerres bien réelles. Dans cette version du cosmopolitisme, cependant, comme j'aimerais le montrer à présent, l'universel n'est jamais abandonné.

Quelles que soient les définitions que le cosmopolitisme ait reçues il implique toujours une certaine forme d'universalisme, qui s'énonce au minimum dans un principe de droit dit « universel ». Le cosmopolitisme de Kant en est un bon exemple. Dans le troisième article définitif de *Vers la Paix perpétuelle*, alors qu'il propose de définir les bases communes sur lesquelles les membres de l'ordre cosmopolitique pourraient se mettre d'accord, Kant en vient à formuler le principe d'une loi universelle d'hospitalité, qui s'énoncerait ainsi : « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle ». Selon Kant, en effet, ce droit cosmopolitique universel doit se limiter à un droit de visite. Le cosmopolitisme reposerait ainsi sur une loi universelle de visite - de visite et non de résidence, par exemple.

Dans plusieurs textes, Derrida s'interroge sur le statut de cette loi universelle d'hospitalité et s'intéresse plus particulièrement à cette troisième proposition de Kant. Dans les séances d'un séminaire partiellement édité sous le titre *De l'Hospitalité*, Derrida explicite ainsi le sens de la loi d'hospitalité :

> « La loi de l'hospitalité, la loi formelle qui gouverne le concept général d'hospitalité, apparaît comme une loi paradoxale, pervertissable ou pervertissante. Elle semble dicter que l'hospitalité absolue rompe avec la loi de l'hospitalité comme droit ou devoir, avec le pacte d'hospitalité. Pour le dire en d'autres termes, l'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne un lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte), ni même son nom[750].»

Derrida distingue entre l'hospitalité inconditionnelle, ou absolue, qui se situe toujours au-delà du droit ; et un droit à l'hospitalité, inscrit dans les lois d'un état, d'une cité, ou d'une communauté d'états par exemple. L'hospitalité absolue, la Loi de l'hospitalité, est un accueil sans condition de

[750] Jacques Derrida, *De l'Hospitalité*, Paris : Calman-Lévy (1997), p.29.

l'autre qui, parce qu'il est étranger, a le droit d'être accueilli sans question[751]. Un droit à l'hospitalité, en revanche, est déjà circonscrit à une société voire à une culture particulières. Peut-être même faut-il d'abord avoir été reconnu comme un sujet de droit pour pouvoir être accueilli comme étranger. Ce droit à l'hospitalité implique, comme tout droit, des devoirs, et il est d'emblée limité par les coutumes de la cité dans laquelle il prend place. Lorsqu'elle examinait le destin des apatrides, Hannah Arendt remarquait d'ailleurs que l'apatride, privé de toute communauté, perd la garantie que seront protégés ses droits fondamentaux. Coupé de sa communauté, immigrant en terre étrangère, la Loi de l'hospitalité devient un droit particulier à l'hospitalité qui le place à la merci de celui qui l'accueille[752]. Contrairement à un « devoir d'hospitalité », la Loi de l'hospitalité s'impose de manière universelle. Ainsi, ou bien le cosmopolitisme doit être encadré par un principe universel qui prévaut sur le droit des États, ou bien il y renonce, mais prend le risque de voir le cosmopolitisme s'effondrer comme un château de cartes. Autrement dit, le rêve cosmopolitique est nécessairement sous-tendu par un idéal universel de justice, dont l'hospitalité est peut-être la valeur suprême.

3 Pour un féminisme cosmopolitique

A la fin de la seconde conférence présentée dans ce recueil, Derrida souligne cependant que le droit à l'hospitalité est construit sur un modèle « conjugal, paternel et phallogocentrique ». Et il ajoute, « C'est le despote familial, le père, l'époux et le patron, le maître de céans qui fait les lois de l'hospitalité[753] ». Autrement dit, le droit à l'hospitalité, contrairement à la Loi de l'hospitalité, est déjà biaisé par une logique patriarcale. Considérée dans un système législatif particulier, l'hospitalité s'énonce avec les mots du patriarcat. Ainsi, dès lors que la Loi de l'hospitalité, principe suprême du rêve cosmopolitique de Kant, prend corps dans un système législatif particulier, dès lors que la Loi de l'hospitalité, emblème du cosmopolitisme, se confronte à la réalité du langage du droit, l'accueil absolu et sans condition de l'autre est perverti en une forme patriarcale d'hospitalité. Au sein d'un état, d'une cité, d'une famille, l'hospitalité,

[751] Derrida remarque que c'est d'ailleurs en tant qu'étranger que Socrate se présente devant la loi pour pouvoir se défendre, dans l'*Apologie de Socrate*.
[752] Hannah Arendt, « The decline of the Nation-State and the End of Rights of Man », in *The Origins of Totalitarism*, New York : Harcourt (1979)
[753] *Ibid*., p.131.

socle du droit cosmopolitique, est donc toujours une hospitalité dominée par la loi patriarcale. Si donc le rêve cosmopolitique ne renonce pas à une organisation politique étatique, il ne rompt pas complètement avec la logique patriarcale. Dans un état, une ville, une famille, l'hospitalité se mue en hostilité patriarcale, en loi du Maître, en ce que Derrida appelle l'Hostipitalité[754].

J'ajouterais au commentaire de Derrida que la Loi absolue de l'Hospitalité n'échappe pas à cette critique si elle se laisse décrire sur le modèle de l'intersubjectivité lévinassienne. Chez Lévinas, la description éthique de la relation à l'autre et au Tiers révèle le caractère secondaire de toute réciprocité. Ma vulnérabilité à l'autre me rend toujours « *hôtage* » de l'autre, à qui je suis toujours et immédiatement lié à un niveau métaphysique. Or nous avons vu dans le cinquième chapitre les difficultés théoriques posées par une hospitalité inconditionnelle. Par conséquent, si un projet cosmopolitique repose nécessairement sur un principe d'hospitalité, il me semble que la théorie féministe devrait être attentive aux biais de genre qui structurent la base même de cet ordre politique. Plutôt que de laisser l'universalisme hanter une utopie cosmopolitique féministe, cette dernière doit avoir pour tâche de répondre à la contradiction d'un projet politique qui, bien que plus ou moins secrètement fondé sur des valeurs universelles, cherche à concilier des identités culturelles et politiques divergentes.

Dans son article intitulé « L'universel comme médiation », Luce Irigaray nous avertit également des mirages du cosmopolitisme : « Complice du capital, l'État se dédouane de son incapacité à gérer l'universel en tombant dans le cosmopolitisme. Dans ce mélange d'esprits des peuples, souvent accompagné de perte d'enracinement géographique, le genre humain ne peut plus habiter ni s'habiter. Il abandonne ou néglige son droit à la vie[755]. » Ce constat conduit Luce Irigaray à réaffirmer la nécessité d'une éthique de la différence sexuelle, qui articule les deux universels que constituent le genre masculin et le genre féminin. A la différence de Luce Irigaray, je suggérerais cependant que, plutôt que de renoncer au projet d'un ordre cosmopolitique, il est nécessaire de repenser ses fondations. C'est peut-être précisément la tâche d'un cosmopolitisme

[754] Jacques Derrida, « Hostipitality », trans. By Barry Stocker & Forbes Morlock, in *Angelaki*, vol.5, n°3, December 2000.

[755] Luce Irigaray continue ensuite ainsi : « Il lui reste une chance d'arrêter cette dispersion et destructuration : penser et pratiquer une éthique sexuée, un droit du genre, des genres, quasiment inconnu en dehors des devoirs reproducteurs de la cellule familiale et des dérogations à un droit inexistant entre les sexes ». In « L'universel comme médiation », in *Sexes et Parentés*, Paris : Éditions de Minuit, p.157. Dans *Between East and West*, Luce Irigaray se prononce plutôt en faveur du multiculturalisme. Comme nous l'avons dit cependant, dans le chapitre précédent, il est difficile de ne pas entendre des accents « orientalistes » dans son invocation de l'Orient.

que d'être le support d'un universel comme médiation. C'est la tâche que lui donne en tous cas Seyla Benhabib :

> « Ainsi, le cosmopolitisme est un projet philosophique de médiations, et non de réductions ou de totalisations. Le cosmopolitisme n'est pas l'équivalent d'une éthique globale comme telle ; et il n'est pas plus exact de ne définir le cosmopolitisme que par des attitudes culturelles et des choix[756]. »

Le cosmopolitisme est un projet de médiations. Il doit nous permettre d'articuler nos conceptions individuelles du bien à des cadres universaux de justice. C'est un modèle qui a renoncé aux impostures de l'universalisme, c'est-à-dire à l'universalisme faussement neutre des théories politiques occidentales, à l'universalisme ethnocentré de notre humanisme, ou encore à l'universalisme totalisant qui absorberait, dans un horizon plus ou moins proche et plus moins hypothétique, la diversité foisonnante des états, des cultures et des civilisations.

Dans un article où elle examine les conditions de possibilité d'un cosmopolitisme postmoderne, Amanda Anderson souligne l'importance de bien distinguer cosmopolitisme et universalisme[757]. Elle se montre enthousiaste à l'égard d'un projet de cosmopolitisme, qu'elle

---

[756] Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism*, *op.cit.*, p.20, ma traduction: "Cosmopolitanism, then, is a philosophical project of mediations, not of reductions or of totalizations. Cosmospolitanism is not equivalent to a global ethics as such; nor is it adequate to characterize cosmopolitanism through cultural attitudes and choices alone."

[757] Amanda Anderson, "Cosmopolitanism, universalism, and the divided legacies of modernity", in *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*, Phen Cheah and Bruce Robbins (eds), Minneapolis : University of Minnesota Press (1998) : « Mais en dépit de ces limitations, il y a beaucoup d'aspects de ce cosmopolitisme reconfiguré qui sont attrayants et qui sont analytiquement utiles : le fait qu'il promeuve des analyses descriptives d'une perspective participative néanmoins introspective et auto-critique ; ses genres et modes ésotériques ; ses façons suggestives d'articuler des relations entre formation disciplinaire, position globale et ethos vécu ; son désir d'exercer une pression normative et de réduire les fastidieuses piétés de la critique négative ; le fait qu'il lie un positionnement conscient de lui-même avec les tâches d'une traduction, d'une réceptivité à l'autre, et au projet en devenir de l'universalisme . Mais en dehors de ces questions portant sur le degré d'adhésion que nous devrions témoigner aux nouveaux cosmopolitismes, il reste clair que nous devons reconnaitre et analyser ses manifestations, et les distinguer d'un universalisme d'une part, et du localisme d'autre part. Comme je l'avançais au début de cet essai, s'intéresser au terme [de cosmopolitisme] contribuera à pluraliser les effets et les sites du discours des Lumières, et à compliquer nos histoires en-devenir des effets de la modernité. Surtout, je pense qu'être à l'écoute d'un concept hybride tel que celui-ci nous permettra d'élaborer une conception plus complexe de détachement, qu'on oppose souvent de manière réductive à une conception valorisée de la situation ou qu'on célèbre, sinon, comme une liberté négative » (Ma traduction, "But despite these limitations, they are many aspects of the reconfigured cosmopolitanism that are appealing and certainly analytically useful: its promotion of descriptive analyses from a participatory perspective that is nonetheless self-reflexive and critical; its exoteric genres and modes; its suggestive way of articulating relations among disciplinary formation, global position, and lived ethos; its flexibility as a term that can describe various aesthetics, ethics, and intellectual programs; its desire to exert normative pressure and to reduce the fastidious pieties of negative critique; its linking of self-conscious positioning to the tasks of translation, receptivity to otherness, and the ongoing project of universalism. But apart from the question of how fully the new

pense capable de structurer la réflexion politique contemporaine, mais nous met en garde contre certains usages postmodernes du terme d'universalisme, comme ceux de Judith Butler par exemple. Selon Amanda Anderson en effet, cet universalisme présente le risque de demeurer purement linguistique. En l'intégrant, ainsi que le propose Paul Ricoeur, dans la dynamique de la traduction, l'universalisme de Butler[758] devient cependant dynamique, et politique, comme je l'ai montré dans les chapitres qui précèdent. Chez Butler, en effet, comme nous l'avons vu, « ce sont les termes contradictoires de l'universalité qui sont transformés dans le processus de traduction, et c'est cette 'transformation imprévue' qui empêche tout universalisme de demeurer statique. Une déstabilisation linguistique garantit la vitalité du processus politique[759]. » Si le cosmopolitisme est compatible avec l'universel, c'est à condition qu'il maintienne le caractère

---

cosmopolitanisms should be endorsed, it remains clear that we do need to recognize and analyze its manifestations, and to distinguish them from universalism on the one hand, and to localism on the other. As I stated at the beginning of this essay, focusing on the term will aslo pluralize the effects and sites of Enlightenment discourse, and complicate our ongoing histories of modernity's effects. Most significantly, I think that attending to a hybrid concept such as this will allow for a more complex conception of detachment, which is often reductively opposed to a valorized conception of situatedness or, alternatively, too easily celebrated as negative freedom." Amanda Anderson, p.286

[758] « Lorsque des revendications concurrentes de l'universel sont avancées, il semble impératif de comprendre que les cultures n'exemplifient pas un universel tout-prêt, mais que l'universel est toujours culturellement articulé, et que le complexe processus d'apprendre comment lire n'est pas quelque chose que nous puissions faire en-dehors du processus difficile de traduction. Celle-ci ne sera pas une traduction facile où l'on réduit chaque instance culturelle à une universalité présupposée, et ne sera pas non plus une énumération des particularismes radicaux entre lesquels une communication est possible. La tâche que la différence culturelle nous présente est celle d'une articulation de l'universalité à travers un travail difficile de traduction, une traduction dans laquelle les termes fabriqués pour se remplacer les uns les autres seront transformés dans le processus, et où le mouvement de cette transformation inattendue établira l'universel comme ce qui reste à être atteint et qui, afin de résister à la domestication, pourrait ne jamais être complètement ou finalement atteignable. » (Ma traduction : « When competing claims to the universal are made, it seems imperative to understand that cultures do not exemplify a ready-made universal, but that the universal is always culturally articulated, and that the complex process of learning how to read that claim is not something any of us can do outside of the difficult process of translation. This translation will not be an easy one where we reduce every cultural instance to a presupposed universality, nor will it be the enumeration of radical particularisms between which no communication is possible. The task that cultural difference sets for us is the articulation of universality through a difficult labor of translation, one in which the terms made to stand for one another are transformed in the process, and where the movement of that unanticipated transformation establishes the universal as that which is yet to be achieved and which, in order to resist domestication, may never be fully or finally achievable. », *Feminist Contentions. A Philosophical exchange*, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell et Nancy Fraser, New York & London: Routledge (1995), p.131.)

[759] Ibid., p.283, ma traduction "« it is the conflicting terms of universality that are transformed in the process of translation, and it is that « unanticipated transformation » that effectively thwarts any static universalism. A linguistic destabilization guarantees the vitality of the political process."

dynamique d'un universel en traduction, dont les effets ne sont alors pas « seulement linguistiques ».

Les aspects linguistiques de l'universel doivent en effet toujours être ressaisis dans leurs enjeux politiques. Selon Gayatri Spivak, c'est dans le processus même de traduction, dans ce passage toujours imparfait d'une langue à une autre, que s'élaborent des liens de solidarité. Dans un article où elle explore les implications politiques de la traduction dans le contexte du féminisme international, Spivak examine en détail le pouvoir que peut avoir le contexte et l'histoire coloniale dans la traduction des textes. Comme elle l'énonce au début de son essai, « La tâche du traducteur féministe est de considérer la langue comme un indice des mécanismes de la capacité genrée d'agir[760] ». La traductrice ne peut pas, en effet, supposer qu'elle partage un destin commun avec des femmes du Tiers Monde et, au nom de ce principe, traduire n'importe quel texte. Pour traduire, dit Spivak, il faut être capable de se « donner au texte » [*surrender to the text*], car la traduction est la plus intime des lectures. Tout traducteur d'un texte du Tiers-Monde devrait en savoir suffisamment sur la production littéraire réalisée dans cette langue pour pouvoir être en mesure de distinguer ce qui relève d'un bon ou d'un mauvais texte, d'une œuvre créatrice et originale d'une œuvre conformiste. De ce point de vue, celui qui traduit les écrits des pays du Tiers Monde doit sans doute être mieux équipé que tout traducteur qui opère dans des langues européennes, car il reste toujours selon elle un risque de colonialisme dans la traduction. Il s'agit donc de rendre le texte accessible, et pour cela, de prendre en compte le statut politique d'une langue très au sérieux. Elle conclut qu'une véritable solidarité avec les femmes du Tiers Monde ne peut peut-être se réaliser que dans l'épreuve d'un apprentissage des autres langues[761].

---

[760] Gayatri Chakravorti Spivak,"The Politics of Translation", in *The Translation Studies Reader*, London& New York: Routledge (2000), pp.397-416, p.397, ma traduction : « The task of the feminist translator is to consider language as a clue to the workings of gendered agency».

[761] « C'est une bonne chose de penser que les femmes ont quelque chose en commun, lorsque on s'intéresse aux femmes avec lesquelles une relation ne serait autrement pas possible. C'est un bon premier pas. Mais si vous cherchez à apprendre s'il y a une solidarité entre femmes, pourquoi ne pas laisser de côté vos hypothèses, adaptées à des fins telles que le travail social, local ou global, et faire un deuxième pas ? Plutôt que d'imaginer que les femmes ont automatiquement quelque chose d'identifiable en commun, pourquoi ne pas dire, de façon modeste et pratique, ma première obligation pour comprendre la solidarité, c'est d'apprendre leur langue maternelle. Vous verrez immédiatement quelles sont les différences. Vous sentirez aussi la solidarité tous les jours, tandis que vous ferez l'effort d'apprendre la langue dans laquelle l'autre femme a appris à reconnaître la réalité sur les genoux de sa mère. C'est une préparation à l'intimité de la traduction culturelle. Si vous voulez tromper quelqu'un en insistant sur votre version de la solidarité, vous devez essayer cette expérience et voir jusqu'où va votre solidarité. En d'autres termes, si ce qui vous intéresse, c'est de parler de l'autre, et/ou de dire que vous vous mettez à la place de l'autre, il est crucial que vous appreniez d'autres langues. » (Ma traduction, « It is good to think that women have something in

Ainsi, la solidarité ne se laisse pas décrire dans un Esperanto qui aplatirait toutes les différences. Bien au contraire, comme le suggérait aussi Butler, c'est seulement à l'aune d'une politique de traduction qu'une solidarité réelle, concrète, est possible. Un ordre cosmopolitique doit donc avoir pour charge de mettre en œuvre une politique de la traduction, pensée sur le mode d'une hospitalité universelle. Dans un tel ordre cosmopolitique, la loi d'hospitalité n'est pas un accueil sans condition de l'autre, mais un accueil de l'autre dans les cadres d'un universel *à construire*.

Pour cela, la charge d'un féminisme cosmopolitique, serait peut-être celle, enfin, de maintenir à chaque étape de la recherche de la vie bonne et de la construction des institutions, la possibilité même de la justice, et ce quelle que soit l'imperfection de nos lois. Ranjana Khanna nous invite d'ailleurs à ne pas renoncer à la loi, aux droits, même si ceux-ci ont prouvé qu'ils étaient incapables de rendre justice. Dans un autre texte, où elle analyse certains procès des membres du FIS et du GIA durant la guerre civile algérienne, au début des années 1980, Ranjana Khanna rappelle la nécessité d'un idéal de Justice : « La justice ne peut pas être rendue, même si elle peut sans doute être léguée. Bien que la loi échoue à faire justice (même lorsque il semble que la justice a été rendue […]), la justice, pour être léguée, a besoin que la loi existe[762]. » L'échec des lois à rendre justice n'efface pas la nécessité de les maintenir comme le témoignage d'une justice possible. Quoiqu'imparfaites, les lois garantissent que la justice sera léguée. D'une génération à l'autre, la charge d'un féminisme cosmopolitique est peut-être de garantir à l'échelle universelle que la possibilité même de la justice sera transmise.

---

common, when one is approaching women with whom a relationship would not be otherwise be possible. It is a great first step. But if your interest is in learning if there is women's solidarity, how about leaving this assumption, appropriate as a means to an end like local or global social work, and trying a second step? Rather than imagining that women automatically have something identifiable in common, why not say, humbly and practically, my first obligation in understanding solidarity is to learn her mother tongue. You will see immediately what the difference are. You will also feel the solidarity everyday, as you make the attempts to learn the language in which the other woman learnt to recognize reality at her mother's knee. This is preparation for the intimacy of cultural translation. If you are going to budge on someone else by insisting on your version of solidarity, you have the obligation to try out this experiment and see how far your solidarity goes. In other words, if you are interested in talking about the other, and/or in making a claim to be the other, it s crucial to learn other languages." (*Ibid*., p.407)

[762] Ranjana Khanna, « The Experience of Evidence. Language, The Law, and the Mockery of Justice", in *Algeria, In Other's Language*, Anne Emmanuelle Berger (ed.), Ithaca: Cornell University Press (2002), ma traduction : "« Justice cannot be served, though it may perhaps be bequeathed. Although the law fails to do justice (even when it may seem that justice has been served […]), justice requires that the law exist so that it can be bequeathed"

Bibliographie

ABEYESKERA, Sunila (1995). « Women's human rights: Questions of equality and difference" », in *Serie de documentos de trabajo del Institute of Social Studies*, La Haye : Institute of Social Studies edition.

ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max (1974). « Le concept d' « Aufklärung » », in *La Dialectique de la raison :* 21-57. Paris : Gallimard.

ADORNO, Theodore W. (2001). *Problems of Moral Philosophy*. Palo Alto: Stanford University Press

AESCHLIMANN, Jean-Christophe ; HALPÉRIN, Jean ; et al. (1994). *Ethique et responsabilité : Paul Ricœur*. Neuchâtel : La Baconnière

AFSHAR, Haleh (1991). *Women, Development and Survival in the Third World*. London & New York : Longman.

AGACINSKI, Sylviane (2001). *Politique des sexes*. Paris: Seuil.

AKRICH, Madeleine. & PASVEER, B. (1996). *Comment la naissance vient aux femmes. Les techniques de l'accouchement en France et aux Pays-Bas*. Paris: Mire.

ALAIMO, Stacy (1994). « Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenging for an Environmental Feminism », in *Feminist Studies* 20(1) : 135-152.

ALI, Zahra (2012). « Des Musulmanes en France : féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement religieux », in *Études et analyses* 27 (Septembre), http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf

ALLEN, Amy (1999). « Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the power of feminist theory », in *Philosophy and Social Criticism* 25 (1): 97-118.

AMOS, Valerie ; PARMAR, Pratibha (1984). « Challenging Imperial Feminism », in *Feminist Review* 17: 3-19.

ANDERMATT CONLEY, Verena (1997). *Ecopolitics. The Environment in Poststructuralist Thought*. New York & London : Routledge

ANDERSON, Amanda (1998). "Cosmopolitanism, universalism, and the divided legacies of modernity", in *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Phen Cheah and Bruce Robbins, eds. Minneapolis : University of Minnesota Press

ANTROBUS, Peggy (2007). *Le Mouvement mondial des femmes*. Paris : Éditions Enjeux Planète. Trad. Françoise Forest.

ARENDT, Hannah (1964). *Eichmann in Jerusalem. A Report On the Banality Of Evil*. New York : Viking Press.

ARENDT, Hannah (1979). *The Origins of Totalitarism*. New York : Harcourt

ARISTOTE (1997). *Éthique à Nicomaque*. Paris : Vrin

AUCANTE, Vincent, éd. (2006). *L'Économie peut-elle être solidaire ?* Paris : Parole et Silence.

BADINTER, Élisabeth (2001). *L'histoire* 7 (245, janvier).

BADINTER, Élisabeth (2003). *Fausse route*. Paris : Odile Jacob.

BADIOU, Alain (1997). *Saint-Paul. La Fondation de l'universalisme*. Paris : Presses Universitaires de France

BADIOU, Alain (2008). "Huit thèses sur l'universel". Url : www. ciepfc. fr/spip. php?article 69 (26.12.2008)
BAEHR, R. Amy (1996). « Toward a New Feminist Liberalism : Okin, Rawls, and Habermas », in *Hypatia* 11 (1): 49-67.
BAIER, Annette (1995). « A Note on Justice, *Care*, and Immigration Policy », in *Hypatia*, 10(2): 150-152.
BAIER, Annette (2004). « Le Besoin de plus que la justice », in *Repenser le politique, l'apport du féminisme :*165-181. Françoise Collin, éd. Paris : Campagne première/Les Cahiers du Grif
BAIER, Annette (2005). « Ce que les femmes attendent d'une théorie morale », in Patricia Paperman & Sandra Laugier, éds. Le *Souci des autres. Éthique et du politique du* care : 73-86. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales
BALBUS, Isaac (1982). *Marxism and Domination : a Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*. Princeton : Princeton University Press
BALIBAR, Etienne (1995). « Ambiguous Universality ». *A Journal of Feminist Cultural Studies* 7 (1) : 48-74.
BALIBAR, Etienne (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée.
BALLORIN, Rollande (1972). *Le Nouveau féminisme américain*. Paris : Denoël-Gonthier.
BARZACH, Michèle ; et alii. (1996). « Manifeste des Dix pour la parité », in *L'Express* 2344 (6-12 juin), pp.32-33.
BAURENS Mireille (2010), « Gender and Education: crossed perspectives with Judith Butler », Journée d'étude organisée à l'Université Lyon II (21 Mai 2010)
BEAUVOIR (de), Simone (1949). *Le Deuxième Sexe, I. Les faits et les mythes.* Pais : Gallimard
BEAUVOIR (de), Simone (1949). *Le Deuxième Sexe, II. L'expérience vécue.* Paris : Gallimard
BECKER, Mary E. et alii (2007). *Feminist Jurisprudence. Taking Women Seriously. Case and Materials*. Saint-Paul : West Press
BELL HOOKS (2000). *From Margin to Center*. Cambridge : South End Press.
BELL HOOKS (2003). *Rock My Soul: Black People and Self-Esteem*. New York : Atria
BEN ACHOUR, Sana (2007). « Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence », in *L'Année du Maghreb* 2 : 55-70
BENHABIB, Seyla (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge
BENHABIB, Seyla (2006). *Another cosmopolitism*. New York : Oxford University Press
BENHABIB, Seyla BUTLER, Judith ; CORNELL, Drucilla ; FRASER, Nancy (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical exchange*. New York & London : Routledge
BENJAMIN, Jessica (1992). *Les liens de l'amour*. Trad. Madeleine Rivière. Paris : Metailié
BENSEDRINE, Silhem (2001). « Lettre envoyée de la Prison de La Manouba, le 27 juillet 2001», in *Les Pénélopes* (website), Actualités Août 2001. Texte lu lors du débat de clôture de la journée portes ouvertes en solidarité avec Sihem Ben Sédrine organisée par l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates le vendredi 27 juillet 2001
BERENI, Laure ; LAGRAVE, R.-M. ; Roux S. ; E. Varikas, « Le Féminisme français, ça n'existe pas », in 'Tribune', *Libération*, le 30/06/2011
BERGER, Anne, ed. (2002). *Algeria, In Other's Language*. Ithaca : Cornell University Press.
BERGER, Anne (2013). *Le Grand théâtre du genre*. Paris : Belin.
BERGER, Anne ; VARIKAS, Eléni, eds. (2011). *Genre et Postcolonialismes*. Paris : Editions des archives contemporaines.
BERKOVITCH, Nina (1999). *From Motherhood to Citizenship. Women's Rights and International Organization.* Baltimore : The John Hopkins University Press.
BERMAN, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger : culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Paris : Gallimard
BERMAN, Antoine (1999). *La traduction et la Lettre, ou, L'auberge du lointain*. Paris : Seuil
BERUBÉ, Michael (2005). "Theory Tuesday: Nussbaum v. Butler, Round two", in http://www.michaelberube.com, posté par John McGowan le 11/08/2005
BESSIN Marc et al. (2007). « Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », *Mouvements* 1/2007 (49), p. 145-152, URL : www.cairn.info/revue-mouvements-2007-1-page-145.htm
BESSIS, Sophi (1999). « Le féminisme institutionnel en Tunisie », *Clio*, numéro 9-1999, *Femmes du Maghreb*, http://clio.revues.org/index286.html
BHABHA, Homi K. (2007). *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Trad. Françoise Bouillot. Paris : Payot
BIEHL, Janet (1991). *Rethinking Ecofeminst Politics*. Boston : South End Press
BLAIS, Marie-Claude (2007). *La Solidarité. Histoire d'une idée.* Paris : Gallimard..

BLASCO, Claudine (2005). *Beijing + 10 : sombre bilan*. ATTAC. Commission Femmes, genre et mondialisation., mars. httpp://www.penelopes.org/xarticle.php3?id_article=6057
BLUM, Lawrence A. (1988). "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory", in *Ethics*, 98(3): 472-491.
BOJER, Hilde (2002). "Women and the Rawlsian Social Contract", in *Social Justice Research* 15 (4): 393-407.
BOLDUC, Nadine ; CLEMENT, Michèle (2004). « Regards croisés sur la vulnérabilité : le politique, le scientifique et l'identitaire », in *Identités, vulnérabilités, communautés*. Francine Saillant, Michèle Clément, et Charles Gaucher, eds. Montréal : Editions Nota Bene.
BORDO, Susan (1987). *The Flight of Objectivity : Essays on Cartesianism and Culture*. Albany : State of New York University Press
BORDO, Susan (1988). "Anorexia nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture", in *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance.* Irene Diamond & Lee Quinby eds. Boston : Northeastern University Press.
BORDO, Susan (1999). *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park : The Pennsylvania State University Press
BOSERUP, Esther (2007). *Woman's Role in Economic Development*. London: Earthscan
BOURDIEU, Pierre (1998). *La Domination masculine*, Paris : Seuil
BRAIDOTTI, Rosi (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York : Columbia University Press
BRAIDOTTI, Rosi (1997). « Uneasy Transitions. Women's Studies in the European Union », in *Transitions, Environments, Translations : Feminisms in International Politics :* 355-372. Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates, eds. New York : Routledge
BRAIDOTTI, Rosi (2003). "Becoming Woman: Or Sexual Difference Revisited", in *Theory, Culture and Society* 20(3) : 43-64, London, Thousand Oaks & New Delhi : SAGE
BRAIDOTTI, Rosi (2003). "Les sujets nomades féministes comme figures des multitudes", in *Multitudes* 2(12) : 27-38
BRAIDOTTI, Rosi (2006). *Transpositions.* Cambridge : Polity Press
BRAIDOTTI, Rosi (2009). *La Philosophie là où on ne l'attend pas*. Paris : Larousse
BRAIDOTTI, Rosi (2011). Séminaire donné à l'université Paris VIII – Vincennes/Saint-Denis, cours du 3 Juin 2011.
BRODY, Claire M. (1987). *Women's Therapy Groups. Paradigms of Feminist Treatment*. New York : Springer
BRUNA SEU, Iren (1998). « Change and Theoretical Frameworks », in *Feminism and Psychotherapy. Reflections on Contemporary Theories and Practices*. I. Bruna Seu & M. Colleen Heenan, eds. London : Sage
BURTON, Antoinette (1994). *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915.* Chapel Hill & London : University of North Carolina Press.
BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York : Routledge ; pour la traduction française, *Trouble dans le Genre. Pour un féminisme de la subversion.* Trad. Cynthia Kraus. Paris : La Découverte (2005)
BUTLER, Judith (2002). *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories.* Trad. Brice Matthieusent. Paris : Leo Scheer
BUTLER, Judith (2003). *Antigone : La parenté entre vie et mort*. Trad. Guy Le Gaufret. Paris : EPEL.
BUTLER, Judith (2004). *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*. Trad. Charlotte Nordmann. Paris: Amsterdam.
BUTLER, Judith (2004). *Undoing Gender*. New York and London: Routledge ; pour la traduction française : *Défaire le Genre*. trad. Maxime Cervulle. Paris : Amsterdam (2006)
BUTLER, Judith (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens avec Judith Butler.* Trad. Jérôme Vidal et Christine Vivier. Paris : Editions Amsterdam
BUTLER, Judith (2005). *La Vie précaire*. Trad. Jérôme Rosavallon et Jérôme Vidal. Paris : Amsterdam
BUTLER, Judith (2007). *Le Récit de soi*. Trad. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier. Paris : Presses Universitaires de France
BUTLER, Judith ; SCOTT, Joan, ed. (1992). *Feminist Theorize the Political*. New York: Routledge: Chapman and Hall
BUTLER, Judith ; LACLAU, Ernest ; ŽIŽEK, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues On The Left*. London and New York : Verso
CALHOUN, Cheshire (1988). "Justice, *Care*, Gender Bias". *The Journal of Philosophy*, 85(9): 451-463.
CARD, Claudia (1990). "Caring and Evil". *Hypatia*, 5(9), p.101-108.
CARD, Claudia (1991). *Feminist Ethics*. Lawrence : University of Kansas Press
CASSELL, Joan (1989). *A Group Called Women. Sisterhood and symbolism in the feminist movement.* Prospect

Heights : Waveland Press.
CAUSSE, Françoise (2007), « Les dangereuses thèses de Christine Delphy », in www.afghana.org, source : www.sisyphe.org, http://sisyphe.org/spip.php?article2774 , mis en ligne sur sisyphe.org le 21 octobre 2007.
CEDAW (1994), *Rapports combinés des États partie de la CEDAW*, http://www.arabhumanrights.org/publications/countries/tunisia/cedaw/cedaw-c-tun1-2-94f.pdf
CHAHERLY-HARRAR, Souad (1999). « L'Assujettissement des Femmes, de John Stuart Mill », in *Recherches féministes* 12 (2): 23-38.
CHAKRABARTY, Dipesh (2007). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton : Princeton University Press.
CHODOROW, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley & Los Angeles : University of California Press
CIXOUS, Helène (1975). « Le rire de la méduse », in *L'Arc* 61: 39-54
CLARKE, Stanley (1999). « Descartes's 'gender' », in *Feminist Interpretations of René Descartes :* 82-102. Susan Bordo, ed. University Park : The Pennsylvania State University Press
COLLARD, Andrée ; CONSTRUCCI, Joyce (1988). *Rape of the Wild.* London : The Women's Press
COLLIN, Françoise (1999). *L'Homme est-il devenu superflu ?* Paris : Presses universitaires de Toulouse.
COLLIN, Françoise (1999). *Le Différend des sexes. De Platon à la parité.* Nantes : Pleins feux.
COMBAHEE RIVER, Collective (1978). "A Black Feminist Statement", in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Zillah Eisenstien, ed. New York : Monthly Review Press.
COMTE SPONVILLE, André (2004). *Le Capitalisme est-il moral ?* Paris : Albin Michel
CONDORCET (1790). « Sur l'admission des femmes au droit de cité », in *Oeuvres complètes*, X:121 et sq. Paris, 3 juillet. http://www.sceren.fr/laicite/pdf/Condorcet_femmes.pdf.
CORNELL, Drucilla (1992). *The Philosophy of the Limit.* New York : Routkedge
CORNELL, Drucilla (1993). « The Violence of the Masquerade: Law Dressed Up as Justice", in *Working through Derrida :* 77-93, Gary B. Madison, ed. Evanston : Northwestern University Press
CORNELL, Drucilla (1995). *The Imaginary Domain*. New York : Routledge
CORNELL, Drucilla (1999). *Beyond Accomodation. Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*. London & New York : Rowman & Littlefield
CORNELL, Drucilla ; SCOTT, Joan, eds. (1992). "Gender, Sex and Equivalent Rights", in *Feminist Theorize the Political.* New York : Routledge, Chapman and Hall
CUDWORTH, Erika (2005). *Developing Ecofeminist Theory. The Complexity of Difference*. New York : Palgrave Macmillan
CURTIN, Dean (1991). « Toward an Ecological Ethic of Care », in *Hypatia* 6(1) (Spring): 60-74.
CUSSET, François (2005). *French Theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris : La Découverte.
D'EAUBONNE, Françoise (1980). *Le Féminisme ou la mort*. Paris : Femmes en Mouvement
DAGENAIS, Huguette, et Denise Piché, éd. (1994). *Women, Feminism and Development / Femmes, Féminisme et Développement*. Montréal & Kingston : MacGill-Queen's University Press.
DAVIDSON, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford : Clarendon Press
DE GOUGES, Olympe (2003). *Déclaration universelle des droits de la femme*. Paris : Mille et une nuits.
DEJOURS, Christophe (1998). *Souffrance en France*. Paris : Seuil
DELPHY, Christine (1995). « Egalité, équivalence et équité : la position de l'Etat français au regard du droit international », in *Nouvelles questions féministes* 16 (1) : 44-45.
DELPHY, Christine (2007), « Les Guerres agravent le sort des femmes » in *Politis* (29/03/2007), http://www.politis.fr/Les-guerres-aggravent-le-sort-des,730.html
DELPHY, Christine (2009). *L'ennemi principal, 1. Economie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse
DELPHY, Christine (2010). *Un Universalisme si particulier. Féminisme et exception française.* Paris : Syllepses.
DELPLA, Isabelle (2001). *Le Principe de Charité*. Paris : PUF
DERRIDA, Jacques (1996). *Le Monolinguisme de l'Autre*. Paris : Galilée
DERRIDA, Jacques (1997). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris : Galilée
DERRIDA, Jacques (1997). *De l'Hospitalité*. Paris : Calman-Lévy
DERRIDA, Jacques (2000). « Hostipitality », in *Angelaki* 5(3). Trad. Barry Stocker & Forbes Morlock
DERRIDA, Jacques (2005). *Force de Loi*. Paris : Galilée
DERRIDA, Jacques (2005). *Sur Paroles. Instantanés philosophiques*. Paris : Editions de l'Aube
DESCARTES, René (1973). *Œuvres philosophiques*, t.III. Paris : Garnier

DESCOLA, Philippe (2001). *Leçon inaugurale au Collège de France,* le Jeudi 29 mars 2001. http://www.college-de-france.fr/media/lecons-inaugurales/UPL52665_LI_159_Descola.pdf
DESCOLA, Philippe (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Paris : Gallimard.
DESCOLA, Philippe (2007). « A propos de *Par-delà Nature et Culture*, Interview avec Philippe Descola », in *Tracés* 12(Mai): 231-252
DEUTSCHER, Penelope, « *Between East and West*, and the Politics of 'Culural Ingénuité'. Irigaray on Cultural Difference", in *Theory, Culture & Society*, London, Thousand Oaks and New Delhi : SAGE, Vol. 20(3): 65-75)
DIAMOND, Irene ; ORENSTEIN, Gloria Feman, eds. (1990). *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco: Sierra Club Books
DIAMOND, Irène ; QUINBY, Lee (1988). *Feminism and Foucault, Reflections on Resistance.* Boston : Northeastern University Press
DIPROSE, Rosalyn (1994). *The Bodies of Women. Ethics, Embodiment and Sexual Difference*. London & New York : Routledge
DIPROSE, Rosalyn (2002). *Corporeal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas*. New York : State University of New York Press
DORLIN, Elsa (2000). *L'Evidence de l'égalité des sexes, une philosophie oubliée du XVIIème siècle.* Paris : L'Harmattan.
DORLIN, Elsa (2005). « Dark *Care* : de la servitude à la sollicitude » in Patricia Paperman & Sandra Laugier, éds. Le *Souci des autres. Éthique et du politique du* care : 87-125. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales
DORLIN, Elsa (2008). *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000 / Michele Wallace, Combahee River Collective, Audre Lorde,...[et al.]; textes choisis et présentés par*. Paris : L'Harmattan.
DOUGLASS, Frederick (2004). *Mémoires d'un esclave*. Trad .Normand Baillargeon et Chantal Santerre. Paris : Lux
DUGGAN, Lisa ; HUNTER, Nan D., éds. (1995). *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture.* New York & London : Routledge.
DURAND, Yves (1987). *La Solidarité dans les sociétés humaines*. Paris : Presses Universitaires de France
EHRNBERG, Alan (1998). *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris : Odile Jacob
EHRNBERG, Alan (2012). *La Société du malaise*. Paris : Odile Jacob
ELAM, Diane (1994). *Feminism and Deconstruction*. London & New York : Routledge
ELSHTAIN, Jean Bethke (1982). "Antigone's Daughters", in *Democracy* 2(2) : 46-59.
ERIBON, Didier (2011). « Féminisme à la française ou néoconservatisme ? », in 'Tribune' de *Libération*. 22.06.2011.
EZEKIEL, Judith (1996). « Antiféminisme et Antiaméricanisme : un mariage politique réussi ?», in *Nouvelles questions féministes* 17 : 59-76.
FANON, Frantz (1971). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil
FANON, Frantz (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte
FAURE, Christine (1997). *Ce que déclarer des droits veut dire : histoires*. Paris : PUF.
FAURE, Christine (2006). « Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution », in *Annales historiques de la Révolution française* 334: 5-25.
FAURE, Christine, éd. (1988). *La Déclaration des Droits de l'Homme de 1789. (Textes)*. Paris : Payot.
FEDERICI, Silvia (1984). « Feminism back on its feet », in Social Text 9(10), The 60's without Apology (Spring Summer): 338-346.
FEDERICI, Silvia (2004). *Caliban and the witch. Women, the Body and Primitive Accumulation.* Brooklyn : Autonomedia
FEDERICI, Silvia (2011). « Feminism and the Politics of the Commons », in www.thecommoner.org, posté le (24/01/2011)
FEDERICI, Silvia (2012). Conférence donnée à Hofstra University, enregistrée à *Making Worlds, an Occupy Wall Street Forum on the Commons*, New York, February 16-18, 2012, http://www.youtube.com/watch?v=Eqw-yKU5-1o
FEDERICI, Silvia (2012). *Revolution at Point Zero. Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*. Brooklyn : PM Press
FERRY, Luc (2002). *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris : Le Livre de Poche (2002)
FIASSE, Gaëlle (2008). « Asymétrie, Gratuité et Réciprocité », in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable :* 119-156. Gaëlle Fiasse, coord. Paris : PUF
FINE, Agnès (1998). « Françoise Héritier, Masculin, Féminin, La Pensée de la Différence, Compte-Rendu », in *Clio*.

Histoire, femmes et sociétés. Georges Duby et l'Histoire des Femmes 8. http://clio.revues.org/document326.html.
FOHLEN, Claude (1998). *Histoire de l'esclavage aux États-Unis*. Paris : Perrin
FOUCAULT, Michel (1994). *Histoire de la sexualité, I. La Volonté de savoir.* Paris : Gallimard.
FOUCAULT, Michel (1997). *Histoire de la sexualité, II. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
FOUCAULT, Michel (1997). *Histoire de la Sexualité, III. Le Souci de Soi*. Paris : Gallimard
FOUCAULT, Michel (2001). *Dits et Ecrits, II.* Paris : Gallimard
FRAISSE, Geneviève (1989). *Muse de la raison. La Démocratie exclusive et la différence des sexes.* Aix-en-Provence : Alinéa.
FRAISSE, Geneviève (1996). *La Différence des sexes*. Paris: Presses Universitaires de France.
FRAISSE, Geneviève (2007). *Du Consentement*. Paris: Seuil
FRAISSE, Geneviève (2012). *La Fabrique du féminisme*. Paris : Editions le passager clandestin
FRAISSE, Geneviève, éd. (1989). *Opinion de Femmes. De la veille au lendemain de la Révolution française.* Paris : Côté-Femmes.
FRASER, Nancy (1986). « Toward a Discourse Ethic of Solidarity », in *Praxis International* 5 (4): 425-429.
FRASER, Nancy (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution.* Trad. Estelle Ferrarese. Paris : La Découverte.
FRASER, Nancy (2012). *Le féminisme en mouvements. Dès années 1960 à l'ère néolibérale*. Trad. Estelle Ferrarese. Paris : La Découverte
FREIRE, Paulo (2007). *Pedagogy of the Oppressed*. New York & London : Continuum
FREUD, Sigmund (1989). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris : Gallimard
FREUD, Sigmund (1999). *La Vie sexuelle*. Paris : Presses Universitaires de France
FRIEDAN, Betty (1965). *The Feminine Mystique*. London : Victor Gollancz
FRIEDMAN, Marilyn (2005). "Au-delà du *care* : dé-moraliser le genre », in Patricia Paperman & Sandra Laugier, éds. Le *Souci des autres. Ethique et du politique du* care : 51-72. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
FURETIERE, Antoine (1972). *Dictionnaire universel*. New York : Hildesheim.
GAARD, Greta (1993). *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*. Philadelphia : Temple University Press
GAGNÉ, Karine (2010). « Ecoféminisme et développement : l'impasse de l'essentialisation du lien femme/nature », in *Altérités* 7(1): 39-60
GASPARD, Françoise (1994). « Supplément », in *Bulletin de l'ANEF*.
GASPARD, Françoise ; SERVAN-SCHREIBER, Claude ; LE GALL, Anne (1992). *Au Pouvoir, citoyennes ! Liberté, Egalité, Parité.* Paris : Seuil.
GILLIGAN, Carol (1982). *In A Different Voice*. Cambridge : Harvard University Press
GILLIGAN, Carol (1986). "Reply by Carol Gilligan", in *Signs*, 11(2): 324-333.
GILLIGAN, Carol (1986). *Une voix différente*. Pour une éthique du *care*. Paris : Fammarion
GILLIGAN, Carol (1995) "Hearing the Difference: Theorizing Connection", in *Hypatia*, 10(2): 120-127.
GIROUD, Françoise ; LEVY Bernard-Henry (1993). *Les Hommes et les Femmes*. Paris : Olivier Orban.
GLISSANT, Edouard (1990). *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard.
GLISSANT, Edouard (1997). *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard
GOETZ, Anne Marie (2007). « Justice de genre, citoyenneté et droits. Concepts de base, débats fondamentaux et nouvelles pistes de recherche », in *Justice de genre, citoyenneté et développement*. Maitrayee Mukhopadhyay et Navsharan Singh, eds. Trad. Martin Dufresne et Joelle Palmieri. Laval / Genève. http://network.idrc.ca/fr/ev-111764-201-1-DO_TOPIC.html
GREISCH, Jean (1998). « 'Pouvoir promettre' : le rôle de la promesse dans l'herméneutique du soi », in *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur :* 45-63. Jeffrey Andrew Barash et Mireille Delbraccio (eds), Amiens : Centre National de Documentation Pédagogique
GRIFFIN, Susan (2000). *Women and Nature. The Roaring Inside Her*, San Francisco : Sierra Club Books
GRUEN, Lori (1993). « Dismantling Oppression : An Analysis of the Connection Betwen Women and Animals », in *Ecofeminism. Women, Animals, Nature :* 60-90. Great Gaard, ed. Philadelphia : Temple University Press
GRUEN, Lori (1994). « Toward and Ecofeminist Moral Epistemology », in *Ecological Feminism*. Karen J. Warren (ed.). London & New York : Routledge.
GUTMAN, Herbert (1976). *The Black Family in Slavery and Freedom 1750-1925*. New York : Pantheon Books
GUTMAN, Herbert (1979). *Slavery and the Numbers Game: A Critique of Time on the Cross*. Urbana : University of Illinois Press
HAASE-DUBOSC, Danielle ; LAL, Maneesha (2006). « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du

postcolonialisme anglophone aux études féministes », in *Nouvelles questions féministes* 25 (3): 32-55.
HABER, Stéphane (2005). « Éthique du *care* et problématique féministe dans la discussion américaine actuelle », in Le *Souci des autres. Éthique et du politique du* care : 177-200. Patricia Paperman & Sandra Laugier, eds. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales
HARAWAY, Dona. 2007. *Manifeste Cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes.* Paris : Exils.
HEGEL, G. W. Friedrich (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Allen Wood, ed. Trad. H.B. Nisbet, Cambridge : Cambridge University Press ; pour la traduction française, *Principes de la Philosophie du Droit.* Paris : PUF (2003)
HEKMAN, Susan J. (1996). *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park : The Pennsylvania University Press
HEKMAN, Susan J. (1996). *Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory*. University Park : The Pennsylvania State University Press
HELD, Virginia (1989). "Birth and Death", in *Ethics*, 99(2): 362-388.
HELD, Virginia (1995). "The Mesching of *Care* and Justice", in *Hypatia*, 10(2): 128-132.
HELD, Virginia (1995). *Justice and Care*. Oxford : Westview Press
HERITIER, Françoise (1996). *Masculin, Féminin. La Pensée de la différence.* Paris : Odile Jacob.
HERITIER, Françoise (2002). *Masculin / Féminin, II. Dissoudre la hiérarchie*. Paris : Odile Jacob.
HERNANDEZ CASTILLO, Aida (2001). *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*. Austin: University of Texas Press
HERNANDEZ CASTILLO, Aida (2012). « Plural Identities in Chiapas and Activist Research: A Decolonial Feminist Perspective", conférence donnée à Cornell University (Ithaca, NY), le 3/04/2012
HEYWOOD, Leslie (1999). « When Descartes Met the Fitness Babe: Academic CaRtesianism and the Late Twentieth- Century Cult of the Body », in *Feminist Interpretations of René Descartes :* 261-279. Susan Bordo, ed. Universty Park : The Pennsylvania University Press
HOAGLAND Sarah L. (1988). *Lesbian Ethics, Towards New Values.* Palo Alto : Institute of Lesbian Studies
HOAGLAND Sarah L. (1991). « Some thoughts about Caring », in *Feminist Ethics :* 246-264, Claudia Card, ed. Lawrence : University Press of Kansas
HONNETH Axel (2006). *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.* Paris : La Découverte
HONNETH, Axel (2008). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Les Edtions du Cerf
HONNIG, Bonie, ed. (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park : The Pennsylvania University Press
HUGGINS, Nathan I. (1979). *L'Odyssée noire*. Trad. Maud Sissung. Paris : J.A.
IMAN, Ayesh ; MAMA, Amina ; SOW, Fatou (2004). *Sexe, genre et société*. Paris : CODESRIA-Karthala.
IRIGARAY, Luce (1974). *Sexes et Parentés*. Paris : Éditions de Minuit
IRIGARAY, Luce (1974). *Spéculum de l'autre femme.* Paris : Éditions de Minuit
IRIGARAY, Luce (1989). *Le temps de la différence. Pour une révolution pacifique*. Paris : Le livre de poche
IRIGARAY, Luce (1992). *J'aime à toi*. Paris : Grasset
IRIGARAY, Luce (2002). *Between East and West: From Singularity to Community*. Trad. Stephen Pluhàcek. New York : Columbia University Press
IRIGARAY, Luce (2008). *Sharing the world*. London : Continuum
IRIGARAY, Luce (2010). « Between Myth and History », in *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*. S.E. Wilmer & Audronė Žukauskaitė, eds. Oxford : Oxford University Press (2010)
IRIGARAY, Luce (2011). « The Ecstasy of the Between-us », in *Intermedialities. Philosophy, Arts, Politics*. Henk Oosterling and Ewa Plonowska Ziarek, eds. New York & London : Rowman & Littlefield publishers
IVEKOVIC, Rada (2007). « Langue coloniale, langue globale, langue locale », in *Rue Descartes* 4 (58) : 26-36
JAGENTOWICZ MILLS, Patricia (1991). "Feminism and Ecology ; On the Domination of Nature. », *Hypatia* 6(1) (Spring): 162-178.
JAGGAR, Alison M. (1988). *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa : Rowman and Littlefield
JENSON, Jane ; SINEAU, Mariette (1995). *Mitterrand et les Françaises. Un rendez-vous manqué.* Paris : Presses de Sciences Po.
KANT, Emmanuel (2002). *Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*, trad. Philippe Folliot, http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/idee_histoire_univ/Idee_histoire_univ.pdf
KHANNA, Ranjana (2002). « The Experience of Evidence. Language, The Law, and the Mockery of Justice", in *Algeria, In Other's Language*. Anne Emmanuelle Berger, ed. Ithaca : Cornell University Press
KHANNA, Ranjana (2003). *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*. Durham : Duke University Press

KHEEL, Marti (1993). « From Heroic to Holistic Ethics : The Ecofeminist Challenge », in *Ecofeminism. Women, Animals, Nature :* 245-271. Greta Gaard, ed. Philadelphia : Temple University Press
KHEEL, Marti (2008). *Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective*. Plymouth : Rowman & Littlefield.
KIMMEL, Michael S. (2000). « Qui a peur des hommes qui font du féminisme ? », in *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, D. Welzer-Lang, ed. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail. Trad. Sylvie Tomolille.
KING, Roger J.H. (1991). « Caring About Nature : Feminist Ethics and the Environment », in *Hypatia* 6(1) : 75-89.
KING, Ynestra (1989). "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", in *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Judith Plant, ed. Philadelphia : New Society Books
KING, Ynestra (1990). "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", in *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism :*106-121. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, eds. San Francisco : Sierra Club Books
KING, Ynestra (1995). « Engendering a Peaceful Planet: Ecology, Economy, and Ecofeminism in Contemporary Context », in *Women's Studies Quarterly*. *Rethinking Women's Peace Studies* 23(3-4) : 15-21
KRISTEVA, Julia (1974). *Des Chinoises*. Paris : Editions des Femmes
KROEGER-MAPPES, Joy (1994). "The Ethic of *Care* vis-à-vis the Ethic of Rights: A Problem for Contemporary Moral Theory", in *Hypatia*, 9(3): 108-131.
KYMLICKA, Will (1991). « Rethinking the Family », in *Philosophy and Public Affairs* 20 (1): 77-97.
LACAN, Jacques (1986). *Séminaire VII. L'Éthique de la Psychanalyse.* Paris : Éditions du Seuil
LAMOUREUX, Diane (1996). « Quelle citoyenneté pour les femmes ? La Crise des États-Providence et de la représentation politique en Europe », in *Féminisme, Citoyenneté et Démocratie* : 47-63. Alisa Del Re & Jacqueline Heinen, eds. Paris/Genève : L'Harmattan
LAUGIER, Sandra & PAPERMAN, Patricia (2005). *Le Souci des Autres Éthique et politique du* care. Paris : École des Hautes Études en Sciences sociales
LE DOEUFF, Michèle (1998). *Le Sexe du savoir*. Paris : Aubier
LECHENET, Annie (2008). « Reconnaissance et Fidélité à soi », in *Résonances* 10 (octobre) : 1-16
LEONARD, Ann (1989). *Supporting Women's Work in the Third World*. New York : The Feminist Press.
LEPINARD, Éléonore (2007). *L'Égalite introuvable. La Parité, les féministes et la République.* Paris : Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.
LERNER, Gerda (1993). *The Creation of Feminist Consciousness*. New York : Oxford University Press.
LEVINAS, Emmanuel (1961). *Totalité et Infini ; Essai sur l'Extériorité.* La Haye : M. Nijhoff
LEVINAS, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : M. Nijhoff
LEVINAS, Emmanuel (1979). *Le Temps et l'Autre*. Paris : PUF
LEVINAS, Emmanuel (1982). *Éthique et Infini*. Fayard : Paris.
LEVI-STRAUSS, Claude (1962). *Anthropologie structurale II.* Paris : Plon
LEVI-STRAUSS, Claude (2002). *Les Structures élémentaires de la parenté*. La Haye : Mouton
LINEBAUGH, Peter (2008). *The Magna Carta Manifesto*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press
LLOYD, Genevieve (2006). « Reason, Science and the Domination of Matter », in *Feminism & Science*, Evelyn Fox Keller and Helen E. Longino, 41-56. New York : Oxford University Press.
LORDE, Audre (2003). *Sister Outsider. Essais et propos d'Audre Lorde*. Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas, et Hélène Pour , eds/trad. Genève / Laval : Mamamélis / Trois.
LURIA, Zella (1986). "Forum : A Different Voice. A Methodological Critique", in *Signs*, 11(2): 316-321.
LYOTARD, Jean-François (1983). *Le Différend*. Paris : Minuit.
MACINTYRE, Alasdayr (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory.* Notre-Dame : University of Notre-Dame Press
MACKINNON, Catherine A. ; DWORKIN, Andrea (1997). *In Harm's Way: The Pornography Civil Rights Hearings*. Cambridge: Harvard University Press
MACNAY, Lois (1992). *Foucault and Feminism : Power, Gender and the Self*. Cambridge : Polity Press
MAHMOOD, Saba (2005). "Feminist Theory, Agency and the Liberation of Subjects », *in On Shifting Ground. Muslim Women in the Global Era*. Simone Fereshreh Nourai, ed. New York : Feminist Press at CUNY
MAHMOOD, Saba (2009). *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris : La Découverte
MALABOU, Catherine (2009). *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique.* Paris : Galilée.
MARKS, Elaine ; DE COURTIVRON, Isabelle (1981). *New French Feminisms. An Antholgy*. New York : Schoken Books

MERCHANT, Carolyn (1990). *The Death of Nature. Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco : Harper Collins
MICHAEL, Colette, éd. (1986). *Les Tracts féministes au XVIIIème siècle*. Genève-Paris : Slatkine.
MICHEL, Andrée (2003). *Le Féminisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
MIES, Maria ; SHIVA, Vandana (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development in India*. London : Zed Books
MIES, Maria ; SHIVA, Vandana (1998). *Ecoféminisme*, Paris : L'Harmattan
MIES, Maria ; ROUSSET, Pierre (1999). « L'écoféminisme, unité et diversité : comprendre le lien », entretien du 02.09.1999. Source : http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2745
MOHANTY, Chandra Talpade ; RUSSO, Ann ; TORRES Lourdes (1991). *Third World Women and the politics of feminism*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.
MOLYNEUX, Maxine (2009). « Reconceptualiser les perspectives de recherche citoyennes vers la justice de genre et dans la région de l'Amérique latine et des Caraïbes », in *Justice de Genre, citoyenneté et droits.* Maitrayee Mukhopadhyay et Navsharan Singh, eds. Laval / Genève : Presses de l'université de Laval.
MOLYNEUX, Maxine ; RAZAVI, Shahra (2002). *Gender Justice, Development, and Rights*. New York : Oxford University Press.
MOORE, Honor (2009). *Poems From The Women's Movement*. The Library of America. New York.
MORGAN, Robin (1970). *Sisterhood is Powerful. An Anthology of Writings From the Women's Liberation Movement*. New York : Vintage Book.
MORGAN, Robin (1985). *Sisterhood Is Global. The International Women's Movement.* London: Penguin Books.
MORGAN, Robin, éd. (2003). *Sisterhood Is Forever. The Women's Anthology For a New Millenium*. New York : Washington Square Press.
MOSSUZ-LAVAU, Janine (1998). *Femmes/Hommes pour la parité*. Paris : Presses de Science Po.
MOUFFE, Chantal (1994), "For a Politics of Nomadic Identity", in *Traveller's Tales. Narratives of Home and Displacement*. George Robertson, Melinda Mash, Lisa Tickner, Jon Bird, Barry Curtis and Tim Putnam, eds. New York & London : Routledge
MOUSSET, Sophie (2007). *Olympe de Gouges et les Droits de la femme*. Paris : Editions du Félin.
MURDOCH, Iris (1970). *The Sovereignity of Good*. London : Routledge
NAGEL, Thomas (1994). *Égalité et Partialité*. Paris : PUF
NAGHIBI, Nima (2007). *Rethinking Global Sisterhood. Western Feminism and Iran.* Minneapolis & London : University of Minnesota Press
NODDING, Nel (1984). *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
NODDING, Nel (1990). "A Response", in *Hypatia* 5(1): 120-126.
NORDMANN, Charlotte (2004). *Le Foulard islamique en question*. Paris : Amsterdam
NUSSBAUM, M. C. (2002), « *Rawls and feminism* », in *The Cambridge Companion to Rawls*. S. Freeman, ed. Cambridge : Cambridge University Press
NUSSBAUM, Martha (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press
NUSSBAUM, Martha (2008). *Femmes et Développement humain. L'approche des capabilités*. Trad. Camille Chaplain. Paris : Éditions des Femmes - A. Fouque
NUSSBAUM, Martha (2011). *Les émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXIème siècle* ?. Paris : Climats/Flammarion
NUSSBAUM, Martha, "The Professor of Parody", accessible sur le site du magazine américain *The New Republic Online* ("TheNewRepublic.com"): http://www.tnr.com/index.mhtml (2000)
O'NEILL, Onora (1993). "Justice, Gender and International Boundaries", in *The Quality of Life*. Martha Nussbaum & Amartya Sen, eds. Oxford : Clarendon Press
O'NEILL, Onora (2000). *Bounds of Justice*. Cambridge : Cambridge University Press.
OKIN, Susan M. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York : Basic Books
OKIN, Susan M. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic books
OKIN, Susan M. (1994). « Political Liberalism, Justice and Gender », in *Ethics* 105: 22-43.
OKIN, Susan M. (1995). « Inequalities between the sexes in different cultural contexts » in *Women, Culture and Development* : 274–297. Martha C. Nussbaum and J. Glover, eds. Oxford : Clarendon Press
OKIN, Susan M. (1999). *Is Multiculturalism Bad For Women?.* Princeton: Princeton University Press

OKIN, Susan M. (2005). « Raison et Sentiment dans les réflexions sur la Justice », in *Le Souci des autres. Éthique et Politique du Care*, Sandra Laugier & Patricia Paperman, eds. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales
OZOUF, Mona (1995). « Femmes, une singularité française ? », in *Le Débat* (novembre-décembre): 130-136.
OZOUF, Mona (1995). *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française.* Paris : Fayard.
PASCAL, Blaise (1993). *Pensées*. Léon Brunschvicg, ed. Paris : Garnier-Flammarion.
PATEMAN, Carole (1980). "'The Disorder of Women': Women, Love, and the Sense of Justice", *Ethics* 91 (1): 20-34
PATEMAN, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Stanford : Stanford University Press
PELLEGRIN, Nicole (2010). *Écrits féministes, de Christine de Pizan à Simone de Beauvoir*. Paris : Flammarion
PERROT, Michelle (1998). *Les Femmes ou les silences de l'histoire*. Paris : Flammarion.
PETRE-GRENOUILLEAU, Olivier, éd. (2010). *Dictionnaire des esclavages*. Paris : Larousse
PHILLIPS, Anne (2001). "Multiculturalism, Universalism and the Claims of Democracy", in *Democracy, Governance and Human Rights, Programme Paper* (UNRISD), n°7 (December)
PHILLIPS, Anne (2001). « Feminism and Liberalism Revisited: Has Martha Nussbaum Got It Right?", in *Constellations* 8 (2): 249-266
PLANT, Judith (1989). *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia : New Society Books.
PLUMWOOD, Val (1991)."Nature, Self, and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism », in *Hypatia* 6(1) : 3-27
PLUMWOOD, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. New York & London : Routledge.
PODLSHUC Leo, « Saving Women : Saving the Commons », in Ariel Salleh, ed. *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology :* 268-290. New York & Melbourne: Pluto Press & Spinifex Press
PRITCHARD, Annie (1992). "Antigone's Mirrors: Reflections on Moral Madness." *Hypatia* 7(3) : 77-93
QUINE, Willard V. Orman (1999). *Le mot et la chose*. Paris : Champs Flammarion
RAWLS, John (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge : Harvard University Press ; trad. française par Catherine Halpern: *Théorie de la justice*, Paris : Seuil (1997)
RAY, Sonia & H.D. Holland (1995). *Sisterhood and the Academy*. CMA.
RENAULT, Emmanuel (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La Découverte
RENAUT, Alain (2007). « Les Conditions d'un universalisme ouvert à la diversité ». *Sens Public* (juin). http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=455.
REY, Jean-François (2002). « Qu'ai-je à faire avec Justice ? Lévinas penseur de la justice. », Conférence au congrès Emmanuel Lévinas à Jérusalem, 20-23 mai 2022. Source : http://ghansel.free.fr/reyjeru.html
RICH, Adrienne (1979). "Conditions for Work: The Common World of Women", in *Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978* : 203-214. New York : Norton
RICH, Adrienne (1980). « Compulsory Heterosexuality and Lesbian existence », in *Signs* 4: 631-660
RICŒUR, Paul (1991). "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990)." in *Lectures, 1 :* 196-215. Paris : Seuil
RICOEUR, Paul (1991). *Lectures, 1.* Paris: Seuil
RICŒUR, Paul (1996). *Soi-même comme un autre.* Paris : Seuil
RICŒUR, Paul (1997). *Autrement* (Conférence donnée au Collège International de Philosophie en 1997). Paris : PUF
RICŒUR, Paul (1999). « Le paradigme de la traduction », in *Esprit* (253): 8-19.
RICŒUR, Paul (2001). *Le Juste, 2*. Paris : Esprit
RICŒUR, Paul (2005). *Parcours de la Reconnaissance*. Paris : Gallimard
RICŒUR, Paul (2008). *Amour et Justice.* Paris : Seuil
RILEY, Denise (2000). *Words of Selves. Identification, Solidarity, Irony.* Stanford : Stanford California Press
ROACH, Catherine (1991). "Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation", *Hypatia* 6(1) : 46-59.
ROUSSEAU, Jean-Jacques (1990). *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Gallimard-Folio
ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999). *Émile ou De l'Éducation*. Paris : Garnier
ROUSSEAU, Jean-Jacques (2003). *Du Contrat social*. Pléiade, Vol. 3. Paris : Gallimard
ROY, Kartik C. ; TISDELL, Clement A. ; BLOMQVIST, C. Hans (1996). *Economic Development and Women in the World Community*. Westport : Praeger.
RUDDICK, Sara (1980). "Maternal Thinking". *Feminist Studies*, 6(2): 342-367.
RUSSELL, J. S. (1995). « Okin's Rawlsian Feminism ? Justice in the Family and Another Liberalism", in *Social Theory and Practice* 21(3) : 397-426

SAID, Edward W. (2003). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil
SALLEH, Ariel K. (1997). *Ecofeminism as Politics : Nature, Marx and the Postmodern*. London : Zed
SALLEH, Ariel K. (2009). "From eco-sufficiency to Global Justice", in *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology :* 291-312. Ariel Salleh, ed. New York & Melbourne : Pluto Press & Spinifex Press
SCHOR, Naomi (1995). « French Feminism Is a Universalism", in *Bad Objects. Essays Popular and Unpopular :* 3-27. Durham & London : Duke University Press.
SCHOR, Naomi (1995). « This Essentialism which Is Not One ». Dans *Bad Objects. Essays popular and unpopular :* 44-60. Durham & London : Duke University Press.
SCHWARZER, Alice (1984). *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir*, New York : Pantheon
SCOTT Joan W. (1995). « Universalism and the History of Feminism », in *A Journal of Feminist Cultural Studies* 7 (1): 1-14
SCOTT, Joan (1998). *La Citoyenne paradoxale*. trad. Marie Bourdé et Colette Pratt. Paris : Albin Michel
SCOTT, Joan W. (1986). « Gender: A Useful Category of Historical Analysis ». *American Historical Review* 91 (5), December: 1053-1057.
SCOTT, Joan W. (1990). « Deconstructing Equality-Versus-Difference: Or The Use of Poststructuralist Theory for Feminism », in *Conflicts in Feminism :*134-148. Marianne Hirsch & Evelyn Fox Keller, eds. New York : Routledge
SCOTT, Joan W. (1998). *La Citoyenne paradoxale*. Trad. Marie Bourdé et Colette Pratt. Paris: Albin Michel.
SCOTT, Joan W. (2002). « L'énigme de l'égalité », in *Cahiers du Genre. L'Égalité, une utopie ?* 33: 17-41.
SCOTT, Joan W. (2005). *Parité ! L'Universel et la différence des sexes.* Paris: Albin Michel.
SCOTT, Joan W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton : Princeton University Press.
SCOTT, Joan W. (2010). « A quand une parité entre « pair-e-s » ? », juillet. http//www.inegalites.fr/spip.php?article1276&id_mot=.
SCOTT, Joan W. (2011). « Un féminisme à la française », in *Libération*. 10.06.2011.
SEN, Amartya (1993). *Éthique et Économie*. Paris : Presses Universitaires de France
SEN, Gita ; GROWN, Caren (1987). *Development, Crises, and Alternative Visions. Third World Women's Perspectives.* New York : Monthly Review Press.
SENAC-SLAWINSKI, Réjane (2007). *L'Ordre sexué. La perception des inégalités femmes-hommes.* Paris : Presses Universitaires de France.
SENAC-SLAWINSKI, Réjane (2008). *La Parité*. Paris : PUF
SESSIONS, Robert (1991). "Deep Ecology versus Ecofeminism: Healthy Differences or Incompatible Philosophies?", in *Hypatia* 6(1) : 90-107.
SEU, Bruna (1998). « Change and Theoretical Frameworks », in *Feminism and Psychotherapy. Reflections on Contemporary Theories and Practices :* 203-218. I. Bruna Seu & M. Colleen Heenan, eds. London : SAGE
SEVENHUIJSEN, Selma (1998). *Citizenship and the Ethics of Care. Feminist considerations on justice, morality and politics*. London & New York : Routledge
SILBER, E. ; TIPPETT, J. S. (1965). "Self-esteem: clinical assessment and measurement validation", in *Psychological Reports 16* : 1017-107.
SMART, Carol (1989). *Feminism and the Power of Law*. London : Routledge
SMART, Carol (1995). *Law, Crime and Sexuality*. London : SAGE
SPIVAK, Gayatri C. (1981). « French Feminism In an International Frame », in *Yale French Studies* 62: 154-184.
SPIVAK, Gayatri C. (1988). « Can the Subaltern Speak ? », in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson et Lawrence Grossberg, eds. Urbana : University of Illinois Press.
SPIVAK, Gayatri C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward A History of the Vanishing Present.* Cambridge : Harvard University Press.
SPIVAK, Gayatri C. (2000). "The Politics of Translation", in *The Translation Studies Reader* 397-416. London & New York : Routledge.
SPIVAK, Gayatri C. (2006). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Routledge.
SPIVAK, Gayatri C. (2010). « Un entretien sur la subalternité. Entretien avec Etienne Balibar du 25 Janvier 2010 à la librairie du Merle Moqueur, Paris (20è) », in *Transeuropéennes. Revue internationale de pensée critique*. http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/223/Un_entretien_sur_la_subalternite
SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward A History of the Vanishing Present.* Cambridge : Harvard University Press
STERE, Linda K. (1985). « Feminist assertiveness Training : Self-esteem Groups as skill Training for Women", in *Handbook of Feminist Therapy. Women's issues in Psychotherapy*. Lynne B. Rosewater and Lenore E.A. Walker, eds. New York : Springer

STIVER, Irene P. (1994). « Women's struggles in the Workplace : A Relational Model », in *Women in Context. Towards a Feminist Reconstruction of Psychotherapy*. Marsha P. McGoldrick, ed. New York and London : The Guilford Press
STURDIVANT, Susan (1980). *Therapy With Women. A Feminist Philosophy of Treatment*. New York : Springer
STURGEON, Noel (1997). « Strategic Environmentalisms », in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics :* 285-291. Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates, eds. New York : Routledge
STURGEON, Noël (1997). *Ecofeminist Natures. Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. New York & London : Routlegde
TAYLOR, Charles (1994). *Multiculturalisme : différence et démocratie*. Paris : Aubier
TERESTCHENKO, Michel (2005). *Un si fragile vernis d'humanité ; banalité du mal, banalité du bien.* Paris : La Découverte
THERY, Irène (2007). *La Distinction de Sexe. Une nouvelle approche de l'égalité.* Paris : Odile Jacob
THERY, Irène (2011) « Un feminisme à la française », in *Le Monde*, 29.05.2011.
TRIKI, Souad (2004), « Marginalisation des femmes rurales dans le développement en Tunisie », in *Sexe, genre et société* : 295-312. Ayesha M. Iman, Amina Mama, Fatou Sow, eds. Paris: CODESRIA-KARTHALA
TRONTO, Joan (1995). "What Can Feminists Learn About Morality from Caring?", in Virginia Held, ed. *Justice and* Care : 101-116. Oxford : Westview Press
TRONTO, Joan (1995). « *Care* as a Basis for Radical Political Judgments", in *Hypatia* 10(2), p.141-149.
TRONTO, Joan (2005). « Au-delà d'une différence de genre. Vers une théorie du *care »* in Patricia Paperman & Sandra Laugier, eds. Le *Souci des autres. Ethique et du politique du* care : 25-50. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
TRONTO, Joan (2009). *Un monde vulnérable*. Paris : La Découverte.
TRONTO, Joan ; FISCHER, Berenice (1990). "Toward a Feminist Theory of Caring", in E. Abel & M. Nelson, eds. *Circles of* Care*: Work and Identity in Women's lives*. Albany : State University of New York Press
UDOVICKI, Jasminka (1993). "Justice and *Care* in Close Relationships", in *Hypatia* 8(3): 48-60.
VAN PARIJS, Philippe (1996). *Sauver la solidarité*. Paris : Cerf
VARIKAS, Eléni (1995). « Une répresentation en tant que femme? Réflexions critiques sur la demande de la parité des sexes », in *Nouvelles questions féministes* 16 (2): 81-127.
VENUTI, Lawrence (2008). *The Translator's invisibility: A History of Translation*. London/New York : Routledge
VENUTI, Lawrence, ed. (2000). *The translation Studies Reader*. London & New York : Routledge
VIELLARD-BARON, Jean-Louis (2006). « La solidarité de l'économie », in *L'Economie peut-elle être solidaire ?:* 17-34. Vincent Aucante, ed. Paris : Parole et Silence.
VOGEL-POLSKY, Eliane (1994). « Les impasses de l'égalité ou pourquoi les outils juridiques visant à l'égalité des femmes et des hommes doivent être repensés en terme de parité », in *Parité-Infos. hors série* 1
WALKER, Margaret U. ; HELD, Virgina (1995). "Moral Understandings: Alternative 'Epistemology' for a Feminist Ethics", in *Justice and Care :* 139-152. Virginia Held, ed. Oxford : Westview Press
WALLACE, Michele et al. (2008). *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000 / Michele Wallace, Combahee River Collective, Audre Lorde,...[et al.]; textes choisis et présentés par Elsa Dorlin*, Paris : L'Harmattan
WARREN, Karen J. (1987). "Feminism and Ecology: Making Connections", in *Environmental Ethics* 9 (Spring) : 3-20
WARREN, Karen J. (1990). "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12 (2)
WEDO (*2005). Beijing trahie.* New York.
WILMER, S.E. ; ŽUKAUSKAITĖ Audronė, eds. (2010). *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism*, Oxford: Oxford University Press
WITTIG, Monique (2007). *La Pensée Straight. The Straight Mind and Other Essays*. Paris : Amsterdam.
WOLF, Naomi (1991). *The Beauty Myth. How Images of Beauty are Used Against Women.* New York : William Morrow Company
WOLF, Naomi (1993). *Fire with Fire. The New Female Power and How It Will Change the 21st Century.* New York : Random House.
WOOLLEY, Frances (2000). « Degrees of Connection : A Critique of Rawls's Theory of Mutual Disinterest », in *Feminist Economics* 6 (2) : 1-21
ZIMMERMAN, Michael E. (1990). « Deep Ecology and Ecofeminism : The Emerging Dialogue », in *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism :* 138-154. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein, eds. San Francisco : Sierra Club Books