Le sujet politique du féminisme, de l'ontologie à la pratique : comment la philosophie doit-elle s'emparer des problèmes féministes ?

Léa Védie

▶ **To cite this version:**

Léa Védie. Le sujet politique du féminisme, de l'ontologie à la pratique : comment la philosophie doit-elle s'emparer des problèmes féministes ?. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2022. Français. NNT : 2022ENSL0027 . tel-03945735

HAL Id: tel-03945735

https://theses.hal.science/tel-03945735

Submitted on 18 Jan 2023

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.

Numéro National de Thèse : 2022ENSL0027

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par

l'ÉCOLE NORMALE SUPERIEURE DE LYON

École Doctorale N°487

École doctorale de philosophie

Discipline : Philosophie

Soutenue publiquement le 18/11/2022, par

Léa VÉDIE

Le sujet politique du féminisme, de l'ontologie à la pratique :

Comment la philosophie doit-elle s'emparer des problèmes féministes ?

Devant le jury composé de :

BENTOUHAMI, Hourya, maîtresse de conférences HDR, Université de Toulouse 2, rapporteure

LÉPINARD, Éléonore, professeure, Université de Lausanne, rapporteure

AMBROISE, Bruno, chargé de recherche au CNRS, examinateur

GUÉRARD DE LATOUR, Sophie, professeure des universités, ENS de Lyon, examinatrice

LAVERGNE, Cécile, maîtresse de conférences, université de Lille, examinatrice

LE DŒUFF, Michèle, chercheuse émérite CNRS, examinatrice

GAUTIER, Claude, professeur des universités, ENS de Lyon, directeur de thèse

À la mémoire aimante de Tal, qui
n'a jamais renoncé à réparer
le monde.

Remerciements

Je remercie mon directeur de thèse, Claude Gautier, pour son accompagnement au cours de mes années de thèse, et tout particulièrement pour la bienveillance dont il a fait preuve envers mes propositions théoriques et politiques. En ces temps où la légitimité des savoirs critiques est remise en cause, cet appui a constitué un soutien extrêmement précieux. Merci à mes deux rapporteures, Hourya Bentouhami et Éléonore Lépinard, pour leur travail de relecture, ainsi qu'aux membres de mon jury de soutenance – Bruno Ambroise, Sophie Guérard de Latour, Cécile Lavergne et Michèle Le Dœuff. Tous mes remerciements à Michelle Zancarini-Fournel, pour avoir initiée l'historienne néophyte que je suis aux mystères des archives et pour m'avoir prêté une portion non négligeable de sa bibliothèque personnelle. Merci, enfin, à Alexandra Elbakyan, dont l'engagement pour un accès universel et libre aux publications scientifiques a grandement facilité mes recherches.

Avant même d'en avoir écrit les premiers mots, j'ai nourri cette thèse de mon engagement auprès de militantes qui ont le courage, la lucidité et la force de refuser au quotidien l'état du monde tel qu'il est. Je remercie à ce titre Mélanie Atrux, Marion Athiel, Margot Beal, Maeva Paupert, Nathalie Sabot, Lorraine Wiss, ainsi que toute l'équipe salariée du Planning familial du Rhône. Je sais grâce à toutes ces personnes que le féminisme existera aussi longtemps qu'il le faudra, et cette certitude constitue un précieux rayon d'espoir.

À toutes les étapes de son élaboration, depuis les doutes initiaux jusqu'aux relectures finales, en passant par les mille et un intermèdes de jubilation et de désespoir dont est pavé chaque manuscrit de thèse, j'ai bénéficié de l'appui inestimable d'une poignée de chercheurses qui m'ont apporté un soutien aussi bien scientifique qu'affectif. Merci du fond du cœur à Margot Abord, Noémie Aulombard, Charlie Brousseau, Anaïs Choulet-Vallet, Pauline Clochec, Delphine Frasch, Margot Giacinti, Vanina Mozziconacci et Tal Piterbraut-Merx. J'ai été portée également par la présence quotidienne, prévenante et précieuse de mes sœurs, Marie et Jeanne, ainsi que par le soutien de mon frère, de ma mère, et de mon père. Merci à vous d'être toujours aussi fier·e·s de mon travail, quelles qu'en soit la réussite et le résultat.

Merci enfin à Tal Piterbraut-Merx, d'avoir existé dans ma vie suffisamment longtemps pour la marquer d'un amour ineffaçable.

Remarques préliminaires

usage de l’écriture inclusive

féminisation de la langue

Cette thèse est fondée sur un présupposé normatif, selon lequel l’existence des mouvements féministes est légitime car ceux-ci remettent en cause une répartition sociale injuste du pouvoir et de la vulnérabilité. Pour cette raison, elle est rédigée en écriture inclusive ; c’est-à-dire un ensemble de règles grammaticales visant à contourner la règle dite du « masculin l’emporte ». Ces règles ne constituent pas une grammaire officielle et figée, aussi voici celles que j’utiliserai ici :

- accord des noms et des adjectifs en genre et en nombre par flexion grammaticale : point médian. Exemple : « militant·e·s »
- accords des noms et adjectifs en genre et en nombre par la forme radical/suffixe : utilisation de la barre oblique. Exemple : « auteurs/ices »

masculin/féminin/neutre

J’utilise parfois des termes pour lesquels je ne souhaite pas spécifier de genre grammatical déterminé. C’est notamment le cas toutes les fois où je me réfère au genre grammatical du sujet féministe : s’agit-il d’un sujet grammaticalement féminin (« les femmes ») ? D’un sujet neutre ? D’un sujet incluant à la fois des femmes, et des personnes qui ne sont pas de genre féminin ? Le propos de cette thèse consiste précisément à défendre que ce n’est pas à la philosophe de trancher ces questions *a priori*. En revanche, il semble important de manifester la pluralité des positionnements possibles sur cette question, non seulement par le vocabulaire mais aussi par la grammaire. Aussi, j’utiliserai alternativement le féminin générique (« les femmes »), différentes formes plurielles du genre neutre (le pronom personnel « iels », le pronom démonstratif « celleux »), ainsi que des formulations épicènes fondées sur l’adjonction des formes féminine et masculine d’un même terme (« celles et ceux », « elles et ils »).

traductions

Les citations renvoyant à des œuvres en langue anglaise sont des traductions faites par mes soins de textes pour lesquels il n’existe pas de traduction française. Afin de ne pas surcharger les notes de bas de page, je n’indique pas le texte original. En revanche, je mentionne parfois entre crochets et en italiques une expression anglaise originale lorsque la signification de celle-ci est ambiguë, ou lorsque cet ajout présente un gain de sens.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

De quelques intuitions fondatrices. Trois polémiques

En 2020, une tribune publiée dans le journal *Marianne*[1] a fait du féminisme et de son sujet politique le cœur d'une polémique brûlante. Rédigée par la journaliste et militante féministe Pauline Arrighi, et signée par 140 noms (dont ceux de Marguerite Stern[2], Annie Sugier[3] et Christine Delphy[4]), ce texte soutient que les personnes trans n'ont pas leur place dans les espaces

1 Initialement publiée dans le *Huffington Post*, elle a ensuite été retirée, suite à de très nombreuses critiques et de vives polémiques. *Marianne* a ensuite choisi de la republier : P. Arrighi, « Trans : suffit-il de s'autoproclamer femme pour pouvoir exiger d'être considéré comme telle ? », *Marianne*, 17 février 2020 (en ligne : https://www.marianne.net/agora/tribunes-libres/trans-suffit-il-de-s-autoproclamer-femme-pour-pouvoir-exiger-d-etre-considere ; consulté le 17 juin 2022).

2 Ancienne membre des FEMEN, et l'une des initiatrices du mouvement des colleuses contre les féminicides en 2019.

3 Militante française du Mouvement de Libération des Femmes (MLF), elle est l'une des fondatrices, aux côtés d'Anne Zelensky et de Simone de Beauvoir, de la Ligue Internationale des Droits des Femmes en 1974. Elle a écrit ses mémoires et raconté son expérience de militante féministe sous le pseudo d'Anne de Pisan dans A. Tristan et A. de Pisan, *Histoires du M.L.F.*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

4 Militante du MLF de la première heure, elle prend part à l'événement fondateur du mouvement parisien, à savoir le dépôt d'une gerbe à la femme du soldat inconnu, sous l'Arc de Triomphe, le 26 août 1970. Co-fondatrice des Gouines Rouges et du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), elle est également une figure importante des luttes homosexuelles. Elle est enfin une théoricienne féministe prolixe, co-fondatrice

et dans les revendications féministes. Les signataires estiment ainsi que l'importance politique, stratégique et pratique de la non-mixité pour les féministes justifie d'en interdire l'accès aux personnes trans. « Les femmes n'ont pas le loisir de prendre le risque d'accepter des hommes dans les espaces non-mixtes », défendent-elles. Le féminisme doit veiller à « préserver nos espaces et à ce que nos stratégies restent centrées sur les filles et les femmes[5] ». Un collectif de femmes cis et trans publie rapidement, dans *Libération*, une réponse à cette tribune[6]. Au « nous » (« *nos* espaces », « *nos* stratégies ») de celles qui défendent l'exclusion des personnes trans au nom de la défense du sujet féministe, les autrices opposent un autre « nous ». Cisgenres ou transgenres, « nous sommes toutes des femmes, toutes féministes[7] », rappellent-elles. « Les luttes des femmes trans rejoignent les luttes féministes, » renchérissent les signataires de cette tribune : « toutes, nous subissons l'oppression patriarcale, le sexisme, l'exploitation domestique, les violences sexuelles, médicales, conjugales, le harcèlement et les discriminations[8] ».

(1) « Non-mixtes ! » : le sujet féministe en pratique

Pour les autrices de la seconde tribune, cette polémique illustre avant tout les représentations transphobes qui fantasment les femmes trans comme un danger[9]. Ici, le danger imaginé est celui qui met en péril l'intégrité du sujet féministe, et la sanctuarisation de ses espaces non-mixtes, réservés aux femmes. « Sous couvert de féminisme, c'est une entreprise idéologique confusionniste et complotiste qui répand la division au sein des combats féministes réels[10] », dénoncent-elles. Au delà de cet imaginaire transphobe, ce débat met en évidence le fait que le sujet féministe est bel et bien un territoire contesté. Qui peut y prendre part, et de quelles revendications les mouvements féministes doivent-ils se faire les porte-paroles ?

---

des revues *Questions féministes* (1977) et *Nouvelles questions féministes* (1981).

5 P. Arrighi, « Trans : suffit-il de s'autoproclamer femme pour pouvoir exiger d'être considéré comme telle ? », *op. cit.*

6 Collectif, « Le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », *Libération* (web), 26 février 2020 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2020/02/26/le-debat-sur-la-place-des-femmes-trans-n-a-pas-lieu-d-etre_1779708/ ; consulté le 17 juin 2022). Le texte est également accessible en ligne sur le site du collectif Toutes Des Femmes : « Féminisme : le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », sur *Toutes Des Femmes*, 21 février 2020 (en ligne : https://toutesdesfemmes.fr/tribune/ ; consulté le 17 juin 2022).

7 Collectif, « Le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », *op. cit.*

8 *Id.*

9 La tribune rappelle au contraire que les femmes trans sont particulièrement vulnérables aux violences sexistes et sexuelles, objets « de violences, de discriminations et d'exclusion, de viols et de meurtres parce qu'elles sont trans, mais aussi, parce qu'elles sont des femmes » (Collectif Toutes Des Femmes, « Féminisme : le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », *op. cit.*). Les signataires soulignent que, dans ce contexte, présenter les femmes trans comme un danger pour le féminisme revient à alimenter les discours de haine qui justifient les violences à leur égard.

10 Collectif, « Le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », *op. cit.*

L'un des arguments mobilisé par les féministes favorables à l'exclusion des personnes trans des mouvements féministes doit retenir notre attention. Celles-ci invoquent le principe de non-mixité, dont l'intérêt supérieur doit, selon elles, primer sur celui des femmes trans. Ces dernières, en fragilisant les frontières du genre, saperaient également les fondements de la non-mixité féministe. Ici, mon propos n'est pas d'analyser l'utilisation de principes féministes à des fins réactionnaires de renforcement d'un imaginaire de la menace transgenre. Simplement, en tirant l'une des nombreuses ficelles de ce débat, j'exhume ce que je montrerai être un élément important de définition du « nous » féministe : la non-mixité, cette pratique politique consistant à tracer les contours du sujet politique du féminisme, à partir d'une logique d'inclusion/exclusion.

Une pratique qui constitue d'ailleurs, elle aussi, un territoire contesté. En 2017, le collectif francilien Mwasi, qui se définit comme afro-féministe, organise un festival, Nyansapo, autour de l'articulation des luttes féministes et antiracistes et notamment des luttes des femmes noires. La LICRA[11] réagit aussitôt à cet événement en dénonçant la tenue d'ateliers en non-mixité – certains réservé aux femmes noires, d'autres aux personnes noires en général, d'autres enfin aux femmes racisées. La polémique, aussitôt relayée dans les sphères d'extrême droite, prend une telle ampleur que la maire de Paris, Anne Hidalgo, se positionne publiquement contre ce festival et menace d'interdire l'événement[12]. Sur le site de *Libération*, l'écrivaine Dominique Manotti prend position pour défendre, au contraire, l'initiative du collectif Mwasi. En citant à l'appui son expérience de militante syndicale féministe au sein de la CFDT[13] des années 1970, elle affirme la nécessité politique des espaces non-mixtes.

> « Non mixtes ! Que n'avons-nous pas entendu alors ! On ne parlait pas encore de communautarisme, mais l'idée de réunir des femmes entre elles, hors de contrôle des hommes, faisait trembler d'horreur des pans entiers de l'organisation. Nous avons maintenu nos propositions, nous avons tenu nos premières sessions non mixtes[14]. »

11 La Ligue Internationale Contre le Racisme et l'Antisémitisme, fondée en 1927 et historiquement engagée contre l'antisémitisme et le négationnisme, est une organisation largement reconnue par les pouvoirs publics dans le champ de la lutte contre le racisme. Adhérant à un positionnement politique fortement républicain, elle a multiplié les attaques contre les initiatives antiracistes radicales ces dernières années. L'organisation a réagi le 26 mai 2017 contre le collectif Mwasi et le festival Nyansapo depuis son compte Twitter. LICRA, « Festival "interdits aux blancs" », sur Twitter, 26 mai 2017 (en ligne : https://twitter.com/_LICRA_/status/868123586518757376 ; consulté le 20 juin 2022)

12 F. Durupt, « Aux origines de la polémique sur le festival afroféministe Nyansapo », *Libération*, 26 mai 2017 (en ligne : https://www.liberation.fr/france/2017/05/28/aux-origines-de-la-polemique-sur-le-festival-afrofeministe-nyansapo_1572874/ ; consulté le 17 juin 2022)

13 Confédération Française Démocratique du Travail, un syndicat issu de la déconfessionnalisation en 1964 d'une partie de la CFTC, syndicat de travailleurs/ses chrétien·ne·s fondé en 1919.

14 D. Manotti, « La non-mixité est une nécessité politique », *Libération* (web), 29 mai 2017 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2017/05/29/la-non-mixite-est-une-necessite-politique_1573085/ ; consulté le 21 juin 2022)

Ici aussi, de nombreux fils sont intriqués au sein d'une même polémique. Pour le blogueur afroféministe Joao Gabriell, il ne faut pas déplacer la question du racisme vers celle de la non-mixité. Les accusation de communautarisme qui frappent de suspicion toutes les formes de solidarités politiques entre personnes racisées témoignent de dynamiques spécifiques au racisme qu'il serait dangereux d'écarter des débats.

> « Ce n'est pas un outils, une méthode qui est attaquée, mais *une lutte* – l'antiracisme [...] – et un *corps social* – les non blancs mis en position 'd'ennemis intérieurs' [...]. On ne peut pas laisser cette réalité se dissoudre dans une défense de la non-mixité pour tous les opprimés, alors que les attaques dont il est question ne visent pas indistinctement tous les opprimés[15]. »

Les réticences exprimées ici par Joao Gabriell, cependant, n'en rendent que plus évidente la nature des interventions médiatiques en faveur du festival Nyansapo. Qu'il s'agisse de se réjouir ou de déplorer ces discours, c'est bien la non-mixité comme principe essentiel aux luttes féministes qui est mise en avant.

À travers ces deux polémiques j'esquisse ainsi l'une des deux intuitions qui ont été à l'origine de ce travail. *Les débats théoriques sur la question du sujet féministe gagneraient à intégrer dans leurs coordonnées des réflexions historiques, politiques et pratiques sur la, les mixités ou non-mixités féministes.*

(2) Haro sur le « wokisme » : les apports heuristiques du miroir transatlantique

En 2017, alors que cette thèse n'en était alors qu'à ses débuts, j'ai participé à un colloque international à l'occasion duquel j'ai échangé de mon sujet avec une chercheuse étasunienne, bien plus avancée que je ne l'était alors dans mes recherches. Celle-ci m'a clairement expliquée qu'aux États-Unis, la question du « sujet politique » du féminisme était désormais considérée comme un chantier clôt parmi les théoricien·ne·s féministes : une problématique dépassée et résolue. Au regard du retard de la recherche philosophique française sur les questions féministes[16], cette chercheuse n'avait, rétrospectivement, pas complètement tort : la majorité des débats théoriques que j'étudie ainsi dans cette thèse proviennent d'autrices étasuniennes. À

15 J. Gabriel, « Festival Nyansapo : dépasser le débat sur la non mixité et recentrer la discussion sur le racisme », sur *Le blog de Joao*, 5 juin 2017 (en ligne : https://joaogabriell.com/2017/06/05/festival-nyansapo-depasser-le-debat-sur-la-non-mixite-et-rencentrer-la-discussion-sur-le-racisme/ ; consulté le 17 juin 2022)

16 En octobre 2018, un collectif de chercheuses en philosophie dresse ainsi l'amer constat du faible nombre de femmes dans les corpus canoniques de l'enseignement philosophique en France. Elles lient ce constat aux résistances qu'elles rencontrent dans l'introduction des problématiques féministes dans le champ de la recherche philosophique. Voir Collectif, « Combien de philosophEs ? », *Libération* (web), 16 octobre 2018 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2018/10/16/combien-de-philosophes_1685772 ; consulté le 12 juillet 2019).

défaut d'un état de l'art rigoureux sur l'émergence de la question du sujet féministe comme problème pour la théorie féministe, le/la doctorant·e novice s'expose ainsi à redécouvrir avec naïveté ce que d'autres on déjà établi il y a 20 ans de cela, de l'autre côté de l'Atlantique.

Fort heureusement pour moi, cette chercheuse se trompait : vraisemblablement, tout n'avait pas encore été dit sur le sujet. Cette interaction a néanmoins eu le mérite de me conduire à la deuxième intuition qui a structuré ce travail. *En abordant la question du sujet féministe sous l'angle des dialogues transatlantiques entre la France et les États-Unis, on ouvre des pistes de recherches permettant d'en renouveler l'approche d'une manière particulièrement fructueuse*. En retraçant l'histoire contemporaine de la constitution du sujet politique comme problème théorique pour le féminisme, j'ai rencontré, en effet, de multiples scènes où se jouaient de tels dialogues. À travers ces « théories voyageuses[17] » que sont, par exemple le post-structuralisme et le *French Feminism*, mais aussi à travers des intraduisibles – tels que le concept de non-mixité – se jouent des enjeux importants pour la philosophie féministe.

Si cette deuxième intuition s'est révélée, à son tour, particulièrement féconde, elle m'a également précipitée dans le vacarme d'une troisième polémique. En effet, ce jeu de miroirs transatlantiques[18], si utile pour comprendre la constitution du « sujet » comme problème pour les théories féministes, est également auréolé de son propre parfum de scandale. Selon une rhétorique datant de la fin des années 1980[19], les discours réactionnaires, opposés à la constitution du genre et de la race comme objets de recherche scientifique, dépeignent volontiers les États-Unis comme la terre honnie de tous les excès rhétoriques et intellectuels. La pensée critique se réclamant de concepts tels que l'intersectionnalité, le transféminisme ou les études décoloniales se trouvent ainsi sous le feu d'attaques nourries, qui les dépeignent comme autant d'idéologies vengeresses visant la mort de toute culture et de toute pensée. Ainsi, je ne peux pas m'intéresser à la constitution du postmodernisme et du post-structuralisme comme courants intellectuels sans répondre, aussi, aux discours qui en font un dangereux produit d'importation

17 Je reprends l'expression qu'utilise Edward Saïd pour parler de la *French Theory*, courant de pensée issu d'échanges culturels entre la France et les États-Unis dont il sera question dans le premier chapitre de cette thèse. Voir E. W. Said, « Traveling Theory », dans *The world, the text, and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

18 Je reprends cet expression à l'anthropologue Jacquie Assayag, qui l'utilise pour désigner le caractère théoriquement créateur de certains transferts culturels entre la France et les États-Unis. Voir J. Assayag, « Métamorphoses et anamorphoses des 'miroirs transatlantiques' », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 187-188, Éditions de l'EHESS, 3 octobre 2008, p. 7-32.

19 Le sociologue Éric Fassin a détaillé le lien entre panique morale et politique contre le genre, d'une part, et spectre de la toute puissance étasunienne, de l'autre. Voir É. Fassin, « L'empire du genre », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 187-188, Éditions de l'EHESS, 3 octobre 2008, p. 375-392.

étasunienne[20]. Les échos avec les polémiques actuelles concernant le cancer du « wokisme », de « l'islamogauchisme » et de la « *cancel culture* » à l'université sont en effet trop vifs[21], les ressemblances avec la levée de bouclier antiféministes et homophobes contre la « théorie du genre[22] », trop marquées, pour que je puisse me permettre de les ignorer. Toute la difficulté de ma démarche consiste à suivre une ligne de crête : étudier la constitution du féminisme post-structuraliste sans reconduire les stéréotypes du démon américain et ce qu'ils dissimulent, ni adhérer au discours enchanté de celles qui s'en font les championnes.

Le « sujet » féministe : quel est le problème ?

Le « sujet » féministe : de quel problème parle-t-on ici, et pourquoi en parler en ces termes ? Pour Elsa Dorlin et Marc Bessin, la question de l'identité de ce sujet – « quel est-il aujourd'hui, le sujet politique du féminisme[23] ? » – est au cœur des dynamiques de « renouvellements générationnels du féminisme ». À leurs yeux, « le féminisme français est clairement entré dans ce que l'on pourrait appeler sa *troisième vague*[24] ». La deuxième vague est l'expression couramment employée pour désigner le féminisme des années 1960 – 1970. L'image véhiculée par ce terme, celle de flots discontinus, exprime le sentiment de rupture et de renouveau qui

20 L'historien des idées François Cusset analyse la manière dont ce prisme polémique a médiatisé la réception française du postmodernisme étasunien, lui-même issu d'échanges intellectuels entre la France et les États-Unis. Voir les premières pages de F. Cusset, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

21 Je reprends ici la définition que Claude Gautier et Michelle Zancarini-Fournel font de ces termes, dans un contexte de « dénonciation de 'l'américanisation' d'une partie de la recherche ». « L'expression *cancel culture* s'est imposée dans le débat français en 2017 à l'occasion du mouvement *#MeToo* contre les agressions sexuelles à l'égard des femmes pour qualifier la pratique de boycott et de dénonciation publique, en particulier sur les réseaux sociaux, d'actes ou paroles jugés ou perçus désormais comme inacceptables. Le terme *woke* (éveillé) désigne toute personne consciente des injustices et des dominations qui pèsent sur les minorités ; il est repris de façon dénonciatrice par les conservateurs. Par extension, *cancel culture* et *woke culture* sont utilisés en France pour disqualifier les études de genre et de race, à l'image des *studies* américaines présentées comme un épouvantail. » Voir C. Gautier et M. Zancarini-Fournel, *De la défense des savoirs critiques*, Paris, La Découverte, 2022, p. 65.

22 Sur les mobilisations contre la « théorie du genre », voir R. Kuhar, D. Paternotte et A. Chetaille, *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2018. Sur les répercussions proprement académiques et pédagogiques de ces polémiques, voir l'introduction de la thèse de Vanina Mozziconacci, *Le sujet du féminisme peut-il faire l'objet d'une éducation ? Essai sur les théorisations féministes de la relation et de l'institution*, ENS de Lyon, 2017, p. 15-39.

23 M. Bessin et E. Dorlin, « Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005, p. 11-27.

24 *Id.*

anime alors ses actrices[25] : c'est « l'année zéro[26] » de la libération des femmes – « *the year*[27] », commentent sobrement les militantes étasuniennes. À son tour, le terme de « troisième vague » connote une rupture signifiante entre le féminisme des années 1990 – 2000, et celui des années 1960 – 1970. Pour Bessin et Dorlin, s'il y a rupture c'est parce qu'il y a crise : les mouvements et les études féministes ont connu un ensemble de dysfonctionnements internes et de reconfigurations profondes. Les auteurs/ices écrivent depuis ce qu'iels analysent comme un moment critique : le passage d'une vague à l'autre, et, plus précisément, d'un « sujet » à l'autre.

Le « sujet politique » du féminisme ? Tout d'abord, une revue de la littérature scientifique francophone en études féministes, depuis le milieu des années 2000, dans des disciplines aussi diverses que la philosophie, l'histoire, la sociologie ou la science politique, manifeste le succès de cette expression[28]. Les occurrences de l'expression de « sujet politique du féminisme » ou de ses synonymes (« sujet féministe » ou « sujet du féminisme ») ont connu, dans le cadre des théories féministes francophones, un essor significatif au cours de cette période. Alban Jacquemart propose dans son ouvrage sur la place des hommes dans les mouvements féministes en France ce qu'il appelle une « socio-histoire du sujet politique du féminisme[29] » : il utilise les définitions de la catégorie « femme » et leur rôle dans les luttes comme des données utiles pour comprendre les mutations historiques des discours, des revendications et des répertoires d'action

25 Pour une réflexion sur la continuité ou la rupture entre les féminismes des années 1970 et 1990, lire M. Blais *et al.*, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, 2007, p. 141 ; D. Lamoureux, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », *Cahiers du Genre*, HS n° 1, n° 3, 2006, p. 57-74. Pour une analyse qui expose plutôt les dynamiques de continuité entre des différentes génération du féminisme français depuis la fin du XIX° siècle, voir A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes : socio-histoire d'un engagement improbable*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015. Enfin, pour l'hypothèse, non plus d'une troisième mais, cette fois-ci, d'une quatrième vague féministe, lire A. Koechlin, *La révolution féministe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2019.

26 Du nom du numéro 54-55 de la revue *Partisans*, publié en 1970, et qui contient nombre de textes fondateurs du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) français.

27 Du nom des brochures auto-édités en 1968, 1969 et 1970 à New York, par Anne Koedt et Shulamith Firestone. Ces livrets contiennent des textes publiés par des actrices du mouvement féministe naissant.

28 En philosophie, voir notamment E. Dorlin, « Le sujet politique du féminisme », dans S*exe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, 2008. En histoire, se référer aux travaux d'Alban Jacquemart, qui mobilise le concept de « sujet politique » à propos de questions liées aux mouvements féministes : A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.* ; A. Jacquemart et C. Masclet, « Mixités et non-mixités dans les mouvements féministes des années 1968 en France », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 46, n° 2, 2017, p. 221-247. En sociologie, on peut se référer, dans cette même perspective, aux travaux de Danielle Juteau, « 'Nous' les femmes : sur l'indissociable homogénéité et hétérogénéité de la catégorie », *L'Homme & la Société*, n° 176-177, n° 2, 2010, p. 65-81. Enfin, en science politique, le concept figure dans divers textes contemporains : voir par exemple É. Lépinard, « Malaise dans le concept », *Cahiers du Genre*, n° 39, n° 2, 2005, p. 107-135 ; « The Contentious Subject of Feminism: Defining Women in France from the Second Wave to Parity », *Signs*, vol. 32, n° 2, 1er janvier 2007, p. 375-403 ; A. Jaunait et S. Chauvin, « Représenter l'intersection », *Revue française de science politique*, Vol. 62, n° 1, 2012, p. 5-20.

29 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.*, p. 134.

féministes. La variabilité historique de cette catégorie et les conflits définitionnels qu'elle suscite dans les luttes féministes conduisent Éléonore Lépinard à la caractériser comme « le sujet insaisissable des luttes féministes[30] ». Danielle Juteau, interroge pour sa part la possibilité de penser un « 'nous' les femmes » qui n'implique pas pour autant ce qu'elle appelle un « sujet féministe unifié[31] », articulant ainsi à travers le concept de « sujet » les problèmes de la collectivité et de la communauté politiques. Selon une approche similaire, Camille Masclet et Alban Jacquemart questionnent la pratique de la non-mixité de femmes dans les mouvements féministes des années 1968 en France : tou·te·s deux défendent que ces pratiques participent de la « mise en scène » de « l'homogénéité du sujet politique du féminisme[32] », et contribuent à construire l'imaginaire d'une communauté politique entre les femmes. Dans un article de 2012, Alexandre Jaunait et Sébastien Chauvin utilisent le terme de « sujet politique du féminisme[33] » afin d'exposer les théories de l'intersectionnalité et l'héritage intellectuel du féminisme noir aux États-Unis : le terme désigne alors la représentation que les actrices des mouvements féministes se font de la catégorie ou du groupe des femmes, critiquée pour son homogénéité et son alignement implicite sur certains groupes sociaux privilégiés.

Ces quelques exemples doivent attirer l'attention sur la popularité récente de ce concept, qui antérieurement aux années 2000 n'était que peu employée dans la littérature francophone. Il est devenu depuis l'une des thématiques privilégiées des études féministes, au point qu'Elsa Dorlin, dans son ouvrage d'introduction aux théories féministes, lui consacre un chapitre spécifique[34]. Ce succès est indissociable d'un moment de critique interne au sein du féminisme, que certain·e·s identifient à un changement de paradigme (le passage d'une deuxième à une troisième vague féministe) : le « sujet » du féminisme apparaît comme le terrain même de cette remise en cause et de ces transformations.

(1) Le problème du nous : un problème de représentation

Poser la question du sujet féministe, c'est penser politiquement un « nous » depuis ses crises. Le « nous » exprime ici une collectivité dont la nature définit également celle du féminisme, comme mouvement de transformation sociale : quel(s) groupe(s) le féminisme vise-t-il à émanciper ? Dorlin et Bessin établissent d'ailleurs explicitement cette équivalence entre le « sujet politique »

30 É. Lépinard, « Malaise dans le concept », *op. cit.*
31 D. Juteau, « 'Nous' les femmes », *op. cit.*
32 A. Jacquemart et C. Masclet, « Mixités et non-mixités dans les mouvements féministes des années 1968 en France », *op. cit.*
33 A. Jaunait et S. Chauvin, « Représenter l'intersection », *op. cit.*
34 E. Dorlin, « Le sujet politique du féminisme », *op. cit.*

et le « nous ». La question introductive, tirée de cet article – « Quel est-il, aujourd'hui, le sujet politique du féminisme ? » – est posée comme la simple reformulation d'une autre interrogation : « ce 'Nous les femmes', c'est qui au fait ? » – interrogation qui « ne cess[e] de renvoyer le féminisme à son propre sujet[35] ». Le « nous » serait donc la clé pour comprendre le passage d'une vague à l'autre. La deuxième vague féministe est donc celle d'un « nous » en crise, à l'image de celui que les Gouines Rouges[36], en 1971, prononcent face à une assemblée générale du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) parisien : « Quand, au mouvement, on parle d'elles [des femmes hétérosexuelles], on dit 'nous' les femmes. Quand on parles [sic] des homosexuelles, on dit 'elles'[37] ». À l'image, également, de celui que la poétesse étasunienne noire Lorraine Bethel brandit en 1979 face à ses camarades de lutte blanches : « Ton 'nous', femme blanche, il veut dire quoi ? » (« *What chou mean* we, *white girl ?* »). Au point que la philosophe et politiste Diane Lamoureux pose la question : face aux errances de ce sujet impossible, faut-il chercher à « agir sans 'nous' »[38] ? Le sujet féministe est donc un concept qui se pense et se pose *toujours depuis ses crises*, un terme qui ne peut être séparé de ses divers contextes de réflexivité critique, et dont l'utilisation implique dans le même temps sa propre remise en question.

On parle de « sujet » lorsque le besoin de penser ce qui fait le « nous » féministe se fait sentir. Les raisons de ce besoin ne sont pas difficiles à identifier, puisqu'elles sont inscrites dans la structure grammaticale du concept en crise : le problème du « nous » est celui de l'énonciation d'une collectivité. Tout d'abord, cela signifie que poser la question du sujet féministe revient à concevoir le féminisme comme un mouvement collectif ; un mouvement dont les enjeux en terme de dénonciation et de revendication concernent toute une partie de la population – généralement, « les femmes ». Comme l'écrivent « quelques militantes » du MLF parisien en 1970, « nous nous libérerons toutes ensemble ou pas du tout[39] ». L'émancipation féministe est

35 M. Bessin et E. Dorlin, « Les renouvellements générationnels du féminisme », *op. cit.* Dorlin réaffirmera cette synonymie dans plusieurs textes ultérieurs, comme E. Dorlin, « Le sujet politique du féminisme », *op. cit.*.

36 Collectif fondé en avril 1971 par plusieurs lesbiennes actives au sein du Mouvement de Libération des Femmes. La création des Gouines Rouges répond initialement à un besoin de s'autonomiser vis-à-vis du Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), créé quelques mois auparavant, accusé de marginaliser les femmes.

37 Tract signé des Gouines Rouges, 16/06/1971. Localisation : fonds mémoires 68, sous-fonds Liliane Kandel, F delta Res 704, bibliothèque La contemporaine, Nanterre.

38 D. Lamoureux, *Les possibles du féminisme : agir sans « nous »*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2016.

39 Anonyme, « Nous proposons », *Partisans*, n° 54-55 (« Libération des femmes, année zéro »), 1970, p. 114. Ce numéro de revue revêt une certaine importance historique, puisqu'il est l'une des premières anthologies de

l'affaire d'une lutte collective portant une prétention à la généralité. Une prétention qui devient source de crises lorsque, comme dans les exemples plus haut, ce « nous, femmes » se révèle être autre que ce qu'il prétend être – un « nous, femmes blanches » ou un « nous, femmes hétérosexuelles » qui refuse de se reconnaître tel qu'il est. La critique expose donc qu'un projet politique qui se présente et s'affirme comme général n'est en réalité que celui d'un groupe particulier. En résumé, que le « nous » féministe est en réalité bien plus restrictif[40], voire bien plus normatif[41], qu'il ne prétend l'être.

Le problème véhiculé par concept de « sujet féministe » est donc celui de la manière dont un ensemble de discours et de luttes sociales peut légitimement ou non *parler au nom de tou·te·s celleux dont il prétend porter les intérêts*.

Les philosophes politiques reconnaîtront ici les coordonnées d'un problème classique, qui est celui de la représentation ; un problème qui, dans l'histoire des idées, est lié à celui de cet autre sujet politique qu'est le peuple. Le peuple est un ensemble d'individus liés entre eux de telle sorte que le tout du collectif est irréductible à la somme de ses parties individuelles ; ces liens politiques permettent de créer un sujet collectif autonome susceptible de devenir le prédicat de discours et d'actions. « Le peuple », tout comme le « nous » féministe, est donc une entité collective capable de lutter et de faire mouvement ; il se soulève, exprime des volontés, fomente la révolution et rêve de lendemains meilleurs.

L'histoire de la philosophie nous apprend également qu'il existe un lien étroit entre l'institution de cette entité collective et l'exercice de la représentation politique, si bien qu'un échec de la représentation ébranle les fondements mêmes du peuple. Dans le *Léviathan*, Hobbes problématise ainsi la question de la représentation, ce type de pratique très particulière par laquelle un acte ou un discours peut être porté par un sujet *autre* que celui qui l'effectue ou l'énonce. Cette pratique est centrale pour comprendre comment se forme un peuple et ce qui en fait la cohésion ; comment une multiplicité d'individus en vient à se constituer en une collectivité cohérente. Il n'y a pas de collectivité qui pré-existe à sa représentation par une personne chargée d'agir et de parler en son nom, affirme-t-il : sans son représentant, sous la forme de l'État, la

textes rédigés par des membres du MLF naissant.

40 Au chapitre 2, à travers la philosophie d'Elizabeth Spelman, j'étudie les problèmes d'exclusion qui traversent les théorisations féministes, soit l'exclusion implicite des femmes situées au carrefour de plusieurs oppression des revendications, des analyses et de l'agenda féministes.

41 Au chapitre 3, à travers la philosophie de Judith Butler, j'étudie la manière dont l'énonciation d'un « nous » féministe participe à l'établissement d'une norme de genre, qui est aussi un dispositif de pouvoir.

collectivité du peuple n'est qu'une multitude cacophonique et incapable de s'unir[42]. Il existe donc une relation causale entre processus politique de représentation et constitution d'un collectif, d'un « nous ». Et l'auteur d'en tirer la conclusion suivante : sans l'autorité d'une monarchie absolue, capable d'obtenir l'obéissance totale des sujets, il s'ensuit un un chaos terrible et destructeur ; car l'insubordination des sujets sape les fondements de la représentation, seul et unique principe d'unité du peuple[43]. Dans le *Contrat social*, Rousseau renverse habilement cet argument autoritaire en argument démocratique. Le peuple ne peut exister que s'il est *bien représenté*, c'est-à-dire lorsqu'il délègue à l'État le pouvoir de faire appliquer ses volontés, sans être pour autant privé de son pouvoir de décider par lui-même ce qu'il veut ou ce qu'il ne veut pas. Si le peuple renonce à sa volonté propre et « promet simplement d'obéir [à son représentant], il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple[44] ». Si bien qu'une bonne représentation est une représentation *sans représentants*, c'est-à-dire sans députés désignés dépositaires de la volonté du peuple, car « à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre ; il n'est plus[45] ». La démocratie représentative, en ne représentant pas le peuple, est donc cause qu'il cesse d'exister en tant que peuple. Comme Rousseau, et contre Hobbes, Marx et Engels estiment à leur tour que le peuple peut être *mal représenté* lorsque, dans l'*Idéologie allemande*, ils dénoncent l'État comme forme illusoire de la collectivité[46]. La représentation politique propre à la démocratie bourgeoise est idéologique, au sens où elle affecte la forme de l'universalité pour mieux mettre l'État au service des classes dominantes[47]. La

42 « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'*unité* dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière. » T. Hobbes, *Léviathan* (livre électronique), G. Mairet (trad.), Paris, Gallimard, 2000 ; l'extrait se situe au chapitre XVI.

43 Dans ce chapitre portant sur les « fonctions du représentant souverain », Hobbes affirme ainsi que « quel que soit le type d'État, retirez l'obéissance (et donc la concorde du peuple), et le peuple non seulement ne sera pas florissant mais rapidement se dissoudra ». *Ibid.* ; chapitre XXX.

44 Chap II, §1, J.-J. Rousseau, *Du contrat social* (édition numérique), Chicoutimi, Classiques des sciences sociales- UQAC, 2016.

45 Chap III, §2, *ibid.*

46 « C'est justement cette contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif qui amène l'intérêt collectif à prendre, en qualité d'État, une forme indépendante, séparée des intérêts réels de l'individu et de l'ensemble et à faire en même temps figure de communauté illusoire [...] ». K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 61.

47 « chaque nouvelle classe qui prend la place d'une autre qui dominait avant elle doit nécessairement, ne serait-ce que pour arriver à ses fins, présenter son intérêt comme l'intérêt communautaire de tous les membres de la société, c'est-à-dire exprimé de façon idéelle : donner à ses pensées la forme de l'universalité » (*Ibid*., p. 77). L'histoire manque donc du recul réflexif dont est pourtant capable n'importe quel personne de bon sens : « Dans la vie courante, n'importe quel boutiquier sait fort bien faire la distinction entre ce que chacun prétend être et ce qu'il est réellement ; mais notre histoire n'en est pas encore arrivée à cette connaissance vulgaire. Pour chaque époque, elle croit sur parole ce que l'époque en question dit d'elle-même et les illusions qu'elle se fait sur soi » (*Ibid*., p. 79).

représentation politique pose donc problème puisqu'elle participe à un processus de dissimulation au cours duquel les intérêts d'un groupe particulier, ceux de la classe dominante, revêtent l'apparence de l'universel.

L'étudiant·e en philosophie n'aura donc aucun mal à repérer dans le problème du « sujet » féministe les coordonnées classiques du problème de la représentation. C'est parce qu'il existe un ou des mouvements féministes *qui s'expriment et agissent en leur nom* que l'on peut parler de luttes « des femmes », de voix « des femmes », etc. La constitution du sujet féministe est donc indissociable de ce processus par lequel un petit nombre d'individu·e·s affirment parler, lutter au nom de *toutes* les femmes. Il existe un « nous » féministe précisément parce qu'il existe des mouvements et des luttes sociales pour le représenter. Et lorsque certains groupes de femmes se trouvent exclues des revendications et des luttes féministes, c'est tout l'édifice de la représentation et toute la consistance de ce « nous » qui s'effondrent. Le sujet féministe est ainsi fragilisé toutes les fois que des femmes contestent le fait que le féminisme parle bel et bien en leur nom. Dès que le féminisme cesse de représenter « les femmes », « les femmes » cessent d'exister comme sujet politique, et le féminisme cesse d'exister comme lutte *des femmes*. La crise de la représentation est cause d'une impossibilité pour le féminisme d'articuler un « nous, les femmes ».

(2) … un problème d'ontologie

Mais c'est ici que les pistes se brouillent pour notre étudiant·e en philosophie. Car les théoriciennes qui posent la question du sujet féministe ne thématisent pas tant la représentation qu'un tout autre concept – l'essence. Elizabeth Spelman questionne les « problèmes d'exclusion dans le féminisme[48] » à partir de la figure de la femme « inessentielle » : celles qui, ne correspondant pas au standard, à l'essence de « la femme », sont reléguées au statut d'individues inessentiels, dispensables. Judith Butler dénonce la présence implicite d'une « métaphysique de la substance » qui hante notre imaginaire politique, et qui représente le « je », le « nous » comme l'expression d'une essence intime. Nancy Fraser et Linda Nicholson font le constat du déficit de représentativité du féminisme, peu adapté aux expériences et problèmes des « femmes de classe populaires, des femmes de couleur et des lesbiennes[49] » et en concluent que les théoricien·ne·s féministes doivent s'atteler à identifier et corriger les « vestiges d'essentialismes[50] » de leur

48 E. V. Spelman, *Inessential woman : problems of exclusion in feminist thought*, Boston, Beacon Press, 1988.
49 L. Nicholson et N. Fraser, « Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism », dans L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, p. 33.
50 *Id.*

pensée. Donna Haraway se félicite de l'avènement de théories qui représentent les différences entre les femmes au lieu de les effacer, à rebours de cette « théorie essentialiste qui efface les particularités et les intérêts contradictoires des femmes[51] ». Aux côtés du patriarcat, du colonialisme, de l'humanisme et du positivisme, l'essentialisme fait donc partie de ces « -ismes que l'on ne regrettera pas[52] », conclut-elle ; tandis que Gayatri Chakravorty Spivak, s'inquiétant de la disparition trop rapide du « nous » féministe, suggère la possibilité d'un « essentialisme stratégique[53] ». Notre étudiant·e s'est trompé·e du tout au tout, dirait-on : le problème n'est pas celui du peuple et de sa représentation mais celui de l'essence ; et ce n'est pas la philosophie politique, mais bien l'ontologie et la métaphysique qui peuvent nous aider à mieux le comprendre[54].

J'ai choisi de thématiser cet étonnement : pourquoi cette jonction entre critique sociale et critique de l'ontologie, et qu'est-ce qui la rend à ce point évidente aux yeux des autrices que j'étudie ? Cette question me conduit à m'intéresser à l'histoire contemporaine des idées, et à interroger la constitution d'un courant féministe post-structuraliste au sein des études féministes. Par quels coups de génie, mais aussi par quels raccourcis conceptuels, les intellectuelles de ce courant ont-elles réussi à faire de la critique de l'essence à la fois une idée centrale aux théorisations féministes, et un présupposé à ce point évident que, pour certaines, il n'est même plus besoin d'en rendre compte ?

(3) … un problème de méthode

C'est ainsi que le problème politique du « nous » féministe, un problème de représentation, devient également un problème de méthode pour la philosophie féministe. Quelle méthode est la mieux adaptée pour s'emparer philosophiquement des problèmes posés par les mouvements féministes, des points de tension rencontrés par les militant·e·s, et des tentatives de résolutions qu'iels proposent ? Dans cette thèse, je parcours différents types de réponses apportées à ces questions : celles de féministes post-structuralistes, de féministes radicales, de féministes post-coloniales n'entrant dans aucune de ces catégories ; mais également des philosophes féministes

51 D. Haraway, « Manifeste cyborg », dans *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 47.

52 *Ibid.*, p. 42.

53 Voir la section que je consacre à ce concept, au chapitre 4 de cette thèse.

54 Remarquons que dans ces différents usages, on parle de l'ontologie dans son versant métaphysique, comme discours sur l'être en général et donc, partant de là, sur l'essence. Certain·e·s théoricien·ne·s féministes ont fait un pas de côté vis-à-vis de cette critique de la métaphysique en s'intéressant à l'ontologie sociale : c'est le cas, par exemple, d'Iris Marion Young (« Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective », *Signs*, 1994, vol. 19, n° 3, pp. 713-738) ou de Marilyn Friedman et Larry May (« Harming Women as a Group », *Social Theory and Practice*, vol. 11, n° 2, 1985, p. 207-234).

extérieures à ces classifications : Marilyn Frye, Michèle Le Doeuff, Cressida Heyes, Christine Battersby.

Le problème que j'exhume petit à petit est le suivant : si le courant féministe post-structuraliste a indubitablement été pionnier dans la théorisation de la crise du « nous » féministe, tous ses héritages ne sont pas bons à prendre. Ses effets pervers ont été de faire d'un corpus de textes et de notions d'une technicité redoutable, impossible d'accès pour celleux qui ne seraient pas, déjà, des professionnel·le·s du concept, un incontournable pour la critique féministe. Si bien que l'enseignant·e est souvent bien en mal pour trouver des supports pédagogiques permettant d'enseigner *ces textes dont iel ne peut pas faire l'économie*. Or, il y a là un problème qui, comme je le montre dans cette thèse, dépasse la simple difficulté pédagogique. La complexité de la conceptualité post-structuraliste découle, en partie, des dynamiques inflationnistes qui la constituent ; et qui vont conférer à certains de ses concepts clés – tels que l'essentialisme ou la déconstruction – une dénotation virtuellement illimitée. En passant en revue les différents torts que cette approche peut causer à la philosophie féministe, j'en viens à formuler une préconisation à destination des théoricien·ne·s féministes : une bonne théorisation féministe est une théorisation diacritique, qui nous rend capables de mobiliser des distinction conceptuelles. Ces distinctions sont d'autant plus nécessaires qu'elles doivent nous permettre de saisir des lignes de distribution du pouvoir et de la vulnérabilité. Or, si ces lignes sont incontestablement multiples, en raison de la diversité des rapports de domination et de leur intrication dans des situation singulières complexes, elles n'en sont pas moins rigides et régies par un fort principe d'inertie – le patriarcat, le racisme ne sont pas prêts de s'effacer, ou de s'inverser.

(4) … une question de pratiques

Au fur et à mesure de cette thèse, j'affirme donc une démarche à la fois méthodologique et normative : quelles doivent être les bonnes méthode de la philosophie féministe ? J'identifie les contours d'une méthode que je qualifie de pragmatique en raison d'un double rapport aux pratiques de transformation sociale. Je défends que les mouvements sociaux visant la transformation sociale doivent servir d'horizon normatif aux théorisations féministes, au sens où celles-ci doivent être praticables, et de source privilégiée des problèmes théoriques, au sens où ces pratiques doivent être considérées comme le terrain de controverses et de décisions *qui posent problème*. Je montre ainsi que les théoriciennes féministes radicales, bien qu'elles critiquent les féministes post-structuralistes pour leur manque de pratique, échouent à leur tour à produire une théorisation pragmatique, car elles se placent dans l'impossibilité de concevoir les

pratiques politiques comme *quelque chose qui doit être problématisé*. Ce faisant, elles érigent sans le dire certaines pratiques politiques en paradigme de LA pratique, reconduisant ainsi un mécanisme de faux-universalisme qui coupe l'herbe sous le pied de toute démarche réflexive vis-à-vis des pratiques féministes.

En cherchant à faire des pratiques politiques de transformation sociale la source des problèmes théoriques, le cheminement de cette thèse me conduit de nouveau à mon intuition de départ. La mixité et la non-mixité féministes constituent la mise en pratique par les mouvements féministes de leur propre sujet, et les controverses et les reconfigurations qui les accompagnent sont aussi celles qui traversent le concept de sujet féministe. Cela me conduit également à adopter une méthode propre à recueillir les situations de problèmes telles qu'elles émergent de la pratique de l'organisation politique. Je revendique ainsi dans la dernière partie de cette thèse l'utilisation de l'archive comme matériau philosophique, dans la lignée de l'archéologie foucaldienne, ainsi que le recours à des sources non-philosophiques comme ressources pour thématiser et problématiser mes objets, à la manière de la philosophie de terrain. Ce faisant, je me tourne vers l'histoire des mouvements féministes des années 1960 – 1970, en France et aux États-Unis. Je m'en sers comme d'un terrain, qui me permet à la fois de mettre en pratique la méthode philosophique que j'appelle de mes vœux, et de reformuler le problème du sujet politique à partir de coordonnées conceptuelles mieux adaptées à une théorisation pragmatique.

D'un présupposé normatif. Les hypothèses de la philosophie sociale

La posture philosophique que j'adopte me conduira sur le terrain de la philosophie sociale, et des questionnements qui la traversent. Tout d'abord, je rejoins la philosophie sociale comme une méthode de l'articulation entre théorie et pratique. Dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach parle ainsi d'une

> « philosophie pour laquelle est essentielle la question du rapport de la théorie et de la pratique, de l'articulation entre elle-même comme théorie et la pratique comprise non seulement comme possible mise en œuvre d'elle-même, mais aussi comme l'ensemble des autres pratiques sociales qui forment le contexte de la théorie[55]. »

Dans cette thèse, le cœur de mes réflexions rejoint cette préoccupation dont Fischbach considère qu'elle est caractéristique de la philosophie sociale, et qui peut se résumer de la manière

55 F. Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, la Découverte, 2009, p. 66.

suivante : quelle articulation entre la théorie et la pratique faut-il mettre en œuvre ? Ce questionnement me conduit à émettre des prescriptions d'ordre méthodologique, adressée à la philosophie féministe : quelle est la bonne méthode d'une théorisation féministe ?

Deuxièmement, je rejoins l'intérêt que la philosophie sociale porte aux luttes sociales et aux mouvement sociaux. Ce domaine, que je nommerai dans ces pages la *praxis*, ou l'ensemble des actions visant la transformation des conditions sociales de l'expérience, constitue un type de pratique privilégié de la philosophie sociale. Fischbach parle ainsi

> « d'une théorie qui veut servir les luttes existantes, par exemple en cherchant à en exprimer la portée générale, et en portant cette généralité et cette abstraction à un point tel qu'il permette une nouvelle radicalisation des luttes dans la pratique et qu'il leur donne une visibilité dans l'espace des discours légitimes sur le social[56]. »

Dans ces pages, je m'intéresse moi aussi au féminisme à la fois comme courant théorique et comme mouvement social, et je m'efforce de thématiser et de problématiser l'articulation entre ces deux dimensions. Plus encore, ma démarche consiste à reconnaître aux acteurs/ices individuel·le·s et collectifs/ves des mouvements féministes une capacité à produire de la théorisation. Cela signifie que la tâche de la philosophe féministe ne consiste pas à élaborer, depuis une position de surplomb, une théorie qu'elle applique à des mouvements sociaux qui, pour leur part, ne pensent pas. Toute la méthodologie que j'expose dans la troisième partie de cette thèse repose, au contraire, sur le présupposé selon lequel il y a des significations et des théories qui sont immanentes aux mouvements féministes, comme actions collectives de transformation sociale. En cela, j'adhère une fois de plus à la démarche de la philosophie sociale telle que la définit Fischbach :

> « la philosophie sociale reconnaît une *compétence* propre et particulière à ceux qui engagent et conduisent des luttes sociales – une compétence qu'elle entend renforcer encore (dans une logique d'*empowerment*) : elle ne prétend pas leur expliquer les raisons de lutter, ni montrer que leurs raisons d'agir sont de bonnes raisons, mais servir de 'caisse de résonance' à ces raisons et aux luttes qu'elles motivent en les exprimant dans un élément proprement *théorique*, en tant que cet élément est distinct de l'élément *pratique* de leur émergence, de leur formation et de leur première formulation, mais se veut aussi articulé à lui[57]. »

Troisièmement, je prends moi aussi pour point de départ un présupposé caractéristique de la philosophie sociale. Je considère que philosophies morale et politique sont indissociables, la

56 *Ibid*., p. 85
57 *Id.*

première étant à la fois intimement liée et subordonnée à la première. Je m'inscrit donc dans un champ disciplinaire né de l'abandon par la philosophie politique classique d'une « réflexion sur les institutions politiques en tant que conditions d'une vie bonne et accomplie[58] au profit de la réflexion sur les conditions d'un ordre stable et légitime[59][…] ». Il s'agit donc d'une philosophie qui ne cherche pas, bien au contraire, à évacuer les éléments prescriptifs dans les théorisations qu'elle produit. De ce fait, elle est fondamentalement critique : la philosophie sociale fait état d'un écart entre les choses telles qu'elles sont effectivement et les choses telles qu'elles devraient être. Il s'agit d'une « démarche philosophique qui pose et affirme, relativement à la société qu'elle prend pour objet, un point de vue évaluatif autorisant une *critique* de la réalité sociale existante[60] […] ».

Cette précision est particulièrement importante pour comprendre mon travail, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, ce dernier est tout entier fondé sur le présupposé normatif suivant : l'existence de mouvements féministe est légitime. Les mouvements de transformation sociale se réclamant du féminisme doivent exister car ils concourent à atteindre cette fin de la philosophie sociale et politique qu'est la vie bonne – quels que soient les critères précis associés à cet épithète. Plus précisément, je postule que les mouvements féministes œuvrent ou, du moins, s'efforcent d'œuvrer à une entreprise de justice sociale, c'est-à-dire à un chantier visant à transformer l'existant en vue d'atteindre une meilleure répartition sociale du pouvoir et de la vulnérabilité.

Si j'estime qu'il est particulièrement important d'expliquer ce présupposé, c'est qu'il a des répercussions à toutes les échelles de ma réflexion philosophique. En effet, je défendrai que la méthodologie de l'enquête philosophique, appliquée aux questions féministes, est indissociable de critères et de considérations pratiques : cette théorie est-elle susceptible d'applications concrètes ? Permet-elle d'éclairer certaines dimensions particulièrement problématiques de l'expérience ? Est-elle facilement accessible ? etc. Or, à travers ces considérations pratiques, la dimension normative du féminisme comme mouvement de transformation sociale devient cruciale. Je pars du présupposé que les mouvements féministes doivent exister et ont quelque

58 Le lien entre philosophie politique et éthique trouve son origine au Livre II, §2 des *Politiques* d'Aristote. Celui-ci affirme que la cité (*polis*, qui a donné le terme *politique*) se forme « pour permettre de vivre » mais « existe pour permettre de vivre bien » (Aristote, *Les politiques*, P. Pellegrin (trad.), Paris, Flammarion, 1990). Autrement dit, si, d'un point de vue chronologique et généalogique, la cité se forme dans un but immédiat de survie d'une communauté humaine, d'un point de vue axiologique en revanche, sa raison d'être est la *vie bonne*. NDLA.

59 F. Fischbach, M*anifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 42.

60 *Ibid*., p. 74

chose à nous dire sur l'état des choses et ce qu'il devrait être, et la conception que je propose d'une bonne théorisation féministe est très largement marquée par ce point de départ normatif.

Plan de la thèse

Cette thèse est structurée en trois parties, qui constituent les trois moments d'un questionnement portant sur l'articulation entre théorisation féministe et pratiques de transformation sociale. La première partie, « Le féminisme et son sujet », aborde des « questions de contexte » : à partir d'un travail d'histoire des idées contemporaines, je retrace les controverses et les travaux fondateurs qui ont fait du « sujet politique » un problème majeur pour la théorisation féministe. Je décris dans un premier chapitre l'émergence et les caractéristiques d'un courant féministe « post-structuraliste », acteur central de ces débats, avant de me concentrer sur deux de ses principales figures. Elizabeth Spelman, au chapitre 2, et Judith Butler[61], au chapitre 3, contribueront chacun·e à leur manière à faire du sujet, compris comme essence et/ou comme substance, le cœur d'un épineux problème pour le féminisme.

La deuxième partie se tourne vers des « questions de méthode ». La crise du sujet féministe gagnerait, selon mon analyse, à abandonner l'idée selon laquelle la critique de l'ontologie ou de la métaphysique constitue un modèle adapté pour la critique sociale. La conceptualité féministe post-structuraliste pose ainsi un certain nombre de problèmes, contre lesquels je défend une pratique de la philosophie comme discipline diacritique : une méthode rigoureuse de la distinction conceptuelle. À partir de là, je dessine les contours d'une méthode pour la philosophie féministe que je qualifie de pragmatique. À travers ce terme, j'exprime que la philosophie féministe doit à la fois être issue des pratiques de transformation sociale, qu'elle prend comme source privilégiée de ses problèmes, et normée par ces mêmes pratiques, au sens où elle doit produire une théorisation *praticable*. Je dégage ainsi deux types de *praxis*, ou de pratiques de transformation sociale, susceptibles de servir de terrain problématique aussi bien que d'horizon normatif pour la philosophie féministe : les coalitions, d'une part, et les pratiques de mixité/non-mixité, d'autre part.

Enfin, la troisième et dernière partie de cette thèse constitue la mise en application de la méthode que j'appelle de mes vœux. Celle-ci emprunte à la généalogie foucaldienne et à la philosophie de

61 Au cours de la rédaction de cette thèse, Judith Butler a changé de genre à l'état civil, adoptant un pronom et des accords neutres. J'ai corrigé autant que possible le genre grammatical des noms, des pronoms et des adjectifs qui læ concernent dans cette thèse, cependant certains termes ont sans doute échappé à ma vigilance.

terrain son inspiration méthodologique, et constitue une enquête historiquement située sur la manière dont certaines pratiques permettent de tracer et de discuter les frontières d'un « nous » féministe. À travers une recherche sur les pratiques de non-mixité au sein des mouvements féministes des années 1960 et 1970, en France et aux États-Unis, je montre ainsi que le sujet féministe émerge de frontières que tracent de manière explicite les actrices de ces mouvements. Cette enquête permet de mettre en lumière le caractère contingent de ce tracé, subordonné à des décisions qui sont inséparables des situations historiques dont elles émergent. Elle permet en outre de montrer que cette frontière est toujours une ligne au tracé contesté ; que ces contestations émergent au moment même de la constitution du « nous » féministe, et qu'elles ne sont jamais séparables de propositions de reconstruction concrètes de ce « nous ».

PARTIE 1

LE FÉMINISME ET SON SUJET

UNE COURTE HISTOIRE DE L'ESSENTIALISME COMME ANTIFÉMINISME

Introduction de la première partie

Aux origines d'un tournant ontologique

L'objectif de cette première partie est de retracer la manière dont la critique de l'essentialisme s'est peu à peu imposée comme une étape incontournable de la réflexion féministe.

Dans l'introduction de cette thèse, j'ai fait le constat d'une convergence étonnante. Dans les théories féministes contemporaines, il est devenu évident de recourir à des termes philosophiquement chargés, tels que celui de sujet ou d'essence, afin de désigner la crise de représentativité du féminisme. Ainsi, le féminisme exclut ses marges en raison de son caractère essentialiste, une affirmation qui ne surprend plus aucun·e théoricien·ne féministe. Il y a pourtant de quoi : à quel moment, et sur quelles bases, cette étrange alliance de l'ontologie et de la métaphysique, d'une part, et de la théorie politique, de l'autre, s'est-elle forgée ? Comment, d'une crise de la représentation politique, en est-on parvenu à une théorie sur les essences, à cheval entre épistémologie et métaphysique ?

Depuis les années 1990, la thématique de l'essentialisme, et la nécessité de sa critique, apparaissent dans les théorisations féministes comme une évidence, un passage obligé dont l'on ne se donne même plus la peine de justifier la nécessité. À l'inverse, certain·e·s voient dans l'anti-essentialisme et dans la « déconstruction » un énième symptôme des dérives identitaires d'un néo-féminisme qui n'en finit pas de sombrer dans ses propres contradictions[1]. À rebours

1 À titre d'exemple, le prestigieux Collège de philosophie a organisé et accueilli, en janvier 2022, un colloque intitulé « Après la déconstruction ». Ce colloque affiche d'emblée sont opposition à « la pensée décoloniale, aussi nommée *woke* ou *cancel culture* », reprenant ainsi sans recul critique des éléments de langage issus de l'extrême droite. Voir la page de présentation du colloque, sur le site du Collège : « Colloque "Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture" 7 et 8 janvier 2022 », sur *Le Collège de Philosophie*, 6 décembre 2021 (en ligne : https://collegedephilosophie.blogspot.com/2021/12/colloque-apres-la-deconstruction.html ; consulté le 14 juin 2022). Cet événement était éminemment politique, ne serait-ce que

d'un discours enchanté et contre le retour de bâton des antiféministes et de leurs intellectuel·le·s, je propose une généalogie critique de cette panique ontologique, en remontant à ses origines.

Je tâcherai, tout d'abord, d'élucider quelques termes associés à ce tournant ontologique – ou plutôt, anti-ontologique – des théories féministes : le post-structuralisme, le postmodernisme, la *French Theory*, le *French Feminism*, et la déconstruction. Dans le premier chapitre, j'adopte une approche qui est celle de l'histoire des idées. Ce faisant, je reconstitue le contexte intellectuel qui a favorisé le développement de l'idée suivante : la critique de la métaphysique constitue un modèle adéquat pour la critique sociale. Dans les deux chapitres qui suivent, je propose des monographies consacrées à deux des philosophes parmi les plus influentes dans ce tournant anti-essentialiste : Elizabeth Spelman (chapitre 2) et Judith Butler (chapitre 3). Toustes deux ont pour particularité de prendre comme point de départ le thème de la représentation politique – au nom de qui le féminisme s'exprime-t-il ? – pour le déplacer sur le terrain de l'épistémologie, pour la première, et de la métaphysique, pour la seconde. Dans un cas comme dans l'autre, ce déplacement permet de faire de l'essence le problème principal sur lequel achoppent les prétentions féministes à représenter toutes les femmes. Elizabeth Spelman critique les méthodes de certaines théoriciennes féministes, qui conduisent à un déficit de représentativité de leur catégorie « femmes ». Elle en déduit que le problème vient du fait que notre épistémologie est fondée sur une ontologie défectueuse : nous appréhendons les catégories sociales comme des essences. Judith Butler affirme que l'exercice de la représentation politique repose nécessairement sur ce qu'elle appelle une « métaphysique de la substance » : l'illusion selon laquelle le sujet représenté existe antérieurement à sa représentation, lorsqu'en réalité, il est créé par ce processus. Ainsi, Spelman comme Butler placent l'enquête ontologique au cœur de la théorisation politique.

parce qu'il fut ouvert par une conférence de l'ancien ministre de l'éducation nationale Jean-Michel Blanquer, connu pour ses prises de positions particulièrement réactionnaires. Voir J.-B. Fressoz, « Le colloque en Sorbonne adoubé par Jean-Michel Blanquer était à mille lieues des conventions universitaires », *Le Monde* (site web), 19 janvier 2022 (en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/19/le-colloque-de-la-sorbonne-adoube-par-jean-michel-blanquer-etait-a-mille-lieues-des-conventions-universitaires_6110055_3232.html ; consulté le 14 juin 2022).

Chapitre 1

Une question de contexte

Conversations et troubles transatlantiques

Je m'intéresserai dans ce chapitre aux raisons contextuelles du tournant anti-essentialiste des théories féministes, à savoir la cristallisation des théorisations du sujet féministe autour d'enjeux ontologiques et/ou métaphysiques. Au sein des universités étasuniennes, un courant intellectuel émerge à la fin des années 1960 et gagne rapidement de nombreux/ses émules : celui des théories dites postmodernes ou post-structuralistes, fruit d'un dialogue entre les contextes culturels français et étasunien. Dès le milieu des années 1980, par le biais parfois indirect d'une autre création transatlantique, le *French Feminism*, ce courant devient un acteur central dans le renouvellement des études féministes. Je montre que cette dynamique reconfigure profondément le vocabulaire de la critique sociale. Pour de nombreux/ses intellectuel·le·s, il est désormais évident que l'essence est un outil conceptuel indispensable pour penser la crise du sujet féministe.

Ce chapitre explique la centralité de ce concept, à l'aune d'un contexte intellectuel qui le rend signifiant et pertinent : celui du développement du courant dit postmoderne (ou post-structuraliste) aux États-Unis, et son appropriation par les théoriciennes féministes. Dans ce cadre, la métaphysique est amenée à jouer le rôle de contre-modèle pour la critique sociale, et la terminologique qui lui est associée devient peu à peu celle que l'on utilise consensuellement afin de désigner ce qui doit être critiqué. Comment le postmodernisme est-il devenu, au tournant des

années 1990, le lieu privilégié des controverses théoriques féministes ? Comment ce contexte intellectuel a-t-il contribué à reconfigurer le vocabulaire de la critique sociale ?

I. French Theory

J'aborderai, pour commencer, le courant dit du « postmodernisme », ou, terme que je considérerai provisoirement comme synonyme, du « post-structuralisme[2] ». Ce courant apparaît de manière conjointe à un autre, appelé « *French Theory* », terme désignant à la fois un canon de références philosophiques et littéraires et une certaine manière de faire de la théorie. Pour comprendre comment se constitue le féminisme post-structuraliste, il faut d'abord s'intéresser à ce phénomène : l'invention, aux États-Unis, d'une certaine manière de faire de la théorie en référence à un ensemble de textes français.

A. Postmodernisme, post-structuralisme : des théories françaises made in USA

François Cusset a identifié derrière le terme de « *French Theory* » un courant de pensée qui naît outre-atlantique, pendant les années 1970, d'un « malentendu » à la fois « créateur » et « structural » entre « textes français et lecteurs américains[3] ». Il y a « malentendu » car la « *French Theory* » produite dans les universités aux États-Unis n'a pas grand-chose à voir avec les réception et la lecture, dans leur propre pays, des auteurs/ices français-e-s qui en constituent le corpus. Parfois, cet effet de décalage provoque, littéralement, des quiproquos : ainsi lorsqu'en 1997, Alan Sokal et Jean Bricmont publient la première édition de leur ouvrage *Impostures intellectuelles*, pour y dénoncer le caractère antiscientifique des inspirateurs/ices, principalement français-e-s, du « postmodernisme », ils tiennent à ce qu'elle paraisse d'abord en France – la

2 Selon les contextes d'usage, ces termes peuvent renvoyer à des choses très similaires ou au contraire radicalement distinctes. Pour une étude précise des différences entre ces deux catégories, leur émergence historique et leurs liens, voir A. Huyssen, « Mapping the Postmodern », dans L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York ; Londres, Routledge, 1990. Dans la littérature qui m'intéresse ici, à savoir un certain type de théories féministes, qui émergent aux États-Unis, à la des années 1980 pour se prolonger dans tout le courant de la décennie 1990, la différence n'est pas signifiante. J'opterai donc ici pour l'indistinction, et traiterai les deux termes comme des synonymes ; je prends cependant la précaution de souligner que cette synonymie est contextuelle et qu'elle n'est pas forcément généralisable.

3 *F. Cusset, French theory, op. cit.*, p. 15

version anglaise ne sera publiée que l'année suivante aux États-Unis. L'ambition était sans doute de combattre le « mal » à la racine, dans le contexte français qui, supposément, avait rendu possible l'émergence d'un tel courant de pensée et l'avait porté aux nues. Pourtant, les intellectuel·le·s et les thèses visées par les deux physiciens n'ont en France, dans les années 1990, qu'une influence relativement faible. Si bien que, comme le montre François Cusset, la réception en France est partagée entre nationalisme anti-américain – il s'agit de réagir à cette « déclaration de guerre à nos grands penseurs[4] » – et réactions conservatrices à « l'idéologie pré- et post-soixant-huitarde[5] ». En d'autres termes, la réception française tout aussi bien que les auteurs de l'ouvrage peinent à saisir qu'il ne s'agit pas tant d'attaquer des auteurs/ices français·e·s ou un moment de l'histoire de la pensée politique en France que l'usage sur le sol des universités américaines de ce corpus venu de France.

À la suite de François Cusset et de Cornelia Möser, pourtant, je ne souhaite pas parler à propos de ce « malentendu » d'un effet de « distorsion », comme le propose Jérôme Vidal, ou pour le dire autrement d'une déformation des textes originaux par le transfert de théories dans un autre contexte institutionnel et national. Je préfère à leur suite parler du caractère créateur ou « producteur[6] » d'un tel transfert : la « *French Theory* » n'est pas une lecture « erronée » de Foucault, Derrida, Deleuze, etc. ; elle est une production théorique originale sur la base de leurs textes. Cet aspect producteur me permettra de souligner l'originalité de ces théories et ce qu'elles apportent à la pensée féministe. J'adopterai, plus loin dans ce chapitre, la même démarche en ce qui concerne la catégorie de « *French Feminism* » : l'enjeu, en effet, n'est pas d'insister sur le fait que les lectrices universitaires de Luce Irigaray, Julia Kristeva et Hélène Cixous ont « mal » compris le mouvement féministe en France, mais plutôt d'interroger les raisons de leur intérêt pour ces autrices et la manière dont leur lecture construit un cadre théorique pour la critique féministe aux États-Unis.

L'un des principaux acteurs dans la popularisation du terme « postmodernisme » sur le sol étasunien est Frederick Jameson, dans un article initialement écrit pour la *New Left Review* paru en 1984 et republié sous forme d'ouvrage en 1991[7]. Dans ce texte, à la suite de Jean-François

4 *Ibid.*, p. 15.
5 Jean François Kahn, « Morgue scientiste contre impostures intellectuelles », *Marianne*, 13-19 octobre 1997. Cité dans *Ibid.*, p. 13.
6 C. Möser, *Féminismes en traductions : théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2013.
7 F. Jameson, *Postmodernism, or The cultural logic of late capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991.

Lyotard dont il contribue au succès grandissant en contexte outre-Atlantique, il propose de désigner par le terme englobant de « postmodernisme » la pensée de la plupart des auteurs qui en viendront à constituer le corpus canonique de la « *French Theory* ». L'ambition qu'il poursuit est de proposer un diagnostic de la société capitaliste contemporaine, et notamment d'identifier, à partir de ce concept, le « nouveau rôle de la culture au service de la domination marchande[8] » – rôle auquel participe pleinement, selon lui, les intellectuels de la « *French Theory* ». Le terme est péjoratif chez Jameson, et il est destiné à dénoncer ce qu'il perçoit, chez Derrida, Deleuze et Guattari, comme une réinterprétation esthétique et littéraire des théories marxistes et révolutionnaires mises au service d'une nouvelle logique du capital. Pour autant, son essai participe à la popularisation grandissante de ce terme, y compris chez des intellectuel·le·s se revendiquant positivement de ce courant. De fait, son usage oppositionnel du concept, dont la fonction est de construire une figure unifiée de l'adversaire à critiquer, s'accommode particulièrement bien avec d'autres dynamiques institutionnelles et intellectuelles qui contribuent activement à construire l'unité et la cohérence de la catégorie de « postmodernisme » et, par extension, celles du corpus de la « *French Theory* ».

Avant d'analyser plus précisément ces dynamiques, je propose d'exposer brièvement quelques éléments récurrents dans la manière dont le « postmodernisme » (et par extension de la « *French Theory* » dont il est issu) sont présentés dans le contexte étasunien. Ces éléments constituent ce que j'appellerai ici des nœuds de cohérence : il s'agit de thématiques qui sont fréquemment citées dans les manuels et les ouvrages d'introduction aux théories postmodernes, et qui permettent de comprendre sur quels éléments supposément communs repose cette construction active d'unité de sens prêté au signifiant « postmodernisme ».

1. La philosophie française ou la radicalité de l'obscur

Tout d'abord, l'idée de « *French Theory* » renvoie à l'usage d'un certain corpus, dont la cohérence tient principalement à la nationalité française de ses auteurs/trices (Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida et Lacan sont les figures centrales de cet ensemble, aux côtés desquels on trouve parfois Lyotard, Kristeva, Irigaray, Cixous, Baudrillard, Bataille, etc.). L'énumération prolifique, non close, et l'ensemble relativement hétéroclite tient, encore une fois, au fait que ce n'est pas en raison d'une cohérence interne à ces différents types de pensée que ces auteurs/trices

8 F. CUSSET, *French theory*, *op. cit.*, p. 227.

sont réunis, mais qu'ils et elles sont plutôt, à l'inverse, réunies à des fins de production théorique.

Pourquoi cet engouement pour des philosophes français·e·s ? Plusieurs explications sont possibles : l'une, institutionnelle, insiste sur la place des chercheur/ses en études françaises dans la popularisation de ces textes aux États-Unis, dans un contexte de redéfinition de l'équilibre du pouvoir et de la légitimité académique au sein des universités américaines, au cours des années 1960 et 1970. Ce processus, que je détaillerai plus amplement par la suite, a permis aux études littéraires et, parmi elles, aux départements de français, d'obtenir une plus grande influence et de plus grandes prérogatives dans le champ des recherches académiques (et notamment dans le champ de la critique sociale).

Cornelia Möser, pour sa part, propose une autre analyse. Elle souligne que les philosophes ainsi importés se distinguent souvent par la complexité de leur prose : « ce qu'il y [a] à traduire est ainsi caractérisé comme obscur, flou et incompréhensible par celles et ceux qui s'opposent à sa traduction, comme par celles et ceux qui la promeuvent[9] ». Certain·e·s en viennent ainsi à assimiler l'origine française d'un texte littéraire ou philosophique et son haut niveau de complexité et de sophistication théorique ; la sociologue canadienne Michèle Lamont, par exemple soutient que

> « la sophistication du discours semble être une condition structurelle de légitimation intellectuelle dans la communauté intellectuelle française : la virtusité rhétorique concourt à fixer les statuts et à maintenir des classements parmi les philosophes français·e·s. Pour entrer dans le champ, il faut jouer le jeu de la rhétorique : cette caractéristique due au milieu intellectuel est très présente dans l'œuvre de Derrida[10]. »

Ce qui m'intéresse, dans cette analyse, ce n'est pas tant ce qu'elle dit sur la France (je n'en remets pas pour autant en doute la pertinence), puisque la France n'est pas mon objet d'étude ici. Je souhaite plutôt souligner un élément dont témoigne ici ce texte : le fait, comme le résume très bien Cornelia Möser, qu'« [i]ncompréhensible et français semblent converger » auprès du public universitaire étasunien. Or, si ce caractère obscur et complexe sert d'arguments à certain·e·s pour rejeter la validité de ces théories (c'est le cas de Sokal et Bricmont, qui dénoncent un « jargon » mis au service d'une « charlatanerie »), il a chez d'autres l'effet inverse : Edward Saïd souligne ainsi que l'engouement pour la « *French Theory* » se comprend en raison du fait qu'« [ê]tre

9 *C. Möser, Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 215-216.

10 M. Lamont, « How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida », *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 3, 1987, p. 592.

incompréhensible est devenu un signe de profondeur[11] ». Comment comprendre cette préférence a priori paradoxale pour l'inintelligibilité d'un texte ? Judith Butler, qui, dans l'introduction à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, revendique le fait de s'inspirer du « post-structuralisme français[12] », entreprend également de répondre à celles et ceux qui l'ont critiquée sur la complexité de son style : cette complexité, dit-iel, est la clé de la radicalité politique et théorique de son œuvre.

> « Ce serait une erreur de penser que la grammaire que l'on a apprise est le meilleur moyen d'exprimer des vues radicales, étant donné les contraintes qu'impose cette grammaire à notre pensée, et même à ce qui est simplement pensable. […] Cela demande aux lecteurs et lectrices plus de travail, et ils/elles se froissent parfois de ces exigences. Est-il légitime que les personnes offensées exigent un 'parler simple', ou est-ce que leur plainte naît d'une attente consumériste de la vie intellectuelle[13] ? »

De la même manière, Avita Ronell parle de « l'incompréhensibilité », selon elle « le plus grand reproche que l'on adresse à la *French Theory* », comme d'une ressource. Selon elle, la « transparence », dont on reproche l'absence dans les textes de la « *French Theory* », ferme des possibilités plutôt qu'elle n'en ouvre : elle ne met pas en mouvement la réflexion et n'incite pas à penser différemment. C'est la raison pour laquelle elle affirme que « tous les subversifs de ce pays […] ont une dette envers les auteurs français[14] ». Pour Ronell et Butler, l'obscurité et la complexité d'une œuvre en viennent donc à être le gage tout à la fois de la pertinence de l'analyse et de son caractère subversif. Dès lors, cette quête de l'incompréhensible dont parle Edward Saïd témoigne de cette idée, selon laquelle l'obscurité de la prose est la clé d'une radicalité à la fois théorique et politique de la pensée.

Ainsi, si cet ensemble de théoricien·ne·s français-e-s ne semble pas présenter d'unité auprès d'un public intellectuel français, il en est autrement des États-Unis. Outre-Atlantique, leur nationalité figure volontiers comme l'indice de leur complexité théorique, elle-même lue par ses défenseurs/ses comme le gage d'une radicalité à la fois théorique et politique : elle est signe à la fois de la profondeur de la pensée et de son caractère critique.

---

11 E. Saïd, « The Franco-American Dialogue », dans I. van der Poel et S. Bertho (éd.), *Traveling theory: France and the United States*, Madison ; Londres, Fairleigh Dickinson University Press ; Associated University Presses, 1999, p. 152, cité dans C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 216.

12 J. Butler, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, C. Kraus (trad.), Paris, la Découverte, 2006, p. 26.

13 *Ibid.*, p. 42.

14 A. Ronell, *American philo : entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris, Stock, 2006, p. 186-189, cité par C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 216.

2. « Postmoderne » ? Quelques nœuds de cohérence dans l'emploi du concept

Qu'est-ce qu'une théorie postmoderne ? Si la question est beaucoup trop vaste pour pouvoir être traitée dans ces pages, je propose de relever quelques éléments qui lui sont associés de manière récurrente, afin d'apporter des clés de compréhension à l'usage de ce terme. L'ambition, ici, est de rendre brièvement compte des usages du concept, en partant du principe que c'est dans ces usages que réside sa signification. Quels sont ces nœuds de cohérence, quels sont les éléments à partir desquels se dégage une unité de sens suffisante pour rendre compte d'une utilisation aussi répandue dans les universités étasuniennes ?

La réponse à cette question n'est pas simple, et ce pour deux raisons. D'abord, comme je le montrerai plus bas, la cohérence de la catégorie de « postmodernisme » est sans doute tout autant due à des effets de contexte qu'à une solidarité interne des thèmes et des idées. Ces effets de contexte créent des quiproquos amusants : certain·e·s théoricien·e·s français·e·s, considérés outre-Atlantique comme le *nec plus ultra* de la pensée postmoderne, restent tout simplement perplexes lorsqu'on leur parle de postmodernité. Ainsi Michel Foucault, dans un entretien publié en 1983, répond la chose suivante à son interlocuteur qui l'interroge sur le sujet : « Qu'est-ce que la postmodernité ? Je ne suis pas au courant ». Et de développer : « Je me sens embarrassé, parce que je ne vois pas très bien ce que cela veut dire ni même […] quel est le type de problèmes qui est visé à travers ce mot ou qui serait commun aux gens que l'on appelle les postmodernes[15] ». L'autrice de cette thèse partage l'embarras de Michel Foucault : j'ai souvent été interpellée par le hiatus évident entre l'omniprésence de ce terme dans la littérature anglophone, et notamment étasunienne, et son absence complète dans la manière que l'on a, en France, de faire de la philosophie. Au point, parfois, de se sentir *idiot·e*, aux deux sens du terme (la stupidité et l'idiosyncrasie) : particulièrement ignorant·e et absolument singulier/ère dans cette situation. Comment expliquer, en effet, ce sentiment d'être seul·e à ne pas comprendre ce dont tout le monde parle et dont tout le monde semble saisir le sens sans avoir besoin de plus d'explications ?

Ensuite, cette cohérence est souvent produite de manière performative par celles et ceux qui l'utilisent : pour rendre compte de leur approche, ils et elles opèrent des rapprochement entre différentes œuvres et différentes analyses qui ne relèvent pas tant d'éclairages internes aux textes que de la construction active et assumée d'une unité de sens.

15 M. Foucault, « Structuralisme et post-structuralisme », dans Daniel Defert et François Ewald (éd.), *Dits et écrits. IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 2001 [1983], p. 446-447.

Aussi, je choisis, pour ce faire, d'utiliser principalement des manuels, des anthologies, des ouvrages d'introduction et des *readers*, portant sur la question du postmodernisme. Ces ouvrages, en effet, font deux choses. Tout d'abord, ils prennent acte de l'usage d'un terme théorique dans certains champs académiques, et en faisant cela, ils consacrent le statut de ce terme comme concept épistémologique central à ce champ. Ensuite, en se proposant d'expliciter ce concept, ils participent activement à le naturaliser auprès des chercheurs/ses de ce champ : par naturaliser, j'entends ici en faire un élément sur lequel on peut communément compter. Cette opération de naturalisation signifie que le public concerné lui prête *a priori* une certaine unité de sens : en conséquence, le concept de « postmodernisme » devient, en contexte étasunien, une variable pertinente d'explication des phénomènes.

Afin de permettre une saisie *a minima* de la manière dont fonctionne le terme dans le contexte théorique anglo-saxon, je propose ici de développer de manière succincte trois éléments, chacun constituant un des possibles nœuds de cohérence qui fondent l'unité de sens du concept. Cette exposition n'est qu'une proposition, incomplète, parmi d'autres, et n'a aucune prétention à l'exhaustivité ; elle se base sur trois éléments de similarité : fonctionnelle, thématique, méthodologique.

a. similarité fonctionnelle : le diagnostic d'une époque

Tout d'abord, un certain nombre d'usagers/ères de la notion de postmodernisme l'utilisent, du moins à ses débuts, à des fins similaires : cette similarité de fonction constitue un premier élément créateur de cohérence. Ainsi, pour Jameson, le but est de se donner les moyens de penser la forme contemporaine que revêt le capitalisme. En cela, sa démarche ressemble à celle de Lyotard, dont il hérite de la terminologie : pour l'auteur français, il s'agit en effet de proposer un « rapport sur le savoir » intimement lié au statut des sciences au lendemain des années 1950. Il s'agit dans un cas comme dans l'autre d'utiliser le concept en vue de proposer une forme de diagnostic sur sa propre époque. La philosophe féministe Jane Flax, de la même manière, propose d'établir des « conversations » entre trois types de pensée – le postmodernisme, la psychanalyse, et les théories féministes – afin de saisir ce qu'elle définit comme les caractéristiques générales de son époque. Il s'agit pour elle de comprendre la « transformation fondamentale » que traverse selon elle la « culture occidentale », une transformation « aussi radicale (si ce n'est aussi graduelle) que le passage de la société médiévale à la société

moderne[16] ». Selon elle, ces sociétés traversent une sorte de malaise civilisationnel, dû à un « état transitionnel » qu'elle caractérise par « la fin du colonialisme, le soulèvement des femmes, la révolte des autres cultures contre l'hégémonie blanche occidentale, des changements dans l'équilibre du pouvoir économique et politique au sein de l'économie mondiale, et une conscience grandissante des coûts aussi bien que des bénéfices du « progrès » scientifique et technologique[17] ». Dans ce contexte, les théories féministes, psychanalytiques, et postmodernes incarnent le « type de pensée qui présentent (ou représentent) le mieux notre propre époque telle qu'appréhendée dans la pensée[18] ».

Cet élément fonctionnel est fréquemment repris dans les manuels et ouvrages d'introduction destinés à présenter le courant postmoderne : le postmodernisme est un moyen de produire une pensée de notre propre époque. C'est par exemple ce qu'affirme, en 1989, Mandan Sarup dans l'ouvrage introductif qu'il destine à ses étudiant·e·s :

> « J'utilise le postmodernisme comme un terme utile afin de désigner une mutation profonde et récente de l'expérience et de la pensée. Puisque des bouleversements ont lieu, je tiens à en savoir plus. Je veux savoir quels en sont les symptômes et quelles peuvent en être les conséquences[19]. »

De la même manière, Steven Connor, dans le *Cambridge Companion*, célèbre collection de manuels académiques, qu'il consacre au postmodernisme, affirme que la difficulté à saisir le terme, au cours des années 1980, résultait dans le fait que ce dernier était le produit d'une synthèse de différentes analyses du monde contemporain. Il a fallu, selon lui « synchroniser[20] » les diagnostics portant sur l'évolution des sociétés contemporaines et celles portant sur l'évolution des arts et de la culture pour parvenir à forger ce concept. Le concept de postmodernisme, au cours des années 1980, du moins, est un concept inductif destiné à rendre compte de l'évolution conjointe d'un certain nombre de phénomènes culturels et sociaux propres au second XX° siècle.

16 J. Flax, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », dans L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990, p. 39.
17 J. Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 5.
18 *J. Flax, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », op. cit.*, p. 39.
19 M. Sarup, A*n introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, Athens, University of Georgia Press, 1989, p. xi.
20 S. Connor, *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 2.

b. similarité méthodologique : une approche par les limites. « Généalogie » et « déconstruction »

Steven Connor souligne cependant que cette similarité fonctionnelle devient, dès le début des années 1990, obsolète. Il ne s'agit plus tant de proposer un diagnostic de l'époque présente qu'un cadre général d'analyse : un « horizon ou une hypothèse générale ». Le postmodernisme, dès lors, devient une méthode générique, « une pratique de la distraction critique » : un mode d'analyse qui consiste « à porter son regard non pas sur sa cible mais sur sa périphérie[21] ». De la même manière, James Williams résume la démarche postmoderne comme consistant en « une affirmation de l'inépuisable pouvoir de production des limites[22] ». Le postmodernisme, selon lui, désigne une méthode de recherche qui consiste, pour étudier un phénomène, à porter son attention sur les « limites » ou la « périphérie » de ce même phénomène.

C'est également à partir de ce tournant des années 1990 que les usages du terme en viennent à converger avec ceux d'autres termes, jusqu'à devenir des quasi-synonymes. Il s'agit des notions de « post-structuralisme » ou « post-structuralisme français », utilisées outre-Atlantique, au cours des années 1980, pour désigner un aspect particulier de la *French Theory* : ses réflexions sur le langage et sur la construction symbolique du monde. L'un des exemples de cette opération de déspécialisation de chacun des deux termes, particulièrement visible dans le champ qui nous intéresse ici (celui des théories féministes) est l'introduction écrite par Joan Scott et Judith Butler à un ouvrage dont elles dirigent la publication en 1992. Dans cette introduction, elles explicitent leur démarche : interroger ce que le « post-structuralisme » fait aux théories féministes. À diverses reprises, elles utilisent également le terme de « postmoderne », ou « postmodernisme », selon des modalités ambiguës : parfois les deux termes sont traités comme deux types de pensée qui ne présentent que des différences négligeables, parfois le « postmodernisme » est traité comme un sous-ensemble du « post-structuralisme », aux côtés de la psychanalyse lacanienne et de la déconstruction derridienne. Si bien que les autrices posent explicitement, dans cette introduction, la question des éventuelles différences entre les deux termes et celle, au contraire, de leur assemblage en un seul et même type d'approche : « [e]n quoi le post-structuralisme et le postmodernisme sont-ils distincts, et quelles sont les raisons politiques de leur fusion[23] ? »

21 *Id*.
22 J. Williams, *Understanding poststructuralism*, Chesham, Acumen, 2005, p. 4.
23 J. Butler et J. Scott, F*eminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, p. xv.

En définitive, la notion de « postmodernisme », au cours des années 1990, se généralise au point d'englober d'autres termes voisins : il ne s'agit pas tant de parler d'une époque et d'appréhender le monde contemporain que de désigner un cadre d'analyse global des phénomènes et une manière de faire de la théorie. Cette hypothèse générale de recherche propose d'appréhender un phénomène à partir de ce qu'il dissimule, exclut, efface, repousse ou refoule. À ce titre, deux types de méthodes sont évoquées de manière quasiment systématique dans les travaux introductifs au postmodernisme : la « généalogie », et la « déconstruction ». Chacune de ces deux méthodes ont un père et un texte fondateurs dans le corpus de la « *French Theory* » : la déconstruction, que je développerai plus en détails dans la suite du chapitre, est imputée à Derrida, et notamment à son essai *De la Grammatologie*. La « généalogie » est pour sa part attribuée à Michel Foucault, dans l'*Archéologie du savoir*[24]. La définition de ces méthodes connaît une grande variabilité et elles sont rarement définies de manière précise par celles et ceux qui s'en revendiquent, si bien qu'il n'est pas toujours aisé de savoir à quelles règles et à quelles pratiques correspondent ces typologiques méthodologiques. Cependant, il est possible de proposer une caractérisation rapide : « déconstruction » et « archéologie » renvoient à une seule et même démarche effectuée à l'aide de moyens différents. La démarche commune est la suivante : il s'agit d'exposer les présuppositions (qui sont de l'ordre de l'impensé, de l'implicite ou du refoulé) propres à un type de pensée afin de susciter des doutes à son égard. La « déconstruction » propose pour ce faire de recourir à des procédés littéraires, propres à l'analyse textuelle, et la « généalogie » privilégie quant à elle le recours à l'histoire, afin d'exposer les processus historiques de constitution de types de pensée qui se présentent à nous sur le mode de l'évidence.

Pour certaines raisons liées au contexte institutionnel de développement des théories postmodernes, l'approche littéraire par la « déconstruction » est largement la favorite des deux. Si bien que les méthodes de recherche basée sur l'analyse du langage au sens large (les signes et les symboles en tant qu'ils font système) comme modèle de compréhension des phénomènes sont particulièrement représentatives du courant postmoderne. Lawrence Cahoone décrit ainsi les artisans de la « *French Theory* » comme des héritiers de Claude Lévi-Stauss, Ferdinand de Saussure et Roman Jakobson, à cette différence près que, si les structuralistes cherchaient à trouver un moyen « d'éviter la réduction [des sciences humaines] aux sciences naturelles, tout en

24 Ce fonctionnement « un auteur – une œuvre – un concept » est particulièrement bien exemplifié dans l'ouvrage introductif de James Williams, *Understanding poststructuralism*, *op. cit.*.

conservant des méthodes objectives, scientifiques[25] », les « post-structuralistes » ou postmodernes reprennent l'analyse linguistique en terme de système symbolique tout en refusant l'objectif qui la sous-tend – cette prétention à la scientificité. L'étude des différents phénomènes à partir de structures symboliques pensées sur le modèle du langage est mobilisée à des fins de « déconstruction » plutôt que dans l'optique de proposer des comptes rendus systématiques dans le but de faire science.

c. similarité thématique : une « triple mort »

Enfin, quelques thématiques communes permettent elles-aussi, bien que de manière souvent très vague et allusive, de créer de la cohérence. Je donnerai ici trois éléments, que je reprends à la philosophe Jane Flax : le « postmodernisme » se caractérise par la thèse d'une triple mort – la mort de l'homme (comme nature humaine et comme sujet), la mort de l'histoire (comme linéarité téléologique), et la mort de la métaphysique (comme adhésion à des notions telles que celles d'essence et de réalité)[26].

La thèse de la « mort de l'homme » renvoie à plusieurs types d'idées. Il s'agit d'abord de l'examen critique de l'idée de nature humaine et de la manière dont elle a été construite, à partir d'une certaine lecture de Foucault (*Les mots et les choses*). D'autre part, les références à Deleuze (*Différence et répétition*) et à Guattari (*Capitalisme et Schizophrénie*), ainsi qu'à Lacan servent en général à appuyer l'idée d'un sujet fragmenté et non-transparent à lui-même, contre la croyance en une subjectivité souveraine, capable de connaître ses propres états de conscience et caractérisée par sa liberté.

La « mort de l'histoire » va généralement de pair avec la mobilisation de références à *La condition postmoderne* de Lyotard, dont le concept de « métarécit » a connu outre-Atlantique une fortune florissante. Ce terme, qui propose d'interroger les structures narratives qui sous-tendent nos représentations de l'histoire, permet de désigner un certain rapport totalisant, téléologique et linéaire à son propos : celle-ci inclurait tous les phénomènes dans une continuité temporelle orientée vers une fin. Selon Lyotard, la « condition postmoderne » est cette époque de crise des « métarécits » où, notamment, l'idée de progrès ne fait plus sens. Thomas Docherty, dans le *reader* sur le postmodernisme qu'il publie en 1993, fait ainsi de la question de l'histoire le cœur des interrogations propres au postmodernisme. Selon lui, ce courant de pensée a vocation à

25 L. Cahoone, *From modernism to postmodernism: an anthology*, Malden, Blackwell Publishers, 2003, p. 4.
26 J. Flax, *Thinking Fragments, op. cit.*

critiquer les analyses qui proclament la « fin de l'histoire » pour montrer, au contraire, que « [n]on seulement l'histoire continue, mais en outre elle prolifère », si bien « qu'un nombre déconcertant de futurs possibles se manifeste, les uns réconfortants, les autres inquiétants[27] »

Enfin, la « mort de la métaphysique » renvoie à la fois des considérations philosophiques, et à des considérations épistémologiques. D'un point de vue philosophique, d'une part, il s'agit de critiquer ce qui est généralement désigné dans les textes comme « la métaphysique occidentale », associée à la configuration ontologique substance-accident. D'autre part, le succès de l'expression « métaphysique de la présence[28] », de Derrida, et la prolifération de ses citations ont pour but de rejeter l'idée d'une réalité qui serait « là », derrière l'expérience et des perceptions que l'on en a. Dès lors, tel que le présente Lawrence Cahoone dans son anthologie publiée en 2002, le postmodernisme est aussi une remise en question d'une certaine conception du savoir : « ce mouvement nie la possibilité d'un savoir de type 'réaliste', d'une connaissance objective du monde indépendamment de celui ou celle qui la connaît, […] et jusqu'à la notion même de vérité[29] ».

Je ne développerai pas outre mesure ces quelques point communs, autour desquels se crée une forme d'entente collective sur les contours et la signification du terme en contexte anglo-saxon. En effet, ces similarités productrices de cohérence demeurent, de l'avis même de nombre d'usager/ères du concept, « vagues[30] », si bien que le terme, selon Stuart Sim, auteur, en 2011, d'un « *companion* » sur le postmodernisme aux influentes éditions Routledge, affirme que « 'postmoderne' est devenu l'un des mots de notre langue dont on use et abuse le plus[31] ». Aussi serait-il peu pertinent pour mon propos de tenter de dresser un tableau exhaustif de ce courant. Je propose, au contraire, de m'intéresser à présent à quelques éléments du contexte social et institutionnel qui préside à la popularisation du terme, au cours des années 1980, dans les universités étasuniennes : ces éléments de contexte sont, comme je le défends, tout autant producteurs de cohérence que le contenu des thèses et des textes généralement rassemblées sous le terme de « postmodernisme ».

27 T. Docherty, *Postmodernism: a reader*, New York, Columbia University Press, 1993, p. xiii.
28 Que l'on trouve originairement dans son essai *De la grammatologie* (Paris, Éditions de Minuit, 1967).
29 *L. Cahoone, From modernism to postmodernism, op. cit.*, p. 2.
30 *Ibid.*, p. 3.
31 S. Sim, *The Routledge companion to postmodernism*, New York, Routledge, 2011, p. VII.

3. mise au point : post-structuralisme plutôt que postmodernisme

Comme l'explique François Cusset, la création des catégories de *French Theory* est le produit d'un « malentendu créateur », inséparable de « différences d'organisation interne entre les champs intellectuels français et américain ». Ce décalage ainsi que certaines caractéristiques des institutions académiques étasuniennes résultent dans la constitution d'une « entité homogène », « véritable corpus naturalisé, opérateur de connivence parmi ses usagers[32] » qui prend à partir de la seconde moitié des années 1970 le nom de « *French Theory* », de « post-structuralisme », ou de « post-modernisme français ». Le *postmodernisme* et le *post-structuralisme* constituent en définitive des termes généralement utilisés pour désigner les émules étasunien-ne-s de la *French Theory*, ce corpus d'auteurs/ices français-e-s tel qu'il a été importé aux États-Unis et investi, là-bas, d'une cohérence conceptuelle et idéologique dont il était à l'origine dépourvu.

Je choisirai à présent de faire un emploi de ces termes sans les guillemets qui me servait jusqu'alors à signifier une prise de distance avec leur usage : cette précaution typographique devient superflue dès lors que je précise, à la suite de François Cusset, que cet emploi renvoie

> « moins à l'éventuelle validité d'un tel regroupement intellectuel qu'à la seule omniprésence de ces […] mots dans l'université américaine depuis la fin des années 1970 – sigle de classement, sceau d'une affiliation, objet discursif mal identifié mais repris en chœur par des milliers de commentateurs[33]. »

De plus, dans les pages de cette thèse, j'utiliserai désormais plus volontiers le terme de *post-structuralisme*. Bien que je considère que *postmodernisme* et *post-structuralisme* sont deux quasi-synonyme, puisqu'ils sont employés dans le même type de contexte et qu'ils désignent des démarches intellectuelles similaires, le terme *postmoderne* est parfois péjorativement connoté. En 1990, Judith Butler fait ainsi part de son agacement vis-à-vis de l'usage de ce terme. Pour iel, il sert d'abord et avant tout aux conservateurs/ices, afin de construire des hommes (et des femmes) de paille et des caricatures grossières. L'expression est uniquement utilisée pour attaquer certain·e·s théoriciennes qu'aucun lien ne relie, exceptée la critique commune que leur adressent leurs adversaires[34] : en témoigne le manque de cohérence conceptuelle et d'unité des théories désignées par ce terme, qui recouvre une collection d'auteurs disparates dont les thèses

32 F. Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 18

33 *Ibid.*, p. 20

34 Voir, J. Butler, « Contingent Foundations », 1995, *op. cit.*. L'ouvrage est tiré d'une conférence qui s'est tenue en septembre 1990, organisée par le *Greater Philadelphia Philosophy Consortium*. La conférence, à laquelle participent, outre Judith Butler, Seyla Benhabib et Nancy Fraser, porte sur les liens entre « féminisme et post-modernisme ».

sont fréquemment contradictoires. Elle associe l'usage de l'expression à une certaine malhonnêteté intellectuelle dans la critique, et refuse de l'appliquer à ses propres travaux[35].

Je choisis de prendre sa mise en garde au sérieux, et de ne pas reprendre ce terme à mon compte. Ce choix est motivé par la préoccupation suivante : je développe dans cette thèse un certain nombre de critiques vis-à-vis de la démarche des intellectuelles post-structuralistes. Or, en critiquant les « postmodernes », je risque de m'aventurer dans un terrain miné par mes adversaires conservateurs. François Cusset a ainsi montré que ce terme s'implante en France à travers le vocabulaire choisi par des intellectuels conservateurs afin de commenter l'affaire Sokal, en 1996. Alan Sokal est un physicien, qui soumet en 1996 à la revue *Social Text* un faux article, mobilisant à la fois des citations d'auteurs/ices français-e-s appartenant au canon de la *French Theory*, et des formules pseudo-scientifiques volontairement parodiques[36]. Or, la réception de ce canular prend aussitôt en France une tournure très politique : la critique du postmodernisme est aussitôt reprise en chœur par les intellectuels conservateurs, d'une part, et par les marxistes orthodoxes, hostiles à l'introduction des questions féministes dans l'agenda des luttes, d'autre part[37].

Dans le contexte présent, marqué par la diffusion de termes fourre-tout (tels que « wokisme » ou « islamogauchisme ») afin d'invalider les analyses des différentes branches de la critique sociale, qu'elle soit féministe, décoloniale ou *queer*[38], je souhaite être particulièrement attentive à la portée politique de mon vocabulaire. Il s'agira donc, dans ces pages, de post-structuralisme plutôt que de postmodernisme[39].

B. Contexte historique : les universités étasuniennes à travers les décennies 1970 et 1980

Pour comprendre comment, dans les universités américaines du début des années 1990, le post-structuralisme a pu devenir le lieu privilégié des controverses fécondes en théories féministes, il peut être utile de revenir au contexte d'émergence de ce courant. Il ne s'agira pas ici d'en

35 Notons que ça ne l'empêche pas, en 1999, dans la préface à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, de se réclamer explicitement du « post-structuralisme français ».

36 A. D. Sokal, « Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, n° 46/47, 1996, p. 217-252. Le canular a ensuite donné lieu à un ouvrage : A. Sokal et J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997

37 Pour la convergence entre conservateurs et marxistes orthodoxes, sur fond d'une « bataille pour le monopole symbolique du terme de 'gauche' », voir F. Cusset, *French theory*, op. cit., p. 17-18.

38 Voir C. Gautier et M. Zancarini-Fournel, *De la défense des savoirs critiques*, Paris, La Découverte, 2022.

39 Je remercie Tal Piterbraut-Merx pour avoir judicieusement signalé la connotation très fortement péjorative du terme de postmodernisme en langue française, qui le rend difficilement maniable dans le cadre d'un travail philosophique rigoureux.

proposer une histoire exhaustive, mais plutôt de dégager quelques éléments de contextualisation utiles pour comprendre comment des questionnements ontologiques aussi abstraits, au premier abord, que difficiles d'accès, en sont venus à occuper une place aussi centrale dans ces controverses.

1. Des effets de champs, de disciplines, et de pratiques académiques

Le post-structuralisme, produit au sein des campus étasunien, porte vraisemblablement la trace de son contexte d'élaboration. Comprendre ce contexte peut nous aider à saisir ce qui fait l'unité de sens du concept. Et, puisque celui-ci vient d'abord et avant tout de l'université, il y a tout à parier que le contenu de ces théories n'est pas indifférent aux pratiques académiques et aux dynamiques de pouvoir qui structurent le champ universitaire.

Avant de m'avancer plus loin dans ces réflexions, quelques précautions méthodologiques s'imposent. Cette hypothèse heuristique n'est en aucune manière spécifique à l'objet qui nous concerne ici : elle peut raisonnablement valoir pour n'importe quelle production théorique. À ce sujet, je me contenterai de citer la remarque très juste d'Eleni Varikas. Celle-ci relève l'« ingénuité » d'un universitaire étasunien, Mark Poster, dans la manière dont il commente la genèse franco-étasunienne du post-structuralisme. Selon lui, ce courant est bel et bien une reconstruction américaine plus que d'un simple import. Cependant, cette reconstruction n'enlève rien à la pertinence de ce concept, puisqu'elle est supérieure à l'original.

> « L'hétérogénéité des penseurs de la '*French Theory*' serait le résultat, non pas tant de divergences substantielles, mais de la 'concurrence féroce' à laquelle sont soumises les 'stars' des milieux intellectuels parisiens, concurrence qui les empêcherait de reconnaître qu'ils ont un 'projet commun'. L''utilité du terme de poststructuralisme ne devrait donc pas être décidée par les intellectuels français, qui sont peut-être indûment affectés par la myopie parisienne mais par des théoriciens américains qui sont mieux placés pour le faire'[40]. »

Répondant à Poster, Eleni Varikas émet une remarque particulièrement intéressante pour comprendre la manière dont des effets de contexte nationaux et institutionnels peuvent ou non être perçus :

> « il ne faut pas, me semble-t-il, disposer d'un bagage épistémologique très sophistiqué pour comprendre que la myopie n'a pas de patrie et qu'elle est toujours plus facilement détectable de

40 M. Poster, *Critical theory and poststructuralism: in search of a context*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 4-5, cité dans E. Varikas, « Féminisme, modernité, postmodernisme : pour un dialogue des deux cotés de l'océan », dans *Féminismes au présent*, Paris, l'Harmattan, 1993. (traduction modifiée par mes soins)

> l'extérieur. Et quand on regarde de loin le marché libre des universités américaines, où l'on a l'impression que la course à la théorie constitue la règle d'or de la réussite, on ne peut que s'émerveiller de l'ingénuité d'une telle affirmation[41]. »

En d'autres termes, un théoricien étasunien capable de passer au crible les effets de la structuration de l'université française sur la pensée qui y est produite reste singulièrement incapable de percevoir des mécanismes similaires en contexte américain. De la même manière, si depuis le contexte français, les effets de contexte qui contribuent à façonner la catégorie de *post-structuralisme* se remarquent plus facilement, car ils nous sont moins familiers, plus distants et apparaissent ainsi plus typiquement américains, cela ne veut pas dire que la théorie politique produite en contexte français serait « neutre », et que l'institution académique française, à son tour, ne générerait pas d'effets similaires.

Fermons ici cet encart méthodologique. Comment le contexte académique étasunien participe-t-il à façonner les contours du concept de post-structuralisme ? La réponse à cette question peut permettre de comprendre, d'une part, la sédimentation en un bloc homogène d'un ensemble disparate d'auteurs/ices françaises, d'autre part, la place occupée par les études littéraires dans ces débats, et la constitution du concept de *French Feminism*.

Premièrement, les pratiques étasuniennes d'enseignement au sein des universités sont propres à produire un tel rapprochement d'auteurs/trices divers·e·s, et donc à la constitution d'une catégorie homogène de *postmodernité*. François Cusset souligne le rôle des *readers* dans ce processus. Les *readers* sont des manuels utilisés par les étudiant·e·s qui fonctionnent sous le mode d'un recueil de textes choisis, souvent organisés en différentes sections se proposant chacune d'aborder l'une des grandes thématiques généralistes associées au thème étudié. Cette pratique de l'édition « didactique et anthologique » a pour effet la « naturalisation d'un corpus par la promiscuité des noms propres[42] ». Le *reader* contribue à créer un canon, c'est-à-dire à la fois à sacraliser un ensemble d'auteurs/ices en les hissant au statut de référence, et à constituer activement une unité cohérente entre ces différents auteurs/ices. Ce travail de production de cohérence est encore renforcé, souligne François Cusset, par certaines pratiques éditoriales académiques, qui « privilégient les textes coécrits, les articles réciproques, les regards

41 *Ibid.*
42 F. Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 99.

croisés[43] » : aux État-Unis, remarque-t-il, les textes les plus célèbres de Deleuze et de Foucault sont parfois ceux où ils se répondent, ou ceux qu'il écrivent ensemble, écrits qui peuvent pourtant sembler mineurs dans leur propre pays.

Certains enjeux de pouvoir et de légitimation propres à l'univers académique américain, dans le courant des années 1970, jouent eux-aussi sur la configuration de ce courant de pensée. L'entrée sur le territoire étasunien de ce qui est depuis devenu le canon post-structuraliste s'est fait, à l'origine, à travers quelques passeurs enseignant dans des départements de français (comme par exemple Frederick Jameson et Leo Bersani), avant de se répandre dans les départements de littératures anglaise et comparée. Ces auteurs français, souligne Cusset, ont joué un grand rôle dans la « lutte entre champ de savoirs » qui agite l'université américaine, au cours des années 1970 ; autrement dit, dans les conflits entre disciplines pour étendre leur autorité épistémologique ainsi que le champ de leurs compétences. Pour les études littéraires, ces textes revêtent une utilité certaine dans cette « lutte », puisqu'ils donnent l'occasion à quelques intellectuels de promouvoir une forme de « relativisme narratif […] qui permet de relire les discours philosophique, romanesque, sociologique ou historique comme autant de *récits*, enchâssés dans une vaste structure narrative[44] ». Ce discours rend possible une redéfinition de la « cartographie des savoirs » en leur faveur, qui a pour conséquence d'étendre la pertinence de l'analyse littéraire à d'autres disciplines. En effet, proposer le modèle du récit, du discours et du langage comme mode privilégié d'analyse de l'ensemble des phénomènes permet d'étendre le domaine des objets à propos desquels les études littéraires sont reconnues comme compétentes. Ainsi, nombre de théoricien·ne·s et chercheurs/ses contemporain·e·s dans le champ des théories post-structuralistes sont issues des études littéraires (et de champs qui institutionnellement lui sont liés, comme par exemple les études cinématographiques)[45].

À titre d'exemple de cette influence grandissante de la littérature vis-à-vis des autres disciplines, qui se fait grâce aux outils fournis par la *French Theory*, le cas de l'histoire est particulièrement intéressant. Dans un article important qu'elle publie en 1986, Joan Scott propose d'introduire dans sa discipline académique – l'histoire – des méthodes d'analyses que l'on peut, rétrospectivement, qualifier de *post-structuralistes*. Dans cet article, elle promeut le concept de « genre » comme « catégorie d'analyse utile en histoire », et notamment lorsqu'il s'agit de faire

43 *Id.*

44 *Ibid.*, p. 88

45 Dans le champ des théories féministes, on peut citer des figures importantes telles que Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Rosi Braidotti, Gayatri Chakravorti Spivak, Avita Ronell. Issues des études littéraires, elles sont aussi influentes dans la promotion et la diffusion du corpus et des thématiques de la *French Theory*.

de l'histoire depuis une perspective féministe (ce que les anglo-saxon appellent *herstory*). Elle cite, entre autres approches discutées, le « post-structuralisme français », qu'elle identifie à une sorte de courant de la psychanalyse. Le terme désigne sous sa plume un courant de pensée inspiré de Lacan et dont la caractéristique est de « s'inspire[r] de diverses écoles de psychanalyse pour expliquer la production et la reproduction de l'identité genrée du sujet[46] ». L'approche « se fonde sur des lectures structuralistes et post-structuralistes de Freud dans le contexte des théories du langage[47] ». Joan Scott propose alors de traiter ces « post-structuralistes » comme des « alliés scientifiques et politiques[48] » : elle souligne, à leur suite, « le rôle central du langage dans la communication, l'interprétation et la représentation du genre » et reprend l'idée qu'elle leur impute selon laquelle « 'langage' ne désigne pas seulement les mots mais des systèmes de signification - des ordres symboliques - qui précèdent la maîtrise de la parole proprement dite, de la lecture et de l'écriture)[49] ». Cette conception étendue de la notion de « langage » constitue la clé de voûte de la nouvelle méthode historique qu'elle appelle de ses vœux. Pour elle, l'enjeu est de s'interroger sur le genre comme « façon première de signifier des rapports de pouvoir[50] » : l'objet de l'enquête est donc la manière dont le pouvoir est signifié, ou, en d'autres termes, l'ensemble des dispositifs symboliques qui fonctionnent comme le signe de ces relations de pouvoir. Et précisément, « [l]e genre [...] semble avoir constitué un moyen persistant et récurrent de rendre efficace la signification du pouvoir dans l'Occident[51] ». Dès lors, la méthode historique qu'elle propose d'introduire dans sa discipline laisse la part belle à une approche inspirée des méthodes littéraires, fondée sur l'analyse des signes linguistiques ou sémiologie. Dans un article publié en 2011, elle défend ainsi, dans le même esprit, que faire de l'histoire et « raconter des histoires » constituent une seule et même activité, si bien que la science historique et celle du récit convergent explicitement : « raconter des histoires a une place centrale dans l'écriture de l'histoire ; l'une des raisons, et non des moindres, est que le récit est la manière de rendre l'expérience humaine signifiante[52] ».

46 J. Scott, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », É. Varikas (trad.), *Les cahiers du GRIF*, vol. 37, n° 1, 1988, p. 130.
47 *Ibid.*, p. 135.
48 *Ibid.*, p. 140.
49 *Ibid.*, p. 135.
50 *Ibid*, p. 141.
51 *Ibid.*, p. 143.
52 J. Scott, « Storytelling », *History and Theory*, vol. 50, n° 2, 2011, p. 203-209, p. 203.

2. Les campus et la contestation étudiante

Le succès de l'approche post-structuraliste est ainsi tout à la fois l'outil et la conséquence de l'influence grandissante, au cours des années 1970 et 1980, des études littéraires dans le champs des sciences humaines et sociales.

Je m'intéresserai ici à une autre dimension du contexte de production de la catégorie de post-structuraliste : les caractéristiques de l'inscription sociale de l'université au sein de la société américaine des années 1970-1980. Toujours selon François Cusset, si les liens entre milieux académique et politique sont très étroits, en tant que l'université opère comme une fabrique des élites, les campus n'en demeurent pas moins relativement isolés de la société civile, et notamment de la sphère de la production médiatique et culturelle. Cet isolement est le fruit de plusieurs facteurs : l'inscription des campus dans l'espace géographique et social, dont le modèle dominant aux États-Unis est celui de l'enclave, fonctionnant comme une véritable petite ville à lui-tout seul, limite les échanges entre les univers intra- et extra-universitaires ; tandis que la rareté des maisons d'éditions indépendantes, qui laisse peu d'espace entre grands groupes et presses universitaires, complique la diffusion d'idées auprès d'un public élargi[53]. En conséquence, « aux États-Unis, le débat intellectuel, qualifié aussi de 'théorique' […] n'est que l'une de ces activités spécialisées auxquelles l'université doit sa raison d'être[54] ». Cet « isolement structurel du champ intellectuel américain[55] » permet sans doute de comprendre que des textes d'une technicité parfois redoutable, et d'un accès souvent difficile, aient pu y faire école au point de « s'inscrire profondément dans la fabrique culturelle et intellectuelle américaine[56] » : la diffusion des idées au grand public étant de toutes façons limitée par cette compartimentation structurelle, la complexité de la production théorique n'apparaît pas nécessairement comme un obstacle à son succès.

Si l'influence de la *French Theory* aux États-Unis ne s'y limite pas, c'est principalement dans le champ de la critique sociale qu'elle connaît son plus franc succès. Cette diffusion s'explique, d'abord par un climat politique favorable au développement de ce champ dans les universités étasuniennes : les mouvements pour les droits civiques et contre la guerre du Vietnam ont rencontré un écho particulièrement puissant au sein des communautés étudiantes au cours des années 1960. L'atmosphère de contestation sociale dans les campus n'est pas sans conséquence

53 Du moins, avant la diffusion massive de l'usage d'internet, qui remet sans doute en question la portée de cette affirmation.
54 F. Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 47.
55 *Ibid.*, p. 174.
56 *Ibid.*, p. 21.

sur les savoirs qui y sont produits : l'un des exemples de cette institutionnalisation en contexte académique des mouvements de contestation sociale est le cas de la création du premier programme de *Women's Studies*, au printemps 1970, à l'université San Diego, qui deviendra cinq ans plus tard un département.

Or, dans ce contexte, c'est par le biais de la « tradition littéraire expérimentale[57] », dans le sillon de la mouvance *beat*, et dans un esprit libertaire, que sont introduits les premiers textes de ce qui deviendra la *French Theory* ; contexte qui contribue sans doute à leur conférer leur aura de transgression. Au cours des années 1970 fleurissent ainsi un certain nombre de revues initialement auto-éditées, et au caractère largement amateur[58], qui sont les premiers relais des textes français dans les salles de classe étasuniennes, et qui ouvrent la voie à leur diffusion dans des revues plus reconnues dans le champ académique.

Ce mouvement de convergence entre critique politique et développement des théories post-structuralistes ne se limite certes pas au champ des études féministes, mais il y rencontre un succès certain. À partir de la fin des années 1980, certaines théoriciennes rencontrent à l'université des textes de Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, etc., et décident de les mettre au service d'un renouvellement des études féministes. Avant, cependant, de m'intéresser aux raisons et aux modalités de cette appropriation, je propose de me tourner vers un autre cas de reconstruction américaine de théories françaises, lui aussi central à la compréhension du contexte intellectuel étasunien : le cas du *French Feminism*.

II. *French Feminism*

Qu'est-ce que le *French Feminism* ? Dans le contexte des universités anglo-saxonnes, et tout particulièrement aux États-Unis, il ne s'agit pas d'un simple équivalent du « féminisme français », le mouvement féministe tel qu'il a lieu en France. C'est la raison pour laquelle l'usage est, le plus souvent, de conserver la formulation en langue anglaise : tout comme la *French Theory* qui, selon l'expression de Judith Butler dans l'introduction de *Trouble dans le*

57 *Ibid.*, p. 71.

58 Dont les principales sont *Semiotext(e)*, à l'université Columbia, *Diacritics* à Cornell et *SubStance* à l'université du Wisconsin.

genre, « est elle-même une drôle de construction américaine[59] », le *French Feminism* est « plus américain que français[60] ». Il résulte de ce que l'ont peut appeler, à la suite d'Edward Saïd, une « théorie voyageuse » : une pensée nouvelle et originale, produite par le transfert d'une théorie existante dans un autre contexte social, géographique, historique et / ou institutionnel[61].

Il s'agira, dans cette section, d'exposer brièvement les caractéristiques de ce courant critique et intellectuel. Le *French Feminism*, qui résulte d'opérations de traductions sélectives de textes féministes français, en vient à devenir un prolongement de la *French Theory*, et joue un rôle crucial dans la genèse du féminisme post-structuraliste – cette conjonction entre le féminisme comme critique sociale et le post-structuralisme français comme courant théorique emblématique des universités étasuniennes des années 1980.

A. Une « drôle d'invention américaine »

Comment la catégorie de *French Feminism* est-elle construite ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord souligner une ambiguïté caractéristique de l'usage qui en est fait : il n'est pas toujours clair si la fonction de cette catégorie est de décrire le féminisme français ou de nommer un certain type de pensée créée aux États-Unis et inspirée d'autrices françaises. Dans le premier cas, la question qui se pose est celle de l'adéquation de la catégorie au référent qu'elle prétend décrire – le féminisme en France. Dans le second cas, cette question ne se pose pas, puisque le terme perd toute prétention à la description.

Comme l'ont montré diverses autrices (Eleni Varikas, Christine Delphy, Nancy Fraser, Claire Moses, Bronwyn Winter, Cornelia Möser pour n'en citer que quelques unes), selon des perspectives tout aussi variées, il est assez évident que la catégorie n'a pas de pertinence descriptive : le terme de *French Feminism*, tel qu'employé pour désigner un corpus théorique et doctrinaire, d'inspiration largement littéraire et psychanalytique, discuté avant tout dans les universités anglo-saxonnes, n'a pas de validité pour décrire d'un point de vue historique la configuration et les caractéristiques du mouvement féministe en France, dans les années 1970 et 1980.

Il convient cependant de souligner que, pour certaines usagères du concept, le fait que la catégorie de *French Feminism* résulte d'une « drôle de construction américaine » n'est pas si

59 J. Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 27.
60 A. Jardine et A. M. Menke, *Shifting scenes: interviews on women, writing, and politics in post-68 France*, New York, Columbia University Press, 1991, p. 199-200.
61 E. W. Said, « Traveling Theory », *op. cit.*.

évident. La genèse du terme, et, du moins jusque dans le courant des années 2000, certains de ses usages, témoignent de la persistance d'une certaine prétention descriptive, ou, pour le dire autrement, de tentatives pour rattacher ce qui est dit du *French Feminism* à quelque chose qui existe réellement au sein du mouvement féministe en France. Il s'agit, là encore, d'un de ces cas de « malentendus féconds », de cas de mécompréhension liées à des contextes institutionnels et nationaux dont découlent des créations théoriques originales.

1. Une réception sélective du féminisme français

L'ouvrage qui contribue de manière sans doute décisive à introduire la catégorie de *French Feminism* aux États-Unis est publié en 1981 par Elaine Marks et Isabelle de Courtivron. Il s'agit d'une anthologie dont le propos est de constituer une introduction aux « nouveaux féminismes français[62] ». Malgré le caractère très éclectique des textes choisis, l'introduction qu'elles écrivent insiste sur quelques traits génériques communs qu'elles attribuent à ces « nouveaux féminismes » ; ces traits se dégagent notamment, selon elles, par contraste avec le cas du féminisme radical aux États-Unis. Ainsi, défendent-t-elles, « la principale différence entre les féminismes français et étasunien se situe dans le domaine de la psychanalyse et de la théorie linguistique[63] ». Cette focalisation sur la psychanalyse et la littérature apparaît d'emblée, en miroir, comme une caractéristique globale de ce que l'on appellerait aujourd'hui les féminismes français de la seconde vague.

Cette présumée spécificité française n'est pas sans lien avec l'importance qu'elles accordent à l'une des tendances du MLF : le groupe « psychanalyse et politique », souvent désigné à travers l'abréviation « psychépo ». Ce courant, qui gravite autour de la psychanalyste Antoinette Fouque, est issu d'un groupe qui se forme dans la lignée de Mai 68, et qui, au cours de l'année 1970, en vient à se constituer et à être identifié comme la « tendance psychanalyse et politique » du MLF[64]. Marks et Courtivron le présentent, dans cette introduction, comme « l'un des plus influents et des plus radicaux des groupes de femmes[65] » au sein du mouvement féministe français, au point d'en faire le « cœur culturel et intellectuel du MLF[66] ».

Or, ce groupe constitue un élément particulièrement clivant au sein des féminismes des années 1970, en France. Contrairement au reste du mouvement, ses membres refusent de se dire

62 E. Marks et I. de Courtivron, *New French feminisms: an anthology*, New York, Schocken Books, 1981
63 *Ibid.*, p. xiii.
64 B. Pavard, *Les éditions des femmes : histoire des premières années, 1972-1979*, Paris, L'Harmattan, 2005
65 E. Marks et I. de Courtivron, *New French feminisms, op. cit.*, p. x.
66 *Ibid.*, p. 31.

féministes, en raison de la connotation « bourgeoise » du terme[67] ; ce qui conduit leurs adversaires, les féministes identifiées comme « matérialistes », à les définir comme « anti-féministes[68] ». En outre, de nombreuses féministes, dont font partie certaines des figures les plus importantes du mouvement, leur reprochent un fonctionnement sectaire et autocratique[69]. La rupture est consommée lorsqu'à l'occasion de la marche nationale pour l'avortement du 6 octobre 1979, au moment de la pérennisation de la loi Veil, les militantes découvrent que le sigle « MLF – Mouvement de Libération des Femmes » a été déposé par Antoinette Fouque à l'Institut National de la Propriété Industrielle. Un collectif de féministes dénoncent alors « l'imposture[70] » que constitue ce groupe : celle-ci est ressentie d'autant plus amèrement que, doté d'importants moyens financiers, celui-ci dispose également de canaux de diffusion et de communication non négligeables (le groupe est à l'origine d'une maison édition, « Des femmes », ainsi que de plusieurs librairies du même nom et d'un magazine hebdomadaire, puis mensuel, *Des femmes en mouvement*[71]). Le paysage féministe français est donc extrêmement clivé au moment de la parution de l'anthologie d'Elaine Marks et Isabelle de Courtivron : comme le souligne Cornelia Möser, ce conflit entre « psychépo » et ses adversaires, les féministes du courant matérialiste, était semblable, en 1980, à une guerre de position, où se faisaient face deux « fronts […] tellement endurcis […] qu'on ne peut même pas parler d'une véritable dispute – elle ne se parlaient plus[72] ».

Dès lors, il est douteux d'affirmer, comme le font les deux éditrices, d'attribuer à « psychépo » une telle influence au sein du MLF : les conflits profondément clivants qu'il suscite tendent, au contraire, à faire obstacle à la diffusion de ses idées au sein du reste du mouvement. Ceci dans un contexte où les représentantes du courant matérialiste, telles que Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu et Colette Guillaumin – ou encore Simone de Beauvoir qui les soutient – font partie des intellectuelles les plus citées, en raison de leur entrée progressive dans les cursus

67 Une certaine rhétorique antiféministe d'extrême gauche, qui tend à effacer la diversité des luttes féministes dites de la première vague pour les réduire au combat de quelques femmes bourgeoises, a notamment beaucoup joué dans la connotation négative attachée au terme de « féministe » au sein des milieux de la gauche radicale du début des années 1970 en France. Voir L. Kandel et F. Picq, « Journée des femmes : le mythe des origines », *La Revue d'En face*, n° 12, automne 1982.

68 L. Kandel, « Une presse 'anti-féministe' aujoud'hui : Des femmes en mouvement », *Questions Féministes*, n° 7, 1980, p. 37-44 ; C. Delphy, « L'invention du 'French Feminism' : une démarche essentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, n° 1, 1996, p. 15-58.

69 N. Ringart, « La naissance d'une secte », *Libération*, 1er juin 1977, p. 7 ; A. Tristan et A. de Pisan, *Histoires du M.L.F.*, op. cit., p. 90.

70 S. de Beauvoir et Association du Mouvement pour les luttes féministes, Chroniques d'une imposture: Du mouvement de libération des femmes à une marque commerciale, Paris, France, Association du Mouvement pour les luttes féministes, 1981.

71 B. Pavard, *Les éditions des femmes, op. cit.*

72 C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 203.

universitaires ainsi que du rayonnement de revues telles que *Questions féministes*. Enfin, peu de textes issus à proprement parler de ce courant ont été diffusés outre-Atlantique : si on lui associe volontiers les noms, très commentés aux États-Unis, de Luce Irigaray, Julia Kristeva et Hélène Cixous, seule la dernière a été, un temps, proche de « psychépo », les deux autres s'en tenant au contraire éloignées. Plutôt que la description d'une influence réelle, et d'une centralité supposée du groupe psychanalyse et politique dans la vie tant politique qu'intellectuelle du féminisme français à cette époque, il faut voir dans l'importance qu'Elaine Marks et Isabelle de Courtivron attribuent à ce mouvement la manifestation d'un intérêt typiquement étasunien.

Avant de m'intéresser aux raisons de cet intérêt, je souhaite m'intéresser ici à certains de ses effets. Cet intérêt sélectif porté à un certain aspect des mouvements féministes français des années 1970 (à savoir, sa dimension littéraire et/ou psychanalytique) a bel et bien eu une influence sur la manière dont a pu être perçu, outre-Atlantique, le MLF et ses productions intellectuelles. Le *French Feminism* a pu ainsi être lu, par certaines, comme une description effective du féminisme français, et ce pendant plusieurs décennies. Ainsi, dans un ouvrage publié en 2004, Kelly Oliver et Lisa Walsh proposent une compilation de textes relevant du « féminisme français contemporain ». Pour Lisa Walsh,

> « Les révolutions socio-politiques constitutives de Mai 68 ont inauguré une « deuxième vague » féministe en France, qui se caractérise par une distanciation vis-à-vis de la valorisation de l'égalité au profit d'une affirmation de la différence. […] [C]ette nouvelle génération de féministes cherche à rendre effectif ce qu'elles voient comme un changement beaucoup plus profond de l'ordre patriarcal, non pas en contestant les inégalités de statut des femmes vis-à-vis des hommes, ou de la féminité vis-à-vis de la masculinité, mais plutôt en faisant du concept même d'égalité l'outil d'une domination phallocentrique dans nos esprits[73]. »

La démarche proposée est particulièrement éloquente, puisqu'elle fait du courant intellectuel dit de la « différence », propre aux positions défendues par Psychanalyse et politique, l'élément caractéristique de la deuxième vague féministe en France. Or, ce type de position politique et théorique n'est ni propre au mouvement de libération des femmes, ni hégémonique en son sein. Il ne lui est pas propre puisque, comme le montre Florence Rochefort, la « problématique féministe de la différence des sexes » est loin d'avoir été inventée en 1968 : la question de la « spécificité » féminine et de son articulation à des revendications liées à l'universalité des droits

73 K. Oliver et L. Walsh, *Contemporary French feminism*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 2.

traverse déjà, au contraire, la première vague féministe en France[74]. L'affirmation et la promotion d'une « différence » spécifiquement féminine, en outre, n'est pas hégémonique au sein du MLF : elle est, au contraire, l'objet de vive contestations. Certaines, comme Monique Wittig, promeuvent au contraire l'abolition des catégories de sexe par la lutte de la classe opprimée, les femmes, contre celle des hommes[75].

Ainsi, lorsque Lisa Walsh parle de la « génération actuelle de féministes françaises » comme de la continuation de ce courant de la différence, supposé à l'initiative d'une « 'troisième vague' féministe en France[76] », il semble qu'elle entend bel et bien désigner, à travers l'étiquette de *French Feminism*, un mouvement politique et intellectuel qui a effectivement lieu en France au moment où elle en parle. La possibilité que ce *French Feminism* soit, au moins en partie, le fruit d'une reconstruction sur le sol étasunien, et qu'il ne soit pas forcément descriptif de la situation française, n'est pas sérieusement envisagée. Répondant à la critique de Christine Delphy selon laquelle le *French Feminism* n'a absolument rien à voir avec le mouvement féministe français[77], l'autrice concède que si le terme de *French Feminism* a bel et bien concentré des « connexions transatlantiques significatives », « ces connexions » sont cependant « avant tout liées aux contributions uniques faites par les féministes de la différence, des contributions qui sont indéniablement françaises dans leur dette à la philosophie française et à la théorie psychanalytique[78] ». Autrement dit l'influence des dialogues franco-étasunien dans la constitution de ce corpus théorique n'enlève rien à leur caractère fondamentalement « français ».

On peut dès lors questionner la nature de cet élément français supposément « indubitable » que certaines universitaires étasuniennes identifient dans les textes du *French Feminism*. Ne s'agit-il pas, ici aussi, d'une projection faite en contexte américain, qui, dans la continuité de la *French Theory*, tend à identifier, comme je l'ai déjà souligné à la suite de Cornelia Möser, une certaine obscurité du style à une caractéristique typiquement hexagonale, recherchée pour sa sophistication ?

Ainsi, lorsque Toril Moi propose une introduction aux « féminisme français après 1968 » – où, sans surprise, elle présente « les figures d'Hélène Cixous, Luce Irigaray et Julia Kristeva »

74 F. Rochefort, « La problématique féministe de la différence des sexes au tournant du siècle », dans EPHESIA (éd.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 337-341.

75 M. Wittig, *La pensée straight*, Paris, France, Amsterdam, 2007

76 K. Oliver et L. Walsh, *Contemporary French feminism, op. cit.*, p. 7-8.

77 C. Delphy, « L'invention du 'French Feminism': une démarche essentielle », *Nouvelles questions féministes*, vol. 17, n° 1, 1996, p. 45.

78 K. Oliver et L. Walsh, *Contemporary French feminism, op. cit.*, p. 7.

comme « les plus représentatives des principales tendances de la théorie féministe française[79] » – elle dresse le constat suivant :

> « Bien que, dès 1974, la théorie féministe française soit déjà florissante, il lui a fallu un temps considérable pour se diffuser hors des frontières de la France. L'une des raisons de sa faible influence sur les féministes anglo-étasuniennes réside dans le profil intellectuel 'marqué' de ses autrices. Imprégnées de philosophie européenne [...], de déconstruction derridienne et de psychanalyse lacanienne, les théoriciennes féministes françaises semblent tenir pour acquis un lectorat tout aussi parisien qu'elles. Certes, l'obscurité de leur prose est rarement délibérée ; mais, vu de l'extérieur, le peu de concessions pédagogiques qu'elles font aux lecteurs/rices qui n'auraient pas les 'bonnes' références intellectuelles n'en respire pas moins de l'élitisme[80]. »

Si cette obscurité du style, perçue comme typiquement parisienne, constitue pour Moi un obstacle à la transmission outre-Atlantique de ces théoriciennes françaises, c'est sans doute, si l'on en croit les témoignages de Judith Butler et d'Avita Ronell, le contraire exact qui se produit. La complexité des textes associée à son origine française joue, dans le sillage de la *French Theory*, en faveur de ces autrices auprès de certaines franges du milieu académique étasunien. Comme le reconnaît Ingrid Galster, c'est justement cette « différence exotique » qui attire l'attention et l'intérêt des traductrices : « [e]n France, la majorité des féministes pratiquaient, en somme, ce qu'elle avaient appris aux États-Unis : pourquoi les Américaines auraient-elle dû se précipiter sur ce qu'elles connaissaient[81] ? ». Autrement dit, l'argument mobilisé par Lisa Walsh pour défendre le caractère français du *French Feminism* fonctionne ici, au contraire, comme le rappel de son origine avant tout étasunienne : ce dernier est présenté comme étant tout aussi français que la *French Theory* – ce qui, on l'aura compris, revient plutôt à affirmer son caractère américain.

2. Le French Feminism *et son référent : réduction ou création ex-nihilo ?*

Je souhaite ici préciser le type d'approche qui est la mienne lorsque je mobilise le terme de *French Feminism*. Elle est similaire à celle qui concerne mon usage de l'expression *French Theory* : en l'utilisant, je ne prétend pas me référer à la lettre des textes de Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard etc., ni pour autant critiquer un mésusage ou une mécompréhension de ces textes. Il s'agit plutôt de désigner le résultat de pratiques actives de création de cohérence, à

79 T. Moi, *Sexual/textual politics: feminist literary theory*, New York, Methuen, 1985, p. 95.
80 *Ibid.*, p. 94.
81 I. Galster, « Les chemins du féminisme entre la France et les États-Unis », dans T. Moi (éd.), *French feminist thought: a reader*, New York, Blackwell, 1987, p. 251, cité par C. Möser, *Féminismes en traductions*, *op. cit.*, p. 201.

partir de ces auteurs, et au sein des universités étasuniennes. De la même manière, mon usage du terme *French Feminism* ne prétend ni désigner des phénomènes liés au mouvement féministe en France, ni, non plus, dénoncer des déformations ou des biais dans la perception, sur le sol des États-Unis, de ce qu'est réellement le féminisme en France.

Faisant cela, je refuse plusieurs types d'usages. Le premier, déjà évoqué, est un usage descriptif du terme de *French Feminism*. C'est celui qui caractérise, notamment, le travail décisif d'anthologie proposé par Elaine Marks et Isabelle de Courtivron en 1981, qui inaugure l'introduction de la catégorie dans les départements d'études littéraires aux États-Unis. Cette démarche consiste à présenter un type de courant féministe, lié à la pratique du groupe « psychanalyse et politique », mais surtout, aux œuvres de trois autrices (Julia Kristeva, Hélène Cixous, et Luce Irigaray) comme représentatives du MLF français.

Cependant, en refusant un usage descriptif du terme, mon but n'est pas non plus de critiquer la présentation réductrice faite par certaines intellectuelles, aux États-Unis, du mouvement féministe français. Il ne s'agit pas de dénoncer la popularisation de cette « synecdoque[82] », pour reprendre l'expression de Nancy Fraser, au prisme de laquelle des universitaires étasuniennes prennent une partie (psychanalytique et littéraire) des théories féministes produites en France pour le tout du féminisme français. Diverses théoriciennes ont formulé cette critique ; entre autres, Claire Moses[83], aux États-Unis, et Bronwyn Winter[84], en Australie. L'enjeu, pour elles, est le suivant : il s'agit de réfuter une perception du féminisme français, dans les pays anglo-saxons, qui oblitère l'existence et les contributions des féministes du courant matérialiste. Contre cette réduction, certaines effectuent au contraire un travail de publicisation des théories féministes matérialistes françaises, afin de corriger une perception qu'elles estiment biaisée. Ainsi la théoricienne britannique Lisa Adkins, dans une anthologie consacrée au « féminisme matérialiste français », exprime sa « préoccupation » face à « la manière dont [le] travail [de Luce Irigaray, Julia Kristeva et Hélène Cixous] a été représenté comme la somme totale de la théorie 'féministe' produite en France ».

> « Nous estimons que cette approche a donné lieu à la non-prise en compte d'autres autrices féministes françaises, qu'il s'agisse des féministes radicales représentées ici ou des féministes socialistes[85]. »

82 N. Fraser et S. L. Bartky, *Revaluing French feminism: critical essays on difference, agency, and culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

83 C. Moses, « La construction du 'French Feminism' dans le discours universitaire américain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, n° 1, 1996, p. 3-14.

84 B. Winter, « (Mis)representations: What French feminism isn't », *Women's Studies International Forum*, vol. 20, n° 2, 1er mars 1997, p. 211-224.

85 D. Leonard et L. Adkins, *Sex in question: French materialist feminism*, Londres, Taylor & Francis, 1996, p. 3.

Si certaines détractrices du *French Feminism* insistent sur son aspect réducteur, d'autres vont plus loin encore. Pour Christine Delphy, le problème n'est pas tant que la catégorie de *French Feminism* réduit le féminisme français à une seule de ses parties et, faisant cela, en biaise la compréhension. La critique porte plutôt sur le fait que le *French Feminism* est une pure création *ex nihilo*, qui n'a aucun référent réel en contexte français. Ainsi, le *French Feminism* n'est même pas la réduction du féminisme à « psychépo » ; il est « l'invention pure et simple », par quelques intellectuelles étasuniennes, d'une théorie de la différence des sexes, qui n'a « qu'un rapport accidentel à quelle que forme que ce soit de la réalité[86] ». Ses créatrices recourent donc à un artifice, qui consiste, selon l'expression de de Cynthia Kraus, à faire passer le « commentaire » pour « l'original[87] » ; la fonction de cet artifice étant de masquer le fait qu'elles sont les réelles autrices de ces théories. En effet, pour Christine Delphy, ces dernières n'osent tout simplement pas assumer d'en être à l'origine, en raison de leur caractère « hautement discutable » : elles éprouveraient le besoin de défendre l'idée d'une différence fondamentale et indépassable entre les sexes en raison « d'angoisses à propos de leur identité personnelle et sexuelle ».

> « Elles/ils sentent cette identité menacée par le développement du féminisme: en effet celui-ci implique la possibilité d'un brouillage des démarcation de genre (de 'sexe'), brouillage qui détruisant les identités sexuelles fixes mettrait en cause ce qu'ils/elles éprouvent comme la base même de leur identité personnelle[88]. »

Cependant, porter une telle position consiste, ici aussi, à opérer une comparaison entre le référent (le mouvement féministe en France) et la catégorie (le *French Feminism*), ne serait-ce que pour dire que les deux n'ont rien en commun. Ma démarche, ici, consiste plutôt à considérer la catégorie de *French Feminism* pour elle-même, sans poser la question du rapport à son référent supposé. Il ne s'agit pas de se demander si le terme véhicule une compréhension fidèle à la réalité, mais plutôt de s'intéresser à ses dynamiques de constitution internes, aux significations qu'il mobilise en contexte américain, et aux idées qu'il permet d'établir. Encore une fois, je ne m'intéresserai qu'à l'aspect créateur de ce concept et à ses conséquences pour les théories féministes, sans supposer de lien, positif ou négatif, à un quelconque original.

86 C. Delphy, *« L'invention du 'French Feminism' », op. cit.*, p. 19.
87 C. Kraus, « Anglo-American Feminism made in France : crise et critique de la représentation », *Cahiers du Genre*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 163-189.
88 C. Delphy, *« L'invention du 'French Feminism' », op. cit.*, p. 20-21.

B. De quoi le French Feminism *est-il le nom ? Contexte intellectuel, thématiques et corpus communs*

Il faut donc comprendre le *French Feminism* sans recourir à un référent supposé en contexte français, et accepter, au contraire, que cette catégorie est purement le produit d'échanges transculturels entre la France et les États-Unis. Pour reprendre le terme de Cornelia Möser, le *French Feminism* n'est pas tant un courant intellectuel français qu'une « théorie voyageuse ».

Ce geste, cependant, ne va pas sans poser certains problèmes à la définition de la catégorie. Face à une question telle que « de quoi parle-t-on lorsque l'on parle de *French Feminism* ? », on ne peut pas simplement répondre en pointant du doigt un phénomène auquel on prête une existence réelle – « le féminisme en France », phénomène que le terme se contenterait de dénoter. Le problème est donc le même que celui que pose la *French Theory* : sur quoi repose l'unité et la cohérence de la catégorie, si ce n'est sur cette identité du référent ? Ou, pour le dire autrement, si ce n'est le référent qui fait la cohérence de la catégorie, alors d'où vient-elle ? Par « cohérence », j'entends ici l'existence d'une entente au moins minimale dans la signification attachée à ce terme : le fait que les locuteurs/ices lui attachent approximativement le même sens. Si cette entente autour du terme de *French Feminism* n'est pas le résultat du fait que le terme désigne effectivement une seule et même chose (identité du référent), le mouvement féministe français, alors qu'est-ce qui la fonde ? Comme précédemment, il s'agira ici d'exposer le contexte, les thématiques et le corpus qui constituent autant d'éléments créateurs d'unité de sens. Mon hypothèse, comme pour la *French Theory*, est que ce sont ces règles et contextes d'usages, et eux-seuls, qui établissent la signification de la catégorie de *French Feminism*. Comme le reconnaît Alice Jardine, une actrice centrale dans la popularisation du *French Feminism* aux États-Unis, il s'agit là d'un « projet qui soulève des questions américaines, qui sont les traductions d'un désir américain, des projections qui ont trait à un canon qui n'est peut-être, en dernière instance, plus américain que français […]. Notre désir commun était de problématiser ce désir américain[89] ». À mon tour, il s'agira de « problématiser ce désir américain » afin de comprendre les dynamiques intellectuelles et institutionnelles qui président à la constitution de ce courant.

89 A. Jardine et A. M. Menke, *Shifting scenes*, *op. cit.*, p. 2.

1. Le rôle décisif des études littéraires

La *French Theory*, nous l'avons vu, s'est constituée en corpus et en courant intellectuel en grande partie sous l'impulsion des départements d'études littéraires (et notamment des départements de français), aux États-Unis, dans les années 1970. Sa création a joué un rôle certain dans la reconfiguration des domaines d'influence au sein des institutions académiques étasuniennes – ce que François Cusset qualifie de « conflit des facultés ». De nombreux/ses chercheur/ses issus des disciplines littéraires ont pu, grâce à la constitution de ce courant, affirmer qu'ils et elles avaient quelque chose à dire sur des objets qui n'étaient pas traditionnellement perçus comme relevant de leur domaine de compétence.

Le contexte d'élaboration du *French Feminism* est très similaire. Tous deux sont issus de l'importation, aux États-Unis, d'une sélection de textes français depuis des départements d'études littéraires. À ce titre, il faut souligner le rôle de passeuses telles qu'Elaine Marks, co-autrice de cette anthologie de référence, publiée en 1981, dont j'ai déjà évoqué l'influence. Trois ans plus tôt, dans la revue de théorie féministe *Signs*, qui joue, elle aussi, un rôle particulièrement décisif dans la popularisation de cette catégorie, cette spécialiste de littérature française défend déjà l'idée d'une spécificité du féminisme français qui se définit à l'aune d'une « dissemblance fondamentale entre les orientations française et américaine ». Sans surprise, cette spécificité réside dans l'importance supposée que les françaises en général accorderaient à l'écriture et à la littérature : « [n]ous conscientisons [*raise consciousness*] en parlant et œuvrant les unes avec les autres, elles explorent l'inconscient en écrivant[90] ». Certaines traductrices, également, sont à l'origine de grilles de lecture qui deviendront structurantes pour la catégorie de *French Feminism* : c'est le cas de Carolyn Burke, qui signe plusieurs traductions de Luce Irigaray. Dans le même numéro de la revue *Signs*, elle est également l'autrice d'un article portant sur le mouvement des femmes en France. Elle choisit de se focaliser, d'une part, sur le groupe psychanalyse et politique – plus spécifiquement, celui de la maison d'édition et des librairies Des femmes – et d'autre part, sur la « sainte trinité », pour reprendre l'expression de Christine Delphy, Cixous-Kristeva-Irigaray. Si l'autrice prend bien soin de mentionner les conflits qui se cristallisent autour du groupe, ainsi que les divisions qui scindent le mouvement féministe (il serait donc inapproprié d'accuser l'autrice de réduire le mouvement à une seule de ses parties), son intérêt se porte clairement sur cette frange du mouvement qui fait de la question de l'écriture le cœur de sa théorie et de sa pratique. Et pour cause : cette thématique résonne particulièrement

90 E. Marks, « Women and Literature in France », *Signs*, vol. 3, n° 4, juillet 1978, p. 882.

bien avec les problématiques des départements de littérature dans lesquelles l'autrice évolue ; ce qui permet, sans doute, d'établir plus facilement la légitimité de son objet. Le fait d'écrire et de travailler sur un phénomène militant tel que le mouvement féministe en France est sans doute mieux accepté lorsque la centralité de la thématique de l'écriture dans certaines de ses franges est d'emblée mise en avant.

Dès lors, il est évident que certaines dynamiques institutionnelles ont joué en faveur de la traduction et de la circulation de certaines autrices. Nancy Fraser souligne que si « la réception du 'féminisme français' a été partiale et sélective », et qu'elle s'est majoritairement concentrée sur les figures d'Irigaray, Kristeva et Cixous, c'est parce que « l'influence de ces autrices reste concentrée sur le monde académique, où elles ont été prônées par un réseau de chercheuses féministes principalement rattachées à la littérature et au cinéma ». Dès lors, ces écrits ont souvent servi de « discours de légitimation professionnelle[91] », leur fonction étant de rendre acceptable une approche féministe dans ces disciplines. Selon Lisa Adkins, cette « curieuse synecdoque réductrice[92] » qui fait prendre le tout d'un mouvement pour l'une de ses parties est

> « fondamentalement connectée à l'arrière-plan disciplinaire de la plupart des spécialistes anglo-saxon·ne·s sur la France (c'est-à-dire celles et ceux qui sont le plus susceptibles de lire, d'écrire, de commenter, de traduire et de produire des études historiques et des recueils sur le 'féminisme français'). Ces spécialistes sont souvent issu·e·s de la linguistique et de la littérature, et ont des affinités plus importantes avec les féministes françaises qui écrivent de la fiction ou de la théorie littéraire qu'avec celles qui sont issues de la sociologie, de la psychologie ou de l'anthropologie[93]. »

« En conséquence », défend-t-elle, la représentation du féminisme français dans les pays anglo-saxons « a été profondément influencée par l'ancrage disciplinaire des *French Studies*[94] ».

2. Entre différence et déconstruction : le French Feminism *au prisme de ses tensions*

Les dynamiques institutionnelles propres aux études littéraires aux États-Unis ont donc concouru à créer une catégorie, à travers la réappropriation sélective de certains écrits français produits par des autrices plus ou moins proches du mouvement féministe. Ayant établi cela, il reste à se demander quels sont les éléments choisis pour organiser cette cohérence. Sur quelles représentations partagées repose l'unité du signifiant *French Feminism* ? Comme plus haut, pour

91 N. Fraser et S. L. *Bartky, Revaluing French feminism, op. cit.*, p. 1.
92 *Id.*
93 D. Leonard et L. Adkins, *Sex in question, op. cit.*, p. 7.
94 *Ibid.*, p. 8.

le concept de post-structuralisme, cette section ne prétend pas à une analyse exhaustive, mais simplement à fournir quelques clés de compréhension afin de mieux saisir la logique qui sous-tend l'usage de ce terme en contexte étasunien.

a. le French Feminism *comme émanation de la* French Theory

Le terme, tout d'abord, est introduit au terme d'une décennie au cours de laquelle la *French Theory* a pu être constituée comme un courant relativement homogène. Elle fonctionne dès lors, à son tour, comme un élément créateur de cohérence : on prête au *French Feminism* un certain nombre de traits caractéristiques qui sont également ceux de la *French Theory*, et qui permettent de constituer l'unité de la catégorie. Ainsi, la plupart des autrices qui participent à introduire le concept de *French Feminism*, que ce soit par des travaux d'anthologie, ou des ouvrages et manuels d'introduction, semblent tenir pour acquis qu'il existe une véritable continuité entre la pensée des auteurs inscrits au canon de la *French Theory* et les architectes du *French Feminism*. Pour Toril Moi, par exemple, il est évident que les féministes françaises sont « imprégnées […] par la déconstruction derridienne » tout autant que par la « philosophie européenne » et la « psychanalyse lacanienne[95] ». La « déconstruction » et l'héritage derridiens sont présupposés comme une sorte de trait intellectuello-cutlurel typiquement français. De la même manière, Dani Cavallaro, autrice en 2003 d'un ouvrage d'introduction à la « théorie féministe française », n'hésite pas à affirmer que « les écrits de Foucault fournissent au féminisme des outils théoriques pour analyser la manière dont les structures de pouvoir émergent et pour comprendre comment des cultures et des idéologies particulières ont réprimé les femmes en disciplinant leur corps[96] ».

Or, ironiquement, ce ne sont pas les féministes françaises en question qui se réfèrent à Foucault et Derrida : ce sont plutôt les théoriciennes étasuniennes, qui tendent à projeter leurs propres constructions intellectuelles, produites grâce à de tels rapprochements, sur un contexte français. Ni les membres du groupe psychanalyse et politique, ni les féministes matérialistes ne mobilisent spécifiquement Derrida et à Foucault ; quant à ces derniers, ils ne manifestent que peu d'intérêt pour le mouvements féministe et ses productions théoriques[97]. Ce qui n'empêche pas les

95 T. Moi, *Sexual/textual politics, op. cit.*, p. 94.

96 D. Cavallaro, *French feminist theory: an introduction*, New York, Continuum, 2003, p. 26.

97 Derrida évoque occasionnellement le féminisme en mobilisant des termes qui mêlent l'ignorance à l'hostilité, comme dans ce passage d'*Éperons* (p. 62), cité par Diane Elam (*Feminism and deconstruction, op. cit.*, p. 16) : « Et en vérité les femmes féministes contre lesquelles Nietzsche multiplie le sarcasme, ce sont les hommes. Le féminisme, c'est l'opération par laquelle la femme veut ressembler à l'homme, au philosophe dogmatique, revendiquant la vérité, la science, l'objectivité, c'est-à-dire avec toute l'illusion virile, l'effet de castration qui s'y attache. Le féminisme veut la castration – aussi de la femme ». Quant à Foucault, s'il manifeste occasionnellement de l'intérêt à son égard, comme dans son essai de 1982, « Le sujet et le pouvoir » (*Dits et*

théoriciennes du *French Feminism* de dépeindre un tableau au sein duquel la pensée féministe française s'inscrit dans une véritable continuité intellectuelle vis-à-vis de la *French Theory* : c'est le cas de Dani Cavallaro qui, dans son travail d'introduction au *French Feminism*, propose d'aborder ce dernier au prisme d'une série de thématiques, dont la paternité, chaque fois, est associée à un auteur canonique de ce corpus :

> La linguistique structurale et les oppositions binaires (Saussure)
> Pouvoir, savoir et sexualité (Foucault)
> L'idéologie et le défaut de reconnaissance *[misrecognition]* (Althusser)
> La déconstruction et la *différance* (Derrida)
> Le psychisme et le langage (Lacan)
> Le désir et le corps (Deleuze et Guattari)[98]

On retrouve ici la pratique qui consiste à construire un canon d'auteurs de références ; ces auteurs, en l'occurrence, sont clairement identifiables comme des éléments du post-structuralisme français. Le *French Feminism* se construit donc, en partie, en tirant sa cohérence de celle de ce corpus ; corpus dont l'unité est elle-même le résultat de processus d'assemblage et de réappropriations qui ont lieu outre-Atlantique. En effet, parmi cette liste d'auteurs, un seul – Lacan – est une référence centrale chez une partie des féministes françaises, à savoir la tendance psychanalyse et politique[99].

b. à quel moment le féminisme français est-il devenu déconstructiviste ?

Dès lors, les thématiques qui sont créatrices d'unité pour la catégorie de *French Theory* le sont aussi pour celle de *French Feminism* ; et, en particulier, la notion de déconstruction. Toutes les autrices étasuniennes qui discutent le terme de *French Feminism*, pour le reprendre à leur propre compte ou pour le critiquer, s'entendent unanimement pour lui associer les termes de littérature, de psychanalyse et de déconstruction. Les deux premiers semblent pouvoir s'expliquer, du moins

écrits, II. 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, pp. 222-243) où il décrit, brièvement, les luttes féministes comme l'un des paradigmes privilégiés afin de penser la nature du pouvoir, il se retrouve tout aussi souvent opposé au mouvement féministe. C'est le cas, par exemple, lorsqu'au moment des luttes féministes pour la pénalisation du viol, il se positionne explicitement aux côtés de ceux qui dénoncent la pénalisation de certains actes sexuels – notamment d'adultes sur des personnes mineures (voir par exemple « La loi de la pudeur », *Recherches*, n°37 : Fous d'enfance, avril 1979, p. 69-82). Si l'on en croit en outre l'un de ses biographes, David Macey, « [l]e féminisme n'avait que peu d'intérêt pour Foucault et n'a pas eu beaucoup d'impact sur lui » (*Michel Foucault*, Londres, Reaktion, 2004, p. 103).

98 D. Cavallaro, *French feminist theory, op. cit.*, p. 23.

99 De manière plus lâche, on peut également reconnaître une possible influence de Saussure ; parmi les théoriciennes féministes dont les travaux ont voyagé aux États-Unis, au moins deux d'entre elles, Monique Wittig et Hélène Cixous, sont en effet des autrices imprégnées de la vague dite du nouveau roman, et des réflexions sur le langage qu'elle implique et suscite.

en partie, par le courant du féminisme français qu'elles ont choisi de mettre en valeur : le groupe psychanalyse et politique, autour duquel gravite l'écrivaine Hélène Cixous, et qui attache une certaine importance à l'acte d'écriture littéraire. La déconstruction, cependant, relève purement d'un ajout transatlantique, qui semble évident à celles qui l'opèrent, et ce en raison d'une supposée communauté géographique et intellectuelle entre ces deux théories « françaises ».

On peut se demander, cependant, comment la thématique de la déconstruction, qui provient d'écrits très spécifiques de Derrida, portant sur la question de la métaphysique ou de l'analyse littéraire, en vient à rejoindre aussi naturellement le corpus thématique du *French Feminism*. La réponse à cette interrogation est particulièrement intéressante, puisqu'elle permet de constater, à la suite de Cornelia Möser le caractère producteur de ces « théories voyageuses », et la manière dont le déplacement d'un type de pensée depuis un contexte institutionnel et géographique vers un autre permet d'en reconfigurer la compréhension pour aboutir à des analyses originales.

Pour celles qui font un usage de type descriptif du terme de *French Feminism*, la seconde vague féministe en France est caractérisée par un tournant vers l'affirmation de la différence fondamentale entre les hommes et les femmes, et par l'adoption d'une attitude politique moins tournée vers l'action que vers l'analyse et l'exploration de la subjectivité.

Selon Lisa Walsh, les « féministes françaises » défendent ainsi que

> « L'oppression des femmes ne découle pas du fait qu'on leur refuse l'accès aux termes positifs de catégories binaires, mais plutôt d'une division symbolique de tous les champs du social et de la subjectivité, sur la base d'une logique du Même violemment oppositionnelle qui rend les différences de toutes sortes radicalement impensables – en particulier la, les différences fondamentales entre hommes et femmes. […] [L]es féministes de la deuxième vague cherchent à repenser ces différences, des différences fondée dans le psychisme, liées aux dynamiques complexes du sens, du pouvoir et du langage. À cette fin, de nombreuses féministes […] se tournent vers l'esthétique et la psychanalyse, afin d'exhumer l'altérité véritable, jusqu'alors refoulé ; l'autre de l'ordre hégémonique masculin et non pas, bien au contraire, son miroir inversé[100]. »

La psychanalyse et l'écriture littéraires apparaissent alors comme deux modes d'exploration, non seulement de la subjectivité, mais de l'ordre symbolique du réel en général. Le but de l'entreprise est d'exposer la manière dont le masculin s'impose de manière hégémonique, en effaçant systématiquement le féminin, de sorte à le réduire à un simple miroir lui renvoyant à lui-

100 E. Marks et I. de Courtivron, *New French feminisms, op. cit.*, p. 3.

même sa propre image. Cette idée, inspirée de la pensée de Luce Irigaray mais aussi de la pratique psychanalytique prônée par Antoinette Fouque, insiste sur la manière dont le féminin, « l'autre » du masculin, est toujours l'objet d'une répression, et, en conséquence, sur le fait qu'affirmer la différence du féminin constitue un acte hautement subversif.

Or, cette analyse brossée à grands traits donne lieu à deux types de compréhension. La première est surdéterminée par les conflits qui traversent les mouvements féministes en France, et le rejet (réciproque) des féministes dites matérialistes envers ce type de théories et celles qui les produisent. Cornelia Möser souligne que le conflit est à ce point clivé « qu'on ne peut même pas parler d'une véritable dispute – elle ne se parlaient plus[101] ». En conséquence, les féministes matérialistes ne répondent que très rarement à leurs adversaires sur le terrain de leurs propres arguments (il en va de même, bien sûr, pour les dernières envers les premières). De la même manière, le simple fait de mobiliser le *French Feminism*, mais également parfois, la *French Theory*, suffit pour ces dernières à signaler une pensée de type essentialiste, quel que soit le détail de l'argumentation proposée par celle qui les utilise.

Aux États-Unis, au contraire, la distance vis-à-vis du contexte militant au sein duquel ces théories sont produites, ou auquel elles sont associées[102], favorise des opérations de décontextualisation qui permettent de lire ces textes indépendamment des enjeux militants immédiats qui sous-tendent leur réception en France. Si cette décontextualisation peut poser, comme je le montrerai dans le prochain chapitre, de sérieux problèmes théoriques et politiques, il n'en demeure pas moins qu'elle possède un fort potentiel créatif. C'est ce que montre la lecture que Cornelia Möser fait de l'œuvre de Judith Butler : l'association audacieuse de « la critique de l'hétéronormativité, telle qu'on la trouve chez Wittig, avec celle du phallogocentrisme et l'ordre symbolique, telle qu'on la trouve chez Irigaray » lui permet de créer de nouveaux cadres d'analyse particulièrement percutants. « [I]l fallait cette postérité contemporaine, cet exil de la pensée afin de surmonter les blocages institués dans les oppositions dans le MLF[103], » conclut-elle.

101 C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 203.
102 Julia Kristeva, par exemple, n'est pas du tout mobilisée dans le MLF, mais elle est assimilée par ses détractrices matérialistes au courant psychanalyse et politique.
103 C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 204.

De cela, on en vient au rapprochement entre *French Feminism* et déconstruction. J'ai défini plus haut la déconstruction comme l'une des méthodes privilégiées du courant post-structuraliste : une approche qui propose de recourir à des procédés littéraires afin de nous rendre capable de « porter son regard non pas sur sa cible mais sur sa périphérie[104] », c'est-à-dire d'appréhender un phénomène à partir de ce qu'il dissimule, exclut, efface, repousse ou refoule. Or, pour de nombreuses lectrices étasuniennes du *French Feminism*, le courant psychanalytique et littéraire du féminisme français se situe en plein dans cette démarche, puisque l'enjeu est de partir à la recherche de quelque chose (le féminin) qui est par définition toujours l'objet de processus de répression, d'effacement, et de refoulement.

Cependant, les féministes françaises qui critiquent la catégorie ne commentent que très peu ce type de lecture. Pour ces dernières, l'usage du *French Feminism*, et de toute la littérature qui lui est associée (dont fait bien souvent partie la *French Theory*), relève de l'essentialisme : il s'agit de célébrer une version revisitée de l'éternel féminin, sous couvert de promouvoir un féminin subversif contre l'ordre symbolique masculin. Cette lecture est directement liée à des enjeux politiques et militants propres à la France. Or, si ces enjeux sont bel et bien cruciaux pour comprendre ces théories, ils prennent parfois une place telle qu'ils empêchent ces protagonistes de percevoir certaines des significations que les fondatrices étasuniennes du *French Feminism* mettent dans ce terme. Et, notamment, il y a souvent, dans ces discours, un échec à commenter l'idée de déconstruction souvent mobilisée par les américaines à propos de ces textes. Dès lors, l'intérêt que peuvent leur porter certaines théoriciennes, Judith Butler en tête, apparaît comme une incompréhensible régression antiféministe, ce qui ne va pas sans entraîner certains quiproquos.

En voici quelques exemples. La philosophe et féministe belge Françoise Collin s'étonne ainsi que

> « tout un courant de la pensée féministe — particulièrement développé dans le monde américain — ait pu, dans une démarche parfois un peu pêle-mêle, trouver sinon son salut du moins son aliment dans l'espace de pensée qui malgré leur hétérogénéité fait dialoguer les œuvres de Derrida, Lyotard, Heidegger, Lacan même[105]. »

104 S. Connor, *The Cambridge companion to postmodernism, op. cit*., p. 2.
105 F. Collin, « Praxis de la différence », *Tumultes*, n° 43, 24 décembre 2014, p. 36.

Pour elle, l'explication est simple : cette frénésie de références à la *French Theory* s'explique tout simplement par cet intérêt pour le *French Feminism*, défini comme une pensée de type différentialiste : « [c]e féminin si longtemps stigmatisé devient enfin l'emblème de la vérité de l'humain. Le négatif s'inverse en positif ». L'historienne féministe Françoise Picq abonde dans le même sens lorsqu'elle affirme que « [s]i le postmodernisme — sans être absent en France — ne passionne guère les féministes, c'est peut-être que les philosophes postmodernes sont trop facilement assimilés à la tendance différentialiste du MLF[106] ». Pour elles, il n'y a pas de différence entre la *French Theory* et le *French Feminism*, et tous deux sont identifiés à un courant de pensée qui, à la suite de Psychanalyse et politique, prône l'exploration et la célébration de la différence des sexes plutôt que son abolition.

Pour Christine Delphy, le *French Feminism* n'est pas seulement une pensée de type différentialiste : il s'agit également d'une théorie essentialiste – ce qu'elle appelle une « démarche essentielle ». Une politique qui a pour but l'affirmation de cette différence conduit nécessairement à concevoir les catégories de sexe comme des essences, un ensemble de propriétés à la fois anhistoriques et inhérentes aux individus « femme » et « homme ». De plus, le fait que ce courant soit né aux États-Unis et qu'il y rencontre un vif succès tout à la fois révèle et renforce un trait qu'elle identifie comme typiquement étasunien : l'incapacité à produire une pensée réellement constructiviste des rapports sociaux.

Sa critique articule deux éléments : elle attribue le premier à Judith Butler dans *Gender Trouble*, et le second à Linda Alcoff dans son article « Cultural Feminism vs Post-structuralism ». Le premier élément relève de ce que l'on pourrait appeler de la naïveté humaniste : selon Delphy, un·e théoricien·ne comme Butler pêche par idéalisme. En voulant défendre le caractère non naturel et non essentiel de l'identité de genre, iel tombe dans une fiction humaniste fondée sur l'illusion d'un sujet humain doté de libre-arbitre, puisqu'iel défend l'idée selon laquelle « nous pouvons 'choisir de sortir' du système de genre[107] ». « Si quelque chose est particulièrement américain dans le *French Feminism*, » conclut-elle, « c'est cette croyance naïve qui présume, même si elle ne le dit pas, l'existence d'un être humain originel ou sous-jacent [...][108] ». Or, pour Delphy, cette naïveté idéaliste s'explique par le second élément de sa critique : la confusion entre construction sociale et façonnement individuel du comportement (qu'elle appelle

106 F. Picq, « Des mouvements féministes entre spécificité et universalité », EPHESIA (dir.), *Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 328-336.
107 C. Delphy, *« L'invention du 'French Feminism' », op. cit.*, p. 32.
108 *Id.*

« conditionnement social » ou « socialisation »). Cette distinction repose sur l'opposition suivante : la construction sociale, d'une part, qui, bien qu'elle soit produite par l'action humaine, obéit à ses propres lois et possède ses propres structures, si bien qu'elle ne peut être modifiée par une simple décision de la volonté individuelle, et l'artifice, d'autre part, qui est à la fois superficiel, réversible, et pas tout à fait réel. Christine Delphy cite Linda Alcoff à l'appui pour défendre que parmi les américaines, même celles qui défendent l'idée d'une construction sociale des catégories de sexe, n'ont qu'une compréhension faible de ce qu'est une « construction sociale », qui se réduit à cette seconde option – l'artifice. Ainsi Linda Alcoff négligerait l'inertie et la force des structures sociales lorsqu'elle écrit que si le genre est « simplement un construit social », alors cela pourrait déboucher sur le fait que « les femmes n'existent pas ».

Cette incapacité supposée entraîne la conséquence suivante : les institutions sociales sont soit perçues comme étant fondées dans quelque chose de l'ordre de l'essence ou de la nature (une réalité qui leur pré-existe), soit réduites à des production artificielles et superficielles qui ne possèdent pas vraiment de réalité. La pensée étasunienne est ainsi tiraillée entre, d'une part, le *French Feminism* et sa promotion d'une féminité essentielle et, d'autre part, un humanisme idéaliste qui prend les catégories de genre pour de simples artifices qu'il serait individuellement possible de dépasser.

Revenons à la phrase de Linda Alcoff, citée par Christine Delphy. Le contexte de cette formulation est le suivant. Alcoff développe une critique du courant post-structuraliste aux États-Unis, identifié à une double affirmation : (1) la réalité dans son ensemble peut être adéquatement comprise en terme de discours, (2) ces discours sont des dispositifs de pouvoir.

Christine Delphy ne prend en compte que la première de ces deux affirmations, ce qui lui permet de dire que la version étasunienne du constructivisme social n'est qu'une illusion idéaliste sur la toute puissance du langage et du sujet qui le manie à faire et défaire la réalité matérielle. Cependant, cette critique passe complètement à côté de l'un des problèmes théoriques centraux dans les réflexions de Judith Butler et de Linda Alcoff, à savoir la deuxième affirmation prêtée au courant post-structuraliste : les discours sont aussi des dispositifs de pouvoir. En d'autres termes, Delphy échoue à saisir pleinement les raisons de l'intérêt que les théoriciennes féministes étasuniennes prêtent à l'idée de « déconstruction » : il ne s'agit pas seulement de montrer que les catégories de genre sont construites par le langage, mais, surtout, de voir comment ces catégories

mettent en place, pour citer Judith Butler, des « normes d'exclusion ». Linda Alcoff est d'ailleurs claire sur ce point :

> « La réappropriation du post-structuralisme par les féministes a débouché sur des perspectives prometteuses, portant sur la constitution des subjectivités féminine et masculine. Elle nous a également mises en garde afin de ne pas donner naissance à des formes de féminismes qui réutiliseraient les mécanismes de l'oppression[109]. »

En définitive, le propos de Christine Delphy est d'analyser les travaux de deux autrices identifiées comme constructivistes (car critiques de l'essentialisme) pour montrer que leur constructivisme est un faux constructivisme ; elle impute cela à un mode de pensée proprement étasunien, qui se révèle pleinement dans la construction américaine du *French Feminism* et l'engouement qu'il y suscite. Faisant cela, elle manque l'attrait que peuvent revêtir certains aspect du *French Feminism* pour les théoriciennes féministes étasuniennes : non pas sa promotion de la différence des sexes, mais son articulation d'une méthode critique de la déconstruction, susceptible de mettre en lumière les mécanismes normatifs qui sous-tendent la mobilisation des catégories de genre.

Ceci révèle une tension. Les féministes matérialistes françaises rejettent le *French Feminism* car elles y voient soit un prolongement de la tendance psychanalyse et politique du MLF, soit une construction purement étasunienne qui prend prétexte d'une hypothétique origine française pour affirmer une orientation politique différentialiste (qui consiste à affirmer et défendre une supposée spécificité féminine). Dans tous les cas, la réception de ces débats passe par le prisme des conflits politiques et militants hérités du MLF. Dans un même geste, ces féministes assimilent également volontiers la *French Theory* à ce retour en force des théories différentialiste aux États-Unis.

Or, aux États-Unis, la construction du *French Feminism* se fait de manière plus ambiguë. Certaines, en effet, ne se cachent pas de vouloir, à travers ces textes, prôner un féminisme qui prend comme point de départ et d'aboutissement une différence fondamentale entre les deux sexes ; c'est le cas par exemple de Dani Cavallaro qui insiste sur « l'importance centrale » de cette « idée selon laquelle la poursuite de l'égalité, malgré sa popularité de longue date, devrait céder le terrain à une célébration productive de la différence comme prérequis [...] à une relation

109 L. Alcoff, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs*, vol. 13, n° 3, 1988, p. 421.

équilibrée entre les sexes, qui, en dernière instance, consiste dans l'équivalence plutôt que l'identité[110] ». Pour autant, les différents camps ne sont pas toujours aussi clairement dessinés que ne le pensent les féministes matérialistes françaises. Et, notamment, lorsque le *French Feminism* est tiré du côté de la *French Theory*, auquel il est fréquemment rattaché, certaines autrices y trouvent parfois des ressources théoriques utiles à la déconstruction des catégories de genre. Certains usages et certaines pratiques de citation des textes de Julia Kristeva et Luce Irigaray, qui feraient passer leurs autrices pour immédiatement suspectes auprès des féministes françaises, vont en effet dans ce sens.

Le cas le plus parlant est celui Judith Butler. Dans l'introduction à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, iel explicite ainsi son projet : ce livre, nous dit-iel, cherche « à dévoiler comment nos façons même de penser les 'genres de vie' possibles sont forcloses par des présupposés répandus et violents ». L'idée est de se donner les moyens de lutter contre la « panique » que suscitent les pratiques qui résultent dans un brouillage des catégories de genre, panique qui a pour conséquence de les rendre « impensables ».

> « La perspective de voir s'effondrer les dichotomies de genre, par exemple, est-elle si monstrueuse, si terrifiante, qu'il faille la tenir pour impossible par définition et, sur le plan heuristique, l'exclure à l'avance de nos efforts pour penser le genre[111] ? »

Or, au sein des études féministes, l'un des courants qui alimente le plus cette « panique » n'est rien d'autre, selon iel, que « ce qu'on appelait à l'époque le *French Feminism* ». Ce type de pensée différentialiste, en effet, va à rebours de la critique incisive de Judith Butler contre « ce dogme central de la différence sexuelle qu'[est] l'hétérosexisme ».

Si l'on s'arrête là, il semble que Judith Butler rejoint clairement le camp des critiques de la « sainte trinité » Kristeva-Irigaray-Cixous. Pourtant, iel précise bien que c'est à partir du « post-structuralisme français » qu'iel « formule ses arguments », si bien que « *Trouble dans le genre* prend racine dans la *French Theory*[112] ». Dès lors, si Irigaray et Kristeva sont, dans l'ouvrage, l'objet de critiques, elles sont aussi l'instrument de l'élaboration théorique de ces mêmes critiques. De manière apparemment paradoxale, elles sont à la fois intégrées au corpus du *French Feminism*, source de tant de préjugés hétérosexistes, et à la *French Theory*, ressource privilégiée d'une théorie déconstructiviste fondée sur le discours.

110 D. Cavallaro, *French feminist theory, op. cit.*, p. xiii.
111 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 26-27.
112 *Ibid.*, p. 27-29.

Cette tension dans la réception étasunienne de ces autrices est centrale à la compréhension de ce qu'est le *French Feminism* aux États-Unis. Le terme est tiraillé entre ce qui est réellement un élément du mouvement féministe français – ce courant dit de la différence, promu par le groupe psychanalyse et politique – et ce que les États-Unis créent de la pensée française – la *French Theory* comme canon du post-structuralisme ou de la déconstruction.

III. Vers un féminisme post-structuraliste

La constitution du *French Feminism* et son succès aux États-Unis a eu des « conséquences importantes », comme le souligne Cornelia Möser, « pour la construction de ce qui par la suite va être appelé 'féminisme postmoderne'[113] ». Le cas de Judith Butler, évoqué à l'instant, est à ce sujet particulièrement parlant. Il reste cependant à déterminer comment et pourquoi le courant du post-structuralisme en vient à être approprié, à partir de la fin des années 1980, par des théoriciennes féministes qui contribuent ainsi à donner naissance à un nouveau type de critique sociale.

A. Des féministes postmodernes ?

Qui sont les féministes qui se sont emparées des concepts de *postmodernisme* ou de *post-structuralisme* ? Tout d'abord, rappelons qu'il n'est pas évident de s'emparer de manière affirmative de ces concepts, notamment celui de *postmodernisme* : sa connotation péjorative est en effet très lourde. C'est ce qui motive Judith Butler, rappelons-le, à rejeter l'usage du terme en 1990[114]. Le terme de *post-structuralisme*, cependant, est beaucoup moins miné et problématique à ses yeux : dans la préface à la seconde édition à *Trouble dans le genre*, en 1999, elle admet volontiers s'être inspirée « du post-structuralisme français pour formuler [s]es arguments[115] ». Certaines autrices n'ont pas les mêmes réticences que Butler, et font du concept de *postmodernisme* lui aussi un usage affirmatif : elles s'en servent pour définir positivement leur

113 C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*, p. 203.
114 J. Butler, « Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism" », dans S. Benhabib *et al.*, *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995.
115 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 26.

propre démarche. Cette autodéfinition sert des fins de reconnaissance mutuelle : il s'agit de créer une connivence théorique propre à établir un espace intellectuel commun.

De fait, ces termes et les théories auxquels les termes de *postmodernisme* ou de *post-structuralisme* font référence semblent désigner pour les intellectuelles féministes de cette période le lieu privilégié des controverses fécondes à la pensée féministe. Ainsi, lorsque Joan Scott[116], édite aux côté de Judith Butler, en 1992, un ouvrage collectif consacré à ces questions[117], elles constatent que le « post-structuralisme » est « le lieu d'une certaine crise du féminisme », et se proposent d'explorer les « avantages de cette crise pour le féminisme ». En d'autres termes, que l'on se qualifie soi-même comme *postmoderne*, ou que l'on se serve de ce terme pour construire un·e adversaire théorique afin d'élaborer des propres thèses, l'attrait de cette expression réside dans son utilité pour produire une critique *féministe* des théories féministes existantes.

Dès lors, d'autres autrices sont moins réticentes que læ Judith Butler de 1990 à revendiquer cet épithète. Linda Nicholson considère par exemple que « le postmodernisme n'est pas seulement un allié naturel [du féminisme] mais fournit également les bases qui permettent d'éviter la tendance à construire des théories qui généralisent à partir de l'expérience des femmes blanches, de classes moyennes, et occidentales[118] ». Cette philosophe, éditrice d'un ouvrage collectif dont le titre (*Feminism/Postmodernism*) affiche sans équivoque son positionnement intellectuel, n'est pas seule dans ce cas. Les premiers travaux de Nancy Fraser[119], et notamment un article qu'elle co-écrit avec Nicholson[120], se réclament d'une « rencontre » entre théorie féministe et « postmodernisme » : selon elles, il existe en effet certaines pratiques politiques, au sein des mouvements féministes, qui sont « en avance sur la plupart de la théorie féministe contemporaine », et qu'elles qualifient de « déjà implicitement postmoderne[s][121] ». À ce propos, il faut souligner l'importance de la contribution de deux autrices, Jane Flax et Diane Elam, dans la configuration de ce contexte intellectuel. Toutes deux proposent, respectivement en 1990 et en 1994, un argumentaire exclusivement consacré à la promotion d'un rapprochement entre les

116 Autrice d'un article très influent dans le champ de l'historiographie contemporaine où elle discute l'apport du « post-structuralisme français » : *J. Scott, « Genre », op. cit.*

117 J. Butler et J. Scott, *Feminists Theorize the Political, op. cit.*

118 L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York Routledge, 1990, p. 5.

119 Nancy Fraser, par la suite, s'en détournera pour proposer un type de pensée inspirée à la fois du socialisme et de la théorie critique. Cf : N. Fraser, *Justice interruptus: critical reflections on the « postsocialist » condition*, New York, Routlege, 1997.

120 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism », *Theory, Culture & Society*, vol. 5, n° 2-3, 1988, p. 373-394.

121 *Ibid.*, p. 391.

théories féministes d'une part, et le « postmodernisme » (pour Flax) ou la « déconstruction » (pour Elam). Contrairement à Butler, qui voit surtout dans le terme de postmodernisme un concept d'opposition créé par ses adversaires, le point de départ de leur réflexion consiste justement à conférer un contenu positif à ces deux termes afin de pouvoir s'en revendiquer. Ce faisant, elles participent pleinement à cette activité de création de cohérence, centrale à la constitution d'un nouveau courant théorique.

B. Une critique académique née au cours des années 1990

À quel moment le courant du féminisme post-structuraliste se popularise-t-il, et sous l'impulsion de quelles théoriciennes ? Qui en sont plus les pionnières ? Et quels sont les problèmes théoriques qui les occupent ? Il s'agira ici de s'intéresser aux raisons du rapprochement entre la *French Theory* et la théorie féministe, ainsi qu'à son contexte institutionnel. Cela permettra de mieux saisir, par la suite, la manière dont des débats très fortement philosophiques portant sur la question des essences et de la métaphysique ont pu devenir des thématiques centrales dans la reformulation de certains débats politiques.

1. 1990 : une année charnière

L'année 1990 est un moment charnière pour la naissance du féminisme post-structuraliste. En l'espace d'un an ont lieu la parution d'un ouvrage collectif, dirigé par Linda Nicholson et intitulé *Feminism/Postmodernism*, qui regroupe des contributions de Nancy Fraser, Jane Flax, Seyla Benhabib, Donna Haraway, Iris Marion Young et Judith Butler ; la tenue d'une importante conférence, qui se tient à Philadelphie autour de Judith Butler, Seyla Benhabib et Nancy Fraser, à propos des liens entre « féminisme et post-modernisme[122] » ; et la publication par Jane Flax d'un ouvrage consacré à la défense d'un rapprochement mutuel de ces théories[123]. Si certaines avaient déjà ouvert la voie, comme par exemple Donna Haraway dans son « Manifeste cyborg », initialement publié en 1985[124], c'est véritablement à partir de cette date que les termes de *postmodernisme* et de *post-structuralisme* se répandent dans les études féministes afin de désigner un certain lieu privilégié de controverses théorico-politiques.

Je propose ici d'utiliser le terme de *féminisme post-structuraliste* pour désigner un ensemble de travaux produits par des théoriciennes féministes, rattachées à diverses disciplines (philosophie,

122 Voir, S. Benhabib *et al.*, *Feminist Contentions, op. cit.*, p. 1.
123 J. Flax, *Thinking Fragments, op. cit.*
124 D. Haraway, « A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, n° 80, 1985.

études littéraires, histoire, biologie). Je choisis ici d'appliquer, afin de décider du rattachement d'une pensée à ce courant, le critère suivant : l'utilisation par l'autrice, qu'elle soit immédiate ou plus tardive, de termes relevant du champ sémantique du post-structuralisme (c'est-à-dire les termes *postmoderne*, *post-structuraliste*, *French Theory*, ou *déconstruction*) afin de caractériser sa propre démarche intellectuelle.

En définitive, le corpus que je choisis ici de prendre comme référence du courant féministe post-structuraliste inclut des travaux de Judith Butler[125], Jane Flax[126], Diane Elam[127], Donna Haraway[128], Susan Hekman[129]. Il compte aussi des ouvrages collectifs édités par Joan Scott, Judith Butler[130], et Linda Nicholson[131] ; ces derniers sont importants car leur forme dialogique favorise la construction de la catégorie de post-structuraliste comme lieu privilégié des controverses féministes. Je propose en outre de construire un ensemble de textes chronologiquement cohérent, en me limitant, à de rares exceptions près, à une période comprise entre 1990 et 1995, aux États-Unis : ce choix découle de ma définition du terme *post-structuraliste* comme d'un courant dont la cohérence est moins interne (imputable à une forte homogénéité théorique des textes rassemblés) qu'externe (produite par un contexte intellectuel et académique historiquement situé). C'est comme moment de l'histoire de la pensée qu'il est le plus pertinent d'aborder le courant du féminisme post-structuraliste, et ceci justifie la périodisation de mon corpus.

J'écarte de ce corpus deux types de théories. Tout d'abord, je laisse de côté deux autrices particulièrement importantes dans ce courant : il s'agit des théoriciennes des *subaltern studies*[132] que sont Gayatri Chakravorti Spivak et Chandra Talpade Mohanty. Leur relation au féminisme post-structuraliste est en effet ambiguë. Elles sont sans conteste centrales au développement de ce courant : il suffit de considérer, par exemple, le rôle joué par Spivak dans l'introduction de Derrida aux États-Unis, et l'influence immense de la lecture qu'elle en fait. D'autres éléments

125 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*
126 J. Flax, *« Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », op. cit.* et *Thinking Fragments, op. cit.*
127 D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*
128 D. Haraway, « A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980's », *op. cit.*
129 S. Hekman, « Beyond identity: Feminism, identity and identity politics », *Feminist Theory*, vol. 1, n° 3, 2000, p. 289-308.
130 J. Butler et J. Scott, *Feminists Theorize the Political, op. cit.*
131 L. Nicholson, *Feminism/Postmodernism, op. cit.* et L. Nicholson et S. Seidman, *Social postmodernism: beyond identity politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
132 Fondé par des historien·ne·s d'origine indienne, ce courant intellectuel entend repenser l'historiographie et ses méthodes en prenant en compte l'effacement des traces et des voix des peuples colonisés.

plaident pour l'y inscrire : le caractère particulièrement complexe de leur prose, abondamment nourrie de références à la *French Theory*, leur rôle majeur dans la définition de la méthode critique de la déconstruction, si central au féminisme post-structuraliste, et leur articulation précoce d'une critique des théories féministes pour leur oubli des dominations Nord-Sud dans leurs descriptions des rapports sociaux. Pourtant, il serait impropre de dire que ces deux autrices se revendiquent de ce courant. Spivak, dans certains entretiens[133] prend ses distances par rapport au courant post-structuraliste. Chandra Talpade Mohanty, dans l'introduction d'un ouvrage collectif publié en 1997[134], exprime à son tour certaines réticences. Chez l'une comme chez l'autre, la suspicion repose sur une même idée : si la formulation d'une pensée féministe fondée sur l'idée de déconstruction peut-être une ressource particulièrement utile pour des féministes marginalisées (par exemple, pour des femmes issues de pays anciennement colonisés, comme c'est leur cas), elle peut également se retourner contre leurs propres analyses et leurs propres luttes. Je développerai plus spécifiquement ce point dans le dernier chapitre de cette partie.

En outre, j'écarte de mon corpus certaines œuvres et certaines autrices qui peuvent pourtant sembler centrales à mon propos : ce sont les pionnières des études *queer*, au premier rang desquelles figurent Teresa de Lauretis, Eve Sedgwick[135] et Shane Phelan. Le terme de « théorie queer » est forgé par Teresa de Lauretis lors d'une conférence en février 1990, à l'université de Santa Cruz, sur les sexualités gay et lesbiennes ; terme qu'elle reprend dans le numéro spécial de la revue *Differences* qui en publie les actes[136]. Il marque un tournant dans les études gay et lesbiennes, caractérisé par l'appropriation du corpus et des méthodes propres à la *French Theory* et le rejet de catégories identitaires jusqu'alors fréquemment utilisés pour dessiner les frontières de la communauté politique[137]. La naissance des théories queer est intimement liée à celle du féminisme post-structuraliste, ces deux courants étant remarquablement proches dans les références utilisées comme dans la démarche adoptée (la déconstruction des catégories et des identités). De plus, certain·e·s auteurs/ices, tel·le·s que Judith Butler, sont tout aussi fondateurs/ices pour l'un comme pour l'autre de ces courants intellectuels : les séparer relève parfois d'une tâche difficile, voire impossible.

133 Ces entretiens sont passés à la postérité en raison de la notion d'« essentialisme stratégique » proposée par Spivak, que certaines commentatrices en ont retenu et qui sera l'objet de débats intenses au cours des années 1990. Voir S. Ray, *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.

134 M. J. Alexander et C. T. Mohanty, *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, 1997.

135 E. K. Sedgwick, *Epistemology of the closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

136 T. de Lauretis, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », *Differences*, n° 3, 1991.

137 Voir par exemple la critique que Shane Phelan adresse à l'identité lesbienne et à son caractère normatif et excluant : S. Phelan, *Getting specific: postmodern lesbian politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

Je choisis pourtant de ne pas les traiter ici, pour la raison suivante. Les théories queer, tout comme le féminisme post-structuraliste, sont des productions académiques qui répondent à des problèmes soulevés dans et par des mouvements de luttes sociales. Traiter la pensée queer nécessiterait ainsi, également, de détailler les caractéristiques de ces mouvements ainsi que les enjeux qui les traversent. Or, si certains de ces problèmes politiques sont indissociables des mouvements féministes des années 1970, tels que les débats ayant trait au lesbianisme radical et au séparatisme[138], d'autres sont plus spécifiques aux mobilisations LGBTI. C'est notamment le cas des luttes contre l'épidémie de VIH, au cours des années 1980 ; luttes qui ont très fortement influencé la naissance de la théorie *queer*[139]. Dans la suite de cette thèse, il ne me sera pas possible d'apporter une attention détaillée à l'ensemble de ces mouvements sociaux : l'assimilation de la littérature *queer* à l'ensemble des textes que je discute ici donnerait lieu à un travail beaucoup trop conséquent pour pouvoir être entrepris ici. La limitation de mon corpus de féministes post-structuraliste correspond donc aussi à celle des problèmes politiques que je propose d'aborder dans ces pages.

2. Traduire académiquement des problèmes politiques

Les pionnières du féminisme post-structuraliste sont avant tout des universitaires, principalement issues des études littéraires. Leurs travaux sont produits au terme de deux décennies d'institutionnalisation progressive des études féministes, et ont pour fonction de prendre position au sein de débats très majoritairement académiques.

Je montrerai dans le prochain chapitre que c'est là l'une des caractéristiques de ce courant théorique : il est exclusivement académique. Ce n'est pas le cas d'autres types de courants intellectuels, pour qui un seul nom désigne tout à la fois un ensemble de théories et un mouvement social spécifique – c'est le cas, par exemple, du *Black Feminism*. Cela signifie que le contexte au sein duquel ces théories sont les plus pertinentes est souvent un contexte universitaire : leurs réflexions émergent généralement de discussions critiques des travaux d'autres chercheurs/ses, et c'est donc dans le contexte de ces débats académiques que leur efficacité argumentative est la plus grande. Cette précision est importante si l'on garde à l'esprit un positionnement que j'adopterai tout au long de cette thèse : il existe d'autres lieux de

138 S. Phelan, *Identity politics: lesbian feminism and the limits of community*, Philadelphie, Temple University Press, 1989.
139 L. Bersani, « Is the Rectum a Grave? », *October*, vol. 43, 1987.

production de théorisations politiques que l'espace académique, ce qui suppose aussi de redéfinir les critères de ce qui est communément reconnu comme de la théorie.

Si le contexte de production du féminisme post-structuraliste est avant tout celui de l'université, cela s'explique par la raison suivante. Pour reprendre l'expression de Nancy Fraser, la *French Theory* joue bien souvent le rôle d'un « discours de légitimation professionnelle[140] ». Le post-structuralisme, son vocabulaire et son corpus sont utilisés par certaines autrices afin de légitimer leur propre démarche féministe, en montrant sa solubilité dans un courant de plus en plus en vogue dans les départements d'études littéraires. Cornelia Möser relève le témoignage d'Avita Ronell, qui utilise la métaphore du refuge pour désigner son rapport à la French Theory :

> « [S]incèrement, sans les travaux et les violences faites par Derrida, Deleuze, Irigaray, Foucault, Cixous, et d'autres écritures féminines, j'aurais été écrasée par l'appareil massif, souvent misogyne, raciste, conservateur de l'Université américaine. […] Il y a aux États-Unis des refuges pour les femmes battues, et la pensée française a eu cette fonction pour moi[141]. »

Le post-structuralisme français est ainsi perçu et vécu par les féministes qui l'investissent comme un courant théorique plus favorable à la remise en question des valeurs dominantes que ne le sont les départements de philosophie. Sans doute, peut-on supposer, cela est-il dû au caractère relativement progressiste des départements qui promeuvent ce courant de pensée, introduit dans l'université étasunienne dans la lignée d'une mouvance libertaire liée à la popularité de la littérature *beat*. Le post-structuralisme est ainsi vécu comme une école de pensée à la fois plus accueillante que d'autres au sein de l'université pour les chercheuses féministes, et investi d'une légitimité suffisante pour pouvoir conférer à certains types de critiques sociales droit de cité à l'université :

> « on peut constater qu'à l'aide de la légitimité conférée à la French Theory, des champs de recherche comme les études féministes ou les Black, Queer, Trans et Crip Studies connaissent un succès institutionnel qui peur permet de gagner une place dans l'université, tout en critiquant ses structures, son mode de production de savoir et sa fabrication canonique[142]. »

Enfin, cette logique de déplacement et de ressaisie depuis l'université de problèmes politiques qui n'y sont pas limités (voire, qui lui sont parfois extérieurs) résulte parfois d'un effort de

140 N. Fraser et S. L. Bartky, *Revaluing French feminism, op. cit.,* p. 1.
141 A. Ronell, *American philo, op. cit.*, p. 197-198.
142 C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.,* p. 221.

certaines théoriciennes engagées dans des luttes pour créer une cohérence entre leur spécialisation académique et leurs combats politiques. Le champ de la théorie post-structuraliste a pu, pour certaines, devenir l'outil utilisé afin d'opérer cette traduction entre divers aspects de soi. À ce sujet, le témoignage de Judith Butler, dans l'introduction à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, est précieux :

> « J'ai connu beaucoup de personnes qui essayaient de trouver leur chemin au milieu d'un mouvement important qui luttait pour la reconnaissance et la liberté des sexualités. J'ai aussi ressenti l'exaltation et la frustration qui allaient avec l'appartenance à ce mouvement, avec tous ses espoirs et, en même temps, ses dissensions internes. Je menais une double vie, universitaire et extra-universitaire, et, même si *Trouble dans le genre* est un ouvrage universitaire, tout a commencé pour moi par un chassé-croisé, alors que j'étais assise sur la plage de Rehoboth à me demander si je pouvais relier les différents aspects de ma vie[143]. »

La plupart voient dans ce rapprochement entre post-structuralisme et féminisme une opportunité de répondre à certains problèmes qui se posent dans l'une ou l'autre de ces théories. Pour Nancy Fraser et Linda Nicholson, l'objectif de cette « rencontre » est que les deux types de pensée se corrigent mutuellement. « Ces deux perspectives suggèrent des critiques importantes l'une de l'autre », écrivent-elles. « Une réflexion postmoderne sur la théorie féministe révèle des vestiges d'essentialisme qui sont handicapants, tandis qu'une réflexion féministe sur le postmodernisme révèle androcentrisme et naïveté politique[144] ». Mais plus fréquemment, l'enjeu est de se servir du post-structuralisme comme d'une « boîte à outils », pour reprendre le terme de Diane Elam[145], afin d'apporter des réponses innovantes à des questions particulièrement débattues dans le champ des théories féministes. C'est par exemple ce que Judith Butler propose lorsqu'iel propose d'utiliser le post-structuralisme français contre la tendance qu'elle décèle dans le *French Feminism*, et qui est celle d'une naturalisation de l'hétérosexualité. Donna Haraway, de la même manière, affirme quelques années plus tôt dans son « Manifeste cyborg » que l'« on peut voir, dans les outils décapants de la théorie postmoderniste [...] d'ironiques alliés qui peuvent, pour la survie de tous, nous aider à annihiler nos moi occidentaux[146] ».

143 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 39.
144 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*, p. 20.
145 D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*, p. 19-20.
146 D. Haraway, « Manifeste cyborg », dans *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007, p. 42.

La démarche qui prédomine chez ces théoriciennes est celle d'une utilisation de concepts tirés de la théorie post-structuraliste comme outils pour mieux théoriser certaines problématiques féministes. Linda Nicholson souligne ainsi que « depuis la fin des années 1960 jusqu'au milieu des années 1980, la théorie féministe a présenté un schéma récurrent : ses analyses ont eu tendance à refléter le point de vue de femmes blanches de classe moyenne, d'Amérique du Nord et d'Europe occidentale[147] ». Ce ne sont pas spécifiquement les féministes post-structuralistes qui dressent ce constat : il est plus exact de dire qu'elles le reprennent à des théories déjà existantes et qu'elles proposent des manières d'en penser les causes. Parfois, ce discours s'appuie sur l'idée d'un décalage entre pratiques politiques et études féministes : les secondes seraient en retard sur les premières, comme le défendent Nancy Fraser et Linda Nicholson.

> « De manière générale, la pensée féministe n'a pas suffisamment travaillé les prérequis théoriques permettant de prendre en compte la diversité, et ce malgré un large consensus politique en sa faveur[148]. »

Dès lors, l'enjeu est de se doter de ces « prérequis théoriques », puisque leur absence est cause d'une distance entre activisme et académie. Ces deux autrices soulignent ainsi que l'attention portée aux « pratiques politiques féministes contemporaines » est centrale à leur volonté de rapprocher la théorie féministe du post-structuralisme. Il s'agit pour elles de rendre la première « pragmatique » et « faillibiliste », à l'image des modalités concrètes selon lesquelles les luttes féministes se font et se défont, puisque « cette pratique est de plus en plus une question d'alliances plutôt qu'une question d'unité autour d'une identité ou d'intérêts universellement partagés[149] ».

Ces pratiques, pourtant centrales à l'argument d'un rapprochement entre post-structuralisme et féministes, ne sont pas décrites dans l'article. Les autrices ne parlent pas de ces « alliances » dont elles font le cœur de la « pratique politique féministe ». Elles présupposent plutôt qu'elles ne problématisent une certaine constitution des mouvements féministes, et leur objectif, lorsqu'elles en font mention, n'est pas l'explicitation de cette « pratique » : il s'agit plutôt de justifier un certain diagnostic portant sur les recherches féministes à l'université, et les conséquences qu'elles en tirent.

147 L. Nicholson, *Feminism/Postmodernism*, *op. cit.*, p. 1.
148 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*, p. 389.
149 *Ibid.*, p. 391.

L'introduction de Linda Nicholson à son ouvrage *Feminism/Postmodernism* témoigne de cette démarche, qui consiste à prendre pour occasion certaines idées produites au sein des mouvements féministes afin de proposer une restructuration de certains savoirs académiques. Elle affirme que la théorie féministe telle qu'elle est pratiquée – implicitement, au sein des études féministes – se caractérise par ses « tendances universalistes », qui ont elles-mêmes pour base « l'échec, commun à de nombreuses formes d'études académiques, à reconnaître l'ancrage de ses propres présuppositions au sein d'un contexte historique spécifique ». À ce titre, estime-t-elle, les féministes ont simplement répété la même erreur commise par « de nombreux autres intellectuels occidentaux » : elles « n'étaient pas habituées à reconnaître que les prémisses depuis lesquelles elles travaillaient avaient une localisation spécifique[150] ». Le cœur du problème réside selon elle dans « les tendances qui ont dominé la pensée moderne (*modern scholarship*), et qui remontent aux Lumières ». Le geste est donc celui d'une ressaisie depuis une position académique de problèmes politiques qui traversent depuis leurs débuts les mouvements de libération des femmes : comment définir une politique qui ne serve pas que les intérêts de la frange la plus privilégiée d'une catégorie sociale ? Ce geste a pour objectif la redéfinition de certaines disciplines universitaires – tout particulièrement, pour Linda Nicholson, la philosophie, à la fois le lieu par excellence d'une adhésion à un idéal de connaissance anhistorique et transcendantal, et le domaine théorique qui en produit la critique la plus incisive.

L'appropriation par les théoriciennes féministes des théories post-structuralistes relève d'une dynamique à deux faces : il s'agit de se servir de ce corpus théorique pour formuler de nouvelles réponses à certains problèmes formulés au sein des mouvements féministes, et d'utiliser la puissance critique du féminisme pour justifier une redéfinition de leur propre discipline académique. Ce dialogue entre mouvements sociaux et champs d'étude universitaires a pu être vu d'un bon œil par certain-e-s, comme un moyen de décloisonner l'université. bell hooks, par exemple, bien qu'elle dénonce le caractère abstrait des théories post-structuralistes telles qu'elles sont majoritairement pratiquées, reconnaît également que la « culture postmoderne […] peut fournir l'occasion de nouer des types de liens nouveaux et variés[151] ». En parlant de l'influence du courant postmoderne dans les études littéraires, et, par extension, dans les études de la culture au sens large, hooks souligne que « l'implication du courant postmoderne dans la culture émerge

150 L. Nicholson, *Feminism/Postmodernism, op. cit.*, p. 2.

151 b. hooks, « Postmodern Blackness », dans *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990 p. 31.

dans une large mesure d'une aspiration à faire du travail intellectuel qui soit en lien avec des modes de vie, des types d'expression artistique, et une esthétique qui informe aussi bien la vie quotidienne des écrivain-e-s et des penseur/ses que celle de la plus grande partie de la population[152] ». À ce titre, « on peut participer, sur le terrain de la culture, à des conversations critiques avec les classes pauvres et peu qualifiées, les classes populaires noires qui ont des réflexions esthétiques[153] ». Ces dialogues avec les cultures populaires est d'autant plus important, souligne l'autrice, qu'elles pourraient bien constituer « 'le' lieu central, à l'avenir, des combats de résistance, un point de rencontre où des futurs nouveaux et radicaux peuvent arriver[154] ».

Le développement d'un courant féministe post-structuraliste est donc l'œuvre de théoriciennes qui écrivent depuis l'université. La fonction de cette « rencontre » entre les études féministes et la *French Theory* est double : il s'agit tout à la fois de ressaisir en contexte universitaire des problèmes qui se posent sur le plan politique dans les mouvements féministes, un geste qui permet de les hisser au rang d'objets légitimes de débats académiques, et d'initier, de l'intérieur, des critiques de leurs propres disciplines. Le succès du post-structuralisme a ainsi initié un appel d'air, que certaines ont su utiliser afin de promouvoir des perspectives critiques qui n'avaient jusqu'alors que peu droit de cité dans les cursus universitaires, et décloisonner l'académie en l'ouvrant à des savoirs et des créations artistiques jusqu'alors négligées.

IV. « Déconstruction » : critique de la métaphysique et critique sociale

Dans les théorisations féministes post-structuralistes, certains concepts hautement philosophiques, tels que l'essence ou la substance, occupent une place de choix, au point que la philosophe étasunienne Alison Stone parle des années 1990 comme d'une décennie de « débats

152 b. hooks, « Postmodern Blackness », p. 31, *op. cit.*
153 *Id*.
154 *Id*.

brûlants sur l'essentialisme[155] ». J'ai manifesté en introduction mon étonnement pour ce lexique : où se joue cette singulière union entre métaphysique et critique sociale ?

L'hypothèse que je proposerai dans cette section est la suivante : l'adoption de ce vocabulaire conceptuel, si central dans l'identification et la formalisation théorique de cette crise du sujet féministe, est intimement liée à l'appropriation du post-structuralisme par des théoriciennes féministes. Cette appropriation, en effet, a pour conséquence la reconfiguration du vocabulaire de la critique sociale, de telle manière que certains concepts de type ontologique et/ou métaphysique en viennent à occuper une place prépondérante dans ce type de discours ; non pas parce qu'ils sont considérés comme de bons outils pour penser la réalité sociale, mais plutôt, au contraire, car ils fournissent une désignation commode de ce que la théorie féministe a pour tâche de critiquer. En d'autres termes, la critique de la métaphysique joue, dans ce contexte, le rôle de modèle pour la reformulation des théories féministes.

A. La philosophie comme fil conducteur. L'histoire politique lue au prisme de l'histoire intellectuelle

Il y a aux États-Unis, pendant les années 1970-1980, et au sein des départements universitaires d'études littéraires, une production active de cohérence intellectuelle qui établit, d'une part, une unité entre certains philosophes français, et, d'autre part, une continuité entre la théorie philosophique ainsi créée et une critique féministe réputée spécifiquement française. Le féminisme post-structuraliste, en s'inscrivant, à son tour dans le prolongement ambigu du *French Feminism*, critique certains de ses présupposés (en premier lieu, celui d'une différence des sexes fixe, immuable et universelle), tout en reprenant à son compte cette idée d'une consubstantialité entre féminisme et *French Theory*. En première ligne de ce rapprochement figure la notion de déconstruction, méthode critique généraliste que de nombreuses autrices formulent et s'approprient à travers des discours qui laisse la part belle aux concepts métaphysiques – ou plutôt, qui font de ces concepts des cibles privilégiées de l'entreprise critique.

Avant de revenir au concept de déconstruction, et aux significations ontologiques et métaphysiques qu'il contribue à populariser au sein de la littérature féministe, je souhaite insister

155 A. Stone, « Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004, p. 135.

sur un aspect du *French Feminism*, et son influence sur le courant féministe post-structuraliste. À des fins de constitution d'une unité théorique, et pour pouvoir justifier de rapprochements entre certaines autrices qui ne sont pas, à première vue, évidents, les créatrices étasuniennes du *French Feminism* produisent de la cohérence à partir de certains éléments supposés spécifiquement français. L'un d'entre eux est la *French Theory*, ce corpus de philosophes et écrivains français prisé (ou au contraire dénigré) pour sa complexité voire pour son obscurité. Cette réception étasunienne de la pensée française contribue à faire qu'« [i]ncompréhensible et français » s'assimilent l'un à l'autre auprès du public universitaire étasunien, comme le remarque Cornelia Möser. Cette démarche qui consiste à rechercher la pensée française dans ce qu'elle a de plus difficile d'accès offre une place de choix aux concepts et aux thématiques les plus abstraites et les plus spéculatives. Dans ce cadre, il n'est pas étonnant que la métaphysique devienne un terrain de débat apprécié des émules étasunien·ne·s de la *French Theory*, y compris dans les rangs des féministes.

En outre, la démarche du *French Feminism* consiste souvent à proposer une certaine lecture fortement intellectuelle et philosophique des mouvements féministes. Ainsi, le *French Feminism* se base en partie sur la cohérence prêtée à la *French Theory* pour générer sa propre unité conceptuelle et thématique. Dès lors, ses architectes supposent une forte continuité entre les textes qu'elles commentent et les autres textes de la *French Theory*. Or, la fonction de l'épithète de *French Feminism* est souvent flottante : s'agit-il d'un concept descriptif, qui prétend dire quelque chose de la réalité des mouvements militants en France ? Ou d'une construction théorique, recherchée pour l'originalité des analyses qu'elle permet de produire ? De ce fait, c'est souvent au militantisme féministe de la seconde vague lui-même que ces autrices prêtent une forte teneur philosophique, tandis que les auteurs canoniques, y compris masculins, de la *French Theory* sont perçus comme une influence majeure sur ce mouvement. La confusion qui entoure la fonction du terme de *French Feminism* conduit certaines de ses usagères à amalgamer histoire des mouvements sociaux et histoire intellectuelle comme s'ils ne formaient qu'un seul et même phénomène.

Je donnerai un exemple à ce sujet : la place que les émules du *French Feminism* accordent à Simone de Beauvoir. Les créatrices anglo-saxonnes du *French Feminism* tendent parfois à résumer les deux tendances adverses du féminisme en France, l'une de type égalitariste, qui revendique l'abolition des catégories de sexe, et l'autre de type différentialiste, qui défend la

promotion du féminin, à une opposition entre Simone de Beauvoir, d'une part, et Kristeva, Irigaray et Cixous, de l'autre. Comme l'affirme Michèle Le Doeuff, c'est notamment une conférence portant sur l'héritage féministe de la philosophe française, en 1979 à New York, qui a joué le rôle de catalyseur de ce « *new French feminism* », constitué, en l'occurrence, afin de « liquider la problématique du *Deuxième sexe*[156] ». L'adversaire théorique de ces intellectuelles n'est dont pas tant le courant féministe matérialiste, auquel s'opposent les féministes de « psychépo » dont elles disent s'inspirer, mais plutôt l'existentialisme de Simone de Beauvoir.

Ceci, bien sûr, n'est pas dénué de sens : Beauvoir est elle-même proche des féministes matérialistes. Elle est l'une des fondatrices des revues *Questions féministes*, puis *Nouvelles questions féministes*, particulièrement influentes dans la constitution du courant féministe matérialiste en France.

Pour autant, lire les controverses militantes des années 1970 au prisme de la philosophie de Simone de Beauvoir instaure une perception des mouvements sociaux qui tend à les intellectualiser démesurément. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que *Le deuxième sexe* est avant tout un ouvrage philosophique[157] fortement influencé par la phénoménologie et la pensée existentialiste qu'elle développe aux côtés de Jean Paul Sartre. Dès lors, faire de Beauvoir le modèle théorique de la seconde vague féministe en France, c'est faire une lecture démesurément philosophique d'une situation politique. En effet, si elle est une figure de référence pour les féministes du MLF, elle n'est en rien une référence obligée ; la source d'inspiration théorique privilégiée demeure non pas l'existentialisme mais le matérialisme historique de Marx. Pour les féministes radicales, c'est l'analyse des rapports sociaux en terme de classe qui constitue le pilier de la critique féministe, plus que le concept beauvoirien de l'Autre. Ceci n'empêche pas certaines théoriciennes étasuniennes du *French Feminism* de considérer l'existentialisme comme le cadre théorique de référence du MLF, et ainsi de le traiter comme une grille d'interprétation adéquate des mouvements féministes en France. Ainsi, Dani Cavallaro affirme que « la notion sartrienne d'engagement sous-tend les positionnements politiques des générations suivantes de féministes françaises, comme le montre la genèse du mouvement féministe, ou Mouvement de

156 Le Dœuff Michèle, « Théoriser : une spirale sans fin ? », *in* Anaïs Choulet-Vallet, Pauline Clochec, Delphine Frasch, Margot Giacinti, Léa Védie (dir.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021.

157 Bien que Simone de Beauvoir elle-même ne revendique jamais être elle-même une philosophe, et ne qualifie pas *Le deuxième sexe* d'ouvrage philosophique, il me semble important de souligner le contraire, considérant, à la suite de Manon Garcia, que ce refus est avant tout le reflet d'une institution philosophique particulièrement sexiste, et non pas le résultat d'une supposée carence théorique de l'ouvrage en lui-même. Voir M. Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats, 2018.

libération des femmes, dans le contexte des événements de mai 1968[158] ». Ce singulier rabattement de l'histoire politique sur celle des idées contribue sans doute à faire de concepts philosophiques des termes incontournables de la critique politique.

B. La critique de la métaphysique : un modèle pour la critique sociale

L'un de ces concepts est celui de « déconstruction ». Il s'agit peu ou prou du paradigme méthodologique proposé par le post-structuralisme ; une méthode d'inspiration littéraire, initialement pensée à des fins herméneutiques, et qui s'exporte bientôt dans toutes les disciplines académiques ; une hypothèse générale de recherche qui propose d'appréhender un phénomène à partir de ce qu'il dissimule, exclut, efface, ou refoule. Jane Flax la décrit de la manière suivante : est « déconstructif » tout type de discours qui « cherch[e] à nous distancier et à nous rendre sceptiques vis-à-vis des idées concernant la vérité, la connaissance, le pouvoir, l'histoire, le sujet (*self*), et le langage, qui sont souvent prises pour argent comptant au sein de la culture occidentale contemporaine et leur servent de légitimation[159] ». En d'autres termes, la déconstruction consiste à susciter des doutes vis-à-vis de certaines présuppositions non examinées afin de mettre en évidence leur participation à une certaine logique de pouvoir.

Il est toutefois difficile d'aller plus loin que cette définition généraliste, en raison d'une certaine configuration propre à la catégorie de « déconstruction » : caractérisée par son ambition englobante, ses contours ne sont définis que de manière imprécise, et les règles de son usage demeurent relativement floues.

Malgré ce caractère imprécis, la référence à la figure de Jacques Derrida, auquel est souvent attribué la paternité du concept, peut servir de point de repère, puisqu'elle constitue souvent un passage obligé dans la littérature sur ce thème. Or, cette lecture contribue à offrir une place importante à certaines notions ontologiques et métaphysiques, perçues comme les opérateurs de ces dissimulations, exclusions et refoulement, et désignées, par conséquent, comme les cibles privilégiées de la critique.

158 D. Cavallaro, *French feminist theory, op. cit.*, p. 15.
159 J. Flax, *Thinking Fragments, op. cit.*, p. 29.

1. La « déconstruction » : un concept positionnel

Le concept de « déconstruction », tout d'abord, constitue un concept positionnel plutôt qu'analytique : sa fonction n'est pas tant d'opérer des distinctions conceptuelles, de se donner les moyens de distinguer entre divers types d'idées pour pouvoir en faire des usages différenciés, mais de signifier, par son usage, son appartenance à tel ou tel champ de l'espace académique et son allégeance à telle ou telle manière de faire de la théorie féministe. Comme l'explique François Cusset à propos de la *French Theory*, l'usage du terme de déconstruction, dans le champ des études féministes, fonctionne comme un « sigle de classement », le « sceau d'une affiliation ». En contrepartie, le terme devient alors un « objet discursif mal défini[160] » : cet usage positionnel favorise en effet la constitution d'un concept très fortement englobant, aux contours souvent flottants, ce qui le rend susceptible d'assimiler un grand nombre de méthodes et d'objets.

Le domaine du féminisme post-structuraliste, tout particulièrement, favorise un tel usage, puisqu'il s'agit pour ses défenseuses de promouvoir un rapprochement entre des corpus très différents, en créant activement des points de convergence. Dès lors, le concept de « déconstruction » se doit d'être souple plutôt que rigoureusement défini, afin de rendre possible l'assimilation de deux types de pensée aussi radicalement étrangers l'un à l'autre que le sont les théories féministes et la *French Theory*.

Diane Elam, par exemple, est l'autrice en 1994 d'un ouvrage qui défend l'usage de la « déconstruction » comme « entreprise philosophique et littéraire[161] » dans les études féministes. Elle expose en détails, dans ce livre, ses réticences à définir les deux termes qu'elle souhaite mettre en rapport, le féminisme et la déconstruction, arguant que leur signification « émergera nécessairement dans le cours de l'ouvrage, pour enfin établir des limites qui, bien qu'elles ne soient pas indéfiniment nécessaire, n'en sont pas moins inévitables » : l'ouvrage, dès lors, « ne commencera pas avec des définitions ni n'en établira plus tard[162] ».

Ce faisant, elle adopte un geste qui est fréquent chez les auteurs/ices appartenant à ce courant intellectuel. Lorsque confronté·e·s au travail de définition de leurs propres concepts, celleux-ci préfèrent généralement insister sur la pluralité des significations. Ce tour de passe passe leur permet de constituer un concept pluraliste et englobant, et de maintenir une souplesse définitionnelle sans laquelle il serait difficile d'opérer les rapprochements qu'elles promeuvent.

160 F. Cusset, *French theory*, *op. cit.*, p. 20.
161 D. Elam, *Feminism and deconstruction*, *op. cit.*, p. 5
162 *Id.*

La « déconstruction » est délibérément assimilée à une méthode dont le contenu est le plus imprécis et les contours les plus indéfinis possibles afin de permettre son extension à tous types d'objets. Il va sans dire que cet usage rend ce concept particulièrement difficile à saisir pour quiconque n'est pas familier des logiques institutionnelles et de la configuration intellectuelle des débats politico-théoriques aux États-Unis.

2. Fortune du concept et appropriations féministes

D'où vient le terme de « déconstruction » ? Si la paternité du concept est souvent prêté à Derrida, l'usage qui en est fait dans ces œuvres est relativement indépendant de la pensée de ce philosophe, et relève plutôt d'une appropriation et d'une redéfinition propre à ce courant. Le propos est donc de m'intéresser à la réception de certains aspects de la pensée de Derrida aux États-Unis et sa conversion en une méthode passe partout pour la critique sociale : la « *decon* ».

Cette réception passe principalement par la traduction par Gayatri Chakravorty Spivak de son essai *De la grammatologie*[163], auquel elle consacre une longue préface. Dans ce texte, elle fait de la « déconstruction » le concept central du texte qu'elle traduit ; ce faisant, elle inaugure une expression dont le succès n'a pas démenti depuis. L'intérêt qu'elle trouve à l'ouvrage, et le commentaire qu'elle en propose, sont fortement liés à sa discipline : les études littéraires. La déconstruction est d'abord et avant tout, en 1976, une manière de lire des textes, un procédé d'analyse littéraire, qui propose de prendre « l'omission comme clé de ce qui est présent[164] » : autrement dit de se méfier du contenu explicite d'un texte pour s'intéresser, au contraire, aux exclusions qu'il présuppose.

Pour autant, dans le cadre de la reconfiguration des champs académiques qui caractérise la décennie 1970 aux États-Unis, et au sein de laquelle les études littéraires en viennent à acquérir une influence de plus en plus grande, la déconstruction cesse rapidement de se cantonner à un simple mode d'analyse littéraire. L'expression connaît un succès retentissant au cours des années 1980, objet d'une « inflation éditoriale » qui la propulse au rang de « créneau le plus en vue dans

163 J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967. Pour l'édition en langue anglaise : *Of grammatology*, G. C. Spivak (trad.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.
164 F. Cusset, *French theory, op. cit.*, p. 121.

l'édition universitaire[165] ». Derrida s'exporte dans tous les domaines de l'université et jusque dans le vocabulaire courant, et la « *decon* » s'impose comme un terme à la mode[166].

L'un des usages les plus fertiles et les plus intéressants de cette inflation sémantique de la déconstruction réside dans son appropriation par les études féministes. Les théoriciennes du féminisme post-structuraliste exploitent ainsi quelques références ponctuelles à la question de la différence sexuelle chez Derrida qui, malgré le désintérêt et l'ignorance caractérisée du philosophe français pour le féminisme, se révèlent pour elles particulièrement utiles et fécondes : elles leur servent à formuler et à légitimer le renouveau théorique et critique qu'elles introduisent[167].

Pourquoi, dans sa préface à *De la Grammatologie*, Spivak choisit-elle de mettre l'accent sur la notion de « déconstruction » ? Ce terme, sous la plume de Derrida, est associé au commentaire d'une expression de Nietzsche, selon laquelle « l'idée […] devient une femme[168] ». Ce devenir-femme de l'idée s'oppose à une autre notion, tirée, pour sa part, d'une lecture de Heidegger : la « métaphysique de la présence ». En mettant en valeur la notion de déconstruction, Spivak entend porter l'attention sur cette association entre une pensée de la différence sexuelle et une certaine critique de la métaphysique. Dans un autre texte très commenté par les théoriciennes féministes, intitulé « Violence et métaphysique », le philosophe français évoque, de la même manière, la « virilité essentielle du langage métaphysique[169] ». La thématique de la différence sexuelle n'est, au mieux, l'objet que d'allusions éparses ; et leur contexte argumentatif, consacré au commentaire de textes philosophiques d'Heidegger et Nietzsche, pour *De la grammatologie*, et de Levinas, pour « Violence et métaphysique », sont très éloignés de toute problématique féministe.

Pourtant, ce philosophe et ses quelques allusions aux concepts de féminité et de virilité connaissent un grand succès chez les théoriciennes féministes étasuniennes. Les usages féministes de Derrida constituent bel et bien, dans ce contexte, une re-création originale, selon

165 *Ibid*., p. 123

166 Pour quelques exemples d'applications excentriques de la « decon », de la gastronomie au paysagisme, voir *Ibid*., p. 132-133.

167 Judith Butler, par exemple, affirme avoir initié sa pensée de « la performativité du genre en partant de la lecture que Jacques Derrida fait de la nouvelle de Kafka, *Devant la loi* ». J. Butler, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, C. Kraus (trad.), Paris, la Découverte, 2006, p. 35.

168 G. C. Spivak, « Translator's Preface », G. C. Spivak (trad.), dans J. Derrida, *Of grammatology, op. cit.*, p. xxxv.

169 J. Derrida, « Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Deuxième partie) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n° 4, 1964, p. 473.

des concepts inspirés du philosophe français, mais qui ne possèdent à l'issue de ce processus de traduction et de circulation qu'un air de famille avec le texte original. C'est la raison pour laquelle il ne me semble pas utile, ici, d'étudier le sens « original » de ces concepts : pour paraphraser François Cusset, l'enjeu n'est pas tant de « forcer la 'boîte noire' des textes » que de penser cet « usage politique des citations[170] » qui est à l'œuvre dans l'appropriation féministe de la pensée de Derrida.

3. La critique de la métaphysique : une critique féministe ?

Plus particulièrement, il faut s'interroger sur ce rapprochement entre critique féministe et critique de la métaphysique. En effet, sur la base de ce rapprochement, la critique d'un certain type de philosophie (critique de l'ontologie et de la métaphysique) devient le paradigme de référence pour reformuler la critique sociale. Ce rapport très singulier entre métaphysique et politique tout à la fois signe l'originalité critique du féminisme post-structuraliste et le conduit à un certain nombre d'impasses.

Il s'agira ici de montrer comment cette appropriation féministe de la déconstruction a conduit à orienter la critique sociale vers celle d'un défaut théorico-politique : l'« essentialisme ». La critique de l'essentialisme est ce qui fait la force du féminisme post-structuraliste, et qui lui permet de proposer un renouveau des études féministes. Cependant, elle en constitue également la faiblesse : dans le chapitre 4, je montrerai qu'en faisant de la déconstruction un concept hyper-englobant, ces opérations d'inflation sémantique génèrent des obstacles pour la critique sociale.

a. Derrida contre Lacan : déconstruction et anti-essentialisme

Qu'est-ce que les féministes peuvent bien trouver à Derrida ? Comment expliquer, même dans le contexte de l'appropriation par les théoriciennes féministes de la *French Theory*, que parmi toutes ces figures canonisées, celle de Derrida soit si souvent sollicitée ? Ses quelques allusions à l'hégémonie masculine et à la valeur critique du féminin ne sont, à elles seules, pas suffisantes pour comprendre son succès. Il faut ici s'interroger sur les points de connexion où la critique derridienne de la métaphysique et la théorie féministe sont amenées à se rencontrer.

L'une des hypothèses qui permet d'expliquer ce rapprochement est la suivante : la pensée de Derrida a pu apparaître comme un bon contrepoids à certaines implications de celle de Lacan,

170 F. Cusset, *French theory, op. cit*., p. 20.

incontournable du fait de son influence sur les autrices inscrites au corpus du *French Feminism* – Irigaray et Kristeva en premier lieu. Lacan a été largement utilisé par les féministes férues de psychanalyse pour appuyer l'idée selon laquelle la différence des sexes ne résulte pas tant d'un déterminisme biologique que d'une construction symbolique – donc, pour argumenter en faveur d'une analyse constructiviste plutôt qu'essentialiste des catégories de sexe. Comme l'écrit Diana Fuss, « la psychanalyse est à de nombreux égards le discours anti-essentialiste par excellence en ce que la différence sexuelle est considérée comme quelque chose qu'il faut expliquer plutôt que présupposer[171] ». Lacan, dans ce contexte, constitue une référence centrale pour ces théoriciennes qui, au sein de l'université, et en s'appuyant sur les textes de la *French Theory* et du *French Feminism*, œuvrent à défendre la légitimité des études féministes au sein des disciplines universitaires.

Pour autant, il est également largement associé à ce courant français dit de de la différence, relayé par la construction au États-Unis du terme de *French Feminism* ; courant qui promeut la quête d'une supposée spécificité féminine, par delà l'hégémonie symbolique du masculin. L'exploration de cette hypothétique différence féminine à travers des procédés psychanalytiques, chères à certaines militantes du féminisme français de la seconde vague, fait écho à certains aspects de la pensée lacanienne, comme le souligne Diana Fuss à travers son commentaire du livre XX du *Séminaire*. En définissant « la femme » à travers son exclusion de l'ordre symbolique (compris comme un ordre phallique), Lacan la caractérise comme un excès, quelque chose dont la signification n'est jamais vraiment épuisée par cette « fonction phallique ». Pour Fuss, faisant cela, Lacan, et les féministes qui s'en réclament, « pose[nt] l'essence de la femme comme un excès ou un reliquat énigmatiques. […] L'essence fonctionne chez Lacan comme le vestige d'un élément classique qui ressurgit dans sa théorie de la femme précisément parce que c'est la femme qui échappe à la subjectivation par le Symbolique et à ses opérations constituantes[172] ». Dès lors, si l'éternel féminin, cette énigmatique essence propre aux femmes, a pu être évacuée grâce à une théorie constructiviste qui fait de la différence sexuelle le produit du langage comme structure symbolique, elle revient dans la psychanalyse par la porte de derrière lorsque « la femme » est définie comme ce supplément qui échappe à l'ordre symbolique du discours.

De ce fait, certaines théoriciennes ont perçu en Derrida un contrepoids qui, au sein même de ce puissant vecteur de légitimation universitaire qu'est la *French Theory*, permet de contrecarrer les

171 D. Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, New York, Routledge, 1989, p. 6.
172 *Ibid*., p. 12.

tendances essentialistes d'un pan important du post-structuralisme français – la psychanalyse lacanienne. Derrida permet, en quelques sortes, de s'éloigner des tendances différentialistes du *French Feminism* sans renoncer au prestige institutionnel de la *French Theory*. La déconstruction derridienne, « le plus rigoureux de tous les discours anti-essentialistes[173] », apparaît dès lors comme un moyen de combattre ce retour de l'essence, l'éternel féminin, dans les théories féministes. En effet, pour reprendre le commentaire qu'en propose Diana Fuss, les allusions que fait Derrida à « la femme » l'associent généralement à une figure d'indécidabilité radicale : elle est cette « *différance*[174] » qui « déplace les dualismes rigides de la métaphysique contemporaine » ; elle « défait et désactive la 'décidabilité ontologique'[175] », la certitude des catégories sur lesquelles repose notre pensée. Ce faisant, elle permet de prendre pour cible la stabilité et l'évidence de la binarité homme / femme, et d'attaquer une politique qui fait de la différence des sexes conçue comme immuable et fondamentale tout à la fois la base et l'aboutissement de la lutte féministe.

b. la métaphysique : le lieu privilégié de la critique

Derrida se montre utile aux féministes car elles y trouvent des ressources pour critiquer des représentations essentialistes : le mythe d'un éternel féminin sous diverses formes, y compris au sein même des discours et des mouvements féministes. Il permet, comme le défend Judith Butler, de faire jouer le post-structuralisme français contre les présupposés (notamment hétérosexistes) du *French Feminism*, convaincu d'une différence symbolique indépassable entre les deux sexes : dans le corpus de toutes ces théories « françaises », il fait pencher la balance du côté d'une critique de cette indépassabilité supposée. C'est notamment grâce à l'adoption de la déconstruction comme grille de lecture privilégiée de la *French Theory* que des autrices comme Kristeva, Cixous ou Irigaray, irrémédiablement associées, en France, au courant féministe de la différence, peuvent faire l'objet, aux États-Unis, d'usages qui permettent de critiquer ces mêmes positionnements que les féministes matérialistes françaises dénoncent dans le courant Psychanalyse et politique. La critique derridienne de la métaphysique devient dès lors le modèle utilisé pour un renouvellement de la critique sociale féministe, souvent associée au courant de la pensée *queer* : le développement d'une approche constructiviste des rapports sociaux qui soit

173 *Id.*
174 La « différance » constitue un concept important de la pensée lacanienne, repris par les intellectuel·le·s du *French Feminism*.
175 *Ibid.*, p. 13.

capable de questionner le caractère supposément fondateur et universel de la différence des sexes.

Pourquoi ces questionnement portant sur la question de la métaphysique, et à ce titre particulièrement abstraits et spéculatifs, apparaissent-ils comme pertinents et utiles pour ces théoriciennes féministes ? Comment en viennent-ils à jouer ce rôle de modèle théorique pour formuler des arguments critiques à propos de phénomènes sociaux ? Pour répondre à ces questions, je me tourne ici vers Jane Flax. Dans les pages qu'elle consacre à Derrida, la philosophe étasunienne fait du concept de « métaphysique de la présence », déjà mis en valeur par Spivak dans sa traduction de *De la grammatologie*, la notion clé de cette critique : il s'agit « du désir et de la prétention à représenter le réel » dans le langage. La « métaphysique de la présence » désigne cette idée selon laquelle le logos, le langage rationnel, donne accès à la réalité telle qu'elle est ; ou, pour reprendre le vocabulaire que Derrida utilise en commentant Heidegger, qu'il donne accès à l'Être. Or, commente Flax, « [l]e réel de la philosophie n'est pas le Réel de l'Être, mais plutôt un artefact et la conséquence de certaines pratiques philosophiques », pratiques qui « impliquent à la fois inclusion et exclusion[176] ». En s'appuyant sur la lecture que Derrida fait de Levinas dans son essai « Violence et métaphysique », Flax souligne que, pour lui, « le Réel a une essence (mystique). Il est hétérogène, infiniment ouvert, et régi par le hasard ». Dans ce contexte, tenter de le ramener à ce que le discours rationnel en dit, c'est lui faire « violence » : c'est effacer ce qui en lui diffère et reste en surplus par rapport à ce discours, pour le ramener à quelque chose qui soit complètement intelligible et compréhensible dans l'ordre de la raison.

Le vocabulaire associé à cette opération est particulièrement intéressant. Le titre de l'essai parle de la « violence » de la métaphysique, et la philosophie occidentale qui réduit le réel au logos met ainsi en place une « oppression » vis-à-vis de laquelle il s'agit de se « libérer » : l'enjeu, pour la philosophie, est de « se libérer de la domination grecque du Même et de l'Un [...] comme d'une oppression, certes à nulle autre au monde semblable, oppression ontologique ou transcendantale, mais aussi origine et alibi de toute oppression dans le monde[177] ». La métaphysique constitue donc la cause première et le prétexte de toute « oppression », c'est-à-dire de tous les mécanismes politiques impliquant des rapports de pouvoir et de domination, tandis

176 J. Flax, *Thinking Fragments*, op. cit., p. 197.

177 J. Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (Première partie) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n° 3, 1964, p. 327.

que la « violence » qui s'exerce ainsi se fonde avant tout sur le plan de la pensée. Autrement dit, et puisque le problème se pose avant tout sur le plan de la métaphysique, il y a là un discours qui se prête particulièrement bien à faire de la critique de la métaphysique le modèle de la critique sociale.

Il faut ajouter à cela l'élément suivant. De même que le concept de déconstruction connaît une expansion sémantique qui le rend d'autant plus imprécis qu'il est englobant, les critiques derridiennes de la métaphysique citées à l'appui des théories féministes recouvrent souvent une grande diversité d'idées. Derrida apparaît comme ce grand pourfendeur de la métaphysique présent sur de multiples fronts : il s'oppose par exemple à la fixation de la fluidité et de la contingence du réel dans des catégories rigides, s'oppose à la réification des significations, et insiste sur le rôle central des oppositions dichotomiques dans ces processus de solidification rigides. Cette analyse philosophique, souvent restituée à grands traits par ses commentatrices féministes, est à l'origine d'un chœur de critiques contre la « pensée dichotomique[178] ». Il est aisé de saisir les raisons de cet intérêt : cette critique a été particulièrement instrumentale, chez certaines, afin de remettre en cause, dans un même mouvement, l'évidence de la binarité des sexes et la fixité des identités sociales[179]. Cette argumentation leur permet notamment de s'opposer à des positionnements politiques différentialistes qui proposent de célébrer une différence des sexes conçue comme fondamentale et atemporelle.

De manière générale, la réception de Derrida a eu une influence certaine dans la popularisation d'un certain type de pensée, qui consiste à faire de certains objets philosophiques la cible privilégiée de la critique féministe et la clé de son renouvellement. C'est, par exemple, ce que font Nancy Fraser et Linda Nicholson lorsqu'elle promeuvent une « critique sociale sans philosophie[180] » – c'est-à-dire une théorie féministe sans métaphysique. Elles encouragent ainsi

178 L'importance accordée au fait de déranger « les dualismes rigides de la métaphysique contemporaine » est une entreprise qui est souvent souvent considérée comme typiquement derridienne : Diana Fuss voit par exemple dans sa philosophie une « traque sans répit des oppositions binaires » (*Essentially Speaking, op. cit.*, p. 13). Pour des reprises féministes de ce thème de la déconstruction des dichotomies, voir par exemple : E. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 3 ; I. M. Young, *On female body experience: « Throwing like a girl » and other essays*,Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 6.

179 Judith Butler, par exemple, fait de la critique de la pensée sur le mode de « l'opposition binaire » l'argument clé de son refus des « politiques de l'identité ». voir J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 270.

180 N. Fraser et L. Nicholson, *« Social Criticism without Philosophy », op. cit.*

la pensée féministe à prendre pour modèle certains aspects des théories post-structuralistes afin de mieux critiquer son « essentialisme persistant ». En cette fin des années 1980 et ce début des années 1990, le champ des études féministes est ainsi secoué par un vent de panique ontologique qui en vient à faire de certaines conceptions métaphysiques des enjeux centraux de la critique sociale.

Conclusion du chapitre. Un vent de panique ontologique

À la fin des années 1980, et notamment au cours de cette année charnière qu'est l'année 1990, au terme de deux décennies qui ont vu les études féministes s'institutionnaliser à l'université, de nombreuses théoriciennes se sont approprié un courant de pensée fraîchement forgé : le post-structuralisme. Ce courant résulte d'échanges culturels transatlantiques : des textes français sont importés, relus et réinterprétés de manière à forger un corpus – la *French Theory*, puis le *French Feminism* – dont l'homogénéité ne tient pas tant à sa cohérence interne qu'à ses contextes d'utilisation. Cette appropriation est certes loin de faire consensus ; cependant, les désaccords mêmes qu'elle suscite contribuent à la production d'une littérature abondante sur les liens entre féminisme et post-structuralisme, un thème qui est jugé constituer le terrain de discussions tout particulièrement fécondes. En particulier, ses lectrices y trouvent des ressources utiles afin d'adresser, depuis un positionnement féministe, certaines critiques au féminisme lui-même. Autrement dit, le post-structuralisme permet de conceptualiser cette critique interne au féminisme et par conséquent de théoriser une crise : celle de son sujet politique. Les controverses et conflits internes que traversent, depuis leurs débuts, les mouvements féministes de la deuxième vague, trouvent non seulement un cadre théorique qui les formalise, mais également un contexte académique qui reconnaît à ces théories une certaine légitimité.

*

Je quitte à présent l'histoire des idées tout en poursuivant le même questionnement : pourquoi l'essence ? Pourquoi l'anti-essentialisme ? Et que recouvre-t-il ?

Je procède dans les chapitres 2 et 3 à un travail monographique, portant sur les œuvres respectives d'Elizabeth Spelman et Judith Butler. Tout d'abord, ces deux philosophes occupent un rôle clé dans l'identification du sujet féministe comme problème. Iel produisent toustes deux des analyses influentes sur les limites de la représentation politique en insistant sur ses effets en terme d'exclusion, c'est-à-dire de l'éviction de certains groupes sociaux et des enjeux politiques qui les concernent. Butler et Spelman n'ont certainement pas *découvert* la crise du sujet féministe : comme je le montrerai dans la dernière partie de cette thèse, les questions conjointes de la représentation et de l'exclusion, du « nous » et des autres ainsi que de l'identité sociale de celleux qui portent les luttes féministes sont au cœur de vifs débats tout au long des mouvements féministes de la deuxième vague. Iel ont cependant produit les deux premières formalisations philosophiques conséquentes de cette crise. De plus, non seulement la perspective théorique qu'iels adoptent est résolument post-structuraliste, mais iels contribuent également en grande partie à forger le courant du féminisme post-structuraliste, précisément à partir de cette question du sujet féministe. Ce n'est pas un hasard si les deux œuvres principales que j'étudierai dans les prochains chapitres, *Inessential Woman* de Spelman et *Trouble dans le genre* de Butler, paraissent pour la première fois respectivement en 1988 et 1990, en plein cœur de ce que j'ai identifié plus haut comme le tournant post-structuraliste des théories féministes. Sans surprise, ces œuvres mobilisent une terminologie et des thèmes fortement caractéristiques de ce courant : l'identification de la métaphysique comme problème politique principal, l'utilisation du concept ontologique d'essence pour désigner les divers ressorts responsables de l'exclusion par les mouvements féministes de leurs propres marges.

À travers ce travail monographique, je cherche à mieux comprendre comment le problème du « nous » féministe – celui de la représentation et de ses limites – s'articule à la critique de l'essence. Ce concept ontologique, rarement défini avec précision, qui véhicule tantôt des questionnements épistémologiques, tantôt des considérations métaphysique, devient indissociable des travaux sur la crise du sujet féministe. Les œuvres de Judith Butler et d'Elizabeth Spelman contiennent des clés précieuses pour comprendre comment ces concepts en sont venus à se sédimenter ensemble, au point de faire de l'essentialisme le nom générique de toutes les exclusions au sein de la pensée et des mouvements féministes.

Chapitre 2

Trouble dans la méthode

Elizabeth Spelman : des essences dans nos catégories d'analyse

Introduction du chapitre. « Malaise dans le concept » : la représentation comme problème épistémologique

Dans le présent chapitre, je m'intéresserai exclusivement à un ouvrage d'Elizabeth Spelman, publié en 1988 : *Inessential Woman*[181]. L'autrice s'intéresse aux implications épistémologiques de la crise du « nous » pour les théories féministes : quels déplacement et quelles reconfiguration cela entraîne-t-il pour la catégorie d'analyse « femmes » ? Elle s'emploie ainsi à identifier la manière dont, en constituant les catégories de la critique sociales, certaines féministes en viennent à produire une pensée fondée sur un déficit de représentativité.

Pour Spelman, le problème de nombreuses théories féministes réside dans un échec de la représentation qui se situe sur le plan épistémologique ou méthodologique : il existe un écart béant entre « les femmes » que ces analyses prétendent représenter et celles qu'elles représentent effectivement. Le problème concerne donc la manière dont les féministes construisent leurs outils d'analyse du monde social. Dès lors, la crise du sujet politique du féminisme constitue

181 E. V. Spelman, *Inessential woman, op. cit.*

avant tout un épisode de « malaise dans le concept[182] » : un moment de crise dans les catégories mobilisées par les théories féministes, et notamment de la catégorie épistémologique « femmes ». Par catégorie épistémologique, j'entends l'usage et les significations de ce terme dans les théories féministes contemporaines. Au cœur des débats portant sur le sujet du féminisme, souligne Éléonore Lépinard, « se trouve la question du statut analytique et politique à accorder à la catégorie 'femmes', […] terme nécessaire ayant permis l'énonciation de revendications politiques[183] ». Cette catégorie qui sert à désigner le sujet des luttes féministes, « les femmes », se révèle en effet être construite d'une manière épistémologiquement – et donc politiquement – défectueuse.

A. Le hiatus entre description et prescription

Le problème qui occupe Spelman peut s'énoncer de la manière suivante. Le concept de « femmes » tel que mobilisé par les théories féministes, ce sujet que le féminisme prétend représenter, ne reflète pas la réalité qu'il entend pourtant dénoter. Ce ne sont pas « les femmes » qui sont représentées dans les mouvements féministes, mais bel et bien certaines femmes particulières – en l'occurrence des femmes privilégiées.

On retrouve ici les coordonnées du problème politique de la représentation : en quoi les théoriciennes féministes peuvent-elle prétendre parler au nom des femmes ? Ce problème est formulé, ici, sur la base d'un questionnement épistémologique classique : dans quelle mesure peut-on dire que le concept correspond à la réalité qu'il prétend désigner ? En l'occurrence, la critique porte précisément sur le point suivant : dans la pensée de nombreuses théoriciennes féministes, la catégorie « femmes » ne correspond pas à la réalité désignée. « Les femmes » des théories féministes ne sont pas « les femmes » réelles : la catégorie émet une prétention à la généralité, mais ne désigne effectivement que des femmes blanches, hétérosexuelles, de classe moyenne.

Je propose de concevoir cet écart comme un hiatus entre ce que je nommerai la catégorie prescriptive, et la catégorie descriptive. La catégorie prescriptive désigne ce groupe au sujet duquel on revendique certaines choses : on affirme que la condition des femmes devrait être différente de ce qu'elle est, et l'on prescrit certaines modifications de l'ordre actuel des choses. La catégorie descriptive est constituée par l'ensemble des individus qui se trouvent, de fait, être

182 É. Lépinard, *« Malaise dans le concept », op. cit.*.
183 *Id.*

des femmes. La représentation politique échoue lorsqu'un écart se creuse entre « les femmes » au sens prescriptif, et « les femmes » au sens descriptif : on ne prescrit pas un changement généralisé de la condition de toutes les femmes, mais seulement celui d'une petite partie d'entre elles.

Dans *Inessential Woman*, Spelman entend donc dénoncer la fausseté d'un « nous » qui n'est pas vraiment ce qu'il prétend être. Un « nous » que l'on pose comme une catégorie générale – *les* femmes – désigne pourtant, lorsqu'on examine la réalité des expériences et des intérêts des femmes, un « nous » particulier – *certaines* femmes.

B. Le problème de l'essence

Certaines intellectuelles voient dans *Inessential woman* l'une des premières critiques de ce qu'elles nomment l'« essentialisme méthodologique[184] ». Ce terme désigne, dans les théories féministes anglo-saxonnes, un mode de pensée qui peut être caractérisé comme la jonction d'une posture idéologique (au sens marxien), et d'un monisme épistémologique. L'idéologie renvoie ici à la définition par Marx et Engels, dans l'I*déologie allemande*, du faux universalisme de l'État comme forme illusoire de la collectivité[185]. Ceux-ci défendent que l'idéologie, ou expression idéelle des rapports matériels d'une société, affecte la forme de l'universalité. Autrement dit, les pensées et représentations particulières aux classes dominantes (qui sont elles-mêmes les expressions de leurs intérêts matériels) revêtent l'apparence de l'universel. Cet argument est aussi celui de Spelman : elle affirme que la catégorie « femmes » telle qu'employée, par exemple, par Simone de Beauvoir, reflète en réalité les expériences et intérêts des femmes qui sont socialement les plus privilégiées. Le monisme épistémologique, quant à lui, consiste à expliquer l'ensemble des phénomènes à partir d'une seule cause, d'un seul fait ou d'un seul type de relations. En l'occurrence, dans certains types de théories féministes, il s'agit d'attribuer aux rapports sociaux de sexe un pouvoir explicatif censé pouvoir rendre compte de l'ensemble du monde social. Précisément, dans *Inessential woman*, Spelman expose un mode de pensée qui tend tout à la fois à universaliser la condition d'une minorité privilégiée de femmes, et à faire des rapports sociaux de sexe le fait le fait le plus fondamental dans l'organisation sociale.

184 Voir à ce propos C. J. Heyes, *Line drawings: defining women through feminist practice, Ithaca, Cornell University Press, 2000* ; A. Stone, *« Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy », op. cit.*

185 K. Marx et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 77. Voir l'introduction de cette thèse.

J'analyserai ici la manière dont Spelman insère, parfois de manière quelques peu déroutante, une terminologie ontologique dans sa pensée, de manière à faire de l'« essentialisme » le nom de cette union très particulière entre faux-universalisme et monisme épistémologique. L'un des enjeux de ce chapitre sera, dès lors, de montrer que la critique du sujet féministe s'articule étroitement, chez cette autrice, autour du concept d'essence. La place centrale qu'y occupe cette notion fait de l'œuvre de Spelman un cas d'école particulièrement significatif du tournant post-structuraliste des théorisations féministes anglo-saxonnes.

I. Les catégories de la critique féministe : pour qui prend-t-on le « nous » ?

Elizabeth Spelman, dans son ouvrage influent de 1988 intitulé *Inessential woman* propose une réflexion critique sur la construction de la catégorie « femmes » au sein des théories féministes.

C'est à travers une lecture critique de Simone de Beauvoir que l'autrice choisit d'établir son cadre conceptuel, et c'est à son propos qu'elle pose la question qui sous-tend l'ensemble de l'ouvrage : « pour qui prend-elle le 'nous' ? » (« *Just who does she think 'we' is ?* »)

A. Méthode comparative et analyse additive

À partir de Simone de Beauvoir, Elizabeth Spelman montre que les défauts méthodologiques des théoriciennes féministes relèvent souvent d'un usage inconsidéré de la comparaison. Elle propose notamment une réflexion originale sur les implications de la méthode par contraste, soit un procédé de comparaison négative qui consiste à considérer deux éléments, X et Y, à seule fin de faire ressortir ce qui les distingue. Lorsque l'on pense ainsi la catégorie « femme », l'on s'expose à faire des femmes situées au croisement de plusieurs rapport de domination des interférences nuisibles à l'analyse. Je propose ici de développer cet argument.

1. Le cadre d'analyse comparatif de Simone de Beauvoir

La critique de Spelman repose avant tout sur ce que Kathryn Gines a très bien décrit comme le « cadre d'analyse comparatif » de Simone de Beauvoir. L'autrice du *Deuxième sexe* procède en effet, comme le montre Gines, à un certain nombre de comparaisons entre « les femmes » et d'autres catégories sociales dominées (les étrangers/ères, les Juifs/ves, les Noir·e·s, les populations autochtones en contexte colonial). Pour thématiser l'« éternel féminin », une essence à caractère mystique censée rendre compte de ce que sont les femmes, clé de voûte de l'idéologie patriarcale, elle établit des parallèles avec « l'âme noire » et le « caractère juif ». De la même manière, elle compare fréquemment le sexisme au racisme anti-Noir·e·s et à l'antisémitisme[186]. Pour reprendre l'expression de Kathryn Gines, Beauvoir établit ainsi des « parallélismes d'expériences[187] » : l'expérience des femmes est conçue, à l'image d'un jeu de miroir, comme étant symétrique à celle, par exemple, des Noir·e·s. Dès lors, la condition des Noir·e·s nous permet de penser, par réflexion, celle des femmes.

À cet égard, la lecture que Spelman fait du *Deuxième sexe* rejoint de nombreux travaux portant sur les limites épistémologiques et politiques de la comparaison, ou, plus précisément, de l'analogie. L'analogie désigne un type particulier de comparaison : il s'agit d'une identité de rapports. Il y a analogie entre A/B et C/D lorsque la relation entre les éléments A et B est la même que celle qui relie les éléments C et D. Dans le champ des études féministes, la méthode analogique désigne l'assimilation d'un rapport social donné (par exemple, hommes/femmes) à un autre rapport social (par exemple, Blanc·he·s/Noir·e·s). Lorsque l'analogie est utilisée à des fins analytiques, elle fonctionne à la manière d'une équation à une inconnue : l'un de ces deux rapports est considéré comme étant suffisamment connu pour pouvoir être utilisé comme variable explicative, le second est traité comme la variable à expliquer. On rend compte de ce second rapport – généralement, les rapports sociaux de sexe – en le rapprochant d'un autre rapport social présenté comme similaire, et ce à des fins heuristiques.

Comme le soulignent, dans un article de 2017, Hourya Bentouhami et Nacira Guénif-Souilamas, ce genre d'analogie présente des limites tant d'un point de vue épistémologique que politique. Prenant l'exemple de l'analogie entre sexisme et esclavage pratiquée par l'autrice féministe

186 Pour tous ces exemples, voir K. T. Gines, « Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir's The Second Sex », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 35, n° 1, 2014, p. 255-256.
187 *Ibid*., p. 255.

matérialiste Colette Guillaumin, elles pointent du doigt une « méconnaissance de l'imbrication des logiques de domination[188] » :

> « Guillaumin semble en effet considérer que l'esclavage est avant tout une histoire masculine, où seuls les hommes noirs sont opprimés par les seuls hommes blancs[189] ».

Cette démarche analogique témoigne d'une représentation partielle et biaisée de l'esclavage. En plus de cela, elle produit une mauvaise compréhension du phénomène que, par analogie, celui-ci est censé expliciter : l'oppression de genre. De la même manière que l'analogie réduit l'esclavage à une « histoire masculine[190] », elle participe à blanchir la classe des femmes puisqu'elle « ignore et rend invisible le sort des femmes noires esclaves[191] ». Selon la formulation de la juriste étasunienne noire Kimberlé Crenshaw, les identités intersectionnelles – celles des femmes qui subissent le racisme – sont « reléguées en un endroit difficilement accessible au langage[192] ».

2. L'analyse additive et ses limites

L'une des intuitions originales d'Elizabeth Spelman à ce propos consiste dans ce qu'elle appelle l'analyse « additive » des catégories sociales.

a. l'analyse « additive »

Pour comprendre ce qu'elle appelle « analyse additive », il est utile de revenir à l'article de Kathryn Gines : celle-ci relève les nombreux « parallélismes d'expériences » que Beauvoir établit entre les femmes et d'autres groupes sociaux discriminés. La métaphore de la parallèle est intéressante, car elle permet d'exprimer que toute comparaison implique également une séparation : on ne peut pas comparer A à B s'ils sont une seule et même chose. De la même manière que deux droites peuvent être dites parallèles dès lors qu'elles n'ont aucun point d'intersection, la comparaison construit un cadre de réflexion qui suppose que les deux éléments comparés sont parfaitement distincts – ils ne possèdent aucun élément commun.

188 H. Bentouhami et N. Guénif-Souilamas, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie », *Cahiers du Genre*, n° 63/2, 2017, p. 215.
189 *Ibid.*, p. 216.
190 *Ibid.*, p. 215.
191 *Ibid.*, p. 218.
192 K. Crenshaw, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, n° 39, Oristelle Bonis (trad.), 2005, p. 53.

Précisément, Spelman souligne que le procédé de l'analogie, dans le *Deuxième sexe*, a pour arrière plan implicite une représentation des catégories sociales comme mutuellement exclusives. Des ensembles X et Y sont dit mutuellement exclusifs lorsque tout élément de l'ensemble X est extérieur à l'ensemble Y, et que tout élément de l'ensemble Y est extérieur à l'ensemble X. Autrement dit, un tel modèle exclut *a priori* de l'analyse tous les cas d'intersection, ou de recoupement entre les différents ensembles. De fait, cette analyse implique, implicitement, l'idée suivante : on est *ou bien* femme, *ou bien* noir ; *ou bien* femme, *ou bien* prolétaire, etc. Cette logique d'exclusion mutuelle est par exemple dénoncée par nombre de féministes noires, qui interrogent les présupposés d'une analyse au sein de laquelle « toutes les femmes sont blanches » et « tous les Noirs sont des hommes[193] ».

Elizabeth Spelman utilise justement le terme d'« analyse additive » pour décrire cette logique d'exclusion mutuelle des catégories sociales discriminées, déplorant le fait que cette méthode tend à « saper notre compréhension des relations entre le genre et d'autres aspects de notre identité, et entre le sexisme et d'autres formes d'oppressions[194] ». Elsa Dorlin a relevé l'intérêt de cette métaphore « arithmétique[195] » pour rendre compte de cette opération : de la même manière que l'arithmétique prend pour cadre de référence l'unité, une entité discrète et indivisible, la méthode comparative participe à construire un cadre de pensée au sein duquel les catégories sociales se juxtaposent (ou, ici, s'additionnent) sans jamais se recouper. Dorlin oppose à cette méthode arithmétique une méthode qu'elle appelle « géométrique », inspirée du concept d'intersectionnalité tel que formulé par Kimberlé Crenshaw. Le modèle « géométrique », s'inscrit dans un modèle où tout objet est infiniment divisible ; et où chacun est, par conséquence, susceptible de se recouper avec d'autres en de multiples point d'intersection. L'analyse arithmétique, ou additive, qui découle des procédés analogiques, produit nécessairement un cadre conceptuel où les catégories sociales sont mutuellement exclusives. Or, seul un modèle de type géométrique, comme celui de l'intersectionnalité développé par Crenshaw, est capable de rendre compte des cas d'appartenance à plusieurs catégories discriminées.

193 G. T. Hull, P. Bell-Scott et B. Smith, *All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are brave: Black women's studies*, Old Westbury, Feminist Press, 1982

194 E. V. Spelman, *Inessential woman, op. cit.,* p. 218.

195 E. Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, n° 39, 2012, p. 91.

b. limite d'un point de vue statique : l'exclusion des cas d'oppressions plurielles

En effet, la conséquence de cette analyse additive est la suivante : celles qui se situent au croisement de ces diverses catégories dominées se trouvent *de facto* exclues de l'analyse ; puisque l'on pense les catégories selon un modèle *partes extra partes*, où les entités sont mutuellement exclusives.

Pour Spelman, les concepts employés par la critique sociale ont des effets immédiats d'un point de vue politique. En ce qui concerne ce point particulier, c'est sans doute Kimberlé Crenshaw qui expose le mieux les conséquences qui découlent d'une conception mutuellement exclusive des rapports sociaux. Dans son article intitulé « Cartographie des marges », Crenshaw montre qu'il y a une association étroite entre le fait d'exclure ces positions de notre manière de penser les rapports sociaux et le fait d'exclure les populations concernées des mouvements sociaux et des politiques publiques visant à combattre des inégalités. Elle expose cette conclusion à partir de recherches qu'elle mène sur les dispositifs de lutte contre les violences conjugales aux États-Unis, et notamment les foyers d'hébergement pour les femmes qui en sont victimes. Selon elle, les femmes migrantes subissant ces violences n'entrent pas en compte dans la manière dont sont élaborés ces dispositifs. Pour Crenshaw, l'échec des structures féministes à répondre aux besoins de cette population découle précisément de l'adoption d'un cadre d'analyse qui repose sur une conception des catégories sociales comme mutuellement exclusives. En conséquence, l'« identité intersectionnelle » des femmes migrantes, qui se situent au croisement de plusieurs types de domination, ne rentre pas en compte dans la manière dont sont élaborées les politiques de lutte contre les violences faites aux femmes[196]. L'analyse additive va donc de pair avec une exclusion à la fois pratique et théorique des femmes qui subissent d'autres discriminations que le sexisme.

c. limite d'un point de vue dynamique : l'impensable co-construction des rapports sociaux

Spelman mentionne que cette méthode a une autre conséquence sur les plans politique et épistémologique. Non seulement, d'un point de vue statique, la méthode additive a pour résultat l'exclusion d'un certain nombre de groupes de femmes, mais en outre, d'un point de vue dynamique, elle efface les processus de construction mutuels entre les différents rapports de pouvoir.

196 K. Crenshaw, « Cartographies des marges », *op. cit.*

Au chapitre 4 de son ouvrage, Spelman s'intéresse ainsi à l'un des arguments mobilisés par Nancy Chodorow, dans ses travaux portant sur la répartition de l'investissement familial entre hommes et femmes, et les conséquences sur les normes genrées de comportement[197]. Selon Chodorow, l'intérêt épistémologique du cadre familial, pour l'étude des structures genrées et de leur reproduction, réside dans le fait qu'il s'agit le plus souvent d'un cadre socialement homogène. Pour des raisons d'endogamie sociale, les ménages se forment souvent entre des personnes qui ont un statut social similaire du point de vue de la classe et du point de vue de la race. En d'autres termes, dans de nombreux cas, la seule position sociale qui varie, au sein d'une même famille rapprochée, est celle du genre.

À cet égard, l'institution familiale semble être un objet d'enquête particulièrement précieux ; puisqu'il permet d'isoler l'influence spécifique du facteur genre sur les relations sociales. Chodorow, selon Spelman, s'intéresse à la famille car elle y lit un terrain d'observation où l'on est susceptible de ne voir *que* l'effet du genre, puisque, selon l'expression des statisticien·e·s, toutes choses sont égales par ailleurs. Cette méthode qui consiste à fonder ses analyses sur un terrain d'observation socialement homogène à l'exception d'un facteur ; de sorte à ce que la comparaison entre les différents cas observés puisse n'établir que l'influence spécifique de ce facteur. Par exemple, au sein d'une famille de classe moyenne blanche, la comparaison entre l'investissement parental des hommes et celui des femmes permet d'établir l'influence spécifique du genre dans les relations sociales. Le présupposé sous-jacent est résumé par Spelman de la manière suivante :

> « Pour comprendre la différence que fait le genre dans le développement psychologique et social ainsi que dans les relations inter-individuelles, le fait d'éliminer d'autres variables, qui pourraient fausser les résultats, permet d'obtenir un aperçu plus clair[198]. »

Cette méthode, qui consiste à abstraire l'influence spécifique d'un facteur, ne peut cependant fonctionner que si les différents rapports sociaux – classe, genre, race, etc. – peuvent être considérés comme indépendants les uns des autres. Or, de nombreuses travaux relèvent au contraire la dépendance mutuelle de ces différents rapports sociaux[199] : les catégories sociales se

197 N. J. Chodorow, *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

198 E. V. Spelman, *Inessential woman, op. cit.* p. 103

199 Pour une approche sociologique, voir notamment le concept de « con-substantialité » développé par Danièle Kergoat afin de montrer l'« entrecroisement dynamique de l'ensemble des rapports sociaux » (D. Kergoat, *Se battre, disent-elles...*, Paris, la Dispute, 2012). Pour une approche philosophique, voir le concept de « co-formation » chez Paola Bacchetta, qui suggère de penser « toute relation de pouvoir comme un effet de multiplicités » de rapports sociaux (P. Bacchetta, « Décoloniser le féminisme: intersectionnalité, assemblages,

construisent mutuellement, si bien que l'on ne peut les séparer qu'au prix d'une compréhension partielle et biaisée. Par exemple, la méthode de Chodorow suppose que le racisme n'est pas un facteur pertinent pour comprendre les relations entre femmes noires et hommes noirs au sein de la cellule familiale, ou le sexisme pour comprendre les relations entre femmes noires et femmes blanches. Autant d'idées rejetées par les théoriciennes du féminisme noir, qui ont tenté, bien au contraire, d'établir l'imbrication de ces différents facteurs, et de décrire les processus au cours desquels ils se constituent mutuellement[200].

B. Bons et mauvais cas d'études. Les problèmes d'une analyse par contraste

Elizabeth Spelman fait donc partie de ces nombreuses autrices qui ont théorisé de manière critique le rôle des procédés analogiques dans la méthode des études féministes.

1. Analogie et contraste

L'une des principales originalités de sa méthode réside dans le fait qu'elle ne s'intéresse pas tant aux comparaisons positives – celles qui ont pour fin de faire ressortir la similarité des termes comparés – qu'aux comparaisons négatives : celles dont la fonction est d'établir un contraste. La pratique épistémologique du contraste repose sur un procédé symétrique à la comparaison : au sein des deux termes que l'on compare, l'un est utilisé comme le miroir inversé de l'autre, le négatif au prisme duquel on saisit le terme à expliciter.

Pour comprendre cette méthode du contraste et la critique que Spelman en fait, revenons à sa lecture de Simone de Beauvoir. Nombre des procédés comparatifs qui constituent le cadre d'analyse du *Deuxième sexe* visent en réalité, remarque-t-elle, à établir un contraste. L'une des occurrences les plus célèbres de ce type d'usage se situe dans l'introduction du *Deuxième sexe*.

> « Les prolétaires disent ‘‘nous’’. Les Noirs aussi. [...] Les femmes – sauf en certains congrès qui restent des manifestations abstraites – ne disent pas ‘‘nous’’ […]. Elles n'ont pas de passé, d'histoire,

co-formations, co-productions », *Les cahiers du CEDREF*, n° 20, 2015). Enfin, pour une approche philosophique orientée vers le caractère historique de ces processus de construction mutuels, se référer à E. Dorlin, *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, la Découverte, 2009.

200 Sur l'influence des représentations racistes sur les relations entre hommes noirs et femmes noires, voir M. Wallace, « Une féministe Noire en quête de sororité », dans E. Dorlin (éd.), *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, l'Harmattan, 2008 ; sur la manière dont le sexisme structure les relations entre femmes blanches et femmes noires, voir E. Dorlin, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre », *op. cit.*

> de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a même pas entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté[201]. »

Contrairement aux Noir·e·s, aux Juifs/ves et aux prolétaires, affirme Beauvoir, les femmes présentent une particularité spécifique à leur catégorie sociale : la pluralité des femmes n'existe pas selon le mode de la communauté, mais selon celui de la distribution. Les femmes sont isolées, disséminées dans divers groupes sociaux, *par opposition à* (c'est-à-dire, par comparaison négative avec) d'autres groupes qui, eux, sont capables de faire communauté.

Ici, le procédé de la comparaison négative a pour fonction d'établir une caractéristique qui serait propre à la catégorie femme. On compare les femmes aux Juifs/ves, aux Noir·e·s ou aux prolétaires afin d'obtenir un contraste, une opposition suffisamment frappante pour que puissent s'en dégager les traits qui distinguent en propre la catégorie femmes.

2. Cas standards et interférences : les implications de la méthode par contraste

Quelles sont les présupposés qui fondent cette méthode, et à quel type de théorie donne-t-elle lieu ? Le procédé du contraste, bien entendu, renforce encore plus le caractère mutuellement exclusif des catégories construites pour la critique sociale : si les caractéristiques de la catégorie « femmes » sont conçues par opposition à celles de la catégorie « Juif » ou « prolétaire », alors les femmes juives ou prolétaires deviennent des impossibilités logiques dans le cadre de cette pensée.

Mais les usages de la comparaison négative ne font pas qu'accentuer les processus déjà relevés dans le cadre de la méthode analogique. Pour Spelman, l'utilisation de la méthode par contraste manifeste spécifiquement un biais particulièrement intéressant des théories féministes. La comparaison négative exprime très clairement chez celle qui la pratique un certain présupposé, selon lequel seul le cas des femmes qui ne subissent pas d'autres oppressions que le sexisme est considéré comme pertinent d'un point de vue heuristique.

> « [E]n faisant contraster les ''femmes'' avec un certain nombre d'autres groupes, et en choisissant de ne pas prêter attention aux femmes dans ces autres groupes, [Beauvoir] manifeste sa volonté de n'utiliser ''femme'' qu'en référence à celles qui ne sont pas sujettes au racisme, à l'antisémitisme, ou à l'impérialisme[202]. »

201 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. I, Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 21.
202 E. Spelman, *Inessential woman*, *op. cit.*, p. 65.

Elizabeth Spelman montre ainsi que la pratique du contraste et la décision épistémique qui la sous-tend, celle d'évacuer de l'analyse les femmes sujettes à divers rapports d'oppression, repose sur le raisonnement suivant : si l'on fait entrer d'autres variables dans l'analyse, comme par exemple la classe ou la race, alors « l'on ne sera jamais en mesure de dire quoi que ce soit de cohérent à propos du genre[203] ». L'attitude implicite adoptée par Beauvoir, lorsqu'elle construit ces catégories, est la suivante : elle considère qu'il n'est pas possible de comprendre quels effets sont spécifiquement imputables au sexisme lorsqu'on focalise l'analyse sur des femmes dont l'oppression peut également venir « d'autre chose » que le sexisme (racisme, oppression de classe, etc).

> « [L]es effets du sexisme sur les femmes ne sont-ils pas plus distincts et, en conséquence, plus faciles à étudier lorsque les femmes en question ne sont pas affectées par d'autres formes d'oppression[204] ? »

Dans ce cadre, des théorisations féministes de ce type

> « défende[nt] implicitement que certaines femmes constituent des exemples plus aboutis que les autres de ‘‘la femme’’[205] ».

Pour le dire autrement, ces évictions vont de pair avec une attitude qui consiste à considérer les femmes subissant plusieurs types d'oppression comme de mauvais cas d'étude : des cas qui gênent la compréhension des rapports sociaux de sexe.

Dans ce cadre, les rapports de domination autres que le sexisme sont lus comme autant d'interférences : j'emploie ici le terme au sens sociologique d'une variable cachée, d'un facteur qui n'est pas celui que l'on souhaite observer, mais qui provoque néanmoins des effets au sein de l'échantillon analysé. Cette variable vient fausser les résultats de l'analyse, puisque l'on attribue à un facteur X des phénomènes qui sont en réalité la conséquence d'un autre facteur, Y. Ainsi, par exemple, le racisme subi par une femme noire sera lu comme une interférence à la compréhension du sexisme dont elle fait également l'expérience, puisqu'il paraît compliqué de distinguer quelles discriminations sont « spécifiquement » dues à son genre, et lesquelles sont imputables à son assignation de race. Dès lors, les femmes situées au croisement de plusieurs rapports d'oppression sont évacuées de l'analyse, car l'on considère, implicitement, qu'elles ne constituent pas de « bons » exemples pour comprendre le sexisme[206].

203 *Ibid.*, p. 103.
204 *Ibid.*, p. 76.
205 *Ibid.*, p. 11.
206 De la même manière, certaines théoriciennes ont analysé les logiques d'exclusion au sein des mouvements féministes comme le résultat d'un partage normatif entre les « bons » sujets féministes et les « mauvais ». Cette

3. L'apport de Spelman aux épistémologies féministes

La lecture que Spelman propose du Deuxième sexe, et notamment de l'usage analytique des comparaisons négatives, lui permet donc d'identifier un biais dans certaines théories féministes. Elle exhume un présupposé, selon lequel un rapport social d'oppression ne peut être compris qu'à partir de l'examen de cas « purs » : il faut faire partir l'enquête de la condition de celles et ceux qui ne subissent pas d'autres oppressions que celle qu'ils s'agit d'étudier. Pour le cas du sexisme, ce présupposé sert de registre de légitimation à une analyse idéologique (au sens marxien), qui ne prend en compte que la situation des femmes les plus privilégiées : les femmes blanches, aisées, hétérosexuelles, etc., sont ainsi considérées comme de meilleurs cas d'étude que les autres. À l'opposé, les femmes subissent divers rapports d'oppression sont écartées car perçues comme de mauvais sujets d'enquête : elles risqueraient de fausser l'analyse puisque leur condition résulte d'une pluralité de facteurs qu'il est difficile de séparer les uns des autres.

Si Elizabeth Spelman reconnaît sa dette envers la pensée féministe de Simone de Beauvoir, elle rejoint donc la conclusion de l'anthropologue Judith Okely, qui s'étonne de constater que les analyses beauvoiriennes de la condition féminine ressemblent parfois davantage à « une étude anthropologique des femmes du village du quartier de Saint-Germain[207] ». En commentant l'usage que fait Beauvoir des comparaisons négatives, Elizabeth Spelman vise précisément à exhiber et à comprendre certains des biais qui contribuent à produire cette représentation déformée de la catégorie femme.

À ce titre, la pensée Elizabeth Spelman constitue une contribution importante et originale au champ des épistémologies féministes. Un large pan de ces théories s'attache en effet à problématiser la notion d'objectivité, comme norme épistémique permettant d'évaluer nos connaissances, et suggère pour ce faire de la détacher de la notion de neutralité, à laquelle elle est

hiérarchisation qui a pour conséquence de dénier à ces « mauvais » sujets (par exemple, les femmes musulmanes portant le voile) la légitimité à se dire féministe. Voir É. Lépinard, « Théoriser en féministe / théoriser le féminisme : Pour une éthique de la responsabilité féministe », in A. Choulet-Vallet, P. Clochec, D. Frasch, M. Giacinti et L. Védie Léa (dir.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021.

207 M. Garcia, *On ne naît pas soumise, on le devient*, *op. cit.*, p. 138., à propos de l'ouvrage de Judith Okely, *Simone de Beauvoir: a re-reading*, London, Virago Press, 1986.

généralement associée[208]. La neutralité, arguent les théoriciennes du *standpoint*[209], est en réalité le produit d'un certain type d'idéologie : une illusion socialement instituée qui rend imperceptibles les biais liés au positionnement social des groupes dominants. En d'autres termes, une société hiérarchisée par des rapports de pouvoir va de pair avec un certain type de représentation, où les groupes dominants jouissent d'une présupposition de neutralité – ils ne se perçoivent pas et ne sont pas perçus comme étant influencés par leur propre situation sociale. La philosophe étasunienne Donna Haraway analyse de manière particulièrement incisive ce phénomène lorsqu'elle interroge cette « catégorie non marquée […] d'Homme et de Blanc », cette position dominante qui, alors qu'elle est particulière, se pense pourtant comme universelle, et qui permet à ceux qui l'occupent de « revendiquer le pouvoir de voir sans être vu[210] ». Elle qualifie de « truc divin » cet effacement de leur propre particularité et de leur propre positionnement. Par cette opération, les membres des groupes dominants d'une société donnée se trouvent associée à une posture d'impartialité et de détachement, qui leur permet de se poser en arbitres neutres, et, par conséquent, comme de meilleurs sujets de connaissance que les autres.

Le biais identifié par Spelman – le fait de concevoir les cas d'oppression plurielles comme des interférences pour l'analyse – apporte des éléments de compréhension à la manière dont se perpétue, au sein même des théories féministes, cette idéologie de la neutralité. Par exemple, dans le modèle beauvoirien, alors que la position de femme noire est un positionnement qui résulte de deux facteurs – le genre et la race – la position de femme blanche, pour sa part, est lue comme un cas de sexisme pur : on considère que, dans ce cas, la race n'influe pas. Selon cette conception, l'appartenance à un groupe dominant est perçue comme une position de neutralité, une situation qui n'affecte pas l'analyse ; inversement, on considère que seule l'appartenance à un groupe dominé introduit des variations dans le phénomène observé.

208 La référence sur ces question est sans doute la philosophe Sandra Harding ; se référer par exemple à « 'Strong Objectivity:' A Response to the New Objectivity Question », *Synthese*, vol. 104, n° 3, 1995, p. 331-349.

209 Ce terme est parfois traduit par « point de vue », ou « point de vue situé », et parfois par « positionnement ». Je conserve le terme anglais pour signifier que je me réfère ici à un concept épistémologique précis. Voir la note de traduction dans S. Harding, « Repenser l'épistémologie du positionnement : qu'est-ce que « l'objectivité forte » ? », C. Brousseau, T. Crespo et L. Védie (trad.), dans *Textes clés de philosophie féministe*, M. Garcia (éd.), Vrin, 2021.

210 D. Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », L. Allard, D. Gardey et N. Magnan (trad.), dans *Manifeste cyborg, op. cit.*, p. 115.

Ce présupposé, de la part de Beauvoir part, est paradoxal. L'autrice du *Deuxième sexe*, en effet, est une analyste particulièrement fine de la manière dont la relation de domination introduit un rapport non réciproque, où le dominant se pose comme l'absolu, « l'Un », en assignant unilatéralement à « l'Autre » une particularité qu'elle est la seule à porter. Elle décrit très précisément la manière dont les hommes, en niant leur propre particularité, font des femmes et d'elles seules des êtres porteuses d'une mystérieuse spécificité – l'éternel féminin.

Beauvoir théorise la manière dont les hommes s'arrogent le monopole du genre humain en posant une équivalence entre masculinité et universalité, reléguant ainsi les femmes à une position asymétrique de pure particularité. Ici, Spelman accuse Beauvoir de reconduire précisément ce mécanisme idéologique de faux universalisme au sein de la catégorie femme : la femme blanche, la femme aisée est une femme « tout court », tandis que seules les femmes noires, juives ou prolétaires portent le poids de leur « spécificité » de race ou de classe.

« Pour qui prend-t-elle le 'nous' ? », demande ainsi Elizabeth Spelman à propos de Simone de Beauvoir. Ce qui revient à poser la question suivante : comment en vient-elle à construire une catégorie « femmes » qui épouse sans le dire les contours de sa propre classe sociale – celle des femmes aisées et blanches ? La réponse à cette question est la suivante : en vertu d'une représentation des oppressions de race, de classe, etc., comme des interférences pour l'analyse du sexisme, les femmes noires, prolétaires, juives, etc., sont implicitement considérés comme des « mauvais » exemple dans l'analyse des rapports sociaux de sexe. L'usage heuristique de la comparaison négative révèle les rouages de l'éviction épistémique des femmes subissant plusieurs types de domination. Beauvoir et, avec elle, nombre de théoriciennes féministes, adhèrent à une hypothèse heuristique implicite, selon laquelle

> « c'est dans le cas des femmes qui ne sont pas sujettes à d'autres oppressions (c'est-à-dire, qui ne subissent pas le racisme, l'oppression de classe, l'antisémitisme, etc.) que le sexisme est le plus évident.[211] »

De cette hypothèse découle une théorie féministe qui exclut les femmes les plus marginalisées.

211 E. V. Spelman, *Inessential woman, op. cit.* p. 75

II. Des catégories aux essences. Le tournant ontologique de la pensée féministe

Spelman critique le faux-universalisme de certaines théories féministes, qui représentent une minorité privilégiée de femmes comme le tout de la catégorie. Au sein de cette critique, elle accorde à des notions ontologiques, et notamment au concept d'essence, une place centrale. Comment la métaphysique vient-elle se greffer à cette critique du faux-universalisme ? Comment expliquer que le terme d'« essence » devienne chez Spelman la désignation privilégiée des biais et des présupposés critiqués ? Il s'agira notamment de comprendre quelle conception de l'essence lui permet de procéder à cette identification.

A. La femme « inessentielle »

Spelman choisit la terminologie de l'essence pour formuler certaines critiques vis-à-vis des corpus féministes qu'elle discute. De prime abord, ce choix ne semble pas tomber sous le sens. La réflexion semble se situe en effet sur un terrain méthodologique plutôt qu'ontologique.

Elle fait pourtant de l'essence sa préoccupation principale. Ce projet s'affiche dans le titre de l'ouvrage lui-même, « La femme inessentielle ». Le sous-titre, quant à lui, porte sur les « problèmes d'exclusion dans la pensée féministe » et rappelle les conséquences politiques qu'elle impute à l'adoption par les théories féministes de catégories d'analyse idéologiques. Quel est le lien, cependant, entre ces procédures épistémologiques et des questions d'ordre ontologique ? En quoi le titre de l'ouvrage appelle-t-il son sous-titre ?

Pour comprendre cette association, il faut d'abord clarifier le sens que l'autrice confère au mot « essence ».

1. L'essence comme nature

Dans la préface ainsi que dans les deux premiers chapitres de l'ouvrage, la notion d'essence est, tout d'abord, utilisée au sens d'une nature. L'essence comprise comme une nature désigne les propriétés inhérentes à un être, qui permettent de le reconnaître et de l'identifier comme tel. Le terme réfère à l'ensemble des traits qu'un être possède en raison de ce qu'il est. En retour, la possession de ces caractéristiques rend possible son identification (elles constituent autant de

traits distinctifs) : c'est parce que cet être possède telles et telles propriétés que l'on peut reconnaître qu'il s'agit bien de *tel* être X ou Y.

a. la nature humaine sans les femmes : la « femme inessentielle »

Selon Spelman « la femme » est « inessentielle » en vertu, tout d'abord, de cette première acception de l'essence. Son argument est le suivant. La plupart des tentatives philosophiques pour définir la nature humaine ont pour effet, argue-t-elle, d'exclure les femmes de cette définition : les femmes ne possèdent pas les propriétés qui permettraient de les identifier comme des êtres humains à part entière. Les philosophes ont généralement considéré qu'il manquait aux femmes ce qui était essentiel aux êtres humains.

Ainsi, dans le second chapitre de son ouvrage, qu'elle consacre à Aristote, elle met en évidence que les théories visant à caractériser ce qui est proprement humain établissent également, du même coup, l'exclusion des femmes (et, en l'occurrence, des esclaves) vis-à-vis de cette humanité partagée. Toute définition d'une nature humaine va généralement de pair avec une idéologie qui tend à refuser aux femmes la possession de ces propriétés supposément essentielles à l'être humain. La faculté rationnelle, par exemple, est souvent définie comme une propriété distinctive de l'humanité : sont identifiés comme « humains » tous ceux qui possèdent en propre cette faculté. Dès lors, la rationalité peut fonctionner comme critère pour reconnaître qui est humain et qui ne l'est pas. Or, nombre des philosophes qui adhèrent à cette définition de l'humanité adhèrent aussi à une idéologie au sein de laquelle les femmes sont renvoyées à un défaut de rationalité, censé les caractériser. En se fondant sur une lecture d'Aristote, Spelman défend que les deux positionnements vont de pair : c'est parce que les femmes sont irrationnelles que l'on définit l'être humain par sa rationalité, et, réciproquement, c'est parce que la nature humaine réside dans la raison que l'on remet en cause la faculté rationnelle des femmes. En d'autres termes, la définition de la nature humaine est élaborée d'une manière qui implique l'exclusion des femmes, et qui participe également à produire cette exclusion. Pour Spelman, l'histoire de la philosophie occidentale ainsi ponctuée de manière récurrente par des moments de conceptualisation d'une essence humaine vis-à-vis à laquelle les femmes ne participent pas (elles sont « inessentielles ») :

> « les théories sur 'la nature humaine', […] sous couvert d'une enquête métaphysique apolitique, nous enseignent pourquoi il est plutôt rationnel que les hommes doivent dominer les femmes[212] ».

212 E. V. Spelman, *Inessential woman, op. cit.* p. 5.

b. le philosophe et les féministes : quelles sont les femmes « inessentielles » ?

Pour Spelman, il existe un parallélisme entre l'entreprise philosophique consistant à définir une nature humaine, et certaines théories féministes contemporaines. Certaines féministes ont à leur tour recours à une nature féminine ; ce que Spelman appelle un « 'être-femme' essentiel[213] » (*essential « womanness »*). Or, de la même manière que « la plupart des descriptions philosophiques de la 'nature humaine' ne portent pas du tout sur les femmes », « la plupart des descriptions féministes de 'la nature féminine' (*woman's nature*) » elles non plus « ne portent pas sur toutes les femmes ». La place que la philosophe accorde à Platon et Aristote, dans les deux premiers chapitres de son ouvrage, sert donc à établir une « comparaison ironique et douloureuse » entre la manière dont les théories philosophiques portant sur la nature humaine excluent les femmes, et la façon dont la plupart des théories féministes excluent, à leur tour, un grand nombre de femmes.

> « De nombreuses femmes se sont tournées vers l'histoire de la pensée féministe dominante à la recherche d'un éclairage sur leurs conditions de vie, mais n'y ont trouvé aucune mention de femmes qui leur ressembleraient. Ce silence est le prolongement de leur exil vis-à-vis de l'humanité telle que la définissent les philosophes[214]. »

Cette exclusion repose sur la définition d'une « nature féminine », la délimitation d'un ensemble de propriétés considérées comme distinctives des femmes. Ces propriétés peuvent être utilisées comme critères pour discriminer entre qui est une « femme » et qui ne l'est pas, et pour déterminer, sur cette base, quels sont les enjeux de la lutte féministe.

Pour autant, la comparaison rencontre une limite évidente, dans la mesure où les philosophes étudiés par Spelman procèdent à une exclusion délibérée des femmes vis-à-vis de ce qui est défini comme une nature humaine. Les théoriciennes féministes citées dans l'ouvrage tendent plutôt à tenir des positions contraires, puisqu'elles prétendent pour leur part parler au nom de toutes les femmes et inclure toutes les femmes dans leur délimitation d'une nature féminine. Les féministes insistent sur l'homogénéité des femmes (toutes possèdent ces propriétés communes), tandis que des philosophes comme Aristote nient l'existence d'une telle homogénéité entre les êtres humains : l'esclave n'est pas de même nature que l'homme libre, la femme n'est pas de

213 *Ibid.* p. ix
214 *Ibid.*, p. 8.

même nature que l'homme. Chez les seconds, il existe différentes natures humaines, dont certaines sont plus humaines que d'autres.

Cette différence ne passe pas inaperçue auprès de Spelman. Elle lui permet au contraire de spécifier ce qui fonde les mécanismes d'exclusion dans le cas spécifique des théories féministes.

2. L'essence comme idée platonicienne

La définition de l'essence se complexifie ici. En effet, le défaut des théoriciennes féministes n'est pas d'affirmer, comme le fait Aristote, que les femmes ne participent pas de la même essence que les hommes, et qu'à ce titre elles ne sont pas pleinement humaines. C'est plutôt de nier qu'au sein de la catégorie « femmes », diverses expériences, conditions et intérêts coexistent. Pour le dire autrement, le problème ne se situe pas au niveau de l'affirmation d'hétérogénéité (les femmes ne sont pas de même nature que les hommes) mais de l'affirmation d'homogénéité. Pour reprendre les termes de Spelman, « au cœur de la politique de domination implicite du féminisme » se trouve « un refus de prendre au sérieux les différences entre les femmes[215] ».

À cette pulsion d'homogénéité s'articule une tentation philosophique très ancienne, que Spelman identifie à la théorie platonicienne des idées. Les idées sont des entités abstraites (elles n'existent pas dans le monde empirique) dont l'unité et l'atemporalité permettent de résorber la multiplicité des choses désignées par un même nom. Par exemple, Ménon, au début du dialogue éponyme, tente de définir la vertu en faisant la liste de toutes les vertus : celle des esclaves, celles des femmes, celles des hommes politiques, etc. Socrate rejette cette définition et l'accuse de produire un « essaim » de vertus, là où il attendait *la* vertu. La recherche de la vertu en soi permet de rendre compte de cette apparente homonymie : pourquoi toutes ces choses, la vertu de l'esclave, la vertu de l'homme libre, etc., sont elles appelées vertus, alors même qu'elles sont distinctes ? Comment expliquer qu'une pluralité de choses différentes les unes des autres puisse être désignée par un même terme ?

Spelman s'intéresse précisément à cet élan intellectuel qui nous conduit à tenter de dépasser la diversité d'une catégorie en la ramenant à une entité unique. Dès lors, l'essence désigne également dans son œuvre cet être abstrait qui permet de résorber la multiplicité des choses

215 *Id.*

désignées par un même nom. Elle développe notamment cette idée dans l'introduction de l'ouvrage, qui s'ouvre sur un parallélisme entre la théorie platonicienne et une scène du roman d'Iris Murdoch, *Les demi-justes* (*The Nice and the Good*). Le personnage de l'Oncle Théo, dans le roman de Murdoch, assis sur une plage, est frappé d'inconfort face à multiplicité des choses : la diversité des galets, dans leur forme, leur taille et leur couleur, lui semble insupportable. Cette attitude est comparable selon Spelman à la « pléthorophobie[216] » dont Platon fait preuve à travers sa théorie des idées : les philosophes ne s'intéressent pas à l'essaim des choses désignées par un même nom, mais à l'essence unique à laquelle ces choses participent. Ce qui est réel, ce ne sont donc pas les galets, mais la « galéité » qu'ils partagent en commun. On pose des essences en raison d'un malaise qui survient face à cette prolifération des choses empiriques : malaise métaphysique chez l'Oncle Théo face à ses galets, malaise politique chez les féministes confrontées à la diversité entre les femmes.

> « Ce n'est pas seulement notre multiplicité mais aussi les différences entre nous qui sont dérangeantes : elles menacent la douce intelligibilité du fait, solide et irréfutable, que toutes les femmes sont des femmes[217]. »

Si la pluralité des femmes et leurs différences sont si « dérangeantes » pour le féminisme, c'est qu'elles semblent remettre en cause la possibilité d'utiliser une seule et même catégorie, « les femmes », pour toutes les personnes que les luttes féministes ont pour vocation d'émanciper. Reconnaître la diversité, voire les antagonismes entre les femmes, revient à faire de la catégorie « femmes » le signe arbitraire d'une collection disparate, en insistant sur la diversité des éléments qui la composent plutôt que sur ce qui les unit. Pour les féministes, cela implique de renoncer à utiliser la catégorie « femme » comme signe d'une collectivité, d'un « nous », ce qui complexifie la représentation du féminisme comme lutte collective.

Dès lors, tout comme Platon choisirait d'affirmer que l'idée du galet est plus réelle que les galets dont nous faisons l'expérience, multiples et tous différents les uns des autres, certaines féministes ont la tentation d'affirmer qu'un signifiant « femmes » unique et universel est plus pertinent pour les luttes et théories féministes que les femmes concrètes dans leur diversité.

Dans la pensée de Spelman, l'essence est donc d'abord une nature, un ensemble de propriétés inhérentes à un être. Cependant, pour rendre compte de la spécificité des théories féministes vis-

216 *Ibid.* p. 3
217 *Ibid.* p. 2

à-vis de l'histoire de la philosophie, l'autrice est conduite à complexifier cette définition : cette nature est également une idée, au sens platonicien ; une entité abstraite qui permet d'établir la prééminence de l'homogénéité sur l'hétérogénéité, d'accorder un statut privilégié à l'unité au détriment de la diversité. La femme des philosophes est « inessentielle », au sens où elle ne possède pas les propriétés essentielles de l'être humain. Dans les théories féministes, certaines femmes sont « inessentielles », au sens où on les perçoit comme celles qui introduisent de l'hétérogénéité (de la différence) au sein d'une catégorie « femmes » conçue pour être homogène.

3. L'essence, ou l'autre nom de la norme

Il s'agira ici de parler du terrain sur lequel s'opère la jonction entre ces deux définitions : la définition de l'essence comme nature, et celle de l'essence comme idée. Je montrerai que c'est à travers une troisième acception, celle de l'essence comme norme (ou, plus exactement, comme standard) que se rejoignent les deux pans de l'essentialisme méthodologique.

Revenons à la critique des philosophes. Elizabeth Spelman met en évidence deux types de raisonnements, similaires par certains aspects, différents par d'autres. L'essentialisme philosophique consiste à définir une nature humaine, qui repose sur une exclusion *explicite* des femmes. L'essentialisme féministe consiste à définir une nature féminine, qui repose sur une exclusion *implicite* de certaines femmes. Le point commun entre les deux réside dans le fait que, dans un cas comme dans l'autre, l'essence (ou la nature) fonctionne comme une *norme*.

(1) Dans le premier cas de figure, la norme opère comme un *critère*. Un critère est une condition nécessaire pour pouvoir appliquer un concept à un objet donné. Par exemple, pour pouvoir considérer qu'un être vivant relève du genre humain, il faut que cet être possède la faculté rationnelle. L'usage de la raison est le critère de l'humanité. Dans ce cadre, les femmes sont considérées comme des êtres à qui ce critère fait au moins partiellement défaut : un ensemble de constructions sociales et idéologiques tendent à représenter les femmes comme n'étant pas complètement détentrices de cette faculté. Elles sont ainsi considérées comme moins humaines que les hommes.

(2) Dans le second cas, la norme opère comme un *standard*, c'est-à-dire comme une mesure-étalon qui sert de référent neutre à l'analyse des situations des différentes femmes. Lorsqu'Elizabeth Spelman critique l'essentialisme de certaines théories féministes, elle désigne ainsi, en réalité leur caractère normatif, au fondement du déficit de représentativité qui leur est reproché.

> « […] la pensée féministe occidentale majoritaire a considéré les expériences des femmes blanches de classe moyenne comme représentatives, et, de fait, comme la norme, des expériences de toutes les femmes[218] ».

Ces « femmes blanches de classe moyenne » sont, plus précisément, le standard, la mesure-étalon, à l'aune de laquelle l'ensemble des femmes est pensé. C'est à partir de la vie des femmes les plus privilégiées qu'est construit un « 'être-femme' essentiel », une nature féminine ; si bien que la situation de ce groupe social spécifique devient le référent à partir duquel sont appréhendées les expériences et les intérêts de toutes les femmes.

> « […] leur vie et leur travail, leurs peines et leurs joies constituent la norme relativement à laquelle la vie des autres femmes – lorsqu'elles sont mentionnées – est décrite comme 'différente'[219] ».

L'essentialisme dans les théories féministes consiste donc à construire pour la catégorie femmes un standard à partir de ses franges les plus dominantes. C'est sur la base de ce standard que sont définis, à leur tour, les enjeux des luttes féministes.

Ce standard conjugue les deux définitions de l'essence que j'ai relevées dans la pensée de Spelman.

Le standard rejoint la définition de l'essence comme nature, au sens où il est une norme : un ensemble de traits distinctifs utilisés pour identifier un objet quelconque. Il rejoint également la définition de l'essence comme idée. En effet, ce standard constitue un cas unique, paradigmatique, que l'on peut utiliser afin de penser l'ensemble de la catégorie femmes, sans avoir à s'encombrer de la pluralité des situations qu'elle recouvre. Ainsi Simone de Beauvoir, en prenant la décision de n'utiliser le signifiant femmes que pour désigner celles qui ne sont pas, par ailleurs, sujettes au racisme, à l'antisémitisme, à l'oppression de classe, etc., prend un raccourci méthodologique qui la conduit à utiliser un cas particulier comme le paradigme de l'ensemble de

218 *Ibid*, p. ix
219 *Id.*

la catégorie femmes. Ce raccourci simplifie grandement l'analyse, puisqu'il désamorce la portée théorique et politique des divergences d'intérêt et de condition entre les femmes : comme je l'ai montré plus haut, il fait de ces divergences de simples interférences, que l'on peut se permettre d'évacuer sans perte significative pour la théorie.

À ce titre, en pensant la catégorie femmes à partir d'un standard, les théoriciennes féministes adoptent une attitude que j'ai qualifiée plus haut de monisme épistémologique. Le monisme épistémologique consiste à réduire le nombre des facteurs explicatifs, de sorte à pouvoir rendre compte de l'ensemble des phénomènes à l'aide d'un seul fait, d'une seule cause, ou d'un seul type de relations. Or, précisément, Spelman montre le lien étroit entre le type de pensée qu'elle analyse ici, et certains des présupposés des théoriciennes féministes radicales : au chapitre 5 de son ouvrage, elle s'interroge sur les présupposés implicites qui conduisent des féministes comme Shulamith Firestone et Kate Millet à considérer que l'oppression de sexe est la plus fondamentale de toutes, et qu'elle revêt à ce titre une plus grande valeur explicative que les autres types de relations sociales. L'adoption d'un standard, en effet, simplifie artificiellement l'analyse de sorte à donner l'illusion que les facteurs qui participent à déterminer la réalité sociale sont peu nombreux, voire réductibles à un seul. La perception d'un ordre social monocausal, et une conception standardisée de la catégorie femmes vont ainsi de pair.

B. Essentialisme et faux-universalisme vont-ils nécessairement de pair ?

L'essentialisme, ou type de pensée qui consiste à raisonner à partir du postulat selon lequel les choses que l'on veut connaître possèdent une essence, revêt donc un sens très spécifique dans sa version méthodologique. L'essence prend ici le sens d'une norme, comprise non pas tant en un sens socio-politique (comme contrainte et comme règle de comportement), mais plutôt en un sens épistémologique : ces « femmes blanches de classe moyenne » sont le standard, la mesure-étalon supposément neutre, à l'aune de laquelle l'ensemble des femmes sont pensées.

Il faut cependant, à ce stade, soulever un problème : malgré ces clarifications, la manière dont Spelman utilise ce terme demeure parfois déroutante. Je montrerai notamment que si la référence à Simone de Beauvoir permet bien de comprendre la manière dont certaines théoriciennes

féministes prennent pour standard de la catégorie femme ses représentantes les plus privilégiées, la reprise des éléments de vocabulaire de l'autrice du *Deuxième sexe* produit, également, de la confusion. Au point que, parfois, les différentes significations du terme d'essence semblent entrer en contradiction.

Elizabeth Spelman parle d'une femme, ou de femmes « inessentielles » : la femme, pour les philosophes, ne participe pas à l'essence de l'être humain, et certaines femmes, pour les théoriciennes féministes, ne correspondent pas au standard de la catégorie femmes. Ce terme n'est pas choisi au hasard : les notions d'essentiel et d'inessentiel sont également centraux dans la pensée de Simone de Beauvoir. Spelman ne peut l'ignorer, étant donnée la centralité du *Deuxième sexe* dans son propos. Elle évoque d'ailleurs, en introduction, l'influence de Beauvoir dans le choix du titre de son ouvrage.

Or, lorsque l'on s'intéresse à la définition de la notion, non plus de l'essence, mais de l'essentiel (par opposition à l'inessentiel) chez Simone de Beauvoir, la cohérence du concept d'essence chez Spelman en ressort ébranlée.

1. Retour sur la terminologie beauvoirienne

Pour comprendre mon argument, il faut d'abord revenir à une lecture attentive du *Deuxième sexe*.

a. la position de « Sujet », la position de « l'Autre »

Le concept d'« inessentiel » est utilisé par Beauvoir, dans le *Deuxième sexe*, afin de définir le statut des femmes – la position de l'« Autre ». Ce terme lui sert à désigner un certain type de rapport qui se définit par son asymétrie radicale.

> Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre[220].

L'« Autre » est posée comme « inessentielle », au sens où elle est assignée à une position qui lui interdit d'être un sujet : elle ne peut jamais être elle-même à l'origine de ses propres actes. Ce que l'« Autre » fait est toujours défini au prisme de ce qu'en perçoit l'« Un », qui se pose pour sa part comme « l'essentiel ». Les femmes sont toujours définies par les hommes, sans qu'en retour les femmes aient la possibilité de définir les hommes : en d'autres termes, « la femme apparait

220 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe. I, op. cit.*, p. 16

[...] comme l'inessentiel qui ne retourne jamais à l'essentiel, comme l'Autre absolu, sans réciprocité[221]. » « L'essentiel », et, par opposition, « l'inessentiel », désignent, dans ce cadre, une relation caractérisée par une absence complète de réciprocité, une asymétrie radicale.

b. Simone de Beauvoir et l'éternel féminin

Cette relation asymétrique entre la position de « l'essentiel » et celle de « l'inessentiel » se met en place à travers tout un régime de « mythes », c'est-à-dire de représentations touchant aux femmes, qui sont couramment répandues dans la culture, l'art, et la littérature, et qui façonnent notre conception de la réalité. Ces « mythes » ont pour fonction de priver les femmes de leur statut de sujet et, par conséquent, d'assurer aux hommes le monopole de cette position. Ce faisant, ils constituent ce que Simone de Beauvoir appelle « l'éternel féminin ».

Le terme d'« éternel féminin » désigne une « essence » qui suffit à définir une fois pour toutes la femme, « homologue », nous dit-elle, « de 'l'âme noire' et du 'caractère juif[222]' ». Il s'agit d'une représentation selon laquelle il y aurait une nature inhérente aux individus femmes (de la même manière que l'on pourrait, supposément, identifier des caractères spécifiquement noirs ou juifs), et qui serait pertinente, voire suffisante, pour comprendre leurs comportements, leurs actes, et leurs discours.

En définitive, l'éternel féminin que dénonce Beauvoir a tout d'une nature : il s'agit d'un ensemble de propriétés considérées comme inhérentes à un être, et qui le définissent comme étant ce qu'il est. En ce sens, il rejoint la première définition de l'essence – celle que Spelman attribue aux philosophes. L'autrice du *Deuxième sexe* montre comment cette essence a pour effet, chez les femmes, d'annuler leur position de sujet : leurs actes et leurs paroles ne sont jamais considérées comme étant celles d'un sujet libre, car ils sont perçus comme l'expression de cette supposée nature féminine.

2. L'essence : un concept synthétique à la cohérence fragile

a. un concept aux pieds d'argile

La critique de l'éternel féminin vise donc cette construction idéologique qui a pour fonction d'assurer aux hommes le monopole de l'humanité, ou, pour le dire autrement, du statut de sujet (ce que Beauvoir appelle la position de « l'essentiel »). Dès lors, l'essence comprise comme

221 *Ibid*., p. 190
222 *Ibid*., p. 26

nature est radicalement contradictoire avec « l'essentiel », au sens de cette position au sein d'une relation asymétrique. La femme est « l'Autre », pour Beauvoir, précisément parce qu'on la renvoie toujours à éternel féminin. En d'autres termes, elle est inessentielle pour la simple et bonne raison qu'on présuppose qu'elle possède une essence.

Cela signifie que la femme « inessentielle » n'est pas un être dépourvu d'essence. Elle n'est pas un individu indéterminé et indéterminable ; inconnue, inidentifiable ou inclassable. Elle n'est pas inessentielle en raison de la difficulté que l'on rencontre à lui associer des propriétés distinctives. Au contraire, affirme Beauvoir, c'est en raison d'un trop plein d'essence, d'une nature trop envahissante, que la femme est reléguée à la position de « l'Autre ». « L'inessentielle » est celle qui est sur-déterminée, saturée de déterminations au point que l'ensemble de son comportement semble pouvoir être expliqué à l'aide du petit nombre de caractéristiques distinctives qu'on lui prête. Ce n'est pas parce que les philosophes ont négligé la nature des femmes qu'ils l'ont exclue de leurs définitions de la nature humaine, c'est au contraire parce qu'ils se sont trop employés à les rattacher à leur supposée nature féminine.

Sur ce point, la reprise de la notion beauvoirienne d'inessentiel par Spelman pose problème. J'ai déjà souligné que le but avoué de l'autrice d'*Inessential woman* est d'établir une « comparaison ironique et douloureuse[223] » entre l'histoire de la philosophie et sa longue tradition d'exclusion des femmes, et les théories féministes. Or, cette comparaison rencontre ici une seconde limite. Je défendrai qu'elle est bien plus difficile à surmonter que la précédente.

Le refus opposé aux femmes de leur accorder le statut de sujet, tel qu'il est décrit par Beauvoir, repose sur la constitution d'un éternel féminin. Ce premier type de faux-universalisme, qui prend l'homme pour le tout de l'humanité, repose donc sur une essence.

Or, les généralisations abusives que fait Beauvoir, et que Spelman expose, ne reposent pas du tout sur le même procédé.

Beauvoir adhère implicitement à l'idée que les femmes blanches ou de classe moyenne sont de meilleurs exemples de la catégorie « femme » que des femmes noires ou prolétaires. Or, ce présupposé ne repose pas, ou bien seulement à la marge, sur des descriptions essentialisantes des

223 *Ibid*, p. 8.

femmes noires, juives ou prolétaires qui les construisent comme des Autres. L'autrice du *Deuxième sexe* choisit tout bonnement d'ignorer les cas d'oppression multiples, plutôt que d'alimenter une idéologie qui prêterait aux catégories qu'elle exclut des propriétés similaires à celles de l'éternel féminin. En un mot, sa théorie n'a pas besoin d'être essentialiste pour tomber dans un faux-universalisme. Spelman semble ainsi faire ici le contraire de ce qu'elle affirme vouloir faire : elle exhibe des procédés d'exclusion implicite qui sont spécifiquement à l'œuvre dans les théories féministes, et qui reposent sur des fondement différents de l'essentialisme classique. Elle montre qu'il est possible de prendre la position des groupes dominants pour un point de vue universel et épistémologiquement privilégié, et ce même sans adhérer à un ensemble de représentations discriminantes qui réduisent les groupes sociaux minorisés à une caricature réifiante. Elle établit que l'on peut être produire des catégories idéologiques sans pour autant être essentialiste, ce qui rend sans doute le faux-universalisme d'autant plus vicieux – il a plusieurs sources et devient ainsi plus difficile à combattre.

Que faut-il conclure du caractère confus et contradictoire de la notion d'essence, et des incohérences relevées ici ? Je réserve l'examen des implications théoriques de cette critique au quatrième chapitre de cette thèse.

b. un concept synthétique

Pour l'heure, je préfère insister sur la dimension fortement englobante de l'essentialisme méthodologique décrit par Spelman, et émettre certaines hypothèses quant à sa fonction argumentative.

L'autrice d'*Inessential woman* a pour ambition de rendre compte de deux choses à la fois, sous la forme d'une « comparaison ironique et douloureuse » : des procédés explicites d'exclusion des femmes de l'histoire de la philosophie, d'une part, et des procédés implicites de mise à l'écart des femmes marginalisées au sein des théories féministes, d'autre part. L'hypothèse que je souhaiterais discuter dans la suite de ce travail est la suivante : l'introduction du vocabulaire ontologique se prête particulièrement bien à ce genre de rapprochement. L'essence est un concept utilisé pour servir de pont entre divers types de critiques qui, a priori, ne se ressemblent pas. Cette hypothèse guidera, dans le prochain chapitre, ma lecture de Judith Butler : des termes comme « essence » ou « substance » servent avant tout à faire dialoguer de manière originale différents types de conceptualités.

Chapitre 3

Trouble dans le discours

Judith Butler : les ruses de la métaphysique et les pièges du « nous »

Comme je l'ai montré en introduction, la notion de « sujet » – qu'il s'agisse du « sujet féministe », du « sujet du féminisme » ou du « sujet politique du féminisme » – est fréquemment employée dans la littérature contemporaine afin de désigner le groupe social que les mouvements féministes entendent représenter. L'usage de ce vocabulaire résulte au moins en partie de la diffusion de la pensée de Judith Butler. Si la popularité de la thématique du sujet n'est pas imputable à la seule pensée de l'auteurice[224], l'influence considérable de son œuvre justifie de lui consacrer une attention spécifique. Plus que de nombreuses autres intellectuel·le·s, sa pensée contribue à structurer l'espace des débats théoriques. Ainsi, ce n'est sans doute pas une coïncidence si l'usage de cette expression s'est développé, en France, à partir de la seconde moitié des années 2000, de manière concomitante à la traduction, avec retard, de *Trouble dans le genre*[225] (en 2006, pour une première édition originale en 1990). En contexte français, on lit souvent ce dernier texte au prisme de la question du « sujet du féminisme »[226]. Ainsi, dans le

224 À titre d'exemple, Rosi Braidotti publie en 1991, soit de manière quasi-contemporaine à la première publication de *Trouble dans le genre*, un article au titre éloquent, « The Subject in Feminism » (*Hypatia*, vol. 6, n° 2, 1991, p. 155-172).

225 J. Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990. C'est la seconde édition, datée de 1999, qui a été traduite en français, pour la première fois en 2005 (J. Butler, *Trouble dans le genre : pour un féminisme de la subversion*, C. Kraus (trad.), Paris, La Découverte, 2005), puis en 2006 sous un titre différent (J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*).

226 Par exemple, à la fois témoin et acteur de cette lecture, un extrait traduit de *Trouble dans le genre* paraît, en 2003, dans le n°12 de la revue *Raisons politiques*, quelques années avant la traduction complète de l'ouvrage. Les éditeurs et la traductrice choisissent dans cette publication de rassembler des extraits des deux premiers chapitres de l'ouvrage, réunis sous un titre emprunté à Butler elle-même : « 'les femmes' en tant que sujet du féminisme » (J. Butler, « 'Les femmes' en tant que sujet du féminisme », *Raisons politiques*, Cynthia

chapitre de son manuel d'introduction aux théories féministes qu'elle consacre à la question du « sujet politique du féminisme » – une expression qu'elle établit, dans le même temps, dans les théories féministes francophones – Elsa Dorlin accorde une place importance à l'autrice de *Trouble dans le genre.* La pensée de Judith Buter est d'autant plus intéressante qu'elle joue un rôle décisif dans le tournant ontologique de la critique féministe. Butler affirme en effet qu'à la racine des problèmes liés à la représentation politique se trouvent des concepts métaphysiques tels que celui d'essence et de substance.

Il est donc évident qu'un travail monographique sur cette autrice constitue une étape nécessaire de l'enquête que je mène dans cette thèse. L'œuvre complète de Butler étant trop prolifique pour pouvoir être intégralement abordée dans ces pages, je me limiterai à un nombre restreint de ses textes, en obéissant aux critères suivants : (1) un critère thématique, tout d'abord – seuls ses travaux sur le genre seront ici analysés – et (2) un critère chronologique, ensuite – je privilégie les textes écrits autour de l'année 1990[227] afin de m'inscrire dans le courant du féminisme post-structuraliste et du tournant ontologique qu'il contribue à introduire dans les théories féministes.

Dans ces textes, Judith Butler détaille à son tour la crise du sujet féministe, c'est-à-dire la crise de représentativité du « nous » féministe. Pour Elizabeth Spelman, cette crise se fonde sur un hiatus entre la dimension prescriptive (ou revendicative) de la catégorie « femmes » et sa dimension descriptive. Les femmes dont parlent les théories féministes ne sont pas les femmes réelles : elles n'en constituent qu'une petite minorité. La pensée de Butler constitue une radicalisation de cette critique. Pour iel, c'est le processus de représentation politique lui-même qui est source de la crise du sujet féministe : toute entreprise politique qui prétend parler et agir au nom d'un groupe est structurellement vouée à produire une crise de son propre sujet. En

KRAUS (trad.), 2003, vol. 12, n° 4, pp. 85-97).

227 Je me limiterai donc à un corpus de cinq textes : deux ouvrages, *Trouble dans le genre* et *Ces corps qui comptent*, publiés respectivement en 1990 en 1993 et traduit en français en 2006 et 2009, et trois articles, « Contingent Foundations », « Gender Trouble », et « Performative Acts and Gender Constitution ».
Pour les références de ces travaux :

i. J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*
ii. J. Butler, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, C. Nordman (trad.) Paris, Éditions Amsterdam, 2009.
iii. *J. Butler, « Contingent Foundations », 1995, op. cit.*. Plusieurs publications de ce même texte paraissent, entre 1991 et 1995. Elles sont toutes les trois issues d'une même conférence, qui s'est tenue à l'invitation de Seyla Benhabib, à Philadelphie, en 1990. Je travaillerai ici sur la version la plus récente.
iv. J. Butler, « Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse », dans L. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.
v. J. Butler, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, vol. 40, n° 4, 1988, p. 519-531.

même temps que le processus de politique de représentation, la possibilité même de dire « nous » est remise en cause.

Cette critique radicale du féminisme comme politique de représentation mérite que l'on s'y attarde. Elle repose en effet sur une continuité audacieuse entre analyse métaphysique et critique politique, et contribue à établir le vocabulaire de l'ontologie comme une terminologie centrale des théories féministes contemporaines.

I. La métaphysique de la substance. Essence et substrat

Dans *Trouble dans le genre*, la critique de ce que l'auteurice nomme la « métaphysique de la substance » occupe une place importante. Elle est détaillée dans la section « Identité, sexe, et métaphysique de la substance », au sein du premier chapitre de l'ouvrage. Par la suite, Judith Butler réutilise à de nombreuses reprises cette expression, notamment pour critiquer certains des présupposés de la pensée de Monique Wittig.

La récurrence de cette formulation à plusieurs moments-clés de *Trouble dans le genre* en fait selon moi un point d'entrée privilégié dans sa pensée. Elle me servira de point de départ pour restituer le parcours argumentatif vers la question qui nous intéresse : la crise du « nous » féministe à travers la critique de la politique de la représentation.

A. Les pièges de la grammaire

Dans la section sus-citée de l'ouvrage, Butler parle de la « métaphysique de la substance » comme d'une appellation bien connue des commentateurs/ices de Nietzsche. Iel s'inspire donc d'une expression qui, dans le contexte au sein duquel iel écrit, constitue une formulation consacrée pour parler de la pensée nietzschéenne. Cette métaphysique de la substance sert à formuler une critique qui se décline en deux volets : de la première critique, qui porte sur la fétichisation du langage, et notamment de la grammaire, découle une seconde, qui vise la substantialisation du soi.

1. Première critique : la fétichisation du langage

Tout d'abord, Judith Butler se réfère, à travers cette formulation, à un commentateur de Nietzsche en particulier, Michel Haar. Citant un passage d'un de ses textes, Judith Butler en isole l'idée d'une « métaphysique de la substance » pour en faire un concept directeur de sa propre pensée. Haar utilise cette expression afin de désigner la manière dont la structure logique du discours se fait le terreau d'un certain nombre d'erreurs de type métaphysique. La grammaire, comme ensemble de règles d'intelligibilité du langage, repose en effet sur une distinction entre sujet et prédicat. Le sujet est cet élément dans la phrase auquel on rapporte des adjectifs, des verbes ou des propositions ; sa fonction est d'être le support des différentes relations de prédication. La philosophie se trompe au sens où elle croit à la « vérité des catégories grammaticales[228] » : elle prend cette distinction, purement fonctionnelle et strictement linguistique, pour le reflet d'une réalité extérieure. Elle construit ainsi une métaphysique reposant sur « la réalité ontologique préexistante de la substance et de l'attribut[229] ».

Ce passage fait état de deux erreurs conjointes. La première peut être définie comme l'erreur de la référentialité du langage. Le langage serait le reflet d'une réalité extérieure ; il est pourvu de sens dans la mesure où il correspond à quelque chose qui existe en dehors de lui-même. C'est sans doute au début de son article intitulé « Contingent foundations » que Butler formule la critique la plus explicite de cette théorie de la référentialité de la signification. Dans ce texte, iel critique certaines théories féministes, en les accusant d'adhérer à l'idée selon laquelle « toute théorisation de la politique requiert un sujet ». S'expliquant aussitôt sur le sens qu'iel donne au mot « sujet », iel en fait le synonyme du référent, la chose que dénote le mot. Son propos est de contester cette idée d'une « référentialité du langage », selon laquelle le langage aurait pour fonction de fournir des « descriptions fidèles » de la réalité[230].

La seconde découle de la première : il s'agit de l'erreur de la fétichisation du langage. Puisque l'on prend le langage comme l'indication d'une réalité extérieure, alors les relations grammaticales entre les différents termes du langage nous apparaissent comme le reflet de relations réelles entre des choses. Pour Michel Haar, citant Nietzsche, la structure sujet/prédicat nous incite à croire à l'idée que la relation entre substance et attribut est réelle : indépendamment de la manière dont nous les percevons et dont nous en parlons, les choses sont effectivement

228 M. Haar, « Nietzsche and metaphysical language », dans D. Allison (éd.), *The new Nietzsche: Contemporary styles of interpretation*, New York, Delia, 1977, p. 17-18. Cité dans J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 90.
229 *Id*.
230 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*, p. 35-36.

configurées comme des assemblages de substance et d'attributs. La réalité est composée de deux types d'êtres : il y a les qualités, d'une part, et il y a des choses, d'autre part, soit les substances auxquelles ces qualités se rapportent. Les philosophes commettent ainsi une erreur qui relève du fétichisme : on prend des propriétés produites par les relations entre les différents termes du langage pour des entités réelles, qui existent en dehors de lui (de manière extra-linguistique).

Plus précisément, ce fétichisme relève de la substantialisation : ces entités dont on croit qu'elles existent en dehors du langage sont identifiées à des substances. Judith Butler, iel aussi, soutient que le langage est source de ce type d'erreur. Sa critique de la notion d'identité personnelle utilise précisément les mêmes arguments. Iel prend le cas particulier du pronom personnel « je » : l'on conçoit souvent le fait de dire « je » comme un acte qui consiste à exprimer quelque chose qui a trait à l'intériorité du locuteur ou de la locutrice. Iel rejette cette idée : le langage n'est pas un processus d'« expression de soi[231] » ; en disant « je », je ne manifeste pas un « moi » qui existerait préalablement à son énonciation. Pour Butler, le « je » est d'abord et avant tout un « sujet » au sens d'une certaine fonction grammaticale : il permet d'indiquer à quel terme se rapportent un verbe ou un prédicat. La fonction de sujet est une fonction de prédication permettant d'indiquer à *qui* s'appliquent certains éléments de la phrase. Ce « sujet » est ce que l'autrice appelle « le statut de personne dans le langage »[232]. L'on fait erreur lorsque l'on prend l'énonciation de ce « je » pour l'indice d'un « moi », d'une entité subjective supposée pré-exister aux pronoms personnels qui le désignent. On fait du « moi » une substance, de la même manière que, dans la critique nietzschéenne, les philosophes prennent le sujet grammatical pour la marque dans le langage d'une entité substantielle.

2. Deuxième critique : la substantialisation du soi

Revenons au passage de *Trouble dans le genre* dont nous sommes parti·e·s : la référence au commentateur de Nietzsche Michel Haar dans la section « Identité, sexe, et métaphysique de la substance ». C'est dans ce passage que Judith Butler établit le sens d'une expression qu'iel utilise tout au long de l'ouvrage : la métaphysique de la substance.

Dans l'extrait qu'iel choisit de citer, Michel Haar fait exactement la même chose que Judith Butler : il rapproche la critique de la fétichisation du langage d'une critique de la notion

231 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 48.
232 *Id*.

d'identité personnelle. Le rejet de la métaphysique et de sa mentalité fétichiste implique la critique de concepts psychologiques tels que « le soi, l'individu, la personne ».

> « Le sujet, le soi, l'individu sont autant de concepts fallacieux, puisqu'ils transforment en substance des unités fictives qui, au départ, n'ont qu'une réalité linguistique »

L'analyse de Haar rejoint ici la manière dont, plus haut dans l'ouvrage, Judith Butler interroge « l'idée même de la personne en tant que substance[233] », cette représentation selon laquelle le « je » est l'expression d'un être antérieur au discours. Le langage nous fait croire à des substances, et le sujet, au sens du soi, est l'une d'entre elles. Pour Haar, cette croyance dans l'existence d'un « je » sous forme de substance est celle de Descartes qui relie le « je pense » à l'existence antérieure d'une substance qui pense.

> « C'est la grammaire (la structure sujet-prédicat) qui a inspiré à Descartes la certitude que le 'je' était le sujet de 'penser', alors que ce sont les pensées qui viennent à moi. »

La métaphysique de la substance, chez Butler, désigne donc plus précisément une métaphysique du sujet comme substance : ce qui l'intéresse, c'est la manière dont le langage participe à créer une représentation de soi sous la forme de ce qu'iel nomme une substance. Mais qu'entend-t-iel par ce terme ?

B. Les deux sens de la substance

Mon propos est de montrer que la notion de substance, dans *Trouble dans le genre*, se décline en deux sens. Ces deux significations sont le plus souvent mêlées l'une à l'autre et difficiles à distinguer dans l'œuvre. Il est pourtant utile de le faire : je montrerai en effet que, comme chez Elizabeth Spelman, ce terme résolument ancré dans le champ sémantique de la métaphysique a pour fonction d'opérer des rapprochements entre différents types de pensée, et de les englober sous une critique commune.

233 *Id.*

1. Le substrat, ou l'être derrière l'agir

La première de ces deux significations découle du passage précédemment cité et commenté. Plus précisément, elle découle d'une lecture de certains des pans de la philosophie nietzschéenne, au prisme des usages qu'en fait Butler.

Pour expliciter le premier sens que Butler prête à la notion de substance, je m'appuierai donc sur quelques éléments de la pensée de Nietzsche. Judith Butler, en citant Michel Haar, ne précise pas de quel texte précis parle le commentateur ; je prends donc le parti de sélectionner moi-même quelques extraits qui me semblent particulièrement pertinents.

Tout d'abord, à plusieurs reprises, Nietzsche pointe du doigt cette « métaphysique du langage », fondée sur des fictions de type grammaticales. Au paragraphe 354 du *Gai savoir*[234], intitulé « Du génie de l'espèce », l'auteur prend pour cible cette « métaphysique pour le peuple », qui consiste à croire à la réalité de distinctions telles que sujet/objet, ou chose en soi/phénomène. Nietzsche met alors en garde contre la grammaire et ses « nœuds coulants » : la grammaire, c'est-à-dire la structure logique du langage, est truffée de pièges qui conduisent à commettre des erreurs grossières. Au paragraphe 5 de la section du *Crépuscule des idoles*[235] intitulée « La raison dans la philosophie », il précise sa critique de la manière suivante : le langage, qui prend son origine dans une « psychologie rudimentaire » (dont la distinction grammaticale entre le sujet et le prédicat est issue), ne cesse de plaider pour l'erreur. Si bien qu'il s'emporte contre cette « métaphysique du langage », taxée de « mentalité grossièrement fétichiste ». En définitive, on retrouve ici le premier volet de la notion de « métaphysique de la substance » : le langage (et plus particulièrement la grammaire) concourt à construire des fictions qui relèvent du fétichisme, et nous conduisent à croire à la réalité de la notion de substance.

Un autre extrait de sa pensée, situé au paragraphe 13 de la première partie de la *Généalogie de la morale*[236], permet d'aller plus loin dans cette lecture. Dans ce texte, Nietzsche évoque le caractère « séducteur » du langage et les illusions auxquelles il donne lieu. Le langage crée ainsi des « fausses monnaies », des entités fictives, qu'il appelle aussi des « sujets » ; il utilise ici ce

234 J'utilise l'édition et la traduction suivante : F. Nietzsche, *Le gai savoir*, M. Buhot de Launay (éd.), P. Klossowski (trad.), Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzimo Montinari, Paris, Gallimard, 1992.

235 J'utilise l'édition et la traduction suivante : F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, J.-C. Hémery (trad.), textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard, 1988

236 J'utilise l'édition et la traduction suivante : F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, É. Blondel *et al.* (trad.), Introduction et notes par Philippe Choulet ; avec la collaboration d'Éric Blondel pour les notes, Paris, Flammarion, 1996.

terme comme un synonyme de substance, c'est-à-dire des réalités extérieures censées pré-exister à l'activité vitale.

Or, cette première définition du sujet comme substance glisse bientôt vers une seconde définition du sujet comme agent. Plus bas, dans le même paragraphe, il critique ainsi les doctrines du libre-arbitre et de la liberté d'indifférence. Ces doctrines défendent que le libre-arbitre, le fait de pouvoir se déterminer soi-même à agir sous l'effet de sa propre volonté, s'atteste dans le fait de pouvoir rester indifférent·e aux déterminations externes : contrairement aux êtres non-libres, qui sont entièrement soumis aux causes extérieures, l'être humain est libre de ne pas agir même lorsque des forces le poussent à le faire. Nietzsche rejette le présupposé derrière ces doctrines du libre-arbitre : elles relèvent selon lui, non plus cette fois-ci d'une métaphysique populaire, mais d'une « morale du peuple », qui va de pair avec l'idée d'un « 'sujet' doué d'une liberté de choix ».

On décèle ici le même glissement que l'on a observé chez Butler, entre une conception métaphysique du sujet comme substance, et une conception psychologique ou morale du sujet comme soi. Nietzsche utilise lui-aussi des termes métaphysiques pour formuler sa critique du libre-arbitre : cette idée suppose qu'il y aurait derrière la personne qui agit un « substrat indifférent qui serait libre de manifester la puissance ou de ne pas le faire ». Or, précise-t-il,

> « un tel substrat n'existe pas ; il n'existe aucun 'être' derrière l'agir, le faire, le devenir ; l''agent' est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout ».

L'utilisation de Nietzsche par Butler plaide donc pour l'interprétation suivante : dans *Trouble dans le genre*, la substance désigne un substrat, un fondement neutre de l'agir. Le sujet est le nom que l'on donne à ce substrat. Le terme de métaphysique de la substance a donc pour fonction de critiquer le présupposé qui sous-tend les doctrines du libre-arbitre. Ce présupposé peut s'énoncer comme tel : il y a un quelque chose au fondement des actes, qui existe distinctement et indépendamment de ces actes ; ou, pour le dire autrement, il existe une personne à qui l'on peut imputer l'agir.

2. L'essence, ou l'identité

Cependant, si l'on revient au texte de Butler, cette définition se complique. Dans *Trouble dans le genre*, la notion de substance est également, et à de nombreuses reprises, associée à celle

d'identité. L'identité est définie de la manière suivante : il s'agit d'une « substance intérieure [237]», ou d'un « noyau » (*core*), soit une entité interne, solide et durable. Iel accorde ainsi une place centrale à une définition du soi fondée sur deux idées : l'intériorité et la pérennité.

Cette association entre substance et identité apporte un éclairage nouveau à sa critique du langage comme « expression de soi[238] » : l'expression, en effet, désigne le fait de rendre extérieur quelque chose d'intérieur. Transposé dans le domaine de l'identité, s'exprimer veut alors dire rendre publics, par le langage, des états du soi qui sont d'abord et avant tout privés. On retrouve la notion d'identité intérieure, ce noyau fréquemment mentionné par Butler. Parallèlement à l'affirmation nietzschéenne selon laquelle « il n'existe aucun 'être' derrière l'agir », l'autrice affirme ainsi qu'« il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre[239] ». Si les deux critiques du soi comme substance se ressemblent, on ne peut pas vraiment assimiler l'une à l'autre : Nietzsche vise explicitement le substrat neutre que présupposent les partisans du libre-arbitre, lorsque Butler vise à la fois cette première définition et les représentations de la subjectivité comme monde intérieur privé. Iel définit parfois cette identité intérieure comme une « essence[240] » : quelque chose que nos actes et nos paroles sont censées refléter, exprimer.

Dès lors, je défends que, derrière l'appellation unique de « métaphysique de la substance », Judith Butler prend pour cible deux conceptions du soi comme substance : le sujet-substrat et l'identité intérieure. Ces conceptions, sont certes, proches l'une de l'autre. Cependant, comme je le montrerai, elles sont également suffisamment distinctes pour lui permettre de désigner et de critiquer, à travers un terme unique, deux types très différents de théories féministes.

237 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 259.
238 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 48.
239 *Ibid.*, p. 96.
240 Par exemple, *Ibid.*, p. 36 : « ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriquée à travers une série ininterrompue d'actes ».

II. Le sujet : une essence. Critique du féminisme différentialiste

Je commencerai par examiner la première de ces deux significations : la définition du soi comme identité, ou comme essence.

L'on retrouve dans cette critique des éléments communs à la théorie d'Elizabeth Spelman, qui est, elle aussi, résolument anti-essentialiste. Tout comme Spelman, qui a pour objectif d'identifier à quel niveau se posent les « problèmes d'exclusion » dans la pensée féministe, Judith Butler pose la question suivante : pourquoi un si grand nombre de conceptualisation du genre, au sein même des théories féministes, en viennent-elle à fonctionner elles-mêmes comme des « normes d'exclusion[241] » ? Je montrerai qu'iel s'oppose ainsi aux courants féministes différentialistes, et notamment celui dit du *French Feminism*, qui par son utilisation non critique de la notion d'identité féminine fait de la pensée féministe une idéologie elle-même normative.

Contre cette conception du soi sur un modèle identitaire, Judith Butler développe un paradigme alternatif : celui de la performativité. L'identité, tout comme le genre, sont de type performatif, par opposition à expressif. En approfondissant quelques uns des traits saillants de la théorie de la performativité, j'exposerai en quoi elle constitue une réponse à ce premier des deux versants de la critique de la métaphysique de la substance.

A. Une critique féministe de l'identité

Judith Butler affirme que la première personne, au sens grammatical, participe à créer la fiction d'une certaine substance : le soi. Cette substance, que l'on peut qualifier d'identité, possède deux caractéristiques : son intériorité, et sa relative pérennité. L'identité est une réalité intérieure qui ne change pas (elle demeure stable au cours de la vie du sujet). La « métaphysique de la substance » produit une représentation du genre comme une identité, un « noyau » (*core*) stable d'attributs qui définissent le sujet.

Il faut cependant rappeler que le propos de l'ouvrage, comme son nom l'indique, n'est pas de critiquer la notion d'identité psychologique en tant que telle. Son but est plutôt de s'intéresser au genre comme dispositif normatif de pouvoir. Il faut donc exposer la connexion entre l'identité et le genre, et la manière dont la critique de la première permet de mieux appréhender le second.

241 J. Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 26.

En effet, si Judith Butler multiplie les références à la « métaphysique de la substance », ce n'est pas dans le but de critiquer la métaphysique en tant que telle. Cette critique n'a d'intérêt que dans la mesure où cette idéologie draine des enjeux politiques ; et plus précisément, dans la mesure où elle informe « nos manières de penser le sexe[242] ». Aussi poserai-je la question suivante : en quoi cette métaphysique structure-elle nos représentations du sexe et du genre ?

1. Le problème de l'identité : peut-on « être » son genre ?

Tout d'abord, la conception substantielle de l'identité nous conduit à penser le genre comme un attribut essentiel du sujet. Dans ce cadre, le « je » réfère à une substance fondamentalement genrée – masculine ou féminine. Judith Butler détaille cette conception à travers une analyse ontologique : iel s'intéresse à ce que signifie le verbe « être », lorsqu'il est associé à des attributs genrés – « être » un homme, « être » une femme. Iel remarque que l'adjonction du verbe être à des attributs ayant trait au genre ou à la sexualité tend à produire la même chose que l'usage grammatical du pronom « je », à savoir une fiction qui est celle du soi comme substance.

Allant plus loin, iel soutient également que cette substance est aussi une essence, au sens d'une nature, c'est-à-dire d'un ensemble de propriétés intrinsèques et invariantes. Les attributs genrés font alors partie de l'essence d'une personne, de son identité : en ce sens, le fait d'« être » une femme signifie que la féminité fait partie des traits permanents de ma subjectivité intérieure. Cette représentation correspond, selon Butler, au « discours populaire sur l'identité de genre » : celle-ci

> « conjugue, sans esprit critique, le verbe 'être' aux genres et aux sexualités. Revendiquer comme si cela ne posait pas problème le fait d''être' une femme ou d''être' hétérosexuel·le serait un symptôme de cette métaphysique de la substance pour le genre. Autant pour les 'hommes' que pour les 'femmes', cette revendication tend à subordonner la notion de genre à celle d'identité et nous porte à conclure qu'une personne est un genre et qu'elle l'est en vertu de son sexe, de la perception psychique de soi, et des diverses expressions que peut prendre ce soi psychique, dont la plus saillante est le désir sexuel[243]."

La métaphysique de la substance correspond donc, d'abord, à cette représentation du sens commun selon laquelle les propriétés ayant trait au genre et à la sexualité font partie de notre identité, comprise comme une essence intérieure. On est une femme, un homme, hétérosexuel·le ou homosexuel·le au sens où ces qualités ont un caractère définitif : il s'agit de données

242 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 74.
243 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 91.

invariantes de notre identité. Comprises dans l'espace intérieur de notre subjectivité, nous en prenons connaissance par un mouvement d'introspection : ce sont des qualités que l'on sent dans son for intérieur.

Avant de détailler le courant des théories féministes que Butler vise à travers cette critique de ce « discours populaire », je propose d'analyser plus précisément cet argument. Juste avant l'extrait que je viens de citer, Judith Butler crédite Monique Wittig, et lui attribue la primauté de la critique du genre comme essence psychique. Il s'agira ici de reconstituer le lien entre la pensée de Butler et celle de Wittig. Ce faisant, l'identité des féministes que l'autrice de *Trouble dans le genre* prend ici pour cible apparaîtra plus nettement.

2. Une critique de l'essentialisme

Butler conteste une certaine compréhension du genre : celle qui consiste à le penser comme une identité. Ce faisant, iel reprend à son propre compte un concept de Monique Wittig : l'idée selon laquelle le genre est un « concept ontologique primitif ».

a. le genre, un « concept ontologique primitif »

En reprenant la notion de « concept ontologique primitif », Judith Butler en change cependant profondément le sens. Malgré ce glissement qui n'est pas tout à fait fidèle à la pensée de Wittig, de nombreux éléments communs se dégagent entre les deux autrices.

Rappelons tout d'abord en quoi consiste la notion d'ontologie dans cet extrait de *Trouble dans le genre*. Butler s'attaque ici à une compréhension populaire du verbe être, qui repose sur une conception essentialiste de l'intériorité psychique. L'ontologie désigne dans ce cadre une idéologie qui consiste à fonder la subjectivité sur des essences, à savoir une identité comprise comme un noyau intérieur de propriétés invariantes.

Iel cite à l'appui de sa critique un essai de Monique Wittig, intitulé « La marque du genre[244] ». Dans ce texte, Wittig soutient que le genre, comme fonction grammaticale (il s'agit du genre des noms dans la langue française), révèle que le sexe constitue ce qu'elle appelle « concept ontologique primitif[245] » ; expression que lui emprunte Judith Butler. Cependant, dans l'essai de Wittig, la notion d'ontologie n'a pas du tout le même sens.

244 M. Wittig, « La marque du genre », dans *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2018, p. 133-143.
245 *Ibid*., p. 133

Wittig voit dans le genre grammatical l'indice de ce qu'elle appelle une ontologie. Selon ses termes, la langue anglaise comme la langue française portent ainsi « l'inscription d'un concept ontologique primitif qui renforce dans le langage une division des êtres en sexes[246] ». Cependant, à travers ce terme, elle ne désigne pas tant l'idée d'essence, comme le fait Butler (et sa critique de la notion d'identité), que l'idée kantienne de transcendantal. L'ontologie désigne pour elle un ensemble de concepts considérés comme des préalables nécessaires à toute forme de pensée. Les catégories « homme » et « femme » font ainsi partie de « ce corps de concepts qui v[ont] de soi[247] » et « sans lesquels les philosophes croient qu'ils ne peuvent pas raisonner[248] ». Par conséquent, selon cette croyance, le masculin et le féminin sont des catégories qui « existent avant toute pensée, tout ordre social[249] ». L'ontologie est donc le nom de ces catégories qui structurent à ce point notre perception de la réalité que nous ne pouvons pas penser sans elles ; on les prend pour des conditions de possibilité de la pensée.

Le concept kantien de transcendantal, ou l'ensemble des catégories qui constituent des conditions *a priori* de l'expérience et donc de la pensée, n'est cependant pas suffisant pour décrire l'usage du terme d'ontologie dans ce texte de Wittig. Selon l'autrice, ce n'est pas, en effet, que l'on ne peut pas penser sans ces catégories. C'est plutôt qu'elles nous apparaissent comme telles ; or, il s'agit précisément d'une *idéologie*, destinée à maintenir en place un système hiérarchique et normatif. J'emploie ici le terme d'idéologie au sens marxien d'une représentation qui, pourvue d'une autorité épistémique très forte, déforme la réalité de manière à maintenir la prédominance d'une classe sur les autres. De la même manière, le genre, chez Wittig, est un « concept » fonctionnant comme un « instrument qui sert à constituer le discours du contrat social, en tant qu'hétérosexuel[250] ». Le propos de la critique féministe, dès lors, est de « dévoiler que c'est une notion qui ne relève pas de la nature, que le sexe a été artificiellement construit (et nommé notion naturelle), qu'il est une catégorie féministe[251] ».

En définitive, les deux définitions de l'ontologie – celle de Butler dans *Trouble dans le genre*, celle de Wittig dans « La marque du genre » – sont sensiblement différentes l'une de l'autre.

246 *Id.*
247 *Ibid*., p. 134
248 *Id.*
249 *Id.*
250 *Id.*
251 *Id.*

Butler parle d'ontologie pour désigner l'idée d'essence, Wittig utilise ce terme dans un sens qui lie ensemble la notion kantienne de transcendantal, et le concept marxien d'idéologie. Cependant, il y a également d'indéniables affinités entre ces deux usages du concept d'ontologie ; notamment, dans le lien qu'ils établissent entre fiction et réalité.

b. fiction et réalité : comment les mots façonnent les choses.

Lorsque Wittig définit le genre comme un « concept ontologique primitif », elle affirme que le genre est à la fois de l'ordre du concept, c'est-à-dire, qu'il relève du discours et de la pensée, et qu'il a des effets sur la réalité.

Le genre, pour Wittig, a un effet sur la réalité physique et sociale. À l'instar de Butler, elle s'intéresse spécifiquement au langage, et à la marque du genre dans la grammaire. Les grammairiens, remarque-t-elle, décrivent souvent le genre grammatical comme un « sexe fictif », que le langage attribuerait aux noms. Or, selon elle, cette lecture tend à adopter une compréhension trop étroite de l'idée de fiction. Dans le sens que lui donnent les grammairiens, l'idée de fiction indique une séparation entre l'ordre du discours et « la réalité physique et sociale[252] » : le genre dans la grammaire n'a rien à voir avec le genre social, il relève d'une réalité différente. Pour Wittig, cette lecture s'en tient à un niveau d'analyse qui passe complètement à côté de la manière dont le langage et « l'ontologie » qu'il véhicule contribuent à façonner la réalité.

Cette divergence peut être comprise à travers la distinction entre une version faible et une version forte du concept de fiction. Le premier sens, ou la version faible de la fiction, repose sur l'idée d'une séparation causale entre le monde imaginé (le monde fictif) et le monde réel : la fiction ne peut avoir aucun effet sur le réel, car elle appartient à un autre registre (celui du discours, de l'imagination, etc.). Dans sa version forte, on reconnaît à la fiction un pouvoir causal : elle a des effets réels, et elle produit un certain type de réalité. Wittig comme Butler adhèrent précisément à cette seconde conception.

Ainsi, lorsque l'autrice de « La marque du genre » raille les grammairiens et leur notion de « sexe fictif », elle entend défendre que le genre dans la langue n'est pas une simple « superstition », c'est-à-dire une croyance populaire infondée. Pour elle, il existe bel et bien une relation causale entre le genre comme système symbolique et le sexe comme réalité physique et sociale : « les catégories abstraites et philosophiques agissent sur le réel en tant que social ». Le

252 M. Wittig, *« La marque du genre »*, *op. cit.*, p. 116.

concept d'ontologie lui sert à exprimer l'idée d'un lien causal entre le régime du langage et celui de la réalité sociale : le langage fait exister (il réalise) les concepts qu'il désigne. Ainsi, le genre grammatical concourt à produire le sexe social.

Sur ce point, Judith Butler rejoint pleinement l'analyse de Monique Wittig. Ainsi, lorsqu'iel analyse le pronom « je », iel émet à son tour, l'hypothèse d'une relation causale entre discours et réalité matérielle. Iel affirme, iel aussi, que le soi est une fiction ; cependant, cela ne veut pas dire que le soi n'est pas réel. L'idée de fiction désigne plutôt une réalité d'un type particulier : quelque chose qui est produit par le langage. L'erreur des conceptions psychologiques de l'identité, qui consistent à concevoir le soi comme une essence intérieure, ne réside donc pas tant dans le fait de croire à l'existence d'une telle identité. Elle consiste plutôt à inverser la relation de causalité : on croit que c'est l'identité, comme essence, qui produit l'énonciation d'un « je » dans le langage. Pour Butler, c'est le contraire : c'est le discours qui a pour effet matériel de produire des sujets sur le modèle de l'essence. J'examinerai plus bas dans cette section en quoi consiste, précisément, cette production d'identités genrées, à travers l'examen de la théorie de la performativité.

3. Un premier adversaire : le French Feminism

Judith Butler, à l'instar d'Elizabeth Spelman, a pour ambition de critiquer certains biais des théories féministes. Qui est l'adversaire que vise Butler, lorsqu'iel critique les conceptions « ontologiques » du genre ?

La réponse à cette question est d'autant plus intéressante que, comme je le montrerai dans la prochaine section, chacune des deux définitions de la métaphysique de la substance correspond à la critique d'un courant féministe, très différents l'un de l'autre.

a. la critique anti-essentialiste contre le French Feminism

Judith Butler indique iel-même qui est l'objet de cette critique, dans la préface à la seconde édition de *Trouble dans le genre*. Iel explique que l'objectif de son ouvrage est de montrer que nombre de théories féministes tendaient à « ériger le genre en norme d'exclusion, avec pour résultat fréquent l'homophobie ». L'on retrouve ici le même problème que celui qu'identifie Spelman : comment les féministes en viennent-elles à exclure nombre de femmes (et, en ce qui concerne Butler, de minorités de genre) de leurs théorisations ? Pourquoi le sujet des théories et

des luttes féministes tend-il à être aussi peu représentatif de celleux qu'il prétend pourtant représenter ?

Iel identifie, à la page suivante, les théories qu'iel vise particulièrement à travers cette critique. Ce sont celles qui reposent sur « la pensée de la différence sexuelle », dont le « dogme central[253] » est selon iel l'hétérosexisme. La cible est claire : il s'agit des théories féministes différentialistes, soit des théories qui fondent les luttes féministes sur la réhabilitation et la célébration de traits et de modes d'existence supposés spécifiquement féminins. La position différentialiste s'oppose, entre autres, à la position matérialiste, qui défend au contraire que les différences entre le masculin et le féminin relèvent toutes d'une idéologie destinée à maintenir la hiérarchie entre les classes de sexes, et la domination des hommes sur les femmes.

Or, dans le contexte au sein duquel Judith Butler écrit *Trouble dans le genre*, les théories féministes différentialistes ont le vent en poupe au sein des universités étasuniennes, en raison, notamment, du succès grandissant d'un mouvement, le *French Feminism*. Dans le chapitre 3 de cette thèse, j'étudierai en détails les caractéristiques de ce courant. Il suffit pour l'instant de signaler quelques uns de ses traits caractéristiques : il s'agit d'un courant né aux États-Unis, qui s'inspire de certaines autrices françaises, férues de psychanalyse, et gravitant autour des mouvements féministes des années 1970. Il se caractérise généralement par sa défense de positions différentialistes, et par son usage d'une méthodologie psychanalytique. Quand, dans la préface à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, Judith Butler revient sur les raisons qui l'ont poussée à publier cet ouvrage, iel parle de la nécessité d'exposer et de critiquer les présupposés hétérosexistes ambiants dans la théorie féministe de l'époque. « De tels présupposés », explique-t-iel,

> « on pouvait en trouver dans ce qu'on appelait à l'époque le *French Feminism*, et ils jouissaient d'une très grande popularité chez les spécialistes de littérature et de théorie sociale[254] ».

b. la matrice hétérosexuelle : Butler lectrice de Wittig

Pour critiquer les présupposés hétérosexistes des théories féministes, Butler trouve à ses côtés une alliée particulièrement redoutable en la personne de Monique Wittig. Iel s'inspire notamment de son concept de « contrat hétérosexuel ».

253 J. Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 26-27
254 *Ibid*., p. 27

Revenons à la critique de l'« ontologie » chez Wittig. Lorsqu'elle expose en quoi les catégories grammaticales du masculin et du féminin ont un impact sur la réalité sociale, Wittig veut montrer en quoi cette ontologie du genre est aussi l'instrument de la naturalisation de l'hétérosexualité. Deux textes en particulier permettent de comprendre l'argument de Wittig selon lequel l'hétérosexualité est rendue naturelle : il s'agit de son essai intitulé « À propos du contrat social », et de l'article « On ne naît pas femme », qu'elle publie initialement, en 1978, dans la revue féministe matérialiste *Questions féministes*.

Chez Wittig, le concept de nature est très proche de celui d'ontologie. Homme et femme, masculin et féminin, font partie de ces « concepts ontologiques primitifs », et, dans ce cadre, leur complémentarité est considérée comme allant de soi, à un niveau si fondamental que cette idée structure l'ensemble de nos représentations. L'hétérosexualité constitue en conséquence un mode d'organisation sociale qui a pour particularité d'être conçu comme la condition de possibilité de toute existence en société. Selon les termes de Wittig, le genre grammatical, et l'ontologie qu'il véhicule, est « un instrument qui sert à constituer le discours du contrat social, en tant qu'hétérosexuel[255] ». La fausse évidence des catégories du masculin et du féminin ainsi que de leur complémentarité entraîne donc la naturalisation de l'hétérosexualité. Par « naturel », Wittig ne désigne pas un état pré-social, ou un état de nature : l'argument qu'elle réfute ne consiste pas à dire que les êtres vivants non-socialisés sont eux aussi hétérosexuels. Elle désigne plutôt, à travers ce terme, une condition de possibilité de l'entrée en société, le fondement sur la base duquel se construit toute organisation sociale. C'est la raison pour laquelle elle explicite souvent l'argument de la naturalisation de l'hétérosexualité à partir de l'idée de contrat social : le contrat social, chez les philosophes contractualistes, désigne une convention première entre les membres d'une collectivité, qui leur permet de se constituer en communauté politique et donc en société à proprement parler. Pour Wittig, l'organisation de nos sociétés en classes de sexe et les rapports hiérarchiques qui l'accompagnent se fonde sur un fait social premier : celui qui consiste à rendre l'hétérosexualité obligatoire. En définitive, le fait que le masculin et le féminin constituent une ontologie va de pair avec la naturalisation de l'hétérosexualité, soit une opération qui consiste à faire de la nécessaire complémentarité des sexes la base de tout système social. L'hétérosexualité en vient ainsi à nous apparaître comme un élément sans lequel on ne pourrait même pas concevoir quelque forme d'organisation sociale que ce soit : elle constitue, selon la terminologie anthropologique, un invariant structural.

255 M. Wittig, « La marque du genre », *op. cit.*, p. 116.

La notion de contrat hétérosexuel inspire beaucoup Judith Butler. Iel se fonde sur Wittig pour développer son propre concept, celui de « matrice hétérosexuelle », qui en est très proche : iel désigne à travers ce terme « cette grille d'intelligibilité culturelle qui naturalise les corps, les genres et les désirs[256] ».

c. Wittig contre la psychanalyse

Dès lors, Judith Butler n'hésite pas à utiliser Monique Wittig pour critiquer la psychanalyse, l'approche privilégiée par les théoriciennes du *French Feminism*, et certains de ses présupposés.

Pour comprendre son argument, intéressons-nous à un article que Judith Butler publie en 1990, et qui discute spécifiquement des liens entre théorie féministe et discours psychanalytique[257]. Comme pour l'ensemble des usages que Butler fait de la psychanalyse, la critique qu'iel en fait est loin d'être unilatérale : comme je le montrerai, en même temps qu'iel en détaille les défauts, iel souligne également certains de ses aspects qu'iel estime être bénéfiques pour la critique sociale. Dans le cadre de cet article, iel propose ainsi de distinguer deux usages de la psychanalyse, un bon et un mauvais. Je laisse pour l'instant de côté le bon usage (qu'iel qualifie de littéraire), et m'intéresse plutôt au mauvais usage : un usage psychologique de la psychanalyse, c'est-à-dire un usage qui se fonde sur la notion d'identité au sens que j'ai défini plus haut.

Cet usage psychologique de la psychanalyse consiste à rechercher une théorie susceptible de constituer « un modèle psychologique explicatif à l'acquisition et à la consolidation de l'identification de genre ». En d'autres termes, l'on utilise la psychanalyse d'une manière qui prend pour point de départ « l'identité de genre », au sens d'un contenu psychique : on présuppose l'existence de cette identité, et ce en quoi elle consiste, pour ensuite se demander comment elle en vient à se constituer. À ce titre, cet usage de la psychanalyse est clairement essentialiste : malgré l'importance qu'elle accorde à la notion de développement infantile, et donc à l'idée que l'identité de genre n'est pas innée, mais acquise, ce développement est lu comme un « récit linéaire », dont l'issue est prédéterminée à l'avance. On retombe ainsi sur une définition de l'identité comme un ensemble clôt de propriétés qui forment la constitution psychique de l'individu – en d'autres termes comme une essence.

256 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 66
257 J. Butler, *« Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse », op. cit.*

Dans les usages spécifiquement féministes de la psychanalyse, cette théorie du développement sexuel a plus précisément pour fonction de renforcer l'idée d'une essence partagée. Selon une démarche différentialiste, l'on présuppose l'existence de caractères psychiques qui seraient communs à toutes les femmes, en tant qu'elles sont des femmes. Il s'agit dans ces théories de « délimiter et définir une féminité partagée » et de penser ainsi un « sujet féminin cohérent[258] ».

Dans *Trouble dans le genre*, certains passages critiquent également la manière dont la psychanalyse, telle qu'utilisée par les théoriciennes féministes, tend à fixer l'identité sous forme d'essence. C'est le cas lorsque Butler critique l'analyse que Luce Irigaray fait du plaisir sexuel féminin. Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, l'autrice et psychanalyste française développe l'idée selon laquelle l'anatomie de la vulve peut servir de paradigme pour définir une sexualité spécifiquement féminine, « distincte d'une organisation phallique de la sexualité[259] ». Butler critique cette conception comme essentialiste, puisqu'elle prétend prendre pour point de départ un domaine choisi pour sa supposée fixité, la biologie, afin de dégager et de valoriser des propriétés conçues comme spécifiquement féminines. C'est contre cette conception de la substance dans son sens ontologique (celui d'une essence) que Wittig est particulièrement utile à Butler : iel l'emploie afin de critiquer les implications essentialistes de certains arguments psychanalytiques.

En effet, Monique Wittig, à travers sa critique du « contrat hétérosexuel », dés-essentialise radicalement les concepts d'« homme » et de « femme ». Cela signifie que son cadre explicatif refuse d'assigner à chacune de ces catégories des propriétés supposées inhérentes aux individus (à la manière d'une identité, ou, selon l'expression de Butler, d'un noyau). Pour Monique Wittig, « il n'y a pas d'être-femme ou d'être-homme ». Ces deux catégories ne relèvent pas d'une essence : les individus ne contiennent pas en eux-mêmes, en vertu de leur être propre, ces traits qui font d'eux des hommes ou des femmes. Ces propriétés, au contraire, sont relationnelles : elle n'ont de sens qu'en tant que positions relatives au sein d'un rapport social. Ce rapport est un rapport hiérarchique d'appropriation, et porte le nom de « contrat hétérosexuel » : une relation au sein de laquelle certains individus (les hommes) s'en approprient d'autres (les femmes). « Homme » et « femme », dès lors, ne sont plus les attributs d'une identité ; ils sont le nom de deux classes au sens marxien – des groupes sociaux aux intérêts matériels antagonistes. Ils

258 *Ibid.*, p. 332.
259 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 104-105.

constituent, selon sa formulation, des « concepts d'opposition[260] » ; formulation qui opère un retournement habile de l'idéologie de la complémentarité caractéristique du contrat hétérosexuel.

En définitive, mon argument est le suivant : l'usage que Judith Butler fait de Monique Wittig dans *Trouble dans le genre* a pour fonction, au moins dans une certaine mesure, d'alimenter sa critique de l'un des deux sens du sujet (ou de la substance). Il s'agit de la définition du sujet comme d'une identité fondée sur le modèle de l'essence. Cette critique s'adresse spécifiquement à certains courants des théories féministes : le courant différentialiste, représenté en premier lieu par le *French Feminism* et son approche psychanalytique.

B. Repenser le genre : le modèle performatif contre le modèle expressif

On s'attachera ici à répondre à la question suivante : quel modèle alternatif de la subjectivité Judith Butler propose-t-iel de substituer à la conception essentialiste de l'identité ?

Le rejet de la métaphysique de la substance entraîne, comme je le montrerai ici, le passage d'une conception expressive de l'identité à une conception performative de l'identité. La théorie de la performativité, dans ce cadre, a pour fonction de fournir une compréhension du sujet qui ne présuppose pas l'adhésion à l'idée de substance.

Je me consacrerai dans les pages qui suivent à examiner plus en détails cette théorie, que l'on peut résumer de la manière suivante. Le genre est produit par une série ininterrompue d'actes qui créent par répétition la représentation d'une subjectivité stable, continue et cohérente. C'est par ce processus que l'on en vient à le percevoir comme une identité, au sens d'une essence intérieure (un noyau d'attributs stables). Je comparerai pour ce faire les différentes formulations de cette théorie : celle de son article « Performative Acts and Gender Constitution » (1988), puis celle de *Trouble dans le genre* (1990), et, enfin, celle qu'iel adopte dans *Ces corps qui comptent* (1993).

260 M. Wittig, « La pensée straight » dans *La pensée straight*, *op. cit.*.

1. La critique du modèle expressif

Revenons quelques pages plus haut : j'ai relevé, dans la section précédente, que Judith Butler prenait pour cible la perception du pronom personnel « je » comme un acte d'expression de soi.

Iel défend, au contraire, que le langage, même en première personne, n'est jamais un processus expressif, au sens où il n'y a pas un « moi » qui existerait préalablement à son énonciation. L'expression désigne le fait de rendre extérieur quelque chose d'intérieur : j'utilise le pronom personnel « je » pour parler d'états subjectifs qui sont privés, qui ont lieu dans l'espace de mon for intérieur, et faisant cela j'utilise le langage afin de les rendre publics – je les exprime. La notion d'expression de soi, en définitive, présuppose de concevoir le soi comme une identité, c'est-à-dire comme une essence.

La métaphysique de la substance nous conduit donc à lire le « je » comme l'indice linguistique de l'existence d'une substance, l'identité personnelle, à savoir un noyau de propriétés permanentes. Pour Butler, il est impératif de contrer l'idée selon laquelle le « soi » s'exprime, c'est-à-dire convertit en paroles et en actes une réalité intérieure, puisque cette représentation repose sur des présupposés métaphysiques erronés.

C'est donc d'abord contre cette conception de l'identité que Butler affirme la chose suivante : le genre n'est pas de l'ordre de l'expression, il est de type *performatif*. Dans son article « Performative acts », l'autrice remarque par exemple que

> « certains types d'actes sont habituellement interprétés comme l'expression d'un noyau ou d'une identité de genre, et que ces actes ou bien se conforment à une identité de genre attendue, ou bien la contestent de quelque façon que ce soit ».

Ce passage préfigure le passage de *Trouble dans le genre* que j'ai cité plus haut, et dans lequel iel critique l'idée que l'on *est* son genre ou sa sexualité. Cette « théorie implicite et populaire des actes et des gestes comme expressifs du genre » implique une représentation du genre comme identité ; dans « l'imagination populaire », le genre constitue ainsi

> « un noyau substantiel que l'on pourrait très bien comprendre comme le corrélat spirituel ou psychologique du sexe biologique[261] ».

261 J. Butler, *« Performative Acts and Gender Constitution », op. cit.*, p. 527-528.

Il est donc crucial de critiquer la compréhension du genre comme identité : celle-ci nous conduit à voir dans le genre une essence. La référence qu'iel fait au « sexe biologique » constitue une mise en garde : de la même manière que l'idéologie patriarcale repose traditionnellement sur l'idée selon laquelle les traits associés à la féminité relèvent d'une nature biologique, l'on court un grand danger à associer le genre à une identité. En effet, cette identité n'est que la transposition dans le domaine psychique de cette essence biologique, et comporte le même risque : la naturalisation des dispositifs de pouvoir. Judith Butler a précisément pour objectif de rejeter l'idée selon laquelle le genre relève d'une essence de type psychologique ; une représentation qui, comme iel l'affirme à travers sa critique du *French Feminism*, est loin d'épargner les théories féministes.

Pour contester cette conception expressive du genre, Butler propose une approche très commentée, et généralement désignée sous le nom de théorie de la performativité.

2. Produire le soi, produire le genre

Dans certaines des pages les plus citées de *Trouble dans le genre*, Judith Butler revient ainsi sur la compréhension de l'identité comme d'un « noyau », c'est-à-dire d'une « substance intérieure [262]». La notion d'« intériorité » renvoie à la fois à quelque chose qui est privé, une donnée à laquelle seul un individu unique a accès, et à une opposition entre le corps et l'esprit, où l'identité comme essence psychique se place derrière une enveloppe corporelle qui l'exprime, ou, potentiellement, la déguise. Certaines attitudes corporelles sont alors lues comme l'expression d'une identité interne ; telle la féminité de l'actrice de cinéma qui serait, par exemple, le reflet d'un être-femme profond.

a. la fabrique des identités genrées

Le cœur de la critique que Judith Butler adresse à cette idée réside dans les deux thèses suivantes :

(1) ces attitudes genrées n'expriment pas l'identité du sujet (pas plus, d'ailleurs, qu'elles ne la déguisent), mais elles la *produisent,*

(2) la notion d'identité va de pair avec une perception trompeuse, qui inverse la relation de cause à effet en faisant croire que le soi est antérieur aux actes.

262 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 259.

L'identité comme noyau interne et stable d'attributs résulte d'actes. Ces actes doivent être compris en un sens très élargi : dans l'article « Performative acts », Judith Butler insiste sur leur dimension corporelle ; dans *Trouble dans le genre*, iel privilégie la notion d'actes de langage. Ces deux approches ne se contredisent pas ; l'autrice affirme en effet de manière répétée que corporéité et langage correspondent à deux aspects d'une même réalité[263]. J'emploierai donc indifféremment dans la suite de mon propos le terme d'acte en son sens corporel et en son sens discursif. Le genre est performatif au sens où ces actes produisent la réalité qu'ils sont censés désigner, exprimer. L'identité genrée est générée à travers des actes, et ces attitudes corporelles produisent le genre. C'est le ton de voix, la manière de disposer son corps dans l'espace, le type de vêtements qu'elle porte qui créent la féminité de l'actrice de cinéma, et non l'inverse. Dans *Trouble dans le genre*, Judith Butler insiste sur cette idée de production en allant jusqu'à l'assimiler à une *fabrication* :

> « de tels actes, gestes et accomplissements, au sens le plus général, sont performatifs, par quoi il faut comprendre que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des fabrications, élaborées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs[264] ».

Cela signifie que, pour Butler, l'identité, ce noyau stable d'attributs intérieurs (à la fois psychiques, par opposition à corporel, et privés, par opposition à public) est bel et bien réelle. L'essence n'est pas une simple illusion générée par le langage : elle existe dans le monde. Nous produisons l'identité, et celle-ci, à titre de production, acquiert une réalité dans le domaine public – celui des représentations partagées. À ce titre, l'identité de genre procède moins de l'illusion que de la fiction, c'est-à-dire d'un type de discours qui est pourvu d'un pouvoir causal sur les choses.

Pour autant, en un sens, l'identité substantielle revêt bel et bien une dimension trompeuse ou illusoire. Ces actes, sous l'effet d'une perception qui inverse l'ordre des phénomènes, sont lus comme des expressions de l'identité – on suppose que l'identité leur pré-existe. L'identité nous apparaît selon une certaine manière, qui a pour caractéristique d'inverser à la fois la généalogie et la relation de causalité : c'est l'identité qui nous apparaît comme première, comme une cause, et les attitudes corporelles qui nous semblent secondes, comme conséquences. L'identité, bien que fabriquée, est communément perçue comme antérieure aux actes qui l'ont produite.

263 Cette idée est bien trop complexe pour pouvoir être développée ici, et m'éloignerait trop de mon propos. Sur la question du dépassement de l'opposition entre corps et langage à travers un même paradigme, celui du discours, je renvoie à l'ouvrage d'Audrey Benoit : A. Benoit, *Trouble dans la matière: pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019

264 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 259.

La conséquence de cette perception est la suivante : le processus par lequel l'identité est fabriquée est complètement effacé – il n'est pas perceptible. Comme développé plus haut, cette illusion relève donc du fétichisme : on se représente l'identité comme une entité qui existe par elle-même, sans avoir conscience des processus qui l'ont produite. Pire encore, on perçoit ces processus, les actes corporels, comme des attributs qui découlent de l'identité.

En critiquant le modèle expressif de l'identité, Judith Butler montre donc comment le sujet, et notamment le sujet genré, est produit à travers ses propres actes. Iel montre aussi comment notre perception du genre est imprégnée d'une sorte d'illusion structurelle, qui nous conduit à prendre l'identité genrée pour la cause de nos actes, lorsqu'elle en est, au contraire, le produit. Cette perception conduit, justement, à rendre imperceptibles les mécanismes par lesquels l'identité de genre se construit.

b. fabriquer ou produire le genre ?

Plus tard, dans *Ces corps qui comptent*, Butler revient sur la formulation en terme de « fabrication », pour en modérer la connotation volontariste. « Une construction n'est, après tout, pas la même chose qu'un artifice[265] », écrit-iel, prenant soin de différencier deux types de démarches : la construction, d'une part, et la fabrication, d'autre part.

Que recouvre cette distinction entre construction et artifice ? La construction, d'abord, renvoie à une démarche dite constructiviste, c'est-à-dire un mode d'analyse des rapports sociaux qui consiste à dire que ceux-ci ne découlent pas d'une supposée nature – qu'il s'agisse d'une nature au sens biologique, ou d'une nature au sens que critique Wittig, à savoir celui d'un invariant structural de type anthropologique. La construction est le paradigme que l'on utilise lorsque l'on veut dénaturaliser certains phénomènes.

Cependant, met en garde Butler, ce n'est pas parce qu'on dénaturalise qu'il faut adhérer à l'idée d'une forme de toute-puissance de la volonté humaine sur la matière : il ne faut pas prendre la construction pour un artifice. L'artifice, ici, est le nom que l'on donne à l'un objet qui résulte d'une production humaine consciente, libre et délibérée. Le terme de fabrication comme celui d'artifice laissent entendre que l'esprit est libre de forger la matière selon son bon vouloir. Le genre, en ce sens, n'a rien d'un artifice : on ne fabrique pas son genre.

265 J. Butler, *Ces corps qui comptent, op. cit.*, p. 104.

En effet, la performativité « n'est ni un libre-jeu ni une présentation théâtrale de soi », c'est-à-dire qu'elle n'est pas l'effet d'un esprit souverain modelant le corps selon sa convenance. Elle constitue plutôt une *production sous contrainte*. « Ce qui a été compris comme la performativité du genre », écrit-iel,

> « loin d'être l'exercice d'un volontarisme affranchi de toute contrainte, s'avère ne pouvoir être pensé indépendamment de l'idée de telles contraintes politiques intégrées psychiquement[266] ».

Comment comprendre cette critique de ce qu'iel appelle le « volontarisme » ? Elle fait écho, tout d'abord, à la critique nietzschéenne du libre-arbitre que j'ai évoquée précédemment. La notion de fabrication, ou d'artifice, suscite ses soupçons, car elle l'associe à l'idée d'un sujet souverain, dont la volonté est libre, et vis-à-vis duquel le réel n'oppose aucune résistance (la matière n'est pas contraignante). Je laisse de côté pour l'instant cet aspect de sa pensée : j'approfondirai, dans la section suivante, les implications proprement féministes qu'iel prête à cette critique.

Je m'intéresse plutôt ici au second aspect de cette critique : la manière dont elle distingue artifice et construction permet de comprendre le rôle des normes dans le processus de production de l'identité genrée.

3. Le genre : un dispositif de pouvoir

La théorie de la performativité est en effet, avant tout, une théorie qui porte sur l'effet des normes sociales sur nos corps, et qui permet de penser le genre comme un dispositif contraignant.

a. un effet des normes

À travers l'idée de performativité, Butler entend rendre compte de la manière dont certaines contraintes sociales déterminent les actes corporels que l'on doit et que l'on ne doit pas exécuter. On comprend désormais quelle est la nature de ces processus qui produisent le genre : ce sont des actes soumis à des normes. Ce qui signifie que l'illusion décrite plus haut, celle qui consiste à faire disparaître le processus de production du genre, dissimule également les normes sociales qui encadrent ce processus. Les conceptions essentialistes de l'identité de genre contribuent à

266 *Id.*

rendre imperceptibles les contraintes sociales qui agissent sur nos corps. Ce faisant, elles contribuent à les naturaliser, c'est-à-dire à effacer les rapports de pouvoir qui les traversent.

La théorie de la performativité est donc une théorie portant à la fois sur l'effet des contraintes sociales sur nos corps et sur leur dissimulation dans les représentations courantes.

b. la norme, le pouvoir et la loi

En quoi consistent ces contraintes ? La production des actes genrés obéit systématiquement à une norme, c'est-à-dire à une loi qui prescrit et qui proscrit des comportements.

La pensée de Judith Butler repose sur l'idée que l'espace social est traversé par des normes, et ces normes, comme je l'expliciterai plus bas, sont des rapports de pouvoir. Autrement dit, dans sa théorie, la norme est la forme paradigmatique que revêt le pouvoir. C'est donc la norme qui constitue le concept heuristique privilégié pour penser les phénomènes d'oppression.

Remarquons que je choisis ici d'employer le terme de norme, qui est légèrement anachronique vis-à-vis de l'ouvre dont je parle le plus dans ce chapitre – *Trouble dans le genre*. La notion de normativité devient surtout centrale dans son ouvrage plus tardif, *Ces corps qui comptent*. En 1990, la terminologie que privilégie Judith Butler est de type juridique : iel ne parle, alors, pas tant de normes que de lois. « La tâche qui nous attend », défend-t-iel ainsi, « consiste à formuler à l'intérieur de ce cadre établi une critique des catégories de l'identité que les structures juridiques contemporaines produisent, naturalisent et stabilisent[267] ». Le terme de loi se déploie ici selon un usage très métaphorique ; sa fonction est de véhiculer une certaine conception du pouvoir, que je définirai plus bas, à la suite de Foucault, comme une « action sur des actions » : un dispositif qui vise à agir sur le comportement des individus. Malgré les variations terminologiques, le registre conceptuel de la norme et celui de la loi indiquent une seule et même chose : pour reprendre le vocabulaire foucaldien, il s'agit d'une « conduite » qui « structure le champ d'action éventuel des autres[268] ».

Ce sont ces normes, ou ces lois, qui contraignent les corps. La question est la suivante : comment les normes agissent-elles sur les corps ? Par quel dispositif la contrainte s'exerce-t-elle ?

267 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 65
268 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », dans *Dits et écrits*, *IV, op. cit*., p. 233.

Tout d'abord, si la norme est efficace, c'est parce que son non-respect est passible de sanctions. Dans son article « Performative Acts », Butler explique que « celleux qui échouent à 'faire leur genre' [*do their gender*] comme il faut sont régulièrement puni·e·s[269] ». Cependant, la sanction n'est pas le tout de l'efficacité des normes : si tel était le cas, seule la dissuasion pourrait rendre compte de notre obéissance aux normes. La théorie de Butler pourrait alors être ramenée à une conception rationaliste : l'on se conforme aux normes car l'on intègre dans nos raisons d'agir l'hypothèse probable d'une sanction qui sera, en aval, la conséquence de certaines actions perçues comme déviantes.

Telle n'est pas, cependant, la position de Butler. Dans *Ces corps qui comptent*, en effet, l'autrice explique que les normes sont contraignantes en ce qu'elles rendent impensable toute possibilité alternative au comportement qu'elles prescrivent. C'est donc en amont que la contrainte s'exerce : l'effet de la norme consiste à rendre inimaginables les comportements autres que ce qu'elle prescrit.

> « [C]hacun de ces êtres est contraint non seulement par ce qu'il est difficile d'imaginer, mais par ce qui reste radicalement impensable : dans le domaine de la sexualité, ces contraintes incluent la radicale impensabilité de désirer autrement, le fait qu'il soit intolérable de désirer autrement, l'absence de certains désirs, la répétition compulsive d'autres, la panique, la pulsion obsessionnelle, et l'entrelacement de la sexualité et de la douleur[270]. »

Il s'agit de ce que Butler décrit dans *Trouble dans le genre* comme la logique de l'intelligibilité et de l'inintelligibilité : les corps déviants, ceux qui ne réalisent pas correctement les comportements et les attitudes prescrites par les normes, sont inintelligibles, c'est-à-dire qu'ils n'appartiennent pas même à l'ordre du pensable. Cette inintelligibilité va de pair avec une déshumanisation : ce sont des corps qui ne « comptent » pas. C'est le cas par exemple de ces corps qui ne sont pas de manière suffisamment claire des corps « de femme » ou d'« homme » :

> « La marque du genre semble conférer aux corps leur 'qualité' de corps humains ; un nouveau-né ne devient humain que lorsqu'on a répondu à la question de savoir si c'était un garçon ou une fille. Les figures corporelles qui n'intègrent aucun genre tombent en dehors de l'humain, elles constituent même le domaine du déshumanisé et de l'abject contre lequel l'humain se constitue lui-même[271]. »

269 J. Butler, *« Performative Acts and Gender Constitution », op. cit.*, p. 522.
270 J. Butler, *Ces corps qui comptent, op. cit.*, p. 104.
271 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 223.

La norme délimite les frontières de l'intelligible et de l'inintelligible. Judith Butler emploie le concept d'abject[272] pour désigner la catégorie de celleux qui, justement, échouent à se conformer aux normes qui rendent les corps intelligibles. Parce que cette inintelligibilité va de pair avec une déshumanisation, ces corps sont, bien sûr, l'objet de violences. La dissuasion n'est cependant pas la principale raison de l'obéissance aux normes : l'on s'y conforme pour la simple et bonne raison que l'on ne pourrait même pas se figurer ce que serait un comportement alternatif.

En résumé, Judith Butler défend que le genre est une construction, plutôt qu'une fabrication, car il n'a rien d'une libre création de soi. La production de l'identité de genre est en effet déterminée par les normes, c'est-à-dire des dispositifs de pouvoir qui agissent comme des règles contraignantes de comportement. La norme fonctionne en déterminant *a priori* ce qui peut et ce qui ne peut pas être pensé : on agit conformément à la norme en raison du fait que l'on ne s'imagine même pas pouvoir agir autrement.

4. La temporalité du sujet : produire une identité stable

L'identité ne consiste pas en une essence : elle est, au contraire, le résultat d'actes corporels. Cette redéfinition implique également un changement du type de temporalité qui la caractérise. La question est la suivante : par quel processus l'identité en vient-elle à être perçue comme une composante immuable du sujet ? Judith Butler y répond en montrant que la performativité mobilise un type spécifique de temporalité.

La temporalité du genre est, plus précisément, celle d'une répétition sans fin. L'identité n'est pas quelque chose que l'on produit une fois pour toutes. Elle n'existe que parce qu'elle est soutenue par une répétition ininterrompue des actes qui font le genre. Interrompre cette production continue du genre, sous la forme d'une réitération constante, revient en effet à le défaire. La thématique de la répétition est ainsi centrale dans les formulations de la théorie de la performativité. Dans « Performative Acts », Butler affirme par exemple qu'

> « être une femme, c'est avoir à devenir une femme, contraindre son corps pour le conformer à une idée historique de 'la femme', [...] et faire de cela un projet corporel soutenu et répété[273] ».

272 Pour une caractérisation de l' « abject » chez Butler : voir *Ibidd.*, p. 254, et J. Butler, « *Contingent Foundations* », *op. cit.*, p. 46.
273 J. Butler, *« Performative Acts and Gender Constitution », op. cit.*, p. 522.

Il faut réitérer en permanence ces actes qui permettent de conformer son corps à cette « idée historique de 'la femme' » afin de pouvoir *être* une femme. Affirmer que le genre est performatif signifie chez Butler que l'identité de genre est le produit d'une réitération constante de ces actes qui « font » le genre :

> « la performativité ne peut être comprise indépendamment d'un processus d'itérabilité, d'une répétition réglée et contrainte des normes[274] ».

*

Dans cette section, j'ai examiné le premier des deux versants de la critique de la métaphysique de la substance. Judith Butler prend pour cible la notion de sujet compris comme une identité, elle-même pensée sur le modèle de l'essence : un noyau stable de propriétés internes. Iel s'attaque à cette conception de l'identité car c'est aussi la manière dont on conçoit spontanément le genre. On *est* son genre, on *est* homme ou femme, c'est-à-dire que ces attributs nous apparaissent comme des caractères inhérents à notre personne et immuables au cours de la vie. Il y a donc un enjeu féministe à critiquer les conception essentialistes du sujet comme identité.

J'ai ensuite indiqué qui sont celles que Judith Butler vise à travers cette critique. Il s'agit du courant du *French Feminism*, mouvement intellectuel principalement étasunien qui combine un positionnement politique différentialiste et une méthodologie psychanalytique.

Enfin, j'ai examiné la teneur de cette critique. L'argument de Butler consiste à opposer à une conception expressive de l'identité une conception performative de l'identité. Cela lui permet de décrire le genre non pas comme quelque chose que l'on est, mais comme quelque chose que l'on fait. Le genre est non seulement un type de production, il résulte de nos actes, mais il s'agit en outre d'une production sous contrainte : il existe des normes qui nous contraignent à faire le genre qu'on nous assigne, masculin ou féminin. Cette production du genre est également caractérisée par son mode itératif : elle doit être répétée en permanence.

J'ai émis dans la section précédente l'hypothèse suivante : la critique de l'identité n'est qu'un seul des deux volets de la critique de la métaphysique de la substance, ou, pour le dire autrement, de la critique butlérienne du sujet. Il faut à présent se tourner vers le second volet. D'une conception de la substance comme essence (ou du sujet comme identité) l'on passera ainsi à une

274 J. Butler, *Ces corps qui comptent*, *op. cit.*, p. 105.

conception de la substance comme substrat, comme base métaphysique de l'agir. J'exposerai, cette fois encore, qui sont les féministes que Butler prend pour cible dans ce second versant de la critique, avant d'examiner ses implications.III. Le sujet : un substrat. Critique du féminisme matérialiste

III. Le sujet : un substrat. Critique du féminisme matérialiste

Dans un premier sens, la substance est une essence, un noyau de propriétés conçues comme invariantes et comme internes à l'être auquel elles se rapportent. Butler utilise Wittig afin de critiquer la conception de l'identité en ce sens.

Cela fait-il de Monique Wittig une critique éminente de la métaphysique de la substance ? Butler répond par la négative. « Wittig semble contester la métaphysique de la substance » écrit-iel, mais elle conserve également l'idée qu'il existe une « place métaphysique du sujet humain, de l'individu[275] ». En d'autres termes, elle demeure, malgré la puissance de sa critique, prisonnière d'une conception métaphysique du sujet comme substance.

Ce reproche permet de comprendre qu'il y a sans doute un second adversaire derrière l'expression de métaphysique de la substance, et que le féminisme différentialiste n'est pas le seul en cause.

A. Un deuxième adversaire : le féminisme matérialiste

1. La métaphysique de la substance : le sujet « humaniste »

Partons d'un passage de *Trouble dans le genre* où se trouve, ici aussi, une définition de ce qu'iel entend par métaphysique de la substance.

> « Qu'est-ce que la métaphysique de la substance, et comment informe-t-elle nos manières de penser les catégories de sexe ? En première analyse, les conceptions humanistes du sujet tendent à supposer une personne substantive porteuse de divers attributs, essentiels et non-essentiels. Une position féministe de type humaniste pourrait comprendre le genre comme un attribut d'une personne dont la

275 *Ibid.*, p. 96-97.

> caractéristique essentielle est d'être une personne ou 'noyau' qui n'est pas encore genré, appelé 'personne' [...][276]. »

À première vue, cette définition semble assez similaire à celle de l'identité, telle que je l'ai développée plus haut. On y retrouve l'idée d'essence, à travers la notion d'« attributs essentiels et non-essentiels », ainsi que l'expression « noyau », dont j'ai souligné l'importance pour comprendre le concept d'identité chez Butler.

Cependant, un examen attentif nous conduit à remarquer que la critique qu'iel formule dans cet extrait ne porte pas du tout sur la même chose. En effet, l'objet visé dans ce passage se distingue clairement du féminisme différentialiste. Ici, Butler s'attaque à un féminisme qu'iel appelle humaniste, et qui défend des positions opposées au différentialisme. Les théories différentialistes tendent à définir « homme » et « femme » comme des attributs essentiels du sujet. Au contraire, une position humaniste défend qu'il s'agit là de caractère non-essentiels : le sujet, ou la personne, est fondamentalement non-genrée. L'humanisme auquel iel fait référence correspond à un positionnement de type universaliste, soit un courant féministe qui considère qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre les hommes et les femmes, et que, par conséquent, les différences sociales sont injustifiées et doivent être abolies.

Cela signifie que le front des adversaires qu'iel regroupe sous l'étiquette de métaphysique de la substance s'élargit. Mon hypothèse, ici, est la suivante : l'utilisation, dans le passage cité plus haut, comme de manière constante dans *Trouble dans le genre*, de concepts comme « essence » ou « noyau » est trompeur. Dans cet extrait, par exemple, Butler ne s'attaque pas tant à l'idée d'identité, qu'à celle de substrat. Plutôt qu'une critique de la substance dans son sens ontologique, comme essence, celui-ci suggère une critique de la substance dans son sens métaphysique, comme substrat, ainsi que je l'ai défini plus haut à partir de la philosophie de Nietzsche. Rappelons qu'à travers ce terme, je désigne une définition du sujet humain comme fondement neutre de l'agir humain, une entité métaphysique stable qui permet d'imputer ses actes à une personne.

Le fait que ces deux critiques de l'essence, critique ontologique et critique métaphysique, puissent être distinguées l'une de l'autre est une hypothèse heuristique que j'émets. La fonction

276 Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 74.

de cette hypothèse est de montrer que la métaphysique de la substance est un instrument à usages multiples, et qu'elle permet d'attaquer une pluralité d'adversaires aux positionnements très divers : le différentialisme du *French Feminism* et de la psychanalyse d'une part, l'humanisme du féminisme matérialiste de l'autre.

Je m'intéresserai ici à la manière dont Judith Butler, par moment, retourne complètement la manière dont iel utilise conjointement Monique Wittig et la psychanalyse. J'ai montré, plus haut, comment, dans le cadre de la critique qu'iel adresse au *French Feminism*, iel utilisait Monique Wittig contre les présupposés de la psychanalyse. Or, de manière tout aussi fréquente, iel mobilise cette fois-ci la psychanalyse, et au premier rang des autrices éminentes du *French Feminism*, pour critiquer le mode de pensée « humaniste » de Monique Wittig. Ce qui laisse à penser qu'il y a là un second adversaire politique et théorique, distinct d'un féminisme différentialiste accroché au concept essentialiste d'identité, et dont on trouve à mon sens l'indice dans l'extrait que je viens de citer.

2. La réhabilitation de la psychanalyse

J'ai évoqué le fait que, dans son article intitulé « Gender Trouble », Judith Butler distingue entre deux types d'usages de la psychanalyse : un bon et un mauvais. J'ai détaillé plus haut le mauvais usage, que j'ai qualifié de psychologique – un usage qui tend à présupposer l'existence d'une identité stable. Il existe cependant un autre usage de la psychanalyse, dont Butler se revendique : celui que j'appellerai ici littéraire.

Précisons d'abord quel est le contexte d'écriture de cet article. Comme je le développerai au prochain chapitre, au cours des deux décennies qui précèdent les travaux de Butler que j'étudie ici, les départements d'études littéraires dans les universités étasuniennes ont été la voie d'entrée privilégiée d'un certain nombre de textes psychanalytiques venus de France. Ces dialogues transdisciplinaires et transnationaux ont conduit à renouveler certaines méthodes de la littérature : certain·e·s se sont inspiré·e·s du concept d'inconscient pour en faire un mode de lecture des textes. De la même manière que la psychanalyse utilise des concepts comme ceux de surmoi, de refoulement, de répression pour parler de la manière dont le constitue la conscience, l'usage de la psychanalyse dans les études littéraires consiste à concevoir l'unité et la cohérence

du récit comme le résultat d'un ensemble d'opérations d'exclusion et de répression. En effet, selon cette approche, il faut nécessairement ôter du récit un grand nombre d'éléments si l'on veut le rendre linéaire : la linéarité du récit est activement construite par des processus d'exclusion, à la manière d'un arbre que l'on doit tailler pour qu'il pousse droit.

Certains courants des études littéraires défendent donc que la psychanalyse est un bon outil pour renouveler l'approche des textes. Judith Butler défend l'idée réciproque : la littérature peut aider la psychanalyse à mieux comprendre la subjectivité. Elle permet notamment de rendre compte de l'identité personnelle comme d'un récit, c'est-à-dire comme un déroulement d'événements contingents (iel parle, dans l'article « Gender Trouble », d'une « histoire d'identifications »). Dans ce cadre, le mauvais usage de la psychanalyse consiste à produire une explication de la subjectivité au sein de laquelle « l'identité ne parvient pas à prendre en considération qu'elle est récit[277] ». Pour Butler, si l'on adopte un usage littéraire de la psychanalyse, alors l'on est préservé contre ses dérives essentialistes. Dans cette optique, l'on gagne à relire le modèle psychanalytique du développement sexuel comme un récit, fondamentalement fragmentaire et non linéaire. L'on s'aperçoit ainsi que sa cohérence est une construction, et non une propriété qui lui est essentielle.

> « La psychanalyse, comme méta-théorie féministe, reproduit cette fausse cohérence sous la forme d'un scénario [*story line*] portant sur le développement infantile, alors qu'elle devrait explorer, d'un point de vue généalogique, les pratiques d'exclusion qui conditionnent ce récit particulier de la construction identitaire[278]. »

a. première utilité de la psychanalyse : bousculer la temporalité du récit

Que se passe-t-il lorsqu'on fait dialoguer cette conception du récit et la critique de l'identité ? L'usage littéraire de la psychanalyse devient utile pour défaire la temporalité spécifique qui préside à la constitution d'une identité stable.

Afin de contester l'usage différentialiste et essentialiste de la psychanalyse, Butler propose de la lire comme un récit, qui doit plus aux « contingences de l'histoire personnelle » qu'à une supposée « cohérence interne de quelque type que ce soit[279] ». L'on peut alors troubler la cohérence du récit en contestant sa linéarité ; ce qui permet de saisir que la continuité du récit,

277 J. Butler, « Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse », *op. cit.*, p. 332.
278 *Id*.
279 *Ibid.*, p. 331.

censée manifester la stabilité de l'identité de genre, est en réalité activement construite par une série d'actes et d'attitudes corporelles.

La linéarité du récit s'apparente en effet à l'homogénéité temporelle que la théorie de la performativité vient contester. La rejeter permet plus exactement de débarrasser les théories du développement sexuel de ce qu'elles ont d'essentialistes – un processus dont le résultat est prédéterminé à l'avance, et qui est supposé fixer les traits de l'individu pour le reste de son existence. Certain·e·s psychanalystes désignent ainsi une poignée d'attributs, identifiés comme primordiaux (qui apparaissent en premier dans le développement) comme des traits essentiels de l'identité de genre. Ainsi l'identification, au berceau, de la fille à sa mère produirait plus tard son identité femme. Ces manières de mettre en récit le développement de l'identité genrée concourent à produire ce noyau stable du subjectivité que j'ai identifié comme une essence.

Cependant, ce qui est une faiblesse de la psychanalyse est aussi une de ses forces, puisqu'il suffit à la psychanalyse d'abandonner la linéarité de son récit pour devenir anti-essentialiste. Comme l'affirme Butler,

> « sans le présupposé d'un développement temporel ordonné d'identifications au cours duquel les premières identifications servent à unifier les plus tardives, […] nous perdrions le fil unificateur du récit[280] ».

Cela revient à dire que bousculer la temporalité du récit psychanalytique suffit à contester l'idée du genre comme d'une substance intérieure. En effet, c'est par l'intermédiaire de cette temporalité que se crée l'idée de la substance : certains attributs, conçus comme premiers, en viennent à jouer le rôle d'une essence, d'un élément inchangé qui permet de définir un être comme ce qu'il est. La linéarité du récit est la condition de possibilité d'une représentation de l'identité sur le modèle de la substance : proposer une temporalité alternative permet alors, au contraire, de concevoir le genre comme « un jeu [*interplay*] d'attributs sans une substance durable [*abiding*] ou unifiante[281] ».

b. deuxième utilité de la psychanalyse : critiquer le « phallogocentrisme »

En outre, Judith Butler relève chez certaines psychanalyses des analyses fondamentales pour contester la métaphysique de la substance.

280 *Id*.
281 *Id.*

C'est notamment le cas chez Luce Irigaray. Butler s'intéresse à la decription que fait Irigaray, dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, de la notion de « sexe » féminin : selon la psychanalyste, l'« économie de la signification », les structures symboliques qui informent notre rapport à la réalité, est fondée sur un déni du féminin qui permet au masculin de se poser comme hégémonique. Dans ce contexte, le « sexe féminin » doit être pensé comme un « point d'*absence* linguistique », c'est-à-dire qu'il est irreprésentable dans le langage. Plus exactement, il est irreprésentable dans le langage hégémonique, « phallogocentrique ». Cela le rend paradoxalement utile : en raison de cette spécificité, il constitue d'un cas d'« impossibilité grammaticale de dénoter une substance ». Il s'agit d'un élément du langage que l'on ne peut pas hypostasier, comme l'on hypostasie, par exemple, le « je » pour en faire un sujet substantiel. En conséquence, on peut l'utiliser comme paradigme, afin d'élaborer la critique de la substance, une « illusion durable et fondatrice du discours masculiniste[282] ».

Créditant Irigaray aux côtés des psychanalystes étasuniennes Jane Gallop et Jacqueline Rose, Butler écrit ainsi à propos des « féministes qui se sont approprié la question de la différence sexuelle » qu'elles

> « ont cherché à théoriser le féminin, non pas comme une expression de la métaphysique de la substance, mais comme une absence irreprésentable venant du déni (masculin) qui fonde l'économie de la signification sur l'exclusion. Le féminin est ce qui est répudié/exclu de l'intérieur de ce système et c'est à ce titre qu'il ouvre la possibilité de critiquer et de déstabiliser le schème conceptuel hégémonique[283]. »

Iel salue ainsi la contribution des psychanalystes féministes à la compréhension de la substance comme le résultat d'un processus fondé sur l'exclusion. La psychanalyse ne se réduit donc pas à sa dimension psychologisante et essentialisante, celle que Butler dénonce à l'aide de Wittig. Par certains de ses aspects (plus précisément, dans son usage littéraire), elle constitue elle aussi une puissante critique de la métaphysique de la substance.

Cette réhabilitation de la psychanalyse vient rebattre les cartes, et rend plus ambigu l'usage que Judith Butler fait de Monique Wittig. Tantôt plébiscitée pour avoir déjoué les présupposés hétérosexistes du *French Feminism* et contesté radicalement le paradigme de l'identité sexuée,

282 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 74.
283 *Ibid.*, p. 101.

elle est tout aussi souvent critiquée. Ce sont alors les psychanalystes féministes qui sont mises en avant, et leur analyse du langage érigée en paradigme pour critiquer la notion de substance.

3. La critique du féminisme matérialiste : la psychanalyse contre Wittig

Cela nous aide à mieux cerner pourquoi Judith Butler accuse Monique Wittig de rester prisonnière du schème métaphysique de la substance. Selon iel, ce sont les présupposés caractéristiques de son féminisme matérialiste qui posent problème, et qui charrient avec eux des représentations qu'iel qualifie d'« humanistes ».

À travers cette critique de Monique Wittig, Judith Butler vise en particulier un courant féministe : le matérialisme. Plus précisément, iel accuse le courant féministe matérialiste d'adhérer à la seconde définition de la substance : celle d'un substrat, socle métaphysique des actes du sujet.

Iel formule justement cette critique en comparant Wittig aux psychanalystes féministes, en défaveur de la première. Wittig, ainsi que « d'autres féministes matérialistes en France », passent, selon Butler, à côté de la « dimension critique de l'inconscient[284] » : l'inconscient psychanalytique permet d'interroger l'idée du sujet comme substrat de ses actes, car il remet en cause l'existence d'un « je » qui parle et qui agit. En d'autres termes, les psychanalystes ont su critiquer ce que Wittig n'a pas cru bon d'interroger : l'idée d'un sujet au sens d'un substrat qui est au fondement de ses actes et de ses paroles. Irigaray dénonce ainsi le caractère masculiniste de cette représentation, qui reproduit selon l'hégémonie masculine de l'« économie de la signification ». Butler rejoint Irigaray dans son affirmation selon laquelle « le sujet est toujours déjà masculin » : l'idée d'un « je » comme substrat métaphysique repose sur des opérations de déni et de refoulement, qui concernent tout particulièrement ce qui a trait au féminin.

Butler accuse Wittig d'adhérer, en bonne matérialiste, au second des deux versants de la métaphysique de la substance. Elle semble considérer qu'il existe un « je », un substrat, qui précède la sexuation et, partant de là, les rapports d'appropriation caractéristiques du contrat hétérosexuel. En d'autres termes, les matérialistes adhèrent à un schème de pensée qu'iel qualifie d'« humaniste » : l'idée selon laquelle on peut définir la personne humaine en tant que telle, indépendamment de ses déterminations sociales, et que cette définition doit être placée au cœur

284 *Ibid.*, p. 102.

de toute politique et de toute théorie émancipatrice. Iel lui reproche ainsi de participer à la « quête philosophique de la présence, de l'Être, de la plénitude totale et permanente[285] » ; d'être impliquée dans un projet métaphysique. Butler utilise, dans ce cas précis, la psychanalyse féministe contre Wittig.

Monique Wittig demeure prisonnière de la métaphysique de la substance : pourquoi Judith Butler lui adresse-t-iel cette accusation, après en avoir fait sa principale alliée dans la réfutation du modèle essentialiste de l'identité ? Wittig n'était-elle pas justement, alors, le fer de lance dans sa bataille *contre* la métaphysique de la substance ? En réalité, Monique Wittig n'a su déjouer, selon Butler, qu'un seul des deux versants de cette métaphysique. Elle s'est débarrassée de la substance comme essence, en invalidant la notion d'identité de genre. Mais elle est restée encombrée de la substance au sens d'un substrat métaphysique, un socle neutre de subjectivité caractéristique des représentations naïvement humanistes qu'iel prête au féminisme matérialiste.

La notion de substance dans l'œuvre de Butler est traversée par une dualité de sens, entre essence et substrat. Cela permet de comprendre la dialectique complexe entre psychanalyse féministe et féminisme matérialiste tout au long de *Trouble dans le genre*. Tantôt critique de la psychanalyse, sur des bases matérialistes, et tantôt critique du matérialisme, sur des bases psychanalytiques, l'autrice attribue tout simplement à chacun de ces deux camps l'une des deux définitions de la substance : la psychanalyse est essentialiste, tandis que le matérialisme pêche par ses présupposés humanistes, qui consistent à voir dans la personne humaine un substrat neutre. Dès lors, chacun de ces deux courants, bien qu'insuffisant en lui-même, est fécond lorsqu'il est mis en dialogue avec son rival : chacun permet d'exposer et de critiquer les erreurs de l'autre.

B. Vers le sujet politique

Je développerai à présent les implications de la critique du féminisme matérialiste pour comprendre la conception de la politique chez Butler. Ceci me permettra d'opérer la transition avec le dernier moment de ce chapitre, consacré à la critique du « nous » (du sujet politique en son sens collectif) et à celle de la représentation.

285 *Ibid*., p. 232

1. Le fantasme du libre-arbitre et la métaphysique du sujet

Il faut d'abord revenir à la critique du féminisme matérialiste. Que signifie, du point de vue de l'agir politique, la critique des féministes matérialistes, accusées de reconduire une substance métaphysique au fondement de l'être humain ?

a. le libre-arbitre

Tout d'abord, remarquons que les critiques que Judith Butler adresse à Monique Wittig font fortement écho à la critique nietzschéenne du sujet dans la deuxième partie de la *Généalogie de la morale*. Butler l'assimile régulièrement au camp des partisans du libre-arbitre : iel lui reproche par exemple de rétablir « l'agent du choix existentiel[286] » lorsqu'elle défend que les femmes ont le pouvoir d'échapper au rapport social d'appropriation qui en fait des femmes. Butler critique ainsi la manière dont Wittig conçoit le lesbianisme : en décrivant les lesbiennes comme des personnes qui ont quitté la classe des femmes, et, qui, par conséquent, ont quitté le système de classes de sexes dans son ensemble, l'autrice présuppose une capacité individuelle à transcender les rapports de pouvoir. Cette idée n'est pas très éloignée de celle du sujet souverain, doté d'une faculté (généralement, la volonté) qui est capable de s'extraire de toutes les déterminations.

> « Son 'matérialisme' l'amène à considérer le langage comme un 'autre ordre de matérialité', une institution que l'on peut complètement changer. Le langage peut être rangé parmi les pratiques et les institutions concrètes et contingentes maintenues par le choix des individus, et qui sont donc affaiblies par les actions collectives menées par les individus faisant ces choix. [...] Dans ses écrits, l'homosexualité masculine et féminine, ou encore d'autres positions qui ne dépendant pas du contrat hétérosexuel permettent parfois d'imaginer l'abolition de la catégorie de sexe ou de la faire proliférer[287]. »

Ce présupposé affaiblit considérablement la critique que Wittig adresse à l'« ontologie » du genre : « d'un côté, [elle] semble contester la métaphysique de la substance mais, d'un autre côté, elle tient à maintenir la capacité d'agir à la place métaphysique du sujet humain, de l'individu ». La raison en est que « l'humanisme de Wittig l'oblige manifestement à postuler l'existence d'un acteur ou d'une actrice caché·e derrière l'acte [*a doer behind the deed*][288] ». La reprise mot-à-mot de l'expression nietzschéenne indique de manière on ne peut plus claire la cible de la critique de Butler : Wittig adhère aux théories du libre-arbitre, ce qui la conduit à postuler l'existence d'un sujet souverain qui serait l'auteur de ses actes, capable d'agir en

286 *Ibid.*, p. 89.
287 *Ibid.*, p. 98-99
288 *Ibid.*, p. 96-97.

l'absence de ou en dépit des déterminations extérieures. Pour Wittig, il existe ainsi derrière « la femme » une personne qui, grâce au lesbianisme, est susceptible de s'extraire des relations de pouvoir qui en font une femme.

Pour Butler, le féminisme matérialiste est donc infidèle à ses propres fondements matérialistes, au sens marxien, qui font de l'individu un produit des rapports sociaux et annulent la possibilité d'une quelconque effectivité de l'agir individuel sur les structures sociales. Iel voit plutôt dans ce courant, qu'iel identifie quasi-exclusivement aux textes Monique Wittig, la résurgence d'une conception humaniste qui met au centre de la théorie de l'émancipation un sujet libre et conscient.

b. le sujet, substrat de l'agir

Rappelons-nous que dans le passage de la *Généalogie de la morale* repris par Butler, Nietzsche mobilise sa critique du libre-arbitre afin de mieux viser une autre idée, connexe : celle du sujet comme substrat, qu'il qualifie de « fausse monnaie ».

L'argument est le même dans *Trouble dans le genre*. La notion de liberté est secondaire par rapport à une deuxième notion : celle de substance. Lorsque Butler critique l'adhésion de Wittig aux doctrines du libre-arbitre, iel cible plus précisément son adhésion à l'idée du sujet comme substrat.

Dans *Trouble dans le genre*, nombre de passages commentent un texte de Wittig que j'ai déjà cité, « La marque du genre ». Butler lit dans cet essai la manifestation la plus criante de cette approche.

Pour Wittig, la fonction grammaticale du genre consiste à « marquer » les femmes, à appliquer de manière unilatérale à une classe d'individus une catégorie qui les particularise, c'est-à-dire qui les distingue du général. Ces individus, rappelons le, ne deviennent pour Wittig des « femmes » qu'à travers un rapport d'appropriation par un autre groupe, celui des « hommes », et non pas en vertu de qualités supposément intrinsèques ou naturelles. Le genre, dans le langage, a pour fonction de distinguer les individus appropriés ou appropriables. Pour les femmes, le genre est donc une fonction du langage qui les « forc[e] à se manifester lexicalement », à montrer leur marquage en tant que femmes.

Dès lors, cet essai pose la question suivante : les femmes en tant qu'êtres « marqués » peuvent-elles dire « je » ? Butler souligne que la manière dont cette question est posée véhicule des présupposés qu'iel qualifie d'« humanistes » : l'ambition de Monique Wittig est de chercher un moyen, pour les femmes, d'acquérir le statut de sujet dans le langage. L'acte de parole présuppose ainsi un substrat métaphysique, une substance neutre tapie sous les rapports d'appropriation et de dépossession de soi que symbolise et que permet le marquage grammatical des femmes. L'autrice écrit ainsi dans son essai :

> « Parler, dire je, se réapproprier tout le langage, ne peut se faire que par un je entier, total, universel, sans genre. Sans quoi il n'y a pas de parler possible …]. [L]a possibilité de dire je, c'est pour tous les individus la possibilité de se parler, de se concevoir au-delà des genres[289]. »

Pour Butler, Wittig dit la chose suivante : il existe un sujet, une personne sous l'être marqué qu'est la femme ; un sujet que l'on ne peut jamais complètement réduire aux rapports d'appropriation qui marquent les femmes. Pouvoir dire « je » au sens propre nécessite de pouvoir accéder à ce sujet substantiel ; un sujet situé au-delà, ou en deçà des rapports de pouvoir, et, à ce titre, neutre, non marqué par le genre.

2. Le sujet n'existe pas sans les normes

Ceci nous conduit à la troisième étape de la critique de Butler contre le féminisme matérialiste. Cette critique est déterminante pour comprendre le sens de l'expression « sujet féministe » chez Butler. On peut la formuler de la manière suivante : Wittig (et, à travers elle, les féministes matérialistes) adhèrent à l'idée selon laquelle l'individu peut s'extraire des normes. Pour Butler, il n'est pas possible de penser le sujet sans les normes : ce sont les mêmes normes qui à la fois contraignent et constituent le sujet.

Cette conception est largement héritée de la pensée de Michel Foucault, fréquemment cité par Judith Butler. Dans *Trouble dans le genre*, iel fait tout particulièrement référence au premier volume de son *Histoire de la sexualité*. Par commodité, je privilégierai dans ces pages un autre texte du philosophe, « Le sujet et le pouvoir », qui, s'il est publié plus tardivement, n'en est pas pour autant anachronique vis-à-vis de la pensée de Judith Butler : la version originale, en anglais, date de 1982, soit bien avant la publication de *Trouble dans le genre*.

289 M. Wittig, *« La marque du genre »*, *op. cit.*, p. 120.

L'intérêt de ce texte réside dans le fait qu'il résume de manière claire et concise certains aspects d'une conception du pouvoir largement reprise par la suite par des théoriciennes féministes – Judith Butler en premier lieu. Le pouvoir y est défini de la manière suivante : il relève d'une relation entre des individus ou entre des groupes, qui consiste à agir sur l'action des autres – pour le dire autrement, exercer un pouvoir revient à *faire faire quelque chose à quelqu'un*. En ce sens, le pouvoir s'exerce sous la forme de ce qu'il appelle une « conduite » : un type d'action qui a pour effet de « structurer le champ d'action éventuel des autres[290] ». On retrouve ici ce que Butler dit, dans *Ces corps qui comptent*, à propos des normes : il s'agit de règles de comportement qui ont pour effet de structurer le domaine des actes corporels possibles, en rendant inintelligibles les corps qui ne s'y conforment pas.

Cette conception du pouvoir est utile pour proposer une définition du politique susceptible de rendre raison de l'usage qu'en fait Judith Butler. Le domaine du politique réfère à celui du pouvoir, c'est-à-dire des normes. Il y a politique dès lors qu'il y a une relation de pouvoir, ou, en d'autres termes, le politique désigne le champ de toutes les relations de pouvoir. Selon le vocabulaire de Butler, la politique désigne ainsi l'espace des normes, ou, selon la métaphore juridique qu'iel emploie volontiers, de la « loi »[291].

La question, transversale à plusieurs de ses œuvres, est la suivante : comment résister au pouvoir[292] ? Elle est également centrale à l'analyse foucaldienne, puisque le philosophe propose de faire de la résistance au pouvoir le paradigme heuristique à partir duquel exposer le concept de pouvoir lui-même. Or, c'est justement dans la manière dont elle rend compte de la possibilité de résister que Wittig fait montre de l'« humanisme » le plus caractérisé.

Butler reproche à Wittig la manière dont elle pense l'agentivité du sujet et sa possibilité d'être l'auteur/ice de ces actes et de ses discours. Cette manière de rendre compte de l'agentivité du

290 M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *op. cit.*, p. 237.

291 Dans *Trouble dans le genre*, contrairement à *Ces corps qui comptent*, le vocabulaire choisi n'est pas tant celui de la norme que de la loi : « la tâche qui nous attend », défend-t-elle ainsi, « consiste à formuler à l'intérieur de ce cadre établi une critique des catégories de l'identité que les structures juridiques contemporaines produisent, naturalisent et stabilisent » (*Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 65). Pour autant, il ne s'agit nullement d'une référence à l'exercice concret du droit, mais bien plutôt d'un usage très métaphorique de la loi qui a pour fonction de définir le type de pouvoir qui est exercé, et que j'ai défini plus haut, à la suite de Foucault, comme une « action sur des actions » : un dispositif qui vise à agir sur le comportement des individus. Le registre conceptuel de la norme et celui de la loi indiquent donc une seule et même chose : le lien entre relations de pouvoir et construction tout à la fois des identités genrées et des catégories de genre.

292 Cette problématique est notamment abordée dans J. Butler, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, B. Matthieussent (trad.), Paris, L. Scheer, 2002.

sujet va de pair avec une certaine façon d'expliquer sa capacité de résistance au pouvoir. Wittig suppose qu'il existe un sujet non-genré qui est plus fondamental que les relations de pouvoir (un substrat qui se situe sous les attributs, à la manière d'une base ou d'un fondement). C'est précisément ce substrat neutre qui permet d'agir contre les déterminations extérieures, et donc de résister à un pouvoir venu d'ailleurs.

L'on peut résumer simplement à l'aide d'un schéma la conception que Butler critique et attribue au féminisme matérialiste.

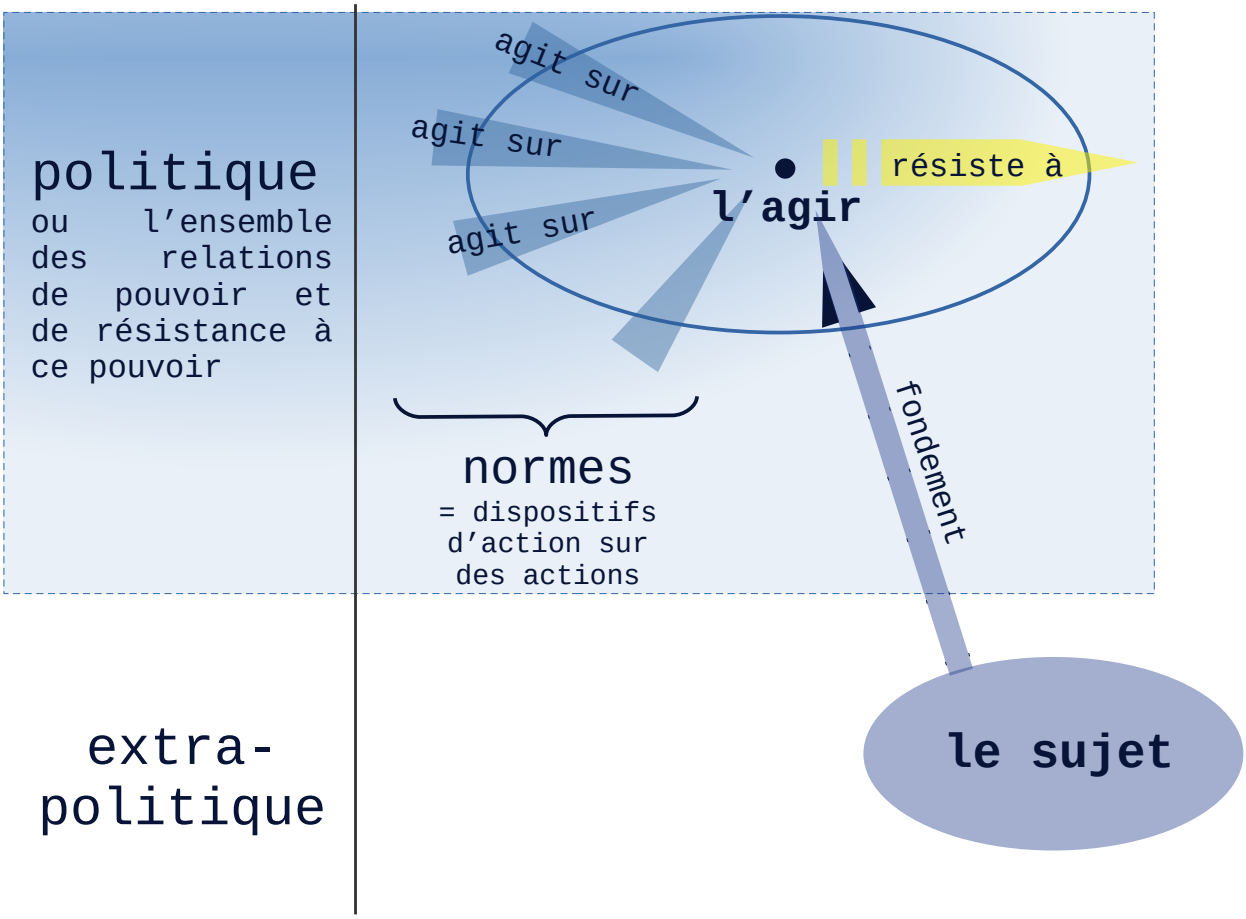

Tableau 1: Le sujet comme substrat : ce que Butler reproche à Wittig

La politique est le nom donné à l'ensemble des normes (c'est-à-dire à l'ensemble des relations de pouvoir) et des actes de résistance à ces normes. Butler considère que, pour rendre compte des actions de résistance au pouvoir, Wittig (et les autres féministes matérialistes) convoque une instance extérieure au dit pouvoir : le sujet. Le sujet a pour fonction de fournir un substrat susceptible de fonder la résistance au pouvoir ; de procurer à l'agent·e une base, un point d'appui ou bien encore (nous y reviendrons plus loin) un levier d'Archimède, qui échappe au pouvoir et à partir duquel il devient possible de le contester. Le féminisme matérialiste se trompe donc en adhérant à une conception humaniste du sujet, qui consiste à « consid[érer] que le sujet, la personne, a une intégrité qui précède le social et la marque du genre[293] » – soit que la personne humaine en tant que fondement de nos actions est fondamentalement non affectée par et indépendante des relations de pouvoir.

IV. Dire « nous » : politiques de l'identité et pièges de la représentation

La notion de sujet, jusqu'alors, a systématiquement été abordée dans son sens individuel : le sujet est une personne, un individu singulier. Le passage de la critique du sujet à celle du sujet féministe s'opère lorsque l'on passe du « je » au « nous », d'un sujet individuel à un sujet collectif.

À ce titre, il peut être utile de revenir sur la distinction heuristique que j'ai faite en introduction de cette partie, entre deux paradigmes du sujet politique : le peuple et le citoyen. Lorsque Judith Butler mobilise la notion de « sujet féministe », c'est indéniablement dans le sens d'un peuple, à savoir d'un sujet collectif fondé sur des dispositifs de représentation. Pour autant, sa pensée repose aussi sur le dépassement de l'opposition entre ces deux paradigmes. Je montrerai ainsi que le peuple, ou le « nous », est critiqué exactement sur les mêmes prémisses et dans les mêmes termes que l'est le « je ». Ce sont les mêmes processus normatifs qui sont à l'œuvre dans la constitution de l'identité du soi, et dans la construction d'une collectivité susceptible de dire « nous ». En un sens, le sujet individuel est tout autant un sujet politique que ne l'est le sujet

293 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 102.

collectif : l'un et l'autre sont constitués par des normes, par des dispositifs de pouvoir ; l'individu n'est, à ce titre, pas moins politique que le peuple[294]. Cela explique sans doute que le terme de « sujet politique[295] » est absent de *Trouble dans le genre* ; une absence paradoxale lorsque l'on connaît le rôle de Butler dans la popularisation du concept en France.

Le passage à la thématique du « nous » va de pair avec la réintroduction du problème de la représentation. Je montrerai dans cette partie que la représentation politique est conceptualisée comme l'équivalent, à l'échelle collective, de l'expression de soi au niveau individuel : l'une et l'autre tombent sous le coup d'une même critique, la critique performative. Si bien que l'on peut dire que, chez Butler, le « nous » est pensé et critiqué sur le même modèle que le « je ».

Il s'agira dans cette section de s'intéresser à la critique du « sujet féministe », telle qu'elle est formulée dans les deux premiers chapitres de *Trouble dans le genre* ainsi que dans la conclusion de l'ouvrage.

A. Passer du « je » au « nous »

Lorsque Judith Butler mobilise les expressions de « sujet du féminisme » ou de « sujet féministe », c'est toujours pour désigner un sujet collectif : la catégorie sociale que les mouvements féministes mobilisent afin de rendre compte de leurs discours, de leurs revendications et de leurs actions (« les femmes »). Il s'agit de comprendre quel est ce sujet collectif qui semble être la raison d'être du féminisme : « qu'est-ce qui constitue le 'qui', le sujet, dont le féminisme recherche l'émancipation ? » Cette question est d'autant plus importante que c'est sur elle que repose la légitimité du féminisme comme lutte d'émancipation, puisque « [s]'il n'y pas de sujet, que reste-t-il à émanciper[296] ? ».

Elle nous ramène également à la problématique posée au début de cette partie : celle de la représentation. Le « sujet » féministe, chez Judith Butler, désigne le groupe social que les luttes féministes se donnent pour objectif de représenter. La problématique de la représentation permet à Butler, notamment dans la conclusion de *Trouble dans le genre,* de penser la question du « nous » des luttes féministes : l'affirmation que font ces mouvements de leur propre dimension

294 Le processus de constitution du soi à travers des rapports de pouvoirs est parfois appelé *subjectivation politique* ; pour une analyse détaillée de ce concept, que je n'entreprendrai pas ici, se référer au numéro 43 de la revue *Tumultes*, « Le moment de la subjectivation ».

295 Lorsqu'iel souhaite désigner spécifiquement le sujet collectif, le « nous », l'auteurice lui préfère généralement le terme de « sujet féministe ».

296 J. Butler, *« Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse », op. cit.*, p. 327.

collective. Dire « nous » consiste à se déclarer représentatif d'un groupe social, et, dès lors, à porter une prétention à la généralité. Or, que faire lorsque « le féminisme [est] accusé d'abus dans l'exercice de la représentation[297] », lorsque l'on montre qu'il n'est pas représentatif de celles au nom desquelles il prétend parler ?

1. Grammaire et métaphysique du « nous »

Judith Butler aborde cette question d'une manière très similaire à sa critique des conceptions expressives de l'identité. Dans *Trouble dans le genre*, la crise féministe de la représentativité est abordée à partir d'un paradigme désormais bien connu. Il s'agit de la théorie de la performativité, qui permet de débusquer les présupposés essentialistes au fondement de la notion d'identité.

a. la représentation politique : une conception expressive du langage...

Tout d'abord, ici aussi, le langage est au cœur de la tourmente que traverse le sujet féministe. Cela n'est pas sans rappeler la manière dont Judith Butler expose le rôle du discours dans la mise en place de la métaphysique de la substance : comment l'énonciation d'un « je » en vient à être prise comme l'expression d'un « soi », et comment l'on en est conduit·e à croire à l'existence du sujet comme substance. Au début de *Trouble dans le genre*, Judith Butler écrit ainsi :

> « D'un côté, la *représentation* est une notion qui prend effet dans un processus politique cherchant à donner plus de visibilité et de légitimité aux femmes en tant que sujets politiques ; d'un autre côté, elle est la fonction normative du langage dont on dit soit qu'il révèle, soit qu'il déforme la vérité qu'on croit déceler dans la catégorie 'femme'[298]. »

Le processus de représentation politique tombe donc sous le coup de la même critique : une critique linguistique.

Plus précisément, Judith Butler utilise un certain aspect de cette critique : celle du caractère expressif du langage. La représentation politique consiste en un dispositif de porte-parolat : on parle au nom d'un groupe. Cette conception rejoint l'idée que le langage exprime quelque chose qui lui pré-existe : les représentant·e·s prennent la parole afin de porter une voix, des revendications, des idées qui pré-existent à cette prise de parole. Iels convertissent en signes publiquement disponibles une réalité propre à un groupe social, qui existe préalablement à cette énonciation. Et iels abusent de leur rôle de représentant·e·s lorsqu'iels produisent une parole qui

297 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 65.
298 *Ibid*., p. 59-60.

déforme la réalité qu'iels sont censé·e·s exprimer. Ainsi, la représentation politique rejoint une certaine conception du langage comme révélation ou comme travestissement de quelque chose qui est supposé exister en dehors de lui.

b.… qui tombe sous le coup de la théorie de la performativité

La représentation politique tombe dans le piège de la conception expressive du langage : le sujet féministe, en conséquence, est la cible des mêmes critiques que celles qui visent l'identité. La théorie de la performativité déconstruit à la fois la conception essentialiste du sujet individuel (le soi comme identité) et la notion de sujet politique. Ce qui revient à dire la chose suivante : la critique de l'identité (c'est-à-dire, la critique de l'essence) est paradigmatique pour comprendre la théorisation du féminisme comme politique de représentation.

Tout d'abord, le sujet féministe pose problème en tant qu'il est perçu comme une identité ; à savoir un noyau stable d'attributs cohérents. Il est homogène, uniforme et se caractérise par une certaine pérennité. « Le féminisme bute sur le même problème politique chaque fois que le terme *femme* est supposé dénoter une seule et même identité », défend Judith Butler, soulignant que le terme « femme » devient alors un « signifiant stable qui exige l'assentiment de celles qu'il prétend décrire et représenter[299] ».

Le sujet féministe est critiqué précisément en raison du fait qu'il reconduit ce modèle essentialiste de l'identité :

> « Étant donné l'insistance et l'empressement avec lesquels on table sur un sujet stable du féminisme où 'les femmes' sont prises pour une catégorie cohérente et homogène, on ne s'étonnera pas que l'adhésion à la catégorie suscite moult résistances[300]. »

Puisque le sujet politique est pensé sur le modèle de l'identité, la critique de l'identité est paradigmatique pour penser celle de la représentation. Dès lors, on retrouve dans la critique du sujet féministe les deux arguments-piliers de la théorie de la performativité :

- le sujet est produit par des actes qui sont, pourtant, spontanément perçus comme l'expression de ce même sujet (thèse de l'inversion phénoménologique du rapport causal),

299 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 62.
300 *Ibid.*, p. 63.

- ce processus de production est dissimulé, si bien que la réalité produite est naturalisée : on a l'impression qu'elle existe d'elle-même (thèse de l'imperceptibilité naturalisante).

Pour Butler, exactement de la même manière, les politiques de représentation produisent le « sujet », c'est-à-dire la catégorie à représenter. Le « nous », comme le « je », est de type performatif au sens où il crée la réalité qu'il énonce : il est « une construction fantasmatique qui poursuit ses propres fins[301] ». Ce processus de production, en outre, est effacé, créant ainsi l'idée que ce sujet pré-existe à tout dispositif politique – il est naturalisé.

2. Représentation et exclusion structurelle

Dans le cas de l'identité comme celui de la représentation, le processus de production d'un sujet obéit à des normes, c'est-à-dire à des lois qui prescrivent et proscrivent des comportements. Ce sont ces normes qui contraignent les corps, afin de produire l'illusion d'une identité intérieure stable, sur le modèle de l'essence. Ce sont elles, également, qui produisent le « sujet » proposé à la représentation, créant ainsi l'idée d'une collectivité de femmes (d'une identité commune et d'intérêts communs) antérieure aux luttes féministes. Butler applique au « nous » (au sujet de la représentation politique) la même critique qu'iel adresse au « je » (à l'identité) : le sujet du féminisme, le « nous », est une construction performative qui met en jeu des mécanismes normatifs. Les « analyses féministes » doivent donc s'employer à

> « cherche[r] à comprendre comment la catégorie 'femme' [...] est produite et contenue dans les structures du pouvoir, au moyen desquelles l'on s'efforce précisément de s'émanciper[302] ».

Le sujet politique est produit par ce que l'autrice appelle des « pratiques d'exclusion », que certains mécanismes de dissimulation rendent imperceptibles. Les « sujets de droits », dit-iel, « sont continûment produits par le biais de certaines pratiques d'exclusion qui ne se 'voient' pas, une fois que la structure juridique du politique fait loi[303] ». C'est la raison pour laquelle « la question du 'sujet' est d'une importance décisive en politique, et pour la politique féministe en particulier[304] ». L'enjeu, pour les théories féministes, est de rendre compte de la manière dont leur sujet collectif, « les femmes », est lui-même constitué à travers ces relations de pouvoir.

C'est un seul et même type de relations de pouvoir qui crée les identités genrées et le sujet politique que le féminisme entend représenter. La production performative du sujet féministe

301 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*, p. 49.
302 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 61.
303 *Ibid.*, p. 61.
304 *Id.*

passe donc nécessairement par une délimitation arbitraire et violente qui conduit à rejeter certaines de celles qu'il prétend pourtant inclure. Au moment même où le féminisme prétend parler au nom de toutes les femmes, à travers une politique de la représentation, il exclut certaines femmes de cette catégorie. « Dans les années 1980, » affirme ainsi l'autrice,

> « le 'nous' féministe a été attaqué, avec raison, par des femmes de couleur affirmant que le 'nous' était invariablement blanc, et que ce 'nous' qui était supposé consolider le mouvement était lui-même la source de scissions douloureuses[305] ».

L'on retrouve un argument similaire à celui qu'énonce Spelman : au cœur des théories féministes se trouve une logique d'exclusion implicite. Les féministes prétendent parler au nom de toutes, mais excluent de fait un certain nombre de catégories de femmes de leurs revendications. Chez Butler, cependant, le problème est beaucoup plus profond, puisque ces exclusions sont inséparables de toute politique de représentation. Tout sujet politique repose, structurellement, sur des évictions arbitraires : le « 'nous' ne se constitue lui-même qu'en excluant une partie de celles et ceux qu'il cherche au même moment à représenter[306] ».

B. Des « politiques de l'identité »

Les pièges du « nous » féministe peuvent être résumés comme tels : le sujet collectif proposé à la représentation se constitue de manière normative (par exclusion), ce afin de produire une catégorie stable et cohérente, sur le modèle psychologique du « soi ». En d'autres termes, la représentation tend à enfermer la politique dans des mécanismes de type identitaire.

L'une des critiques qu'iel adresse ainsi au féminisme est le suivant : trop souvent, celui-ci prend la forme de ce qu'iel appelle des « politiques de l'identité », un terme qui apparaît dans la conclusion de *Trouble dans le genre*, et qui est promis à un certain succès au sein des théories féministes des années 1990[307]. Les pages qui suivent seront consacrées à cette expression qui, si

305 J. Butler, *« Contingent Foundations », 1995, op. cit.*, p. 49.
306 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 267.
307 Un grand nombre d'ouvrage et d'articles paraissent à cette période, dans le but de se positionner pour ou contre ces « politiques de l'identité ». Si bien que l'expression devient un élément à part entière du sens commun des études féministes, l'un de ces termes auxquels tout le monde se réfère, central à nombre de débats. La/e lectrice/eur francophone fraîchement initié·e à ce champ de recherche est volontiers déstabilisé·e, puisqu'il n'existe pas d'équivalent français de cette controverse ; et des termes évidents pour un lectorat étasunien le sont beaucoup moins pour nous. Pour quelques exemples d'interventions féministes au sujet de ce débat : K. Crenshaw, « Cartographies des marges », *op. cit.* ; M. A. Ackelsberg, « Identity Politics, Political Identities: Thoughts toward a Multicultural Politics », *Frontiers*, vol. 16, n° 1, 1996, p. 87 ; L. Alcoff, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism », *op. cit.* ; J. Dean, *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, Berkeley, University of California Press, 1996 ; S. Phelan, *Identity politics*, op. cit. ; M. Lloyd, *Beyond Identity*

elle n'apparaît que marginalement dans l'ouvrage, est centrale pour comprendre l'argument que Butler formule contre la représentation politique et la manière dont elle est mise en place au sein du féminisme. Elle me permettra également de montrer comment le terme d'identité en vient à être paradigmatique de l'ensemble de la critique que Butler adresse aux théories féministes – critique du différentialisme, critique du matérialisme. Ce faisant, l'on retrouvera l'hypothèse heuristique que j'ai formulée à la fin du chapitre précédent : l'usage du vocabulaire métaphysique a pour but de proposer une critique englobante de plusieurs courants de pensée très différents les uns des autres, et ce faisant de les renvoyer dos-à-dos.

1. Formulation de la critique : résister aux « politiques de l'identité »

Comment Butler introduit-iel la problématique dite des politiques de l'identité ? Je montrerai que, dans *Trouble dans le genre*, l'usage de concept obéit à une logique métonymique. L'une des parties de la critique du sujet (la critique anti-essentialiste, qui porte sur l'identité) en vient à désigner son tout, jusqu'à produire un argument particulièrement frappant : les objections qu'iel adresse aux féministes matérialistes (Wittig en tête) et celles qu'iel réserve aux psychanalystes différentialistes sont au fond les mêmes.

a. le sujet féministe face aux pièges de l'identité

Dans la conclusion de *Trouble dans le genre*, Judith Butler nomme le piège principal du « nous » féministe : celui qui consiste à tomber dans les « politiques de l'identité » (*identity politics*)[308]. Cette politique repose sur l'idée suivante : « il faut qu'une identité préexiste aux intérêts et à l'action politiques », l'identité est un préalable de toute politique.

Le premier chapitre de l'ouvrage énonce une idée très similaire. « La théorie féministe », écrit-iel,

> « a presque toujours tenu pour acquis qu'il existe une identité appréhendée à travers une catégorie de 'femmes' qui [...] définit [...] le sujet pour lequel la représentation politique est recherchée[309] ».

Politics: Feminism, Power and Politics, Londres, Sage, 2005 ; S. Hekman, « Beyond identity », *op. cit.* ; P. Moya, « Postmodernism, "Realism" and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism », dans M. J. Alexander et C. T. Mohanty (éd.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, Routledge, 1997.

308 Je préfère cette traduction à celle de « politique identitaire », qui a été choisie dans la conclusion de la version française de *Trouble dans le genre*. En contexte français, l'adjectif « identitaire » est largement repris par l'extrême droite pour désigner sa propre politique nationaliste et suprémaciste blanche ; il peut, à mon sens, prêter à confusion.

309 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 59.

Le piège dans lequel tombe le « nous » féministe est celui de l'identité : le sujet de la représentation politique, ce référent qui rend possible le féminisme comme politique de représentation, est conçu sur le modèle de l'identité. Ce qu'il y a à critiquer, dans les discours féministes, c'est leur propension à fonder leurs revendications sur une identité partagée. C'est l'*identité* qui constitue cet impensé problématique des théories féministes ; c'est en tant qu'il désigne ou prétend désigner une identité que le sujet politique du féminisme (« les femmes ») pose problème.

b. métonymie de l'identité

Comment comprendre la critique des « politiques de l'identité » ?

Tout d'abord, le vocabulaire de l'identité renvoie directement à la critique des féministes différentialistes : on ne peut concevoir le féminisme comme une entreprise d'exploration, de revalorisation et de promotion d'une identité féminine. Dans l'ouvrage, Judith Butler rejette clairement cette perspective ; iel s'appuie sur le matérialisme de Monique Wittig qui dés-essentialise les catégories « homme » et « femme ». Prenant, en l'occurrence, la défense du féminisme matérialiste, iel écrit ainsi :

> « Wittig prend clairement ses distances avec celles et ceux qui voudraient défendre l'idée d'un plaisir, d'une écriture ou d'une identité 'spécifiquement féminines'. […] Pour Wittig, il ne s'agit pas de préférer le côté féminin à celui masculin de la binarité, mais de déstabiliser cette binarité en tant que telle à travers la désintégration spécifiquement lesbienne des catégories qui la constituent[310] ».

Il s'agit donc de critiquer les présupposés du féminisme différentialiste, accusé de « réactive[r] une conception mythique du féminin[311] », c'est-à-dire de croire à l'existence d'une essence féminine. Contre ces « politiques de l'identité », au sein du même passage de la conclusion de *Trouble dans le genre*, Butler rappelle au contraire qu'aucune identité ne peut servir de préalable à la politique, puisque toute identité est construite. « Nous n'avons pas besoin d'un·e 'acteur ou actrice caché·e derrière l'acte' », rappelle-t-iel, « puisque celui/celle-là se construit de toutes sortes de manières dans et par l'acte[312] ». Cet argument fait écho au passage qui, plus loin dans l'ouvrage, clôt l'une de ses principales formulations de la théorie de la performativité. Butler y défend que « le genre est toujours un faire, mais non le fait d'un sujet qui précède ce faire ». Citant le passage déjà mentionné de *La généalogie de la morale* [« 'il n'y a point d''être' caché

310 *Ibid*., p. 244.
311 *Ibid*., p. 98.
312 *Ibid*., p. 267.

derrière l'acte »], iel conclut ainsi : « il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions du genre ; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions, celles-là mêmes qui sont censées résulter de son identité[313] ». En d'autres termes, il s'agit ici d'appliquer la critique nietzschéenne à la conception essentialiste du genre, selon laquelle on *est* son genre, l'« acteur caché derrière l'acte » désignant l'identité de genre cachée derrière son expression corporelle.

En critiquant les « politiques de l'identité », Butler vise donc le courant féminisme différentialiste, et ses différents avatars dans la psychanalyse féministe et le *French Feminism*. Divers indices, cependant, indiquent que la critique ne s'arrête pas là.

Il faut se souvenir, d'abord, que la critique nietzschéenne de « l'acteur caché derrière l'acte » vise en général le deuxième des adversaires de Butler : le féminisme matérialiste. Dans ces cas là, l'autrice cible moins une identité que la notion de personne, comprise comme un substrat métaphysique de l'agir. Il s'agit alors de rejeter l'« approche existentielle-matérialiste »[314] qui consiste à « consid[érer] que le sujet, la personne, a une intégrité qui précède le social et la marque du genre[315] ». C'est précisément pour critiquer ces présupposés que Butler effectue un virage à 180 degrés dans son utilisation des psychanalyses féministes. Iel les mobilise non plus, cette fois-ci, pour les critiquer, mais pour reconnaître leur apport dans la déconstruction du sujet humaniste.

Ensuite, Judith Butler utilise de manière répétée le concept d'identité dans un contexte qui peut sembler paradoxal : pour critiquer les présupposés non plus du féminisme différentialiste, mais, cette fois-ci, du féminisme matérialiste. Ainsi reproche-t-iel volontiers à Wittig de fonder, à son tour, sa théorie de la libération sur une identité :

> « Wittig soutient la thèse que parler est un acte qui requiert et invoque une identité fonctionnant apparemment sans interruption. Cette fiction fondationnaliste constitue son point de départ pour critiquer les institutions sociales existantes[316]. »

313 *Ibid*, p. 96
314 *Ibid*, p. 102.
315 *Id*.
316 *Ibid.*, p. 232. Ces lignes s'inscrivent dans le cadre d'une discussion d'un essai de Monique Wittig intitulé « La marque du genre ». Ce court essai se compose grossièrement de trois moments : d'abord, l'autrice expose brièvement sa conception du genre comme « concept ontologique primitif », sur laquelle je ne reviendrai pas ici. S'ensuivent des réflexions sur ce que parler veut dire, et notamment sur la possibilité de dire « je » et sur la signification de cet acte de langage. À partir de ces réflexions, elle commente certains de ses choix d'écriture dans deux de ses ouvrages *L'Oppoponax* (Paris, Éditions de Minuit, 1983[1964]) et les *Guérillères* (Paris,

Ce passage a de quoi stupéfier celle ou celui qui le lit. En quoi pourrait-on accuser Wittig, critique impitoyable de toute théorie ou mouvement féministe fondé sur une quelconque idée de l'identité féminine, de pratiquer une politique identitaire ? En réalité, l'accusation de Butler contre Wittig repose sur un raisonnement implicite de type métonymique. Elle fait coïncider le concept d'identité avec l'idée d'une « fiction fondationniste » : celle d'un substrat de subjectivité, situé en dehors des relations de pouvoir, et pris pour la base ou le fondement de l'agir du sujet. Le vocabulaire lié à la critique du féminisme différentialiste est ainsi étendu à celle du féminisme matérialiste.

Si bien que, selon une logique métonymique, le terme d'identité est à la fois particulier et général. Il est particulier au sens où il désigne spécifiquement l'un des deux versants de la métaphysique de la substance, à savoir les présupposés essentialistes, notamment imputés aux féministes différentialistes. Il est général au sens où il désigne *aussi* indifféremment les deux aspects (essentialiste et humaniste) de la métaphysique de la substance. Le concept d'identité navigue ainsi entre deux niveaux de généralités chez Butler, selon une logique qui est souvent métonymique : on utilise l'une des définitions de la substance pour désigner le tout de la substance. Ceci permet de comprendre pourquoi Butler émet un jugement apparemment contradictoire au sujet de Wittig (et, derrière elle, des féministes matérialistes) : celle-ci articule une puissante critique du genre comme identité, d'une part, et d'autre part reconduit l'idée que la politique se fonde sur une identité.

La critique des politiques de l'identité écrase donc la dualité de sens de la substance, en réduisant l'une de ses deux significations à l'autre. C'est l'identité (l'essence) qui est paradigmatique de la critique de la représentation. Le sujet humaniste (le substrat métaphysique) est réduit à un sujet identitaire, c'est-à-dire essentialiste.

Judith Butler diagnostique ainsi une crise de la représentation, d'une manière qui rappelle fortement la pensée d'Elizabeth Spelman : on y retrouve la pré-éminence de concepts métaphysiques dans la théorie politique. En effet, la critique de la métaphysique de la substance est la clé de voûte pour comprendre la manière dont Butler rend compte de la crise féministe de la représentation. Plus encore, le raisonnement métonymique qui sous-tend l'usage du concept

Éditions de Minuit, 1969). Les réflexions préalables sur la nature du langage, puis sur la parole et sur le pronom personnel « je », ont pour fonction d'introduire à cet auto-commentaire littéraire. Il faut donc probablement nuancer la critique de Butler : les arguments de Wittig sont ici avant tout valables sur un plan littéraire, et la possibilité de les extrapoler à un domaine de généralité de type métaphysique reste à établir.

d'identité rend le concept d'essence d'autant plus saillant. Non seulement la métaphysique occupe le devant de la scène, mais c'est en outre un concept métaphysique en particulier, le concept d'essence, qui focalise les projecteurs.

2. La fonction synthétique des concepts métaphysiques et ses limites

À ce titre, l'usage du terme d'identité est à la fois audacieux et déroutant. Je me contente ici d'esquisser chacun de ces points, sachant que les troisième et quatrième chapitres de cette thèse seront respectivement consacrés à développer le premier et le deuxième de ces arguments.

a. un usage audacieux : une synthèse originale

Rappelons l'hypothèse que j'ai formulée à la fin du chapitre précédent. J'ai suggéré que l'introduction d'un vocabulaire de type ontologique, articulé autour de la notion d'essence, permettait à Spelman d'opérer des rapprochements audacieux entre des types de pensée aussi radicalement différents les uns des autres que le sont Aristote et Shulamith Firestone[317]. L'essence est un concept utilisé pour servir de pont entre diverses conceptualités qui, *a priori*, ne se ressemblent pas.

La substance, chez Judith Butler, a précisément la même fonction. La critique de la métaphysique de la substance est le lieux de rapprochements théoriquement féconds ; ils s'illustrent par exemple à travers le mouvement dialectique entre psychanalyse féministe et féminisme matérialiste, qui rythme *Trouble dans le genre*. Iel parvient ainsi à reprendre à son compte certains éléments dans l'un et l'autre de ces corpus, sans pour autant adhérer aux courants de pensée qui leur sont associés.

Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'une pluralité de significations soient regroupées derrière un même terme – celui de substance –, et que ces différents sens soient rendus indistincts les uns des autres par des glissements conceptuels de type métonymiques. Cette conceptualité produit une thèse originale et stimulante : le féminisme matérialiste est lui-même identitaire.

L'exercice est d'autant plus difficile que les deux courants que Butler fait dialoguer l'un avec l'autre raisonnent à partir de positionnements qui se situent aux antipodes : le *French feminism*, d'une part, avec ses positions différentialistes et ses méthodes psychanalytiques, et le féminisme matérialiste, d'autre part, farouchement anti-psychanalyse et résolument constructiviste.

317 Importante figure du mouvement féministe radical, à New-York, au cours des années 1960-1970, elle est l'autrice d'un ouvrage influent intitulé *La dialectique du sexe* (Paris, Stock, 1972[1970]).

L'autrice parvient ainsi à dépasser le conflit entre différentialistes et matérialistes en les renvoyant dos-à-dos : celles ci se font toutes *in fine* les avocates d'un même type de politique, fondées sur l'identité.

b. un usage déroutant : deux réticences

J'émets cependant deux doutes vis-à-vis de cet usage synthétique des concepts métaphysiques. Le premier porte sur le type de conceptualité que cette pensée produit. Prenons le concept d'identité dans *Trouble dans le genre* : celui-ci est pris dans un jeu de métonymie, grâce auquel Judith Butler peut produire une critique englobante de la psychanalyse féministe et du féminisme matérialiste. En d'autres termes, iel généralise à l'un de ses adversaires la critique qu'iel a taillée pour l'autre. Cela suppose d'élargir le champ des significations attachées au concept d'identité : celui-ci ne désigne pas simplement cette entité psychologique, intérieure et stable, qui rend compte de *qui* l'on est ; conception essentialiste de l'identité, qui fait par exemple écho à ce que Simone de Beauvoir identifie comme l'éternel féminin. Elle devient également le nom de la substance pensante cartésienne, de ce substrat métaphysique dont on postule l'existence lorsque l'on affirme qu'il doit bien exister *quelque chose* derrière nos attributs divers (actes, pensées, discours, états mentaux ; toutes ces choses dont je ne peux douter qu'elles sont miennes). Cette signification est sensiblement différente de ce que l'on entend communément par identité. La preuve en est que, pour Butler iel-même, les féministes matérialistes rejettent catégoriquement l'identité au sens 1, mais adhèrent à l'identité au sens 2, lorsqu'elles partent du principe qu'il faut postuler une personne humaine non-genrée et pourvue d'une liberté de choix si l'on veut pouvoir penser le féminisme comme politique de libération. Ce qui montre bien que son concept d'identité est loin d'être univoque.

Face à cela, mon doute est le suivant : un concept critique est-il toujours opérationnel après avoir été rendu aussi englobant ? Dans le chapitre 4, je défendrai que la notion d'essence tend, dans la critique féministe, à devenir un véritable terme fourre-tout, au point de l'amputer de toute capacité diacritique – il devient complètement inutile pour distinguer entre divers aspects d'un même phénomène.

Le second doute part de la question suivante : que perd-on à écraser les spécificités de l'un de ces deux courants féministes, lorsque la critique qu'on lui adresse est ramenée et réduite à la critique que l'on adresse à l'autre ? Il est ainsi étrange de voir écrit que le féminisme matérialiste est « identitaire » au même titre que le féminisme différentialiste. Si la métonymie de l'identité

présente un caractère théoriquement fécond, elle risque également de gommer la spécificité de leurs mécanismes respectifs. Le danger est alors de produire contre le féminisme matérialiste une critique mal ajustée, qui ne rend pas bien compte de la manière dont on peut, à partir d'une position pourtant radicalement constructiviste, procéder à des généralisations abusives qui mettent en péril le féminisme comme politique de représentation. Le choix d'adopter une seule critique unique, en lissant les différences entre les positionnements qu'elle prend pour objet, menace de rabattre certains présupposés propres aux féministes matérialistes à une simple variation sur le thème de la critique de l'identité. Or, je montrerai que cette terminologie, bien qu'efficace contre certains types d'arguments féministes, court le risque d'être contre-productive en ce qui concerne spécifiquement les présupposés du féminisme matérialiste[318].

La question, comme chez Spelman, est celle de la pertinence systématique d'un concept posé comme clé de voûte de leur argumentation : l'essence est-elle la bonne manière de comprendre tous les cas de généralisation abusive (Elizabeth Spelman) ? L'identité constitue-t-elle à chaque fois le concept adéquat pour identifier les « abus dans l'exercice de la représentation » (Judith Butler) ? Que risque-t-on lorsque l'on utilise une conceptualité métaphysique afin de permettre à sa critique de monter en généralité ?

318 Ceci explique peut-être certaines des réticences et résistances à l'introduction de la pensée de Judith Butler en France, où les études féministes sont largement héritée du courant matérialiste. Voir à ce propos C. Möser, *Féminismes en traductions, op. cit.*.

Conclusion de la première partie

French Theory, *French Feminism*, post-structuralisme…. Lorsque des intellectuelles féministes s'emparent du courant postmoderne, au cours des années 1980, elles adoptent dans le même temps la critique de la métaphysique comme modèle pour la critique sociale. La philosophie d'Elizabeth Spelman et de Judith Butler illustre précisément la manière dont la critique de la représentation devient critique de l'essence. Spelman s'intéresse à la méthode des études féministes, et aux présupposés qu'elle charrie ; Judith Butler montre comment il existe une métaphysique implicite dans les discours féministes. Dans tous les cas, la catégorie « femmes », le sujet collectif sur lequel se fonde la représentation, est mis en cause. Elle s'aligne sur une essence, un standard socialement situé, défend Spelman : celle des femmes les plus privilégiées. Elle repose sur une substance, un fondement identitaire, affirme Butler, ce qui signifie qu'elle implique structurellement l'éviction arbitraire et violente de nombre de celleux qu'elle prétend pourtant représenter. Lorsque le féminisme, en prétendant représenter l'ensemble de la catégorie « femmes », n'exprime et ne défend que les intérêts d'une minorité d'entre elles, il en résulte un déficit de solidarité, une impossibilité de faire cause commune, et « des scissions douloureuses[319] ». Dès lors, le féminisme, incapable de faire peuple et d'articuler un « nous », perd son caractère collectif et se dissout comme mouvement.

La métaphysique occupe une place de choix dans la formulation de cette critique. À tel point qu'un concept comme celui d'essence en vient à devenir indispensable : il permet d'identifier les dysfonctionnements politiques responsables de la crise du sujet féministe. Quelles sont

319 J. Butler, « Contingent Foundations », 1995, *op. cit.*, p. 49.

cependant les limites du consensus théorique qui consiste à considérer que la critique de la métaphysique est un bon modèle pour reformuler la critique sociale ?

PARTIE 2

DE L'ONTOLOGIE À LA PRATIQUE

LA MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE FÉMINISTE EN QUESTION

Introduction de la deuxième partie

Aller de l'ontologie à la pratique

L'ontologie est politiquement bien utile. Le concept d'essence, qui navigue entre épistémologie et métaphysique au gré des besoins de la critique, permet d'opérer des rapprochement audacieux entre courants de pensée rivaux et apparemment irréconciliables, de retourner les arguments d'une autrice contre ses propres présupposés. En bref, elle est l'outil privilégié de toutes sortes de critiques internes du féminisme – des critiques adressées au féminisme depuis une perspective féministe. Porté par le courant post-structuraliste, friand de vocabulaire métaphysique, le concept devient le signifiant privilégié des intellectuelles résolues à confronter le féminisme à son manque de représentativité : le féminisme de la troisième vague sera anti-essentialiste ou ne sera pas.

Cette partie met cependant en évidence les limites de l'anti-essentialisme comme terme passe-partout d'une critique tout terrain. En agglomérant délibérément toutes sortes d'adversaires politiques, aussi divers dans leurs positionnements politiques que dans leur présupposés épistémologiques, cette terminologie expose la théorisation féministe au risque accru d'une scission entre théorie et pratique. Ou, plus précisément, entre théorie et *praxis*, c'est-à-dire entre production intellectuelle, et action prenant pour fin la transformation des conditions sociales de l'expérience.

Cette partie me conduira à formuler la méthode de théorisation féministe que j'appelle de mes vœux. Afin d'éviter les impasses du féminisme post-structuraliste, il faut aller de l'ontologie à la pratique, soit substituer à une excessive focalisation sur la notion d'essence une attention privilégiée aux pratiques politiques. Une bonne théorisation féministe est une théorisation

pragmatique, à la fois fondée sur et orienté vers les pratiques de transformation sociale. Au chapitre 5, j'établis ainsi que la philosophie féministe doit prendre la pratique à la fois comme norme des théorisations et comme source des problèmes théoriques. Enfin, au chapitre 6, je discute des intérêts méthodologiques des pratiques de coalition et de non-mixité.

Chapitre 4

Une question de méthode

Humeurs et remèdes de la philosophie féministe

Le courant du féminisme post-structuraliste reconfigure le vocabulaire de la critique sociale : la critique de la métaphysique, et notamment la critique de l'essence, fait alors figure de modèle pour la théorie féministe. Si cette reconfiguration permet de conceptualiser la crise du sujet féministe, elle pose également un certain nombre de problèmes. À travers les différentes critiques de l'usage de la déconstruction, que j'aborderai dans ce chapitre, se dessinent des enjeux de méthode pour la théorisation féministe. Que signifie théoriser en féministe, et quels sont les critères pour y parvenir ? Quelles « humeurs » négatives la philosophie risque-t-elle d'introduire dans le processus, et quels « remèdes » doit-elle et ne doit-elle pas déployer[1] ?

I. L'essentialisme et son inflation sémantique

L'essence constitue, chez les féministes post-structuralistes, un concept particulièrement utile pour formuler la crise du sujet féministe, soit la crise de la représentativité du « nous » féministe.

1 Pour le terme d'humeur, je réfère aux passages de l'*Étude et le rouet*, de Michèle le Dœuff, que j'étudie dans ces pages (Paris, Seuil, 1989). Pour l'idée de remède, voir de la même manière l'article de Marilyn Frye, « Ethnocentrism/Essentialism : the Failure of the Ontological Cure », *art. cit.*

Pour bien penser le sujet politique du féminisme, il convient donc, d'abord et avant tout, d'adopter une approche résolument anti-essentialiste. Cependant, dans la littérature post-structuraliste, les usages du terme d'essentialisme sont extrêmement diversifiés, au point où il semble parfois compliqué de comprendre comment un seul terme peut recouvrir un si grand nombre de significations. C'est de cette inflation sémantique dont il s'agira de parler ici : à quelle logique obéit-elle ? Quels différents sens de l'essentialisme est-il possible de distinguer ? Et qu'ont-ils en commun, si tant est que ces significations aient bel et bien quelque chose en commun ?

A. Une expression « bavarde »

Le féminisme post-structuraliste naît à la fin des années 1980 de l'appropriation, par certaines théoriciennes, du post-structuralisme, alors en vogue dans les universités étasuniennes. Cette appropriation est motivée par des enjeux stratégiques : comme le souligne, entre autres, bell hooks, elle permet la légitimation académique d'objets jusqu'alors considérés comme trop militants[2]. Elle est également favorisée par des facteurs conjoncturels : le caractère relativement progressiste des départements dans lesquels la *French Theory* voit le jour encourage le développement d'approches critiques. La rencontre entre féminisme et post-structuralisme se fait sur la base de certains concepts propres à la *French Theory,* en premier lieu celui de *déconstruction*. Pour les théoriciennes qui les mobilisent, ces concepts constituent des instruments théoriques particulièrement pertinents pour penser la crise politique du sujet féministe et envisager des résolutions.

Ce faisant, ces concepts passent au travers d'une nouvelle opération d'inflation sémantique.

Tout d'abord, comme je l'ai montré dans le chapitre précédent, le post-structuralisme se constitue sur la base d'une première opération de ce type. À des fins de constitution d'un corpus cohérent, les partisan·e·s américain·e·s de la *French Theory* procèdent à des rapprochements entre divers textes et divers·e·s auteurs/ices, qui ne travaillent pas spécialement ensemble ni ne se considèrent comme proches d'un point de vue intellectuel. Cela conduit ces passeurs/ses étasunien·ne·s de textes français à utiliser certains concepts initialement très contextuels comme des clés globales de compréhension de ce corpus, étendant ainsi les limites de leur signification originale.

2 b. hooks, *« Postmodern Blackness », op. cit.*

C'est à travers le même processus que le féminisme devient post-structuraliste. Les architectes du féminisme post-structuraliste, à leur tour, se réapproprient ces notions en les resignifiant. Ce faisant, elles procèdent bien souvent à une déspécification délibérée des concepts de la *French Theory* : elle les rendent les plus généraux possible, de sorte qu'ils ne sont plus du tout spécifiques à un problème précis. Les autrices concernées choisissent volontiers de conférer à leurs concepts clés, et notamment à celui de *déconstruction*, un sens le plus englobant et, partant de cela, le moins précis et déterminé possible, afin de justifier de rapprochements entre des types de pensée qui ne sont pas, a priori, évidents. Cela leur permet de rendre les concepts de la *French Theory* pertinents pour parler des questions qui les intéressent : les questions féministes.

Ces réappropriations font la force de ces théories proprement étasuniennes, à savoir leur originalité, et leur capacité à réactualiser des corpus, des textes, et des auteurs/ices pour en montrer la pertinence dans des contextes très variés. Elles ont permis, en outre, d'assurer une certaine légitimité aux études féministes à l'université, tout en demeurant critiques vis-à-vis de l'institution académique et attentives aux conflits et tensions inhérentes aux mouvements sociaux. Cependant, comme je le montrerai au cours de ce chapitre, elles en constituent également la faiblesse. Il s'agira tout particulièrement de comprendre que l'essentialisme, ce défaut politique et conceptuel que les féministes post-structuralistes prennent pour adversaire et contre lequel elles prônent la méthode aux contours imprécis de la déconstruction, devient à son tour un concept si englobant qu'il menace de perdre toute cohérence sémantique. Dès lors, il devient un outil à l'utilité plus que douteuse pour la critique sociale.

3. La métaphore du couteau-suisse : l'essentialisme, un concept pléthorique et passe-partout

a. déconstruction et anti-essentialisme

Revenons au concept de *déconstruction*. Ce terme est fréquemment employé par celles qui se réclament du post-structuralisme pour désigner leur propre paradigme méthodologique. Il est particulièrement englobant et les règles de son usage ne sont jamais clairement fixées ; rares sont celles qui prennent le parti de le définir, ce afin de laisser le terme le plus ouvert possible, et de veiller à ce qu'il soit susceptible d'assimiler toujours plus d'usages et de significations. Cette démarche est, par exemple, celle de Diane Elam : ce flou sémantique est positif sur le plan heuristique, étant donné que la déconstruction constitue avant tout une « boîte-à-outils[3] »

3 D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*, p. 19-20.

conceptuelle. A contrario, ses adversaires pointent avec scepticisme le caractère « fourre-tout[4] » de cette expression.

Je défend que l'affirmation de Diane Elam est, paradoxalement, à la fois pertinente et inadaptée. Elle est mal adaptée, car les traits caractéristiques du concept de déconstruction sont aux antipodes de ceux qui font d'un objet quelconque un bon outil. L'outil, en effet, est d'autant plus efficace qu'il est spécialisé pour effectuer une seule et unique tâche. Si la déconstruction est un outil intellectuel, alors il s'agit d'un bien piètre instrument : peut-on concevoir un outil conçu pour servir à tout et n'importe quoi ? En revanche, Elam marque un point en affirmant qu'il s'agit d'une « boîte », un contenant destiné à accueillir plusieurs types de contenus. La déconstruction est le nom que l'on donne à un ensemble général de méthodes, de concepts et de références théoriques – ce « fourre-tout » décrié par ses détracteurs/ices –, qui sont elles-mêmes utilisées de manière instrumentale pour établir tel ou tel argument.

Cependant, si la déconstruction doit être pensée à l'image d'une « boîte », la question qui se pose est la suivante : que contient-elle ? En existe-t-il un inventaire ? Quels sont les différents instruments contenus sous l'étiquette englobante de la déconstruction ? Laissant de côté, à ce stade, le concept de *déconstruction*, je me tournerai plutôt vers le mode de pensée contre lequel cette méthode est dirigée : l'essentialisme. Miroir inversé de la déconstruction, l'essentialisme en possède les mêmes caractéristiques : un concept englobant, une boîte-à-outils dont on ne connaît pas bien le contenu.

b. la métaphore du couteau-suisse

M'inspirant de l'image proposée par Diane Elam, je suggère de se représenter la notion d'essentialisme à l'image d'un couteau-suisse : un objet unique, qui contient quantité d'outils aux fonctions très différentes les unes des autres. Cette métaphore, tout d'abord, est destinée à insister sur le caractère englobant de ce concept. Il agrège une multiplicité de significations, très diverses les unes des autres. Chacune de ces significations correspond à une certaine fonction argumentative : elle identifie un type d'adversaire à critiquer. Le concept d'essentialisme repose ainsi sur une polysémie déroutante, qu'il faudra ici tenter de démêler.

Ensuite, le couteau-suisse est très similaire à la boîte-à-outil d'Elam : il s'agit d'une synecdoque sans catalogue. Celles qui ont conçu la boîte de la *déconstruction* n'ont pas toujours fourni

4 Voir par exemple M. Foucault, « Structuralisme et post-structuralisme », *op. cit.*, p. 446, où le concept de « postmodernité » est caractérisé de « fourre-tout ».

l'inventaire de ses différents contenus, et de la même manière, le couteau de l'*essentialisme* possède de multiples fonctions – cuillère, scie, lime à ongles, etc. – pour lesquelles nous ne disposons pas de nom en propre. Si bien que, pour chaque outil particulier, il faut utiliser, de manière métonymique, le nom de l'outil générique. Il en résulte que le terme associé à l'outil ne permet pas de distinguer quels sont les différents objets manipulés, ni quelles sont les différentes opérations effectuées sur ces objets. De l'usage de l'instrument, on ne peut pas en déduire la nature de l'objet sur lequel on l'utilise, ni ce que l'on veut en faire.

Il en est de même de l'essentialisme. Conservant l'approche suggérée par Elam à propos de la déconstruction, j'aborderai cette notion à travers une démarche instrumentale : à quoi la notion d'essentialisme sert-elle ? Quelles sont ses fonctions dans le champ de la théorie ? Pour cela, il faut aussi cerner la logique qui sous-tend son usage : dans quels contextes et à quelles fin les théoriciennes l'emploient-elle ? À cet égard, on ne peut qu'être frappé·e par la grande diversité des usages du terme d'*essentialisme* ; et peu nombreuses sont les usagères du concept qui se donnent la peine de distinguer ces différentes fonctions. Si bien que l'essence semble être une notion multitâche, utilisable pour toute forme de critique interne au féminisme, et que ses contours imprécis rendent applicable à une multiplicité d'objets et de fonctions argumentatives.

Ce faisant, la notion d'*essence* perd également en unité et en cohérence sémantique, ce que n'ont pas manqué de souligner certaines théoriciennes. Alison Stone, par exemple, témoigne de la difficulté qu'il y a à « identifier quelque thématique centrale que ce soit au sein du débat féministe sur l'essentialisme », puisque « ce débat contient une variété déconcertante de courants[5] ». De la même manière, Ellen Rooney, dans un entretien avec Gayatri Spivak, s'étonne de « l'usage anhistorique et, à certains titres, pas très bien informé du terme d'*essentialisme* ». Spivak, à son tour, renchérit en affirmant que l'« essentialisme est une expression qui ne sait pas tenir sa langue[6] [*a loose-tongued phrase*][7] ».

5 A. Stone, « Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy », *op. cit.*, p. 137.
6 Littéralement, une expression « bavarde », que l'on emploie à tout propos.
7 G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », dans G. C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 2012, p. 8.

4. Typologie des essentialismes : quatre significations

Confrontées à ces difficultés, certaines théoriciennes ont argué que la source de ces confusions réside dans le fait qu'il n'existe pas un, mais plusieurs essentialismes. Tous portent le même nom mais n'ont ni la même signification, ni la même fonction. La tâche consiste alors à démêler ces différents sens et à les distinguer les uns des autres. Je m'intéresserai ici à quelques unes des autrices qui ont tenté de mettre de l'ordre dans ce concept, et à dresser l'inventaire des outils que contient cette « boîte ».

Naomi Schor soutient que le terme, tel qu'employé dans la critique féministe contemporaine, est trompeur : un seul et même mot est employé pour désigner des choses très différentes les unes des autres. Elle souligne « [l]a multiplicité des essentialismes », que révèle « la multiplicité des critiques qu'on formule contre eux[8] ».

L'essentialisme est le nom que l'on donne à une grande diversité de positionnements idéologiques et intellectuels qui n'ont parfois en commun que leur statut dans l'argumentation – ce sont les positions qu'il s'agit de réfuter. Selon Schor, cette fonction critique tend à effacer la pluralité des arguments désignés par ce terme : « ces critiques sont si imbriquées, si enchevêtrées dans l'espace d'un seul article ou d'un seul livre, qu'elles semblent former une seule argumentation cohérente, dirigée contre une position monolithique et immuable[9] ». Cela ne va pas sans générer une certaine confusion, puisque derrière l'impression d'unité théorique dont découle l'utilisation prolifique d'un seul et même terme se cachent des critiques qui « servent des intérêts divers, voire antagoniques, et [qui] s'appuient sur des bases conceptuelles distinctes, souvent incompatibles[10] ». Si bien que les théoriciennes féministes se trouvent souvent dans une situation où tout le monde se réclame d'une critique de l'essentialisme sans qu'il n'y ait d'accord a minima sur ce qu'est l'essentialisme. Cela signifie que les lignes de fractures et les points de désaccord entre les différents adversaires pris pour cible disparaissent eux-aussi de la théorie. C'est typiquement ce que fait, par exemple, Judith Butler, lorsqu'iel accuse féministes matérialistes et féministes différentialistes de souscrire à une même conception essentialiste de l'identité : les différences très prononcées entre ces deux courants sont effacées afin de les fondre en un adversaire unique.

8 N. Schor, « Cet essentialisme qui n'en est pas un », dans *Féminismes au présent*, Paris, L'Harmattan, 1993. En ligne : http://www.multitudes.net/cet-essentialisme-qui-n-en-est-pas/.
9 *Id.*
10 *Id.*

Les autrices que je présenterai ici défendent que, contre cette homonymie désordonnée, il convient de « démêler les divers fils de ces critiques[11] » afin de proposer une typologie de ce contre quoi l'accusation d'essentialisme est dirigée ; ou, pour le dire autrement, de distinguer les différentes fonctions argumentatives du concept. Selon cette perspective, il n'existe pas un mais plusieurs sens de l'essentialisme, selon les contextes dans lequel le terme est employé ; chaque signification demeurant relativement indépendante des autres. À partir des typologies élaborées par Naomi Schor et Cressida Heyes, je présenterai ici quatre types de significations, qui correspondent, à chaque fois, à un adversaire différent, une nouvelle position à critiquer. Malgré ces différents visages, cet adversaire porte toujours le même nom (l'essentialisme) et a toujours le même statut dans l'argumentation (il représente la thèse à critiquer). Distinguer ces différentes fonctions de l'essentialisme revient donc à identifier, à chaque fois, le type de pensée qui est rejeté (la position « essentialiste »), ainsi que la théorie qui, en miroir, est défendue à travers cette critique (la position « anti-essentialiste »).

a. le fixisme ontologique

La première fonction correspond au plus ancien de ces différents usages. Il est associé à un premier type de critique, que Naomi Schor appelle « libérationniste », en référence aux mouvements de libération des femmes des années 1960-1970. Elle identifie Simone de Beauvoir comme étant la fondatrice de cette critique.

Schor identifie cette première définition de l'essentialisme à une position qui est celle du déterminisme biologique, soit l'idée selon laquelle les traits distinctifs de la féminité découlent de mécanismes liés à la physiologie des femmes. Elle range dans cette catégorie les nombreuses justifications pseudo-scientifiques de l'infériorité sociale, politique, intellectuelle et économique des femmes[12]. Outre ces positions conservatrices, destinées à légitimer l'ordre social en place,

11 *ibid.*

12 Pour un exemple de ce type d'idéologie, je reprendrai celui que développe la philosophe Toril Moi dans son ouvrage *What is a woman?* (Oxford, Oxford University Press, 1999), à propos des entreprises de justification des inégalités entre femmes et hommes dans la biologie britannique du XIX°s. Celle-ci cite deux scientifiques, Patrick Geddes et Arthur Thompson ; auteurs, en 1899, d'une étude défendant la thèse suivante : les caractères sociaux, psychologiques, et comportementaux des êtres vivants sont causés par des états métaboliques (c'est-à-dire, qui on trait à l'ensemble des réactions chimiques par lesquels un organisme transforme la matière première en énergie). Les femmes sont caractérisées comme étant « anaboliques » : elles conservent l'énergie, ce qui les rend « passives, conservatrices, alanguies et stables ». Au contraire, les hommes déploient leur surplus d'énergie (ils sont « cataboliques »), ce qui les rend « actifs, énergiques, déterminés, passionnés, et variables ». Ces travaux, montre-t-elle, visent à la fois à naturaliser les différences entre les hommes et les femmes, et à faire de cette différence la justification du maintien des inégalités civiques et politiques. Intervenant au sein des débats,

cette définition rejoint également des débats qui animent fortement les mouvements féministes des années des années 1970-1980 : quelle place accorder à l'anatomie dite « féminine » dans l'élaboration d'un sujet collectif ? J'ai déjà évoqué les critiques que Judith Butler adresse à Luce Irigaray concernant son discours sur la vulve et sa signification sociale et politique ; j'aurai l'occasion, plus bas dans ce chapitre, de m'intéresser à l'analyse faite par Gayatri Spivak de « l'essentialisme génital », ou de l'utilisation du clitoris comme symbole de ralliement politique parmi les féministes.

Cressida Heyes assimile, en outre, à cette première catégorie un autre concept, qu'elle appelle « essentialisme métaphysique[13] ». Reprenant la critique que Simone de Beauvoir adresse à l'éternel féminin, elle vise à travers ce terme la croyance selon laquelle il existerait une essence atemporelle de la féminité, indépendante des constructions sociales. Contre cela, Beauvoir affirme que l'on ne « naît » pas femme : la féminité est un trait historiquement contingent, que l'on acquiert au sein d'interactions sociales.

Dans sa version biologique comme dans sa version métaphysique, l'essentialisme consiste ainsi à associer à la féminité des caractères fixes que l'individue posséderait de manière intrinsèque, aux antipodes d'une démarche constructiviste. C'est ce que je nommerai ici *le fixisme ontologique*.

b. le réalisme linguistique

Deuxièmement, l'essentialisme est l'adversaire de ce que Naomi Schor appelle la « critique linguistique », identifiant cette critique à un courant linguistique d'inspiration lacanienne. L'essentialisme désigne alors une attitude de réalisme naïf, qui consiste à penser le langage comme le reflet ou le signe d'une réalité qui lui serait extérieure. Cette critique rejoint par exemple celle que Judith Butler, s'aidant de Nietzsche, adresse à la « métaphysique de la substance » : iel s'attaque à l'idée selon laquelle le référent indiqué par le langage existe avant et/ou indépendamment du terme utilisé pour le désigner. Schor retient ainsi de la critique lacanienne l'idée suivante : il est faux d'affirmer que la condition de possibilité du signifiant réside dans l'existence d'un signifié de type extra-linguistique.

---

qui leurs sont contemporains, sur le droit de vote des femmes au Royaume-Uni, les deux biologistes affirment ainsi que « ce qui s'est décidé chez les protozoaires préhistoriques ne peut être annulé par un acte du Parlement ». En d'autres termes, le décret superficiel d'une égalité politique ne peut rien changer aux inégalités supposément produites par l'histoire naturelle : pour la rendre effective, il faudrait « recommencer toute l'évolution sur de nouvelles bases ». Voir T. Moi, *op. cit.*, p. 17-18.

13 C. Heyes, Line drawings, op. cit.

L'essentialisme est ici l'autre nom d'un second positionnement philosophique : il ne s'agit plus du naturalisme, mais, cette fois-ci, du *réalisme linguistique*. Les détracteurs/ices de l'essentialisme sont alors des partisan·e·s d'une conception linguistique anti-réaliste ; iels prônent d'abandonner la référence à une supposée réalité extérieure au signe, et dépeignent le langage comme un système clôt de symboles.

c. le monisme métaphysique

Troisièmement, l'essentialisme constitue l'adversaire de ce que Naomi Schor nomme la « critique philosophique ». Il s'agit plus précisément d'une pensée anti-métaphysique, élaborée par Derrida pour être ensuite reprise par des théoriciennes féministes. On retrouve ici dans le concept d'*essentialisme* ce terme-repoussoir contre lequel s'élabore la méthode de la déconstruction : il est dépeint comme « le complice de la métaphysique occidentale », un positionnement philosophique qui promeut pêle-mêle la « prison » de la pensée binaire et les « illusions de la présence, de l'Être, des significations stables et des identités[14] ».

On retrouve dans les mots de Naomi Schor le vocabulaire pléthorique et désordonné associé à l'idée de déconstruction. Il y a cependant derrière le terme d'*essentialisme* une idée précise, que Diana Fuss expose clairement dans l'introduction de son ouvrage *Essentially Speaking*. Selon elle, la manière dont le signifiant « essentialisme » circule dans les débats féministes le situe systématiquement « en opposition à la différence » : « le concept d'essence est perçu précisément comme ce qui cherche à nier ou annuler la radicalité de la différence[15] ». L'essentialisme est donc le nom d'une certaine option métaphysique : le fait de mettre en œuvre, dans sa pensée, une préférence pour l'unité plutôt que pour la pluralité. Cette option correspond, par exemple, à la signification de l'essence chez Spelman : une idée unique, invoquée afin de transcender la pluralité contrariante, voire angoissante des individus concrets. Le propos de cette critique philosophique est précisément de contester, d'un point de vue métaphysique, l'idée selon laquelle l'unité est l'indice d'un plus grand degré de réalité que ne le sont les différences[16].

14 *N. Schor, « Cet essentialisme qui n'en est pas un », op. cit.*

15 *D. Fuss, Essentially Speaking, op. cit.*, p. xii.

16 Remarquons au passage que le compte rendu que fait Schor de cette critique philosophique témoigne d'une compréhension quelque peu restrictive du concept de *déconstruction*. Elle laisse de côté l'usage du concept qui est caractéristique des théories *queer*, et qui repose sur l'exposition du caractère normatif et disciplinaire des catégories identitaires. Cette absence est bien entendu redevable à la temporalité de l'écriture du texte de Naomi Schor, antérieur aux travaux majeurs de la théorie *queer*. Mais elle est également caractéristique d'une tendance, que l'on retrouve souvent chez les féministes critiques du courant post-structuraliste, à négliger cet apport spécifiquement développé par ces théoricien·ne·s.

L'essentialisme est donc le nom d'un troisième type de pensée, que je nommerai ici *monisme métaphysique*. Ce positionnement s'oppose au un pluralisme métaphysique, qui consiste à considérer, au contraire, que la pluralité est plus réelle que l'unité.

d. le monisme épistémologique

Enfin, Naomi Schor et Cressida Heyes identifient un quatrième type de critique : la première l'appelle la « critique féministe », la seconde la critique de l'« essentialisme méthodologique ». L'essentialisme, en ce sens, consiste dans un « faux universalisme[17] », soit des généralisations abusives. Il désigne une méthode qui repose sur la construction analytique d'une catégorie « femmes » à partir de l'effacement des « différences vécues très réelles – sexuelles, ethniques, raciales, nationales, culturelles, économiques, générationnelles – qui divisent les femmes entre elles[18] ». Dans le même temps, les conflits qui opposent les femmes entre elles sont, eux-aussi, exclu de l'analyse et relégués du côté de l'impensé, voire de l'impensable.

Ce dernier adversaire est proche du monisme métaphysique ; et, dans les deux cas, l'attitude anti-essentialiste consiste à insister sur l'importance de la différence, et à refuser le privilège accordé à l'unité et à l'uniformité. La différence se situe dans le champ d'application de la critique : le monisme métaphysique vient interroger notre conception de la réalité, et suggère que les choses uniformes et unifiées n'ont sans doute aucune existence concrète. Le réel, au contraire, se constitue d'entités si multiples et diverses que nos catégories seront toujours impuissantes à les capturer. Le monisme épistémologique ne pose aucune thèse quant au réel, et se contente de débattre des méthodes les plus adaptées à la compréhension de la réalité sociale. Dans le champ des théories féministes, la critique de cet essentialisme méthodologique suppose ainsi de faire droit à la diversité en insistant notamment sur les différences et les antagonismes entre les femmes elles-mêmes.

Dans ses usages féministes, le terme d'essentialisme recouvre donc au moins quatre grands ensembles de significations : (1) le fixisme ontologique, (2) le réalisme linguistique, (3) le monisme métaphysique, (4) le monisme épistémologique.

Cette typologie est certainement utile pour mieux comprendre l'usage que les théoriciennes féministes contemporaines font du concept d'*essentialisme*. Cependant, elle n'aide pas à en

17 N. Schor, « Cet essentialisme qui n'en est pas un », *op. cit.*
18 *Id.*

comprendre l'unité. Qu'est-ce qui justifie l'homonymie entre ces idées diverses ? Pourquoi ces différents usages portent-ils un seul et même nom ? S'il n'existe aucune réponse à ces questions, si aucune idée commune ne sous-tend l'emploi du terme, peut-être vaut-il mieux alors prôner son abandon ou, du moins, sa restriction à une seule de ses significations ; sous peine de s'exposer à une avalanche de quiproquos et de confusions.

B. Un anathème : la rhétorique anti-essentialiste

Qu'est-ce qui justifie d'utiliser un même terme pour des critiques aussi diverses ? La première manière de répondre à cette question consiste à relever que, par delà cette diversité de significations, la notion d'essentialisme a toujours le même statut dans l'argumentation : il s'agit de la position adverse, soumise à la critique. Dans les théories féministes, le terme d'essentialisme est systématiquement l'indice d'une fonction critique. Il sert à désigner la position théorique contre laquelle on se situe.

Ce jeu d'homonymie, cet usage d'un même nom pour désigner des idées aussi diverses, est donc loin d'être complètement arbitraire. On peut au moins en rendre raison en soulignant la similitude fonctionnelle de l'essentialisme dans les différents discours féministes : ce terme a toujours la même fonction rhétorique, celle d'une position à critiquer. La fonction argumentative du terme « essentialisme » demeure constante : ce terme sert systématiquement à désigner l'adversaire vis-à-vis du ou de laquelle l'on se positionne. Pour autant, s'agit-il d'un point commun suffisant pour justifier cette homonymie ? Certaines théoriciennes considèrent au contraire que la pré-éminence de la rhétorique (c'est-à-dire, de la fonction argumentative) sur la précision analytique (c'est-à-dire, sur la cohérence conceptuelle) est matière à soupçon. Elles décrivent les nombreux dangers que recèle l'utilisation d'un concept comme pur et simple anathème.

1. Un fourre-tout critique sous des habits philosophiques

Revenons, tout d'abord, à Gatatri Spivak. Dans l'entretien avec Ellen Rooney, cité plus haut, elle soutient que la règle qui régit l'usage du terme est simple :

> « [i]l est utilisé par des non-philosophes simplement pour désigner toutes sortes de choses lorsqu'ils et elles ne savent pas quel autre terme employer[19] ».

19 G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », *op. cit.*, p. 7-8.

Autrement dit, l'essentialisme fonctionne comme une sorte de fourre-tout critique : elle constitue l'expression par défaut utilisée chaque fois qu'il s'agit d'identifier une position contre laquelle on argumente.

D'où lui vient ce caractère ? Spivak l'explique de la manière suivante : c'est ce qui arrive lorsqu'un terme emprunté à la philosophie quitte son domaine d'origine pour circuler dans des débats non-philosophiques, tout en conservant son apparence philosophique et l'autorité épistémique qui lui est attachée. À l'origine, l'*essentialisme* désigne un concept de type philosophique, spécifique à des débats spécialisés en épistémologie et en métaphysique. Le terme s'est éloigné de la philosophie, tout en conservant l'apparence trompeuse que lui confère sa construction en -isme, et qui lui donne l'air de désigner un courant de pensée précis ou, comme le dit Spivak, une « école philosophique ». Ce « -isme » a le pouvoir de magiquement légitimer toute sorte de rapprochements hasardeux, en lui conférant l'aspect d'une doctrine théorique cohérente. Dès lors, le suffixe donne l'impression à celleux qui utilisent le terme d'*essentialisme* de s'attaquer à un adversaire commun, alors même que leur critique vise des positionnements très divers.

Dans ce texte précis, Spivak se montre fortement critique vis-à-vis de ce tour de passe-passe. Elle voit dans l'essentialisme un terme clinquant, orné d'une façade pseudo-philosophique qui légitime la paresse intellectuelle de celleux qui l'utilisent : elle dispense ses usagers/ères de procéder à des distinction conceptuelles minutieuses.

2. La rhétorique anti-essentialiste

Diana Fuss, dans son ouvrage *Essentially speaking*, émet elle aussi des réticences vis-à-vis de ce terme. Pour elle, son utilisation est beaucoup trop souvent guidée par une logique strictement rhétorique, qui tend à le vider de son contenu conceptuel.

Son ouvrage s'ouvre ainsi sur l'anecdote suivante : l'une de ses étudiantes, en classe, critique le texte d'une féministe marxiste, en arguant de son caractère « de toute évidence essentialiste[20] ». Fuss s'étonne du fait que le terme est employé d'une manière qui ne semble pas requérir de justification : l'essentialisme est si « évident » qu'il n'y a même pas à argumenter sa critique. Tout se passe comme si l'énonciation du terme suffisait à établir les présupposés essentialistes dans la pensée d'un·e auteur/ice quelconque. Pourtant, adressée à une théoricienne marxiste,

20 D. Fuss, *Essentially Speaking, op. cit.*, p. xi.

l'accusation d'essentialisme n'a, bien au contraire, rien d'évident. Elle est même particulièrement surprenante : le cadre d'analyse marxiste, qui consiste à rendre compte des phénomènes à partir de l'activité humaine de production, est aux antipodes d'un schème explicatif fondé sur des propriétés supposées essentielles aux individus. La défense d'une position essentialiste, dans ce cadre, conférerait à la pensée de cette autrice un caractère particulièrement singulier, original, et paradoxal vis-à-vis de la tradition dans laquelle elle s'insère. En d'autres termes, l'étudiante aurait dû remarquer que, dans de nombreuses circonstances, l'usage de ce terme est loin d'aller de soi : il est étrange de ne pas relever d'une manière ou d'une autre le caractère profondément paradoxal d'un « essentialisme marxiste ».

Pour Diana Fuss, il s'agit là d'un cas d'école particulièrement représentatif de la manière dont le concept est employé. Pour elle, le « pouvoir » de l'essentialisme est « purement rhétorique » ; utilisé « comme expression de désapprobation et de discrédit[21] ». La dimension rhétorique d'un texte ou d'un discours désigne l'ensemble de ses éléments dont la fonction est de susciter l'adhésion ou le rejet de celui ou celle qui le lit ou l'écoute. Si l'essentialisme semble être à ce point évident qu'il ne nécessite pas d'être interrogé, c'est justement qu'il s'agit, bien souvent, d'un terme purement rhétorique : la simple énonciation du terme suffit à décrédibiliser son adversaire. Diana Fuss souligne ainsi sa redoutable efficacité en la matière :

> « Pourquoi l'essentialisme a-t-il si mauvaise presse ? Rares sont les termes du vocabulaire de la théorie critique contemporaine à être à ce point systématiquement calomniés, aussi peu questionnés et invoqués d'une manière aussi prévisible pour formuler une critique infaillible[22]. »

3. L'essence comme anathème

La philosophe féministe Marilyn Frye s'alarme elle aussi des conséquences de l'usage de cette expression, telle que « récemment formulée dans la littérature féministe académique ».

> « il est commun que les théories soient déclarées essentialistes, condamnées et rejetées, sans intermédiaire ou une première étape expliquant ce qu'est l'essentialisme et ce qui pose problème à son sujet[23] ».

21 *Id*.
22 *Id*.
23 M. Frye, « Ethnocentrism/Essentialism: The Failure of the Ontological Cure », dans T. S. J. Collective (éd.), *Is Academic Feminism Dead? Theory in Practice*, New York, NYU Press, 2000, p. 48.

Le problème, comme chez Diana Fuss, réside dans l'absence d'intermédiaire entre l'énonciation du terme et le rejet de la position à laquelle il est associé : le caractère essentialiste d'une pensée apparaît toujours évident, il semble aller de soi, et ne requiert pas de justification. Il n'y a pas besoin d'expliquer ce que signifie l'essentialisme, et en quoi la théorie critiquée relève de cette catégorie, avant de rejeter la thèse qui lui est associée : l'essentialisme ne signifie *que* ce rejet.

Naomi Schor, à son tour, exprime ses doutes. Pour elle aussi, l'essentialisme est, dans le champ des théories féministes, l'expression d'une critique qui se suffit à elle-même et qui se passe d'explication. Au point qu'elle y voit l'instrument privilégié d'un certain dogmatisme et sectarisme intellectuel :

> « L'essentialisme joue le même rôle pour le féminisme que le révisionnisme [...] pour le marxisme-léninisme : c'est le langage du terrorisme intellectuel et l'un des instrument privilégiés de l'orthodoxie politique. [...] L'essentialisme, pour le féminisme contemporain, c'est l'anathème[24]. »

De fait, pour abonder dans son sens, il est d'autant plus facile de faire jouer à n'importe qui ce mauvais rôle de l'essentialiste qu'aucune théoricienne féministe impliquée de près ou de loin dans ces débats ne se réclame de ce terme. Contrairement à d'autres termes, tels que ceux de « différence[25] » ou d'« universalisme[26] », fréquemment revendiqués par les adversaires du courant post-structuraliste, personne parmi les théoriciennes féministes ne se revendique positivement de « l'essence » dans sa pensée[27]. On peut dès lors soupçonner certaines des critiques de l'essentialisme de ne s'attaquer qu'à des hommes (ou, en l'occurrence des femmes) de paille, c'est-à-dire des adversaires construit·e·s pour les seuls besoins de la critique. C'est ce que défend Naomi Schor, pour qui l'essentialisme se réduit à un simple anathème : un terme fortement péjoratif dont l'unique fonction est de décrédibiliser celle ou celui à qui on l'applique. Jane Roland Martin, à son tour, témoigne de ce mésusage :

---

24 *N. Schor, « Cet essentialisme qui n'en est pas un », op. cit.*

25 Se référer à ce sujet au courant du *French Feminism*, et à sa valorisation de la notion de « différence sexuelle ».

26 Se référer par exemple aux travaux de Seyla Benhabib, qui manifestent un positionnement féministe explicitement universaliste, contre le féminisme post-structuraliste : S. Benhabib, « Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance », dans J. Butler *et al*., *Feminist contentions: a philosophical exchange*, *op. cit.* ; S. Benhabib, « In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self », *New German Critique*, n° 62, 1994, p. 173-189.

27 À l'exception notable de Gayatri Spivak, que j'aborderai plus loin dans le chapitre. Cependant, la notoriété acquise par son concept d'*essentialisme stratégique* est trompeuse, car, comme je l'expliquerai, l'autrice ne l'utilise que de manière allusive au détour d'un entretien, ne s'en revendique pas, et exprime même ses distances vis-à-vis de cette catégorie. L'assimilation de son nom à cette expression s'est diffusée largement malgré elle ; précisément parce que la popularité négative du concept d'*essentialisme* en a fait un mot clé viral.

> « Dans les années 1980, il est devenu courant parmi les intellectuelles du féminisme de s'accuser mutuellement d'essentialisme. Régulièrement, dans la littérature de cette période, on dit de telle ou telle féministe qu'elle est tombée dans le piège de l'essentialisme. […] C'est à dessein que j'emploie le verbe accuser : cela avait pour conséquence de marquer les travaux de ladite autrice d'un sceau d'infamie[28]. »

Cela pose un réel problème aux théories féministes. En effet, cet usage du terme d'*essentialisme* le rend virtuellement applicable à n'importe qui, dès lors qu'il s'agit de critiquer ses positions. On risque dès lors d'avoir affaire à un concept complètement inutile sur les plans descriptif ou analytique, puisqu'il s'applique à tout et n'importe quoi, sans discrimination. Cette logique est d'ailleurs à l'œuvre derrière un certain nombre d'usages de ce terme. Par exemple, même Judith Butler se retrouve accusée d'entretenir l'idée d'un « sujet essentiel », dans un article où l'autrice (Susan Hekman) est pourtant forcée de concéder, quelques paragraphes plus bas, qu'« à ce stade du débat, il serait difficile de trouver une féministe qui défendrait explicitement une identité essentielle pour 'la femme', 'la lesbienne', 'la chicana', 'la femme de couleur' », etc. « Malgré ce consensus », affirme-t-elle, « le doute demeure[29] ». Contre Hekman, je rejoins les craintes des différentes autrices citées ici. Si « doute » il doit y avoir, cela doit être contre la manière dont le terme d'*essentialisme* est mobilisé au sein des théories féministes : son caractère purement critique lui confère une extention virtuellement illimitée qui ne peut qu'être source de confusions.

C. La philosophie à la rescousse ?

Face à ces risques de confusion conceptuelle, déconcertées par ce concept tout à la fois omniprésent dans la critique féministe et impossible à saisir tant il assimile de significations diverses, des philosophes sont intervenues pour tenter de clarifier la notion d'*essentialisme*.

Ces différentes réponses mobilisent deux usages de la philosophie. Christine Battersby[30], d'abord, utilise la philosophie dans sa dimension synthétique afin de rendre ce concept plus cohérent et plus solide sur le plan sémantique. Par caractère synthétique, j'entends la capacité qu'offre la philosophie de monter en généralité à partir des points communs relevés dans les

28 J. R. Martin, « Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps », *Signs*, vol. 19, n° 3, avril 1994, p. 630

29 S. Hekman, « Beyond identity », *op. cit.*, p. 294.

30 C. Battersby, *The phenomenal woman: feminist metaphysics and the patterns of identity*, Cambridge, Polity Press Blackwell, 1998.

différents éléments examinés, afin de produire des significations à la fois générales et cohérentes. Battersby propose ainsi d'unifier les différents sens de l'essentialisme à partir d'une définition, celle de l'essence aristotélicienne – une unification qu'elle considère à la fois comme éclairante et problématique, puisqu'elle révèle, à son tour, une confusion répandue sur la nature et le projet de la métaphysique. Marilyn Frye[31], ensuite, déploie la démarche philosophique en tant que discipline diacritique : une méthode qui nous rend capable de discerner les différents aspects de l'expérience. Loin de monter en généralité, elle défend plutôt une logique déflationniste. Pour que le terme d'*essentialisme* veuille bel et bien dire quelque chose, il faut restreindre son périmètre sémantique, et le limiter à l'une ou à un petit nombre de ses significations.

Ces deux approches sont contradictoires : l'une fait le contraire de l'autre. Dans cette section, je défendrai qu'en dépit du caractère inspirant et complexe des thèses de Battersby, la méthode que propose Frye est la plus adaptée à la théorisation féministe.

1. La solution synthétique. L'apport de Christine Battersby

Certaines philosophes ont exprimé à la fois leur accord et leur frustration vis-à-vis des entreprises typologiques, telles que celles de Schor ou Heyes. Alison Stone soutient ainsi qu'énumérer les différents sens de l'essentialisme ne peut pas être suffisant. Il est nécessaire d'exhiber le fond philosophique commun à ces différentes critiques si l'on veut pouvoir rendre compte de l'emploi de ce terme, malgré sa pluralité de significations. Ainsi,

> « Malgré la diversité de courants au sein de ces débats, on peut rétrospectivement y voir des discussions avec une position 'essentialiste', dont la signification est relativement unitaire, et qui dérive de la tradition philosophique[32]. »

Stone propose ici de recourir à la philosophie afin de procurer un éclairage synthétique à ces questionnements. En revenant à la définition philosophique de l'essence et aux débats qu'elle suscite, on se dote de notions suffisamment générales pour embrasser les différents sens de l'essentialisme, et l'on fournit ainsi les outils nécessaires à la compréhension des controverses féministes contemporaines. La philosophie a pour rôle de fournir le fil conducteur et le dénominateur commun manquant ; elle est nécessaire pour construire une définition de l'essence

31 M. Frye, *« Is Academic Feminism Dead? », op. cit.*
32 A. Stone, « Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy », *op. cit.*, p. 138.

susceptible de rendre raison du jeu d'homonymie évoqué plus haut et harmoniser cette cacophonie des significations.

Le travail le plus convaincant et le plus aboutit en ce sens est sans doute l'ouvrage de Christine Battersby, *Phenomenal woman*. Dans cet ouvrage, l'autrice défend la thèse suivante : il y a bien un sens philosophique précis de l'essence dont découlent toutes les critiques féministes contre l'essentialisme. Cette signification est héritée de la métaphysique aristotélicienne, si bien que le concept d'essentialisme vise selon elle, d'abord et avant tout, une école philosophique : l'aristotélisme.

Compris de cette manière, l'essentialisme cesse d'être un « mot qui ne tient pas sa langue », régi par une homonymie désordonnée. Il y a bel et bien dans toutes les mentions de ce terme, au sein de la littérature féministe, une référence explicite ou implicite à une notion commune : l'essence dans son sens aristotélicien.

a. la faute à Aristote

Comment définir ce concept ? Le terme d'essence correspond à la traduction qui est généralement faite de l'expression qu'Aristote utilise dans la *Métaphysique* : *« to ti ên einai* », « le ce que c'est » d'une chose ou d'un être quelconque (certain·e·s commentateurs/ices utilisent le terme de *quiddité* pour traduire cette expression[33]). En ce sens, l'essence correspond aux qualités distinctives d'un être, qui permettent de le reconnaître et de l'identifier comme ce qu'il est. En plus de cette première signification, l'essence est également la traduction la plus fréquente du terme d'*ousia*, qui désigne l'être d'une chose ou sa substance, pérenne et stable, par opposition à ses accidents, changeants et instables. Ainsi, remarque Battersby, une certaine définition du terme d'essence se forme et se stabilise à partir d'Aristote : l'essence désigne les caractères pérennes et immuables d'un être, qui correspondent aux « conditions minimales, nécessaires et suffisantes, qui nous permettent d'identifier et réidentifier les entités comme appartenant au 'même' genre[34] ». En d'autres termes, l'essence est un ensemble de traits distinctifs stables, qui fonctionnent comme des critères d'identification.

33 C'est le cas par exemple d'Annick Jaulin : voir Aristote, *Métaphysique*, M.-P. Duminil et A. Jaulin (trad.), Paris, Flammarion, 2008.
34 C. Battersby, *The phenomenal woman*, *op. cit*., p. 25.

Cette approche présente plusieurs qualités. Tout d'abord, elle fournit à cette logique d'homonymie un fondement philosophique solide, qui permet de démentir l'accusation de Spivak, selon laquelle les usages du terme d'essentialisme relèvent d'un abus de langage. Ensuite, elle englobe effectivement les quatre significations énumérées plus haut. Pensée comme un critère d'identification, elle correspond tout aussi bien au fixisme ontologique qu'à l'essentialisme méthodologique : je renvoie à ce sujet aux réflexions de Spelman sur la définition de l'essence comme nature et/ou comme standard[35]. Si l'on considère le monisme métaphysique comme une simple radicalisation de sa version épistémologique, alors on peut affirmer que la définition de Battersby correspond également au troisième sens de l'essentialisme. Enfin, la notion aristotélicienne d'*essence* est intimement liée à l'idée de substance ; or, Judith Butler a exposé la manière dont la théorie de la référentialité du langage s'appuie sur ce type de métaphysique. L'essence aristotélicienne, telle que définie par Battersby, rejoint donc également la troisième définition de l'essentialisme : le réalisme linguistique. En définitive, Battersby fournit un concept à la fois suffisamment englobant pour contenir tous les sens de l'essentialisme, et suffisamment précis pour justifier de l'existence d'éléments conceptuels communs.

b. l'hégémonie aristotélicienne ; ce qu'elle laisse dans l'ombre

L'application de cette définition aux théories féministes contemporaines pose cependant un premier problème. Rares sont les autrices qui se réfèrent explicitement à Aristote lorsqu'elles mobilisent cette notion[36]. Comment attribuer une telle place explicative à Aristote lorsqu'il en est si peu fait mention dans les textes étudiés ?

Pour Christine Battersby, la réponse est simple. La définition aristotélicienne de l'essence a acquis au cours des siècles une si grande influence au sein de la philosophie qu'elle constitue peu ou prou le paradigme fondateur de la plupart des descriptions métaphysiques : elle est devenue hégémonique. La conséquence en est que, faute d'une attention suffisante aux controverses qui traversent l'histoire de la philosophie, l'on a tôt fait de prendre le tout de la métaphysique (comme entreprise générale de description et de catégorisation de la réalité) pour l'une de ses parties, l'aristotélisme. Au sein de la littérature féministe, spécifiquement, l'immense majorité

35 E. V. Spelman, *Inessential woman*, *op. cit.*

36 Les quelques occurrences se trouvent généralement sous la plume des théoriciennes post-structuralistes, qui citent l'argument de Derrida dans son texte « Violence de la métaphysique » (art. *cit.*). Dans ce texte, l'auteur se réfère à Aristote et critique la pensée fondée sur la distinction entre substance et accident.

des réflexions sur « la métaphysique » visent en réalité pour Battersby la métaphysique aristotélicienne, si bien que

> « les critiques les plus incisives de la métaphysique produites depuis le féminisme ne sont efficaces que parce que ces féministes conservent vis-à-vis de la métaphysique des paramètres aristotéliciens[37] ».

Battersby regrette cette logique métonymique : étant donné que toute entreprise métaphysique est d'emblée identifiée à l'aristotélisme, qui n'est pourtant qu'un pan parmi d'autres de ce domaine, les tentatives féministes pour se réapproprier la métaphysique sont généralement inaudibles, discréditées avant même d'avoir pu être formulées. Nombre d'anti-essentialistes s'en tiennent en effet à cette conception hégémonique de la métaphysique, et la réduisent à sa seule formulation aristotélicienne, négligeant de s'intéresser à ses nombreuses conceptions alternatives. Les féministes anti-essentialistes se sont fourvoyées en prenant la partie (aristotélicienne) pour le tout (de la métaphysique), rejetant la seconde en bloc lorsqu'elles visaient simplement la première.

c. pluraliser l'essence, réhabiliter la métaphysique

La démarche de Christine Battersby consiste à abonder dans le sens des critiques de la métaphysique aristotélicienne, tout en défendant qu'une autre métaphysique est possible et même souhaitable. Elle défend notamment l'intérêt de ce qu'elle appelle une « métaphysique descriptive[38] » : une démarche philosophique qui consiste à décrire les catégories de pensée qui informent le sens commun. Selon elle, ce genre d'entreprise descriptive est d'un intérêt certain pour la critique féministe, puisqu'elle permet d'exhiber la manière dont le sens commun prend toujours implicitement pour norme le sujet masculin. Dès lors, on peut passer de la simple description à la création de nouveaux modes de pensée, particulièrement inspirants pour la critique sociale : que se passerait-il, par exemple, « si nous troublions le 'sens commun' de sorte à prendre le sujet féminin comme norme[39] » ? Une « métaphysique descriptive » permet de faire surgir des conceptions alternatives de la réalité, dans un contexte où l'hégémonie masculine imprègne en profondeur les catégories à travers lesquelles nous l'appréhendons.

37 C. Battersby, *The phenomenal woman, op. cit.*, p. 8.
38 Pour plus de développements sur ce concepts, se référer à J. Hoffman et G. S. Rosenkrantz, *Substance among other categories*, New York, Cambridge University Press, 1994.
39 C. Battersby, *The phenomenal woman, op. cit.*, p. 200.

L'histoire de la philosophie, souligne-t-elle, nous apprend que le concept d'*essence* a été tant et tant discuté, critiqué et reformulé qu'il est impossible de ne pas trouver dans ces débats des définitions de l'essence adaptées à cette entreprise. L'unanimité des critiques adressées à l'essence repose en définitive sur des simplifications réductrices de l'histoire de la philosophie, occultant les multiples formulations alternatives de cette notion.

Aussi regrette-t-elle que les féministes post-structuralistes rejettent en bloc et sans discernement tout ce qui a trait de près ou de loin à une quelconque forme d'« essence » ou de « métaphysique ». Il existe une si grande variété des premières comme des secondes qu'une telle démarche revient à se priver de tout concept permettant de produire des descriptions de la réalité. Cette impuissance pose problème dès lors que l'on conçoit la pensée féministe comme un projet visant à proposer des descriptions *alternatives* du réel, susceptibles de contester l'hégémonie d'un sens commun imprégné de représentations sexistes et patriarcales.

Si l'on suit l'interprétation de Christine Battersby, les différents usages du terme « essentialisme » au sein des théories féministes se fondent tous bel et bien sur une signification commune : l'essence telle qu'elle est définie par la métaphysique aristotélicienne. Il existe une unité et une cohérence au fondement des usages très variés de ce concept.

Ce faisant, elle met également en lumière un défaut dans la constitution du concept. Celles qui parlent d'essentialisme ont beaucoup trop tendance à réduire l'essence à une seule de ses significations (la définition aristotélicienne), négligeant la diversité des approches philosophiques. Battersby soutient en définitive que les féministes gagneraient à pluraliser cette notion d'essence, c'est-à-dire à la rendre encore plus riche en significations qu'elle ne l'est déjà.

2. La solution diacritique. L'apport de Marilyn Frye

L'approche synthétique proposée par Christine Battersby débouche donc inévitablement sur le résultat suivant : l'essence, déjà polysémique au point d'être parfois cacophonique, doit être encore une fois resignifiée. Il faut lui adjoindre de nouvelles significations et bousculer le paradigme aristotélicien si l'on veut pouvoir faire de la théorisation féministe une entreprise de description alternative de la réalité.

Cette position pose cependant le problème suivant. L'essentialisme revêt déjà une grande diversité de significations qu'il est difficile de conjuguer les unes avec les autres. En pluralisant

encore ce concept, ne risque-t-on pas de générer de la confusion supplémentaire, là où l'on aurait, au contraire, besoin de clarifier les termes du débat ?

a. ethnocentrisme et essentialisme

La philosophe étasunienne Marilyn Frye a fournit à ce débat une contribution importante. À rebours de la démarche de Christine Battersby, Frye ne cherche pas à trouver le socle commun aux usages divers et variés du concept d'essentialisme. Elle préfère considérer, au contraire, que ce concept est trop étendu – plus qu'il ne devrait l'être – et suggère de le redéfinir afin de restreindre son périmètre sémantique.

Selon elle, les féministes post-structuralistes tendent à confondre deux notions : l'essentialisme, d'une part, et ce qu'elle nomme l'« ethnocentrisme », d'autre part. « Les critiques féministes de l'essentialisme [...] ont échoué à distinguer entre [ces deux notions] » et ont ainsi « contribué à la confusion dont il est question ici[40] ».

Un mode de pensée essentialiste repose sur l'idée que « les choses, quel que soit ce qui les distingue comme étant ce qu'elles sont, existent indépendamment les unes des autres, ainsi que de la pensée, des catégories et des cultures humaines ». Le « tableau opposé » dépeint au contraire que « toute chose existe telle qu'elle est en vertu de sa position et de ses relations au sein des structures humaines de la pensée, des catégories, du langage et de l'organisation sociale et culturelle[41] ». L'essentialisme, en définitive, se définit en opposition au constructivisme (*social constructivism*).

Le mode de pensée qu'elle appelle « ethnocentrisme » diffère de l'essentialisme. Pour que l'on puisse parler d'ethnocentrisme, il faut tout d'abord des opérations de généralisation abusive : l'ethnocentrisme consiste à « projeter de manière erronée des qualités observées chez quelques 'x' à l'ensemble des 'x'[42] ». Par exemple, Frye raconte la conclusion enthousiasmée qu'elle a tiré de son premier trajet en bus dans la ville de Minneapolis : « dans cette ville, il y a de la poésie affichée dans les bus ![43] ». Après quelques autres déplacements urbains elle se rend cependant rapidement compte qu'il ne s'agissait malheureusement que d'une généralisation erronée : la propriété n'est pas vraie de tous les bus mais seulement d'un seul. Cette première condition (la

40 M. Frye, « Ethnocentrism/Essentialism », *op. cit.*, p. 47
41 *Ibid*., p. 48
42 *Ibid*., p. 49
43 *Ibid*., p. 49

généralisation erronée) est nécessaire mais cependant insuffisante pour que l'on puisse parler d'ethnocentrisme. Il y a ethnocentrisme dès lors que cette fausse généralisation repose sur la constitution abusive d'un paradigme (au sens d'un cas standard) à partir du positionnement spécifique propre au sujet qui produit la connaissance. Il s'agit là de « cas de généralisation problématiques », par opposition à des généralisations « superficielles » et « contingentes[44] » telles que celle faite à propos des bus de Minneapolis. Telles qu'on peut les trouver dans les théorisations féministes, ces généralisations consistent pour la théoricienne à « se situer elle-même, ou sa famille ou sa culture, comme le cas paradigmatique d'une catégorie structurée à partir d'un standard (*a paradigm-case type of category*)[45] ». On retrouve ici la signification que la philosophe Elizabeth Spelman prête au terme d'*essence*, ainsi que la critique politique et épistémologique qui l'accompagne : les théoriciennes féministes sont en tort chaque fois qu'elles construisent une catégorie « femmes » à partir de la croyance implicite selon laquelle un petit nombre de femmes peut adéquatement servir de standard à l'ensemble de la catégorie.

Marilyn Frye souligne cependant que l'essence et le standard sont deux choses distinctes, et qu'essentialisme et ethnocentrisme ne doivent donc pas être confondus. Dans le cas de l'ethnocentrisme,

> « On ne fabrique pas une essence – une catégorie intérieurement homogène définie par un ensemble de conditions nécessaires et suffisante, que l'intégralité des membres de la catégorie remplissent sans doute possible. On constitue plutôt une catégorie non-homogène, dont la structure interne s'organise autour d'un paradigme et de son aura. Ce n'est pas adhérer à une essence que de faire de soi-même un cas paradigmatique de l'être humain, ou de sa culture un cas paradigmatique de la culture[46]. »

Dans cet article, Frye s'adresse ici explicitement aux féministes post-structuralistes et à l'utilisation qu'elle font de la notion d'essence. Elle prend comme cas d'étude privilégié l'article de Nancy Fraser et Linda Nicholson, auquel je me réfère moi-même volontiers tant il a été abondamment cité et diffusé, et tant il me semble représentatif de la critique féministe post-structuralistes de l'essentialisme. Frye souligne que parmi la kyrielle d'autrices dont Fraser et Nicholson entreprennent d'exposer les présupposés essentialistes, la plupart ne sont pas essentialistes au sens strict du terme, qu'elle a défini plus haut. Nancy Chodorow, Nancy Hartsock, Catharine MacKinnon, Carol Gilligan font partie des autrices citées ; toutes tombent à des degrés divers dans un mode de pensée ethnocentriste, en érigeant implicitement leur propre

44 *Id.*
45 *Ibid.*, p. 50
46 *Id.*

situation de femme blanche en modèle privilégié pour appréhender l'ensemble de la catégorie « femme ». Ces autrices, cependant, sont principalement constructivistes. Elles ne proposent pas de définir « femme » à partir d'un ensemble de propriétés nécessaires et suffisantes que les individues seraient supposées exhiber indépendamment de leur inscription dans des relations sociales. Au contraire, elles insistent sur la manière dont les traits qui apparaissent comme distinctifs de la féminité sont activement constitués par des interactions sociales, dans le cadre de la famille, du foyer et de la sexualité.

Soulignons que le propos de Frye n'est pas d'affirmer qu'aucune théoricienne féministe n'est essentialiste. Il existe bien des manières d'être à la fois féministe et essentialiste au sens qu'elle donne à ce terme. Par exemple, en fondant la féminité (ou la masculinité) sur des attributs biologiques naturalisés, figés et extraits de leur inscription sociale et historique, comme le fait l'autrice Jill Johnston[47] lorsqu'elle définit les hommes comme des « agresseurs biologiques[48] » du simple fait qu'ils sont dotés d'un pénis. D'autres féministes, comme celles du groupe français « Psychanalyse et politique » au cours des décennies 1970-1980, théorisent l'existence d'un ordre symbolique et d'une subjectivité proprement féminines, à partir d'éléments considérés comme invariants d'un point de vue culturel et historique (tels que la maternité). Comme Frye, je défends que s'il existe incontestablement des façons d'être féministe qui sont essentialistes, les féministes post-structuralistes tendent cependant à accuser d'essentialisme des théoriciennes qui font en réalité tout autre chose – en l'occurrence, des généralisations abusives et idéologiques.

Cette critique n'est pas seulement motivée par des précautions philosophiques, au sens où il ne s'agit pas simplement de rendre plus précis et clairs les termes que l'on emploie. Frye argue que ces distinctions analytiques sont nécessaires pour comprendre comment bien théoriser en féministe ; ou, plus particulièrement, pour expliciter et exposer les travers à éviter, et dans lesquels tombent un certain nombre de pensées de ce genre. Accuser des autrices d'essentialisme alors qu'elles mettent en place un mode de pensée ethnocentriste revient à « mal diriger notre attention, à rendre obscur plutôt que mettre en lumière, et à négliger d'analyser l'ethnocentrisme activement construit qui est implicite dans ces théories[49] ». En d'autres termes, on ne se dote pas des outils nécessaires afin de rendre la théorisation féministe meilleure que ce qu'elle est.

47 Jill Johnston est une journaliste et théoricienne féministe lesbienne particulièrement influente, aux États-Unis, au cours des années 1970 – 1980.
48 J. Johnston, *Lesbian nation: the feminist solution*, New York, Simon and Schuster, 1973, p. 165.
49 M. Frye, « Ethnocentrism/Essentialism », *op. cit.*, p. 52

b. vers une logique déflationniste

Plus haut dans cette thèse, lorsque j'ai examiné la lecture que Spelman fait de Simone de Beauvoir, j'ai été amenée à émettre certains doutes. Dans sa critique de l'éternel féminin, Beauvoir identifie un mode de pensée essentialiste : on considère qu'il existe un ensemble de propriétés inhérentes aux femmes et qui les définissent entièrement comme ce qu'elles sont. Elle est donc résolument anti-essentialiste en ce sens. Pourtant, Spelman montre que le *Deuxième sexe* est un cas d'école de ce que Cressida Heyes appelle l'« essentialisme méthodologique » : le fait de procéder à des généralisations abusives sur la base de la situation des femmes les plus privilégiées. Si les généralisations abusives auxquelles procèdent Beauvoir relèvent de l'essentialisme, alors comment qualifier sa critique de l'éternel féminin ? Beauvoir peut-elle être à la fois essentialiste et anti-essentialiste ? Et surtout, parle-t-on dans les deux cas de la même essence ? L'éternel féminin critiqué par Beauvoir est-il de même nature que le standard idéologique mis en lumière par Spelman ?

Elizabeth Spelman ne répond pas à ces questions ; elle considère que l'utilisation du terme d'*essence* pour désigner ces différents types de pensée ne pose pas problème et ne requiert pas d'investigation spécifique. Pourtant, il y a bel et bien un problème : comment expliquer ce hiatus entre les différents sens de l'essentialisme ? Comment rendre compte du fait que l'on puisse être tout à la fois essentialiste et anti-essentialiste ?

Il est d'autant plus important de répondre à cette question que les différents sens de l'essentialisme ne sont pas réciproques : si le fixisme ontologique donne nécessairement lieu à des généralisations abusives, la réciproque n'est pas vraie. Tout les cas de faux-universalisme n'ont pas nécessairement pour cause une référence à des essences. La logique inflationniste du terme d'essentialisme efface cette absence de réciprocité entre les deux significations. Ce faisant, elle efface aussi des différences réelles de positionnement politique au sein des mouvements, ce qui n'aide ni à les comprendre, ni à en faire une critique adéquate.

Prenons une affirmation telle que « toutes les femmes, parce qu'elles sont des femmes, sont sensibles, vulnérables et aiment le rose ». Cette assertion véhicule ce que j'ai nommé le fixisme ontologique : les individus « femmes » possèdent un certain nombre de traits qui leur sont inhérents et qui ne sont pas susceptibles de varier. Sensibilité, vulnérabilité et goût pour la couleur rose font partie de ces traits. Il est dans la nature des femmes d'exhiber de telles

caractéristiques. Ce faisant, cette affirmation génère aussi des généralisations abusives. Le fixisme ontologique implique une prétention à la généralité : toutes les femmes doivent bien être comme cela, puisque telle est leur nature. Une prétention qui gomme complètement le constat empirique selon lequel cette assertion n'est, de fait, pas vraie de « toutes les femmes ». La généralisation abusive de certaines caractéristiques à toutes les femmes est une conséquence directe de ce type d'essentialisme : si les femmes sont comprises comme des individus *essentiellement* vulnérables, alors *toutes* les femmes seront perçues comme tel.

Il est aisé de montrer que la réciproque n'est pas vraie : toute généralisation abusive n'implique pas une essence, au sens du fixisme ontologique. Il est tout à fait possible d'énoncer des propositions qui relèvent d'un faux-universalisme, sans adhérer à une conception essentialiste du signifiant « femme ». Prenons une affirmation telle que « le patriarcat constitue partout dans le monde la plus fondamentale des oppressions ». Ce présupposé, propre à un grand nombre de féministes radicales des années 1960-1970, relève bel et bien d'une généralisation abusive : une telle affirmation est peut-être vraie pour une femme blanche, aisée, en contexte occidental, mais elle le sera beaucoup moins pour une ouvrière agricole autochtone au Guatemala. Pourtant, cette assertion n'engage aucune forme d'éternel féminin (aucune référence à une forme de féminité métaphysique ou biologique) : au contraire, elle s'accorde parfaitement bien avec un cadre de pensée intégralement constructiviste, qui considère que les individus sont de part en part constitués par les rapports sociaux. Le faux-universalisme et les généralisations abusives sont la la conséquence nécessaire de l'essentialisme, au sens du fixisme ontologique. Cependant, tous les cas de faux-universalisme ne découlent pas de présupposés essentialistes.

Ma position, dès lors, est la suivante. La démarche féministe post-structuraliste qui consiste à examiner les théories des féministes constructivistes afin d'y traquer des « vestiges d'essentialisme » (pour reprendre la formulation de Fraser et Nicholson) n'est pas convaincante. Elle revient à brouiller les différentes manières par lesquelles on en vient à produire des généralisations abusives, c'est-à-dire à présenter frauduleusement la condition d'une minorité privilégiée pour celle de toutes les femmes. La manière dont le signifiant « essence » circule dans les théories féministes contemporaines conduit trop souvent à assimiler les unes aux autres des choses foncièrement différentes, à diluer les contours d'idées et à brouiller la diversité des positionnements politiques endossés par les féministes.

c. savoir distinguer les problèmes : la philosophie comme discipline diacritique

La thèse selon laquelle il y a une cohérence sémantique derrière les divers usages du terme d'essentialisme pose donc problème. Nombres de théories féministes, en effet, défendent que la catégorie « femme » est intégralement construite par les rapports sociaux (constructivisme social), tout en reconduisant l'idée selon laquelle cette catégorie serait homogène (monisme épistémologique). Partant de là, comment continuer à défendre que les différentes définition de l'essence ont la même racine ?

Plus précisément, ni la position de Battersby, ni le vocabulaire des féministes post-structuralistes ne permettent de répondre à la question suivante : comment expliquer que les théories féministes tombent régulièrement dans un faux-universalisme, malgré leur critique de l'essentialisme (au sens du fixisme ontologique) ? Comment expliquer que certaines théorisations féministes se trouvent être à la fois de puissants outils de dénaturalisation des relations sociales, et des doctrines qui généralisent allègrement et abusivement la situation sociale privilégiée de leur autrice ? Comme le remarque Frye, il n'est pas possible de comprendre adéquatement le « schéma ethnocentriste » dans les théories féministes tant que celui-ci reçoit à tort le nom d'essentialisme[50].

Je défends qu'il est plus pertinent de réduire l'extension sémantique du concept d'*essentialisme* que de chercher des fondements philosophiques à sa cohérence supposée. Tel qu'utilisé dans les théories féministes, l'essentialisme est tout au plus un concept parapluie : un assemblage de significations très différentes les unes des autres dont rien ne justifie vraiment l'homonymie, si ce n'est leur statut dans l'argumentation (celui d'un adversaire à critiquer). Il revêt un si grand nombre de significations qu'il paraît impossible d'en sauver la cohérence sémantique sans sacrifier, au passage, son caractère diacritique. Ceci apporte un éclairage intéressant sur la position d'une autrice comme Gayatri Spivak, qui refuse de considérer qu'un terme comme celui d'« essentialisme » puisse avoir, dans les théories féministes, un quelconque caractère philosophique. Un concept philosophique, en effet, doit pouvoir permettre d'opérer des distinctions conceptuelles, de discriminer les différents aspects d'une idée, d'une expérience, ou d'un pan quelconque de la réalité. Or, le concept d'essentialisme, tel qu'utilisé par les féministes post-structuralistes, est fondamentalement indiscriminant. L'extension illimitée du concept ne contribue pas tant à l'enrichir de nouvelles significations qu'à l'appauvrir, pour en faire, en

50 Ibid., p. 57

dernière instance, un signifiant vide – une expression qui ne veut plus rien dire du tout. Ici se pose le problème de l'inflation sémantique de ce concept : conçu pour agréger toujours plus de significations, il en vient à perdre ses vertus proprement philosophiques au fur et à mesure qu'il devient plus englobant. Le concept d'*essentialisme*, loin d'affiner notre perception des différents phénomènes et d'accroître la prise que nous avons sur eux, tend à brouiller les pistes et à accroître la confusion.

Je parle ici de la manière dont les concepts philosophiques nous rendent capables (ou du moins doivent nous rendre capables) de distinguer entre divers aspects d'une réalité ; et je qualifie de « diacritique » cette fonction de la philosophie. Je défends qu'en sacrifiant le caractère diacritique du concept d'*essentialisme* à un processus synthétique qui vise à le rendre toujours plus englobant, la pensée féministe a beaucoup à perdre. Ce concept doit pouvoir nous permettre de spécifier précisément ce qui est objet de critique et de le distinguer le plus clairement possible de ce qui n'en est pas l'objet. Si le concept est trop englobant, alors il devient potentiellement applicable à tout et n'importe quoi : son extension est telle qu'il n'existe aucun élément qui se situe clairement en dehors de son périmètre. Il n'existe plus aucun moyen de différencier ce qui en relève et ce qui n'en relève pas, et il devient complètement inopérant pour discriminer les différentes situations problématiques qui traversent l'expérience des femmes et des minorités de genre.

En ce sens, contre Fraser et Nicholson qui défendent une « critique sociale sans philosophie », je soutiens que la critique sociale est bel et bien philosophique : elle gagne à s'appuyer sur une pratique intellectuelle de la distinction conceptuelle. La philosophie peut servir à la théorisation féministe anti-essentialiste, non pas en vertu de sa dimension synthétique, mais grâce à sa fonction diacritique. Elle ne doit pas servir à exhumer le dénominateur commun à toutes les différentes définitions de l'essentialisme, mais plutôt à réduire son extension sémantique de sorte à pouvoir fournir des critères plus clairs permettent de distinguer ce qui ressortit de l'essentialisme de ce qui n'en ressortit pas. À la suite de Marilyn Frye, je défends donc qu'il est plus pertinent de restreindre le sens du terme *essentialiste* à une seule de ses significations, qui correspond à celle que j'ai appelée plus haut le « fixisme ontologique ». Si le terme d'*essentialisme* est bien adapté pour désigner des présupposés de ce type, on peut soupçonner un abus de langage lorsqu'il est appliqué à des opérations de faux-universalisme telles que l'on en trouve dans la pensée de certaines féministes radicales et/ou matérialistes.

Il peut être tentant d'affirmer que toutes les manières d'énoncer des généralisations abusives sont dues à une seule et même cause, l'essentialisme : la position adverse semble ainsi clairement circonscrite, et il suffit pour produire une bonne théorisation féministe de ne pas penser en terme d'essence. Je considère au contraire qu'il n'est pas souhaitable de fondre un adversaire unique à partir de ces positionnements divers. La philosophie féministe gagnerait plutôt à adopter d'autres méthodes, afin de nous rendre capables de distinguer entre ces différentes manières de mal dire « nous ».

II. Philosopher en féministe : entre théorie et pratique

Interroger la manière dont la pensée féministe mobilise les concepts d'*essence* et d'*essentialisme* requiert nécessairement de poser la question suivante : comment théoriser, en féministe, des enjeux féministes ? Autrement dit, ce sont principalement les méthodes de la théorisation féministe qui entrent en jeu. Ce qui signifie que pour intervenir de manière critique au sein des débats portant sur le sujet politique du féminisme, tels qu'ils se sont constitués, il est important de soulever tôt ou tard des questionnements méthodologiques.

Étant donné que ces enjeux concernent la manière dont on peut et doit théoriser, je défends que ces questionnement portent tout aussi bien sur la méthode de la philosophie. Quelle type de discipline intellectuelle la philosophie doit-elle être pour que l'on puisse faire une philosophie féministe digne de ce nom ? Je prolongerai ici mes réflexions critiques sur le concept d'*essentialisme*, en lien avec les enjeux méthodologiques introduits à la fin de la partie précédente. Je montrerai notamment qu'une utilisation mal avisée de cette notion peut conduire la philosophe à opérer un divorce entre théorie et pratique, particulièrement dommageable dans le cas des théorisations féministes.

Encart introductif. La pluralité axiologique de la pensée féministe

Le point de départ des réflexions qui vont suivre est le suivant. Les théories féministes doivent être comprises comme des productions intellectuelles à deux faces : l'une est celle des idées,

l'autre celle des pratiques. Ces pratiques sont politiques au sens où elles s'insèrent dans des mouvements de luttes sociales – c'est-à-dire, des actions collectives ayant pour but la transformation de la société[51].

Ceci implique le postulat suivant : les théoriciennes impliquées dans ces débats revendiquent, de près ou de loin, un lien avec le féminisme comme mouvement de transformation sociale. Elles visent à ce que leurs constructions intellectuelles aient une connexion avec les enjeux des luttes sociales et politiques, ou, pour le dire autrement, elles souhaitent que leur analyse soit pertinente vis-à-vis de ces enjeux, et non pas abstraite, détachée de la réalité concrète des luttes. Cressida Heyes fait partie de celles qui formulent cette exigence : « [d]e nombreux/ses philosophes », dit-elle en s'incluant dans ce lot, « aspirent à rendre leur travail 'pertinent' et à situer leurs considérations abstraites sur le sol rugueux (*rough ground*) de l'activisme politique[52] ».

Cela signifie que, d'un point de vue normatif, une théorie féministe ne doit pas simplement être évaluée en terme de critères théoriques (rigueur intellectuelle, cohérence du propos, originalité et créativité, etc.) mais aussi en terme de critères pratiques (efficacité stratégique, pertinence vis-à-vis de l'expérience des groupes minorisés, accessibilité, etc). L'hypothèse qui traversera l'ensemble ce chapitre est la suivante : la théorisation féministe est traversée par une pluralité axiologique irréductible. Il existe différents types de critères qui permettent de la distinguer comme une bonne théorie féministe, et ces critères ne sont pas assimilables les uns aux autres – on peut notamment remplir les critères théoriques, et échouer sur les critères pratiques. Ainsi, pour être valable, la théorisation féministe ne doit « laisser de côté ni la circonspection et l'imagination de la philosophie, ni l'immédiateté et le pragmatisme de l'engagement politique[53] ».

A. L'institutionnalisation des études féministes

Je propose tout d'abord d'approfondir cette notion de la théorie féministe comme activité biface, soumise à deux types de critères qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. L'une des manières de comprendre cette dualité passe par l'analyse des conditions structurelles et institutionnelles de production de ce type de théorie. Le développement du champ des études féministes dans les

51 Je me contente ici d'esquisser brièvement cette idée, et notamment cette notion de « pratique », que j'approfondirai tout au long de cette section. La troisième partie de cette thèse sera quant à elle consacrée à l'élaboration de la conception de la théorisation féministe comme activité mixte, qui consiste à systématiquement lier ensemble chacune de ces deux dimensions.

52 C. Heyes, Line drawings, op. cit., p. 9.

53 *Ibid.*, p. 10.

universités constitue ainsi un cas d'étude particulièrement intéressant pour comprendre et étayer cette description de la théorisation féministe.

Dans la lignée de la méthode que j'ai employée au premier chapitre de cette thèse, qui portait sur le concept de *post-structuralisme*, je considérerai ici que le contexte de production d'une idée en structure la pertinence, c'est-à-dire qu'il contribue à déterminer les problèmes auxquels cette théorie répond et les situations au sein desquelles elle fait sens. En l'occurrence, l'apparition et le développement des études féministes au sein de l'académie a pour conséquence de déplacer le centre de gravité de la théorie féministe – un processus que l'on peut qualifier d'*institutionnalisation*. Les problèmes auxquels les intellectuelles féministes répondent et vis-à-vis desquels elles se positionnent sont plus souvent issus de l'institution universitaire qu'ils ne l'étaient du temps où les études féministes n'y avaient pas encore leur place, conséquence d'un processus de renégociation des normes qui structurent les champs de l'université, d'une part, et des luttes féministes, d'autre part.

1. Pourquoi parler d'institutionnalisation ?

À partir des années 1970, et tout particulièrement au cours des années 1980, les thématiques et les problèmes féministes font leur entrée sur les bancs de l'université, sous la forme de contenus de recherche et d'enseignement. Comment décrire ce processus ? Et quels sont les enjeux que recouvre le terme, fréquemment utilisé, d'*institutionnalisation* ?

a. brève histoire des études féministes

Les premiers programmes de recherche et d'enseignement dans le champ des études féministes apparaissent dès les années 1970, aux États-Unis comme en France. Aux États-Unis, le premier programme de *Women's Studies* ouvre au printemps 1970, à l'université de San Diego, en Californie, et le premier réseau de recherche – la *National Women's Studies Association*, qui est toujours l'un des plus importants en la matière – voit le jour en 1977. En France, Michelle Perrot, Pauline Schmitt et Fabienne Bock lancent en 1973 le premier séminaire d'histoire des femmes à l'université Paris 7[54]. Par la suite, cette université deviendra un important centre de recherche, investi par les féministes de la tendance radicale du MLF qui parleront volontiers de « l'expérience Jussieu »[55]. Parallèlement, la tendance rivale, celle du féminisme différentialiste,

54 M. Perrot, « Les premières expériences », dans Françoise Basch, Louise Bruit, Monique Dental, Françoise Picq, Pauline Schmitt Pantel et Claude Zaidman, *Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009, p. 13-22.

55 *Id.*

organisée autour du groupe psychanalyse et politique, entre elle aussi dans l'académie. En 1974, Hélène Cixous fonde à l'université de Vincennes, laboratoire d'innovations pédagogiques et académiques de cette époque, le Centre d'Études Féminines[56]. Dans d'autres villes et à la même époque, des militantes féministes lancent également des initiatives visant à mettre un pied à l'université : ainsi, en 1976, à Lyon, le Centre Lyonnais d'Études Féministes (CLEF) constitue un centre de documentation en études féministes, l'un des premiers de ce genre[57].

Si les études féministes apparaissent au cours des années 1970, dans le sillage du Mouvement de Libération des Femmes, il faut cependant attendre les années 1980 pour qu'ait lieu ce que Liliane Kandel, militante féministe et sociologue à l'université Paris 7, appelle le « tournant institutionnel »[58], à savoir l'inscription durable de ce champ disciplinaire dans les institutions d'enseignement supérieur et de recherche. Suite à un important colloque à Toulouse, intitulé « Femmes, féminisme, recherche », l'Association Nationale des Études Féministes (ANEF), toujours en activité aujourd'hui, voit le jour ; dans la continuité de cet événement, les études féministes font leur entrée au CNRS[59]. Les initiatives éparses des années 1970 se pérennisent sous la forme de cadres institutionnels tels que le Centre d'Enseignement, de Documentation et de Recherche pour les Études Féministes (CEDREF), à Paris 7, qui voit le jour en 1985[60].

À propos de ce processus émerge la question suivante. Doit-on plutôt parler de création ou d'institutionnalisation des études féministes ? Le terme de création suppose que l'apparition de ces programmes d'enseignement et de recherche à l'université coïncide avec la constitution d'un nouveau champ du savoir. Le féminisme en tant qu'objet et/ou que méthode épistémologique voit le jour dès lors que ce type de recherche apparaît, se développe et se stabilise au sein de l'institution académique. L'institutionnalisation, au contraire, ne désigne pas une création *ex nihilo*, mais un déplacement du lieu de production des savoirs : celle-ci s'installe dans des institutions reconnues comme légitimes à le faire, sans pour autant que ce type de savoir ne soit natif de ces institutions. Cela sous-entend qu'en dehors de l'université, il existe ou a existé un

56 Celui-ci, désormais rattaché à l'Université Paris 8, et renommé Centre d'Études Féminines et d'Études de Genre en 2006, existe encore à ce jour.

57 Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion: le mouvement de libération des femmes à Lyon*, Paris, l'Harmattan, 1989.

58 L. Kandel, « Un tournant institutionnel : le colloque de Toulouse », dans F. Basch *et al.*, *Vingt-cinq ans d'études féministes, op. cit.*, p. 81.

59 D. Fougeyrollas-Schwebel, « L'inscription des études féministes au sein du CNRS », dans F. Basch *et al.*, *Vingt-cinq ans d'études féministes, op. cit.*, p. 113-127.

60 C. Zaidman, « Histoire du CEDREF », dans F. Basch *et al.*, *Vingt-cinq ans d'études féministes, op. cit.*, p. 129-146.

autre lieu d'élaboration des connaissances féministes. Selon la formulation de Françoise Picq, l'institutionnalisation suppose un processus de déplacement de la théorisation féministe, « du mouvement des femmes aux études féministes[61] ».

b. la création d'un nouveau champ d'études...

Certain·e·s voient les études féministes comme un pur produit de l'université. François Cusset, au prix d'un raccourci hasardeux et réducteur, contraste les W*omen studies* aux *African-American studies*, arguant que les premières, au contraire des secondes, relèvent d'une « création universitaire *sui generis*[62] ». Cette approche, qui ne dit pas un mot des différentes vagues des mouvements féministes aux États-Unis et de leur effet sur la constitution de ce type de spécialité disciplinaire, est singulièrement indigente.

La philosophe Tuija Pulkkinen a, à son tour, défendu un argument similaire, d'une manière nettement plus convaincante. Selon elle, le terme d'*institutionnalisation*, largement répandu, doit éveiller les soupçons. Il faut se garder d'une approche par trop naïve, qui postulerait l'existence d'une époque passée au cours de laquelle les savoirs féministes existaient à l'état purement militant, indépendamment de toute cooptation par les institutions légitimes à produire le savoir. Pulkkinen rappelle ainsi que les mouvements féministes des années 1970 ont été, pour une partie d'entre eux, très proches de l'université. Nés dans le sillage des mouvements de contestation étudiants contre la guerre du Vietnam et la ségrégation raciale, aux États-Unis, et de mai 1968, en France, le mouvement hérite fortement des mobilisations étudiantes. Ainsi, en France, les premiers groupes féministes, précurseurs du Mouvement de Libération des Femmes, se constituent à l'université, à l'instar du groupe FMA (Féminin Masculin Avenir, qui devient quelques temps plus tard Féminisme Marxiste Action), constitué en 1967 autour de Christine Delphy, Jacqueline Feldman et Anne Zelensky[63]. Le premier baptême du feu du mode d'organisation privilégié du mouvement, la non-mixité, a lieu lui-aussi à l'université : des militants d'extrême gauche perturbent la tenue d'une assemblée générale non-mixte, organisée à Vincennes au printemps 1970, renforçant ainsi la détermination des actrices du mouvement naissant[64].

61 F. Picq, « Du mouvement des femmes aux études féministes », dans F. Basch *et al*., *Vingt-cinq ans d'études féministes*, *op. cit.*, p. 23-32.

62 F. Cusset, *French theory*, *op. cit.*, p. 176

63 J. Feldman, « De FMA au MLF », *Clio*, n° 29, 2009, p. 193-203.

64 Pour les réactions hostiles suscitées par cet événement, voir le texte humoristique de réponse publié par des militantes dans le n°8-9 (juillet-août 1970) du journal *L'idiot international*, intitulé « Contre le terrorisme mâle ». Celui-ci est reproduit dans C. Baudoux et C. Zaidman, *Égalité entre les sexes: mixité et démocratie*

Pulkkinen objecte ainsi au récit de l'institutionnalisation l'argument suivant : parler des études féministes en ces termes revient à négliger la place centrale de l'institution académique dans l'émergence et le développement de la deuxième vague du féminisme. Si bien que, selon elle,

> « Pour comprendre le féminisme universitaire, il vaut mieux, au lieu d'opposer le mouvement et les institutions, considérer qu'elles pourraient bien, en réalité, n'être qu'une seule et même chose. [...] Ce militantisme [féministe] ne s'est jamais tenu à très grande distance de l'académie et de ses institutions, et sans l'université, il n'y aurait peut être pas eu de mouvement ; ce qui fait qu'il est difficile de les concevoir comme des entités distinctes[65]. »

Il est donc naïf et historiquement erroné de considérer celles qui, parmi les militantes féministes de la deuxième vague, ont été les pionnières des théories féministes, comme des penseuses indépendantes et venues de nulle part, écrivant et travaillant complètement en dehors de l'université. Parler d'institutionnalisation des études féministes peut concourir à consolider ce mythe.

c. … ou l'institutionnalisation d'un savoir existant ?

Je défendrai ici la thèse inverse : il me semble important, malgré tout, d'utiliser le concept d'*institutionnalisation*, et ce pour deux raisons.

Mes deux arguments empruntent leur vocabulaire et leurs concepts à la science politique, pour le premier, et à la sociologie, pour le second. Tout d'abord, supposer qu'institution académique et mouvement social sont de même nature (soit ce que j'appellerai l'hypothèse de la continuité) revient à proposer une approche particulièrement appauvrissante du répertoire d'action des mouvements féministes. Ensuite, les mouvements sociaux et l'université relèvent de deux champs différents, au sens bourdieusien du terme. A ce titre ils sont traversés par un conflit de valeurs : les biens matériels et symboliques recherchés diffèrent d'un champ à l'autre.

2. L'approche politiste : les répertoires d'action

Tout d'abord, la position de Pulkkinen, qui est d'affirmer que le mouvement féministe et l'institution académique « pourraient très bien ne pas constituer deux entités distinctes », court le risque de réitérer le défaut relevé plus haut à propos de la construction de la catégorie de *French Feminism*. Certaines des intellectuelles qui forgent cette catégorie tendent en effet à confondre

[actes du colloque, Paris, Université Paris 7, 3-4 mai 1990], Paris, L'Harmattan, 1992, p. 246-248.

65 T. Pulkkinen, « Feelings of Injustice: The Institutionalization of Gender Studies and the Pluralization of Feminism », *differences*, vol. 27, n° 2, 2016.

un mouvement social, les luttes féministes des années 1970 en France, et un courant intellectuel, rabattant ainsi l'histoire des mouvement sociaux sur l'histoire de la pensée. Elles tombent ainsi dans une certaine forme d'idéalisme, en pensant les formes de mobilisations féministes à partir des différents courants de pensée de l'époque : existentialisme, structuralisme, post-structuralisme, etc.

Cette description tend à diffuser une image biaisée des répertoires d'action des militantes impliquées dans ces mouvements. Le concept de « répertoire d'action », élaboré par le politiste étasunien Charles Tilly, désigne « le stock limité de moyens d'action à la disposition des groupes contestataires, à chaque époque et dans chaque lieu[66] ». Problématiser un mouvement social requiert d'interroger l'éventail des moyens d'action déployés par ses acteurs/ices. Si l'on suit l'hypothèse de continuité, et que l'on part du principe que le mouvement féministe et le courant universitaire des études féministes ne sont en définitive qu'une seule et même chose, on risque de commettre une erreur : assimiler complètement les répertoires d'action féministes aux productions académiques. En d'autres termes, rabattre un mouvement social sur un courant intellectuel ; ce qui revient à présenter la production théorique et littéraire, généralement sous la forme de textes écrits, comme le mode d'action par excellence de ces actrices.

Il y a là ce que l'on pourrait appeler une erreur de philosophe. La philosophie prend pour matière privilégiée de ses réflexion des corpus de textes, généralement caractérisés par leur dimension théorique. La philosophe féministe doit se défier de ses propres réflexes méthodologiques, qui peuvent la conduire à prendre un courant de pensée pour la réalité d'un phénomène historique. En l'occurrence, l'hypothèse de continuité risque de nous conduire – nous, philosophes – à négliger la spécificité et la diversité des répertoires d'action mobilisés par les féministes des années 1970. Plus encore, cette approche tend à ignorer les conflits qui opposent les militantes sur le choix des moyens de l'action politique.

Je développerai cette idée à partir d'un exemple. L'un des principaux combats féministes de la décennie 1970, en France comme aux États-Unis, est celui pour la justice reproductive, et notamment l'accès à la contraception à l'avortement. En France, la lutte est notamment portée par le Mouvement pour la Liberté de l'Avortement et de la Contraception (MLAC), fondé en 1973. Si les médecins y occupent une place prépondérante, le MLAC est cependant un

66 C. Péchu, « Répertoire d'action », dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

mouvement mixte, réunissant professionnel·le·s de santé et militantes sans formation médicale. L'expérience du MLAC a donné lieu à des pratiques militantes originales et variées : accompagnement des personnes en demande d'avortement, organisation de séjours dans des pays voisins qui légalisent cet acte médical, voire réalisation d'interruptions volontaires de grossesses dans un cadre qui défie sciemment la loi.

Cette modalité d'action politique a donné lieu à des témoignages qui m'intéressent tout particulièrement. Michèle Le Dœuff se souvient ainsi de son expérience au sein du MLAC :

> « Je dois dire que l'apprentissage de cette réalité fut très dur. Un discours sur l'avortement, sur la liberté qu'il représente, ce n'est pas trop difficile. Mais la réalité du besoin d'avortement et de l'insatisfaction face à ce besoin, ça a été dur. Certains jours, il fallait serrer les dents. […] Ce fut un vraiment un électrochoc, mais j'ai à peu près tenu le coup. En tous cas, je n'ai pas fui. Autant j'ai pu fuir quelquefois des lieux de féminisme branchés chico-parisiens, autant par rapport à la pratique de l'avortement je n'ai pas fui, même si je n'en ai pas été loin à certains moments. […] Ce ne fut pas facile, ce ne fut pas agréable, mais ce fut un travail militant réel, un vrai[67]. »

Le Dœuff décrit ici des formes d'action politique qui paraissent difficilement réductibles à des intervention et des productions intellectuelles. L'identité de celle qui témoigne rend ce récit d'autant plus intéressant : son autrice est loin d'être hostile à la philosophie et à la théorisation, bien au contraire. Philosophe et enseignante à l'ENS de Fontenay, elle a été pionnière, en France, dans l'introduction des études féministes dans le champ de l'enseignement de la philosophie. Bien loin de dénigrer la théorisation féministe, elle constate cependant une irréductibilité entre deux types d'activités militantes : celui de la pensée ou du discours, et celui de l'accompagnement effectif des femmes en demande d'IVG à une période où la pratique était encore illégale. La « facilité » du discours, qui lui vient aisément du fait de sa formation philosophique, contraste ainsi avec la difficulté de cet autre mode d'action.

Ces modalités d'action politiques sont même à ce point différentes qu'elles ont généré des conflits entre les différents secteurs des luttes féministes des années 1970. La sociologue Lucile Ruault le souligne dans son travail de thèse sur le MLAC. Interrogeant des militantes sans formation médicale, investies auprès de MLAC de différentes villes, Lucile Ruault remarque que ces dernières portent souvent un regard critique sur leurs camarades du MLF. Ces dernières sont

67 M. Le Dœuff *et al.*, « Michèle Le Dœuff, une philosophe féministe. Cheveux courts, idées longues », *Nouvelles Questions Feministes*, Vol. 39, n° 1, 2020, p. 110.

accusées d'être trop théoriques et trop abstraites, d'accorder une trop grande importance au discours et trop peu de crédit aux compétences pratiques. Jeannine, du groupe d'Aix[68], ressent au sein du MLF le même malaise que celui qu'elle éprouve dans le groupe d'extrême gauche qu'elle fréquente, la Gauche Prolétarienne (GP) : un sentiment d'incompétence, lié au fait que les capacités valorisées dans ces cercles, le fait de savoir « monter en généralité », ne sont pas les compétences « de terrain » qu'elle identifie comme étant les siennes[69]. Edith, du même groupe, exprime la réticence qu'elle éprouvait à participer aux réunions et aux actions du MLF : elle craignait que l'on n'y fasse que « parler, parler » ; de n'y trouver que des « femmes de tête qui faisaient que le gblouab gblouab »[70]. Anne, du groupe lillois, relate qu'à 17 ans elle « théorisai[t] beaucoup contre la théorie[71] », et que cette réticence envers toute forme de politisation impliquant un corpus livresque et doctrinaire l'a naturellement amenée à militer au MLAC[72]. Ces témoignages font état de divergences dans la définition des compétences et des pratiques politiques. Aux différents secteurs des luttes féministes des années 1970 semblent correspondre différents répertoires d'actions ; cette diversité donne parfois lieu à des conflits de légitimité.

La production théorique et littéraire est sans conteste une composante importante des mouvements féministes, et celle-ci, sans doute, ne s'est jamais faite à très grande distance de l'université. Il n'en demeure pas moins que ce type de pratique ne résume en rien la diversité des modes d'actions déployés au sein des luttes féministes des années 1970. Cette pluralité donne lieu à des tensions, elle suscite des conflits politiques et stratégiques. Le cas des mouvements pour la justice reproductive, au cours des années 1970, montre bien qu'il est réducteur d'affirmer, comme le fait Tuija Pulkkinen, qu'académie et mouvement pourraient « ne pas du

68 Le groupe d'Aix, groupe dissident du MLAC, se distingue de la tendance majoritaire du MLAC par son inscription dans le mouvement dit du *self-help*, qui consiste pour les femmes à se réapproprier les savoir-faire et les connaissances liées à leur corps en dehors de toute institution et de tout contrôle médical. Ce positionnement politique conduira les militantes à continuer la pratique des IVG clandestines après le vote de la loi Veil, en 1975, qui prévoit un encadrement médical obligatoire pour cet acte. En 1977, un procès leur est intenté pour « tentative d'avortement sur la personne d'une mineure », à l'issue duquel six militantes seront condamnées à de courtes peines de prison avec sursis.

69 L. Ruault, *Le spéculum, la canule et le miroir: les MLAC et mobilisations de santé des femmes, entre appropriation féministe et propriété médicale de l'avortement (France, 1972-1984)*, Thèse de doctorat en science politique, Lille, Université Lille 2, 2017, p. 583.

70 *Ibid*., p. 585

71 *Id.*

72 Ces critiques sont d'autant plus frappantes que les militantes du MLF adressent quasiment les mêmes aux membres des groupes d'extrême gauche. J'ai développé ce point dans L. Védie, « Une lutte à soi. La politique en première personne des féministes des années 1970 », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 39, n° 1, 2020.

tout être deux choses distinctes ». Cette lecture risque de donner lieu à une intellectualisation excessive des mouvements sociaux, en les rabattant sur un courant de l'histoire de la pensée politique. Ce faisant, les conflits liés à la définition des stratégies et des compétences politiques s'effacent de la théorie lorsque je défends, au contraire, qu'ils y ont toute leur place.

3. L'approche sociologique : un conflit de champs

Mon deuxième argument en faveur du concept d'*institutionnalisation* est le suivant. Lorsqu'on emploie ce terme, on suppose, implicitement, que les lieux de production du savoir sont pluriels. Or, faire place à la diversité des espaces d'élaboration de la théorisation féministe permet de rendre raison de la pluralité axiologique décrite au début de cette section. Parce qu'elle émane de différents lieux, la théorisation féministe constitue une activité mixte, répondant à différents ensembles de critères mutuellement irréductibles, et que j'ai appelés critères théoriques et critères pratiques.

Je ferai ici appel au concept sociologique de *champ*. Ce concept a été forgé par Pierre Bourdieu afin de rendre compte de l'autonomie relative des sphères d'activités au sein de sociétés qui, à l'instar des sociétés occidentales contemporaines, sont caractérisées par une forte division du travail. Le terme, emprunté au domaine de la physique, désigne un « système de relations objectives entre des positions », chaque système étant caractérisé par une « autonomie relative[73] ». Un champ correspond donc à un espace social relativement autonome, non pas au sens où ces microcosmes sociaux peuvent être compris indépendamment d'une approche macro-sociale, mais au sens où chacun est structuré d'une manière qui lui est propre. Chaque champ possède ses propres « règles du jeu », c'est-à-dire ses propres normes implicites ou explicites, et son propre capital, c'est-à-dire le type de biens matériels et/ou symboliques recherchés dans cet espace, et pour lesquels les acteurs/rices entrent en concurrence[74].

Contre l'hypothèse de continuité soutenue par Pulkkinen, je propose une hypothèse contraire : en ce qui concerne le féminisme, l'activité militante, d'une part, et la production académique,

73 P. Bourdieu, « Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 200, n° 5, 2013, p. 4-37.

74 Pour la définition du concept bourdieusien de champ, je m'appuie sur deux textes de Bourdieu (P. Bourdieu, « Quelques propriétés des champs », dans *Questions de sociologie*, Paris, les Éditions de Minuit, 2002, p. 109-116 et *P. Bourdieu*, « Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975 », *art. cit.*) ainsi qu'une notice thématique rédigée par Gisèle Sapiro sur le site Politika (G. Sapiro, « Champ », sur Politika.fr, 22 mai 2017, en ligne : https://www.politika.io/fr/notice/champ ; consulté le 8 octobre 2020).

d'autre part, peuvent être lus comme deux champs distincts. Cela revient à dire que les normes et les capitaux qui structurent l'organisation politique et militante diffèrent vis-à-vis de ceux qui régissent l'activité académique de production intellectuelle. Institutionnellement parlant, les études féministes sont donc travaillées par un conflit de champ : les dynamiques sociales qui informent le féminisme comme mouvement de luttes diffèrent de, voire interfèrent avec, celles qui constituent le féminisme comme courant intellectuel.

Certains récits sont particulièrement pertinents au regard de cette hypothèse : les prises de positions et témoignages de certaines des actrices des mouvements féministes qui ont également contribué à la constitution, en France, des études féministes. Nombre de ces récits font état d'une tension entre les dimensions académique et militante de la théorisation féministe.

Françoise Picq, par exemple, milite au sein du MLF pendant les années 1970 ; elle devient ensuite historienne et se spécialise sur les mouvements féministes de cette période. Elle assiste aux tout premiers balbutiements des études féministes en France, et participe notamment à la création d'un groupe d'étude à l'université Paris 7 en 1975. Ce groupe réunit des universitaires, telles que Michelle Perrot, et des militantes du mouvement, désireuses de participer à des recherches sur leurs objets de lutte. La création de ce groupe est traversée de tensions : en témoigne le fait que les participantes sont partagées sur la signification de l'acronyme, le GEF – « groupe d'étude des femmes ou groupe d'études féminines ou féministes[75] ? » La cohabitation entre pratiques, compétences et objectifs universitaires et militants ne se fait pas sans heurts. « Il y avait en réalité deux camps au commencement du GEF et le climat était à la défiance », témoigne ainsi Françoise Picq.

> « Car les militantes qui avaient rejoint le GEF – en désaccord avec discours et style universitaires traditionnels – étaient bien décidées à fonctionner selon les normes en vigueur au mouvement, non-mixité, refus de la hiérarchie, critique de l'objectivité et du savoir constitué[76]. »

Les activités universitaires et militantes apparaissent ainsi structurées par des ensembles de normes qui diffèrent l'un de l'autre. La création à l'université d'un groupe de recherche féministe requiert dès lors une renégociation permanente de ces normes, afin de résorber l'hétérogénéité entre ces deux champs. Picq témoigne de ce processus de négociation, ainsi que des tensions auxquelles il donne lieu : « nous avons investi le GEF pour en faire un cheval de

75 F. Picq, « Du mouvement des femmes aux études féministes », *op. cit.*, p. 23.
76 *Ibid.*, p. 24.

Troie du MLF à l'Université, mais il a été tout autant un lieu de transition et d'apprivoisement[77] ».

Cette situation génère des affects négatifs et des situations de conflits, un « climat de défiance ». Pour Christine Delphy, sociologue, et elle aussi l'une des principales figures du MLF, cette question doit demeurer un point de vigilance pour les « intellectuelles » du féminisme. La dualité du féminisme comme courant de pensée critique et comme mouvement social doit sans cesse poser et reposer la question de l'attitude de celles qui se trouvent au croisement de ces deux dimensions : « quel rôle doivent jouer, dans la lutte, les féministes qui sont aussi des intellectuelles, ou les intellectuelles qui sont aussi féministes[78] » ? Le « problème » est celui des « rapports entre notre appartenance à la classe intellectuelle et notre utilité révolutionnaire[79] ». Si ce rapport est problématique, c'est qu'il y a fondamentalement un conflit d'intérêt entre l'institution universitaire, dont l'objectif est d'obtenir légitimité et reconnaissance sociale sous des formes matérielles et symboliques, et les luttes sociales, qui visent à changer radicalement la société.

En définitive, je propose de prendre au sérieux la tension exprimée dans ces différents témoignages, en considérant que celle-ci est fondamentale à la théorisation féministe. Pour penser cette activité et aborder ses aspects potentiellement contradictoires, il ne faut pas chercher à produire des comptes-rendus visant à lisser et résorber ces conflits, à l'instar de ce que j'ai appelé plus haut « l'hypothèse de la continuité » entre académie et militantisme. Je défends au contraire qu'il est plus pertinent de proposer une approche qui fasse pleinement droit au pluralisme axiologique de la théorisation féministe.

B. Les deux travers de la philosophie, les deux sens de la pratique

La notion d'*institutionnalisation* permet de faire pleinement droit à l'idée d'une tension entre théorie et pratique. Cette tension peut conduire les théories féministes à se trouver en défaut. C'est le cas lorsque la négociation entre deux régimes de normes, celui de l'organisation politique et celui de la production académique, devient à ce point déséquilibrée que le champ de

77 *Ibid*., p. 30.
78 C. Delphy, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 2, 1981, p. 68.
79 *Ibid*., p. 71.

l'action politique cesse de fournir les problèmes à partir desquels la théorie s'élabore. Je m'intéresse ici aux cas où les théories en viennent à négliger la dimension pratique de la pensée, échouant ainsi à répondre aux attentes propres à la théorisation féministe.

Ce faisant, je poursuivrai le travail amorcé plus haut, qui porte sur les méthodes de la philosophie féministe. Nombreuses sont les théoriciennes féministes qui ont reproché à la philosophie sa mauvaise influence sur les théories féministes, et le rôle qu'elle joue dans ce divorce entre théorie et pratique. Perché·e·s sur une tour d'ivoire, enfermé·e·s dans des schèmes de pensée fondamentalement patriarcaux, féru·e·s de tours de passe-passe intellectuels excessivement abscons, les philosophes sont l'objet de nombreuses critiques. Si bien que les philosophes Nancy Fraser et Linda Nicholson n'hésitent pas à préconiser, pour les études féministes, une « critique sociale sans philosophie[80] ». Il s'agira ici de réfléchir à ces travers de l'activité philosophique, par lesquels les théories féministes en viennent à établir une distance trop grande vis-à-vis de la pratique.

Ayant dit cela, il demeure que cette idée reste largement à l'état programmatique, celui d'un chantier non défriché. Qu'entend-t-on par « pratique » ici ? Et quel sens peut-on donner à l'idée de « distance » ? Selon quels critères décide-t-on qu'elle est devenue « trop » grande ? Je montrerai dans cette section qu'il existe deux manières de mal faire de la philosophie en féministe ; deux travers courants de l'activité philosophique qui font particulièrement mauvais ménage avec la théorisation féministe. À chacun de ces deux défauts philosophiques correspond une manière, pour la pensée, de se séparer de la pratique. Plus important encore, chacun de ces travers philosophiques correspond à une signification différente du concept de « pratique » : chaque mauvaise manière de faire de la philosophie féministe se solde par un divorce vis-à-vis de quelque chose, ce « quelque chose » n'étant pas le même dans les deux cas.

Dans le contexte de ces réflexions méthodologiques, deux sens sont particulièrement pertinents pour saisir le concept de « pratique ». Corrélativement, il existe deux types de séparation possibles entre la théorie et la pratique ou, pour le dire autrement, il existe deux versions différentes d'une mauvaise théorie féministe.

Tout d'abord, certaines théoriciennes féministes, les post-structuralistes en tête, ont insisté sur un premier sens de la pratique, que j'appellerai ici le *concret*. Elles montrent que le réel est

80 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*

irréductiblement pluriel, et qu'il est toujours en excès sur la pensée, sur ses catégories, et sur les termes du langage. Elles invitent les penseuses féministes à se défier de la philosophie, au sens d'une discipline qui, en privilégiant l'abstraction et la généralité, en vient à préférer ses propres constructions intellectuelles aux complexités du réel.

D'autres philosophes, ensuite, ont souligné que la philosophie tombait tout aussi volontiers dans un second défaut : une posture de doute généralisée. Le/a philosophe, dans ce cas, est celui ou celle qui, en toutes circonstances et quelle que soit la thèse examinée, s'emploie à générer le doute à son sujet, voire à la réfuter. La théorie féministe, lorsqu'elle tombe dans ce deuxième type d'excès, est conduite à récuser systématiquement toutes les revendications émises par les mouvements féministes. Elle divorce ainsi avec la pratique, comprise, cette fois-ci, comme *praxis* : un type d'action défini par son caractère pragmatique, c'est-à-dire par son orientation vers une modification de l'expérience. Cette deuxième manière de mal faire de la philosophie féministe conduit à produire une pensée qui néglige les modes d'organisation et les stratégies politiques, voire leur fait obstacle.

1. Abstraction et systématicité. La théorie contre le concret

Le premier des deux défauts est la séduction exercée par l'abstraction et la systématicité de la pensée. Les philosophes qui entrent dans cette première catégorie témoignent d'une obsession pour ce que la philosophe Cressida Heyes, s'inspirant de Wittgenstein, appelle la « pureté » de la pensée, par opposition au caractère irréductiblement « rugueux » (*rough*) de la réalité. Elle retient des *Recherches philosophiques* l'opposition que dresse Wittgenstein entre la « pureté cristalline de la logique », d'une part, et « le sol rugueux de l'action et du langage concrets » (*the rough ground of actual action and langage*)[81]. Le/la mauvais·e théoricien·ne est celui ou celle qui succombe à cet « ensorcellement de notre entendement » ; le/la bon·ne philosophe, au contraire, s'emploie à le combattre[82].

Heyes dresse ainsi les contours d'une première manière de mal théoriser en féministe : une obsession pour le caractère pur (c'est-à-dire ordonné, abstrait et systématique) de la pensée, au détriment de la réalité concrète des expériences et intérêts des femmes (premier sens de la pratique), complexes, contradictoires et irréductiblement divers.

81 C. Heyes, *Line drawings, op. cit.*, p. 3.
82 L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, §109.

a. le premier défaut de la philosophie

Cressida Heyes affirme que la philosophie telle qu'elle nous est transmise et enseignée nous « retient prisonniers/ères » d'une certaine manière de penser, qu'elle identifie à une quête de pureté[83]. La philosophie consiste trop souvent à rechercher un domaine où les objets, clairement distincts, ne se mêlent pas les uns aux autres. En d'autres termes, elle est mobilisée comme une échappatoire au caractère désordonné, mélangé du réel.

Elle voit dans la séduction que l'abstraction exerce sur les philosophes la manifestation la plus flagrante de ce mésusage. Une pensée abstraite est une pensée qui établit ses objets à travers des opération de séparation. Elle sépare des phénomènes qui, dans l'expérience, sont inextricablement liés : par exemple, elle sépare la forme, sphérique, de la couleur, rouge, d'une tomate ; lorsque l'on ne fait jamais isolément l'expérience du rouge ou de la rondeur. Heyes établit une continuité entre cette passion pour l'abstraction et l'essentialisme, tel qu'il est visé par certaines critiques féministes. Elle commente notamment la critique qu'Elizabeth Spelman adresse à Simone de Beauvoir : celle-ci cherche naïvement à isoler le facteur « sexisme » des autres facteurs, en écartant de son analyse les femmes subissant de multiples oppressions. Cette manière de faire de la théorie, traversée par une « exigence d'abstraction et de pureté » et par « son insistance sur le fait que seule la pureté fait sens[84] », correspond à ce qu'elle nomme la « Philosophie » – par opposition à une conception plus modeste de la philosophie, sans majuscule. Cette Philosophie exerce un attrait certain et regrettable sur la théorisation féministe :

> « Tout en cherchant à rester fidèle à son ancrage dans les mouvements féministes, je trouve qu'une grande partie de la philosophie féministe est tentée de trouver des manières plus claires, moins brouillonnes de saisir l'essence des 'femmes'. Parfois, on a essayé de réduire des phénomènes complexes à leurs formes les plus élémentaires, en effaçant leur caractère concret au profit de l'abstraction et en les dépouillant de leur spécificité[85]. »

Cette quête de pureté et le privilège accordé à l'abstraction produit ainsi un mode de pensée qui tend à effacer les « cas particuliers » au profit d'une « pulsion de généralité »[86].

La philosophe Iris Young défend, comme Heyes, que l'essentialisme est imputable à un trop plein de théorie. Young reprend deux critiques : celle de Spelman, d'abord, selon laquelle la

83 C. Heyes, *Line drawings, op. cit.*, p. 3.
84 *Ibid*., p. 2.
85 *Ibid*., p. 5.
86 *Id.*

catégorie « femme » est construite sur des généralisations abusives qui excluent celles qui subissent de multiples oppressions ; celle de Butler, ensuite, selon laquelle la catégorie « femme » est une catégorie normative et contraignante qui exclut celleux qui échouent à « faire » leur genre. À partir de là, elle défend l'idée suivante : la « généalogie » de ce double « discours essentialisant » se situe, du moins en partie, dans « l'adoption d'une posture *théorique* ».

> « Les discussions féministes sur le genre ont, dans une large mesure, été motivées par le souci de construire une théorie concurrente au marxisme, qui permettrait de concevoir le sexe ou le genre comme une catégorie ayant tout autant de consistance théorique que la classe sociale[87]. »

Mais lorsque Cressida Heyes se défie principalement de l'abstraction, et de son attrait dangereux, Young s'inquiète pour sa part de la séduction exercée par la systématicité. La « théorie » est le nom qu'elle donne à cette pensée systématique :

> « [p]ar 'théorie', j'entends un type de discours qui vise à être général, à fournir des comptes rendus et des explications systématiques des relations sociales comprises comme un tout[88] ».

Heyes et Young proposent donc de ressaisir certaines des critiques formulées par les féministes post-structuralistes contre l'essentialisme (au sens du monisme métaphysique ou méthodologique) des théories féministes. Elles voient dans la pensée de ces théoriciennes un remède efficace contre certains penchants philosophiques qui se révèlent être particulièrement peu compatibles avec les théorisations féministes. Les intellectuelles féministes doivent résister à la séduction exercée par l'abstraction, d'une part, et la systématicité, de l'autre.

b. une critique sociale « sans philosophie » ?

L'anti-essentialisme des théories féministes vient donc interroger les valeurs et les méthodes de la philosophie. Heyes, qui lie l'essentialisme à la séduction exercée par la pensée abstraite, critique ce qu'elle appelle la « Philosophie » (par opposition à la philosophie, sans majuscule) : un ensemble de pratiques et de représentations liées à l'enseignement et à la pratique de la discipline philosophique, tout à la fois ritualisées et largement répandues.

Ce mésusage de la philosophie conduit à un certain type d'essentialisme : celui que j'ai appelé plus haut le monisme métaphysique ou épistémologique, qui consiste à formuler une préférence pour l'homogénéité et l'unité plutôt que pour la pluralité et la différence. C'est ce qu'Elizabeth

87 I. M. Young, « Gender as Seriality », *art. cit.*, p. 717.
88 *Id.*

Spelman nomme, en désignant la pensée platonicienne, une attitude de « pléthérophobie », un dégoût pour le caractère pluriel des choses. Ce sophisme consiste pour la théoricienne féministe à gommer la complexité et la pluralité des expériences et intérêts des femmes qui, trop désordonnés, n'apparaissent pas dignes d'être pensés.

Ayant clarifié cela, il devient évident que cette critique de la philosophie est éminemment philosophique : elle s'inscrit dans une tradition pluraliste, à savoir un type de pensée qui consiste à accorder une préférence épistémologique, voire ontologique, à la pluralité plutôt qu'à l'unité. Dans cette perspective, un tel positionnement philosophique consiste à affirmer que le caractère pluriel de la réalité, de l'expérience, etc., ne peut ni ne doit être résorbé[89]. Heyes ne s'y trompe pas, lorsqu'elle prend soin de distinguer la philosophie en général de sa version abstraite et systématique, la Philosophie. Sauf à considérer que la philosophie est par essence moniste, il est absurde de considérer l'anti-essentialisme comme une anti-philosophie.

Certaines théoriciennes cependant ne s'embarrassent pas de ce genre de précautions. Comme l'a souligné Christine Battersby, les féministes post-structuralistes aiment à dresser des oppositions particulièrement tranchées qui leur permettent de présenter leur pensée sous un jour original et nouveau. Elle souligne par exemple avec ironie que, si l'on prend au mot la conception que certaines de ces théoriciennes se font de la modernité, alors « même Kant devrait être compté parmi les postmodernes[90] ». De la même manière, Nancy Fraser et Linda Nicholson affirment que concilier féminisme et post-structuralisme revient à faire de la « critique sociale sans philosophie[91] », à débarrasser la théorisation de ce qu'elle a de philosophique. Cette prétention à théoriser sans philosopher, à penser hors de et contre toute philosophie, repose sur un grand nombre de raccourcis hâtifs, qui ont pour fonction de planter le décor recherché : celui d'une radicalité intellectuelle qui leur permet de se distinguer au sein de leur propre champ.

La plupart des partisan·e·s du post-structuralisme adhèrent en effet à l'idée selon laquelle leur courant constitue une rupture majeure et historique dans l'histoire de la pensée, exhumant des présupposés qui n'avaient, jusqu'alors, pas même été entraperçus. Les post-structuralistes

89 Parmi les pensées de type pluraliste, la philosophie pragmatiste et empiriste fournit un éclairage pertinent. William James parle dans son ouvrage *The meaning of Truth* (Cambridge, Harvard University Press, 1975) du sophisme dit de « l'abstraction viciée » (*vicious abstractionnism*), qui consiste à rendre absolues des classifications qui sont toujours relatives à l'expérience du sujet. Ce faisant, ce travers philosophique oblitère la pluralité des expériences et des perspectives, et donc la diversité des classifications. Cet exemple, l'un parmi tant d'autres, doit nous permettre de resituer ces critiques féministes au sein d'une tradition philosophique plus vaste.

90 C. Battersby, *The phenomenal woman, op. cit.*, p. 88. La critique vise ici Susan Hekman.

91 N. Fraser et L. Nicholson, *« Social Criticism without Philosophy », op. cit.*

reconstruiraient ainsi la théorie sur des bases entièrement nouvelles, dans l'espace vierge laissé par l'abandon de la modernité et son mode de pensée, la philosophie (ou la métaphysique). Certaines philosophes ont exprimé leur circonspection vis-à-vis de ces prétention révolutionnaires. Sonia Kruks, par exemple, argue que, comme la plupart des discours visant à se présenter comme un recommencement radical de la pensée sur de nouvelles bases, ces prétentions recouvrent des approximations, des hommes (ou femmes) de paille et une certaine ignorance voire occultation de l'histoire de la pensée. Dans l'introduction de son ouvrage *Retrieving experience*[92], elle souligne ainsi que la rhétorique de la « rupture radicale » avec la modernité, prisée des post-structuralistes, est elle-même un « grand récit ». En utilisant ce terme, elle retourne contre les post-structuralistes un concept en vogue dans ce type de littérature : le « grand récit » est un discours totalisant investi d'une fonction de légitimation. Le récit de la rupture radicale, pour elle, est moins l'effet des innovations théoriques de ce courant, que d'une tentative de ses intellectuel·le·s pour légitimer leur démarche.

c. la théorie contre le concret : première rupture

Je défends ainsi que ces critiques de l'essentialisme s'inscrivent dans une tradition philosophique tout ce qu'il y a de plus classique, à savoir la tradition pluraliste. Ce faisant, elles valorisent ce que j'appellerai ici le caractère concret de l'expérience ou de la réalité, à savoir leur irréductibilité aux abstractions produites afin de les penser et de les appréhender.

Cet aspect est particulièrement saillant dans les appropriations féministes post-structuralistes de la pensée de Derrida. Dans son essai « Violence et métaphysique[93] », Derrida s'inquiète que la métaphysique, à savoir le couple aristotélicien substance/accident et les schèmes conceptuels d'oppositions binaires qui l'accompagnent, ne fasse « violence » à ce qu'il appelle le « Réel », un principe qui par définition se trouve toujours en surplus vis-à-vis des catégorisations – le « Réel » est ce qui est toujours plus divers et plus complexe que les catégories que nous employons pour l'appréhender[94]. Heyes, de la même manière, ne cesse d'insister sur le caractère « désordonné » (*messy*) du réel, par opposition à la perfection des systèmes logiques. À ce titre, la pensée féministe anti-essentialiste, reconnaît-elle, apporte une attention à ce point scrupuleuse à cette exigence pluraliste qu'elle s'en trouve parfois même frappé d'« impuissance [...] face à la

92 S. Kruks, *Retrieving experience: subjectivity and recognition in feminist politics*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

93 J. Derrida, « Violence et métaphysique : Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (en 2 parties), *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n° 3 et n°4, 1964, p. 322-354 et p. 425-473.

94 Pour des reprises féministes de cet argument, voir par exemple D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*, D. Fuss, *Essentially Speaking, op. cit.*, J. Flax, *Thinking Fragments, op. cit.*.

multiplicité des groupes ». Nancy Fraser et Linda Nicholson, enfin, appellent de leurs vœux une « théorie sembable à une tapisserie, qui serait non pas monochrome mais composée de fils de nombreuses teintes différentes[95]. »

Les féministes post-structuralistes critiques de l'essentialisme endossent donc une position philosophique clairement identifiable. Leur approche pluraliste les conduit à accorder plus d'importance au caractère concret des expériences et intérêts des femmes qu'aux catégories toujours plus ou moins abstraites façonnées par les théories féministes. L'essentialisme critiqué par les féministes post-structuralistes, en ce sens, est proche de ce que le métaphysicien empiriste britannique A.N. Whitehead appelle « l'erreur du concret mal placé » (*the fallacy of misplaced concretedness*), soit le sophisme qui consiste à prendre les catégories de la pensée (l'abstrait), qui ne sont que des outils interprétatifs, pour ce que la pensée a pour tâche d'interpréter – le concret. Les abstractions deviennent alors l'objet privilégié de la réflexion théorique, qui néglige ainsi le « terrain de l'observation particulière[96] ». Les théories féministes tombent dans ce sophisme chaque fois qu'elles préfèrent délaisser la diversité des femmes et les conflits qui les traversent au profit de catégories faussement homogènes, plutôt que de se doter d'outils susceptibles de nous rendre capables de penser ces contradiction et cette pluralité. Ce premier défaut de la philosophie conduit la pensée à rompre avec une première version de ce que j'appellerai ici « pratique », à savoir le concret : le réel ou l'expérience en tant qu'ils sont pluriels et irréductibles aux catégories utilisées pour les penser.

2. Le doute généralisé. Théorie contre praxis

L'anti-essentialisme n'a donc rien d'une « critique sociale sans philosophie » : il s'agit tout au plus d'une méthode critique permettant d'éviter certains défauts précis et clairement identifiables de la tradition philosophique. Cette approche critique, cependant, est on ne peut plus philosophique dans sa démarche.

Cette mécompréhension de la philosophie peut poser problème. En réduisant la philosophie à « l'essentialisme » – en l'occurrence, au monisme épistémologique – Fraser et Nicholson négligent d'autres travers usuels de la philosophie. L'enseignement de la philosophie, les représentations courantes qui sont associées à cette discipline – ce que j'appellerai ici la tradition

95 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*, p. 101-102.
96 A. N. Whitehead, P*rocès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 48.

philosophique – ne présentent pas qu'un seul et unique défaut. Il y en a au moins un deuxième, duquel les féministes post-structuralistes ne se défient pas suffisamment. En rejetant en bloc la philosophie, Fraser et Nicholson ne se contentent pas de la caricaturer grossièrement en la réduisant à ses mésusages, elles sous-estiment également les dégâts qu'elle peut causer à la théorisation féministe.

a. « l'humeur corrosive » de la philosophie

La philosophe Michèle Le Dœuff propose, avec le ton mordant qui la caractérise, une manière très pertinente de comprendre quelles sont les différentes manières de « mêler le grain de sel de la philosophie au féminisme ». Dans *L'étude et le rouet*, celle-ci distingue ainsi entre deux « humeurs » de la philosophie :

> « L'une, architectonique, se plaît à construire des systèmes ou des ensembles théoriques éventuellement inachevés, l'autre, corrosive, *pars destruens*, exercice de la raison polémique, tend, quant à elle, à la démolition[97]. »

La critique post-structuraliste prend pour adversaire l'une de ces deux « humeurs » philosophiques – la première, dite « architectonique ». La seconde, l'humeur « corrosive » de la philosophie, reste pour sa part intouchée par la critique post-structuraliste. Cela signifie que les dommages que la méthode philosophique peuvent faire à la pensée féministe sont bien plus variés que ceux que peuvent éventuellement causer l'essentialisme, quel que soit le sens associé à ce terme. La diversité des obstacles à surmonter afin de théoriser en féministe permet de comprendre pourquoi, selon Le Dœuff, il est « difficile de se faire une idée claire de la bonne manière de prendre la parole comme femme-philosophe-féministe ».

Pour Le Dœuff, l'importation du mode de pensée philosophique dans les questionnements féministes va de pair avec l'introduction de ce qui constitue l'un de ses modes d'argumentation privilégié à l'heure actuelle : la réfutation aporétique. À mots à peine voilés, elle désigne le courant post-structuraliste comme l'expression de l'air d'une époque, au sein de laquelle l'« humeur corrosive » est particulièrement en vogue. Cette manière de faire est fortement liée avec la pédagogie dominante, qui préside à l'enseignement de la discipline philosophique :

> « en tant qu'il est dispensé par l'État, l'enseignement de la philosophie est conçu comme devant être absolument neutre. Or qu'y a-t-il de plus 'neutre' qu'une instance critique vide[98] ? ».

97 M. Le Dœuff, *L'étude et le rouet*, *op. cit.*, p. 30.
98 *Ibid*., p. 29.

L'esprit du philosophe est une « instance critique vide », qui réfute systématiquement et sans distinction toutes les thèses présentant un quelconque contenu positif, répétant ainsi avec application l'exercice scolastique auquel il a été formé. Michèle le Dœuff identifie dans cette manière de faire l'effet d'un idéal tout à la fois positiviste et universaliste de la neutralité. Faisant cela, le philosophe se pose en arbitre impartial : il n'adhère à rien, et se distancie de tout. Michèle Le Dœuff compare ainsi cette attitude à la « critique critique[99] » du philosophe jeune hégélien Bruno Bauer, que raillent Karl Marx et Friedrich Engels :

> « Ce dernier considérait que la vocation de l'esprit est une négation jamais en repos, une critique perpétuelle de ce qui existe, parce que cela existe, et une critique menée par une sorte d'instance vide, sans support dans la réalité elle-même. Au fond, un examen fait 'depuis nulle part', d'où les sarcasmes de la tradition marxiste[100]. »

Le doute généralisé constitue donc une attitude intellectuelle qui n'est pas moins séduisante pour les philosophes que ne l'est celle de la pureté théorique. En résorbant en doute tout ce qui existe, sans discrimination, ce mode de pensée résonne avec le fantasme philosophique d'une complète invulnérabilité intellectuelle.

b. le post-structuralisme comme discipline du doute

Le doute constitue certes un puissant remède contre toutes les tendances dogmatiques de la philosophie, dont fait partie l'essentialisme dénoncé par les féministes post-structuralistes. Le Dœuff défend cependant que certain·e·s philosophes aiment en faire un usage excessif, et que pour faire féministement de la philosophie, il convient de se défier de cette « humeur corrosive ».

Les théoriciennes féministes post-structuralistes ont été extrêmement soucieuses d'adopter une démarche anti-essentialiste, identifiant dans l'attitude abstraite et systématique un facteur de rupture entre théorie et pratique. Elles ont cependant négligé le second de ces deux travers philosophiques. Or, je montrerai que celui-ci est cause d'un autre type de divorce, non plus entre la théorie et la pratique au sens du concret, mais entre la théorie et ce que j'appellerai la *praxis*. Cette seconde manière de mal faire de la théorie est sous-diagnostiquée par les féministes post-structuralistes.

99 K. Marx et F. Engels, *La sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Editions sociales, 1969.
100 M. Le Dœuff, *L'étude et le rouet*, *op. cit.*, p. 29.

Revenons à l'article de Fraser et Nicholson. La méthode qu'elles appellent de leurs vœux est celle qui consiste à identifier et critiquer les « vestiges d'essentialisme » qui hantent les théories féministes contemporaines. En faisant cela, les deux autrices mettent en œuvre, somme toute, une méthode philosophique tout ce qu'il y a de plus classique, et qui consiste à produire un doute systématique. Les autrices ambitionnent dans cet article de briser l'adhésion à des croyances et des représentations dominantes, en combattant « l'influence souterraine durable de ces modes de pensée et d'enquête majoritaires[101] ». Le post-structuralisme, que les autrices appellent leurs consœurs féministes à adopter, est défini comme une attitude d'« incrédulité vis-à-vis des métarécits[102] », ce qui n'est pas sans rappeler l'attitude des philosophes adeptes du doute comme méthode d'enquête et comme remède au dogmatisme.

Les féministes post-structuralistes sont persuadées qu'en traquant tous les « vestiges d'essentialisme » dans la pensée féministe elles parviendront à faire de la « critique sociale sans philosophie ». Mais, ce faisant, elles négligent la chose suivante. L'une des plus anciennes traditions philosophiques est précisément celle de la réfutation systématique ; qu'il s'agisse de l'*elenkhos* socratique, cette méthode de réfutation que Platon met en scène dans ses premiers dialogues, de la suspension de jugement prônée par les pyrrhoniens ou du doute méthodique de Descartes. La méthode de la déconstruction est tout ce qu'il y a de plus proche de cette tradition, puisqu'il s'agit, à l'aide de procédés inspirés de l'analyse littéraire, d'exposer les présuppositions propres à un type de pensée afin de susciter des doutes à son égard. Une activité intellectuelle qui consiste à passer au crible les théories féministes pour y débusquer les « vestiges d'essentialismes » qui les grèvent s'inscrit dans cette manière de faire de la philosophie. Ainsi, encore une fois, la critique de la philosophie formulée par Fraser et Nicholson est sans doute tout autant philosophique que ce dont elle est la critique. Les féministes post-structuralistes ne peuvent prétendre abandonner la philosophie qu'à condition de singulièrement en réduire la définition. Réduite à l'un de ses défauts, une pulsion débridée d'abstraction et de systématicité, la philosophie devient ainsi un adversaire caricatural que l'on peut aisément balayer d'un revers de main. Faisant cela, elles oublient que ce qu'elles pratiquent – la déconstruction, ou la pensée anti-essentialiste – est tout aussi bien philosophique que ce dont elles accusent leurs adversaires. Or, il existe plus qu'un seul mésusage de la philosophie. De la même manière qu'un trop plein d'abstraction et de systématicité peut nuire à la démarche théorique, le doute généralisé et indiscriminé pose un certain nombre de problèmes.

101 N. Fraser et L. Nicholson, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*, p. 388.
102 *Ibid*., p. 390.

Le premier, et non des moindres, est de réaffirmer la conception de l'intellectuelle comme sujet neutre et impartial, à la manière de « l'instance critique vide » que raillent Marx et Engels, et que reprend Michèle Le Dœuff. La philosophie comme pratique de la réfutation produit une critique qui prétend ne pas se situer et qui semble émaner « depuis nulle part », à la manière de la vision désincarnée qui, chez l'épistémologue Donna Haraway, rêve de voir sans point de vue[103].

Certaines féministes post-structuralistes ont identifié ce danger. Ainsi Jane Flax, malgré son rapport bien plus apologétique que critique au post-structuralisme, en est parfaitement consciente. Au début de son ouvrage *Thinking Fragments*, elle écrit la chose suivante :

> « Le fait de se considérer comme un·e législateur/trice héroïque, un·e poseur/se de fondations, un·e juge neutre ou un·e déconstructeur/trice, habilité·e à évaluer la légitimité et la pertinence [*truth claims and adequacy*] de tous les types de savoir, renvoie le/la philosophe à une autre époque. Par les temps présents, cette certitude non réfléchie apparaît comme une forme de volonté de puissance, plutôt qu'une revendication de vérité. Je pense qu'à une époque telle que la nôtre, tout ce que nous pouvons faire, c'est de favoriser les dialogues entre les différentes façons de penser, en prenant particulièrement soin de rechercher et d'inclure les voix qui paraissent étrangères ou critiques vis-à-vis de celles qui nous sont familières *[our 'native' ones*][104]. »

Il serait donc incorrect et caricatural d'identifier sans nuance la position féministe post-structuraliste à cette humeur corrosive. Certaines ont bel et bien conscience des limites d'une méthode déconstructive qui, de fait de son extension virtuellement illimitée, place potentiellement celles qui la mettent en œuvre dans une position de juge surplombant et impartial, capable de tout dissoudre par sa critique.

Cependant, je défend que le rapport des féministes post-structuralistes à la philosophie se caractérise par un déséquilibre important. Elles sont très fortement sensibles au premier des deux défauts qu'identifie Michèle Le Dœuff : la pulsion d'abstraction et d'uniformité. J'ai déjà amplement montré que les pages de cette littérature regorgent de mises en garde contre tout ce qui a trait de près ou de loin à la métaphysique. Cependant, elles n'accordent qu'une attention

103 Grâce au concept de « vue de nulle part », Donna Haraway critique une certaine conception de l'objectivité scientifique qui consiste à se prétendre détaché de tout ancrage matériel, affectif et social. Cet idéal de neutralité est pur fantasme, souligne-t-elle : elle s'apparente à un « truc divin », à une astuce qui permettrait magiquement d'exister en dehors du monde. *D. Haraway, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », op. cit.*. Je retourne ici, de manière délibérément provocatrice, le concept de *vue de nulle part* contre Haraway : à trop prôner le doute comme méthode d'enquête privilégiée, on finit par se rêver soi-même en arbitre neutre et impartial.

104 J. Flax, *Thinking Fragments, op. cit.*, p. 12.

marginale au second des deux défauts : l'attitude de doute généralisé. Les avertissements similaires à celui de Jane Flax sont, en comparaison avec les attaques contre la métaphysique, relativement rares, souvent beaucoup plus allusifs et bien moins développés. Surtout, ils ne sont pas intégrés aux propositions méthodologiques que ces autrices formulent pour la théorisation féministe.

En somme, les féministes post-structuralistes caricaturent volontiers la philosophie : elles la ramènent souvent à sa simple dimension métaphysique, elle-même réduite à ses versions les plus manichéennes. Ce faisant, elles négligent également certains de ses dangers, et ne prennent pas suffisamment garde à ce que leur concept d'essentialisme ne deviennent le cheval de Troie d'une pensée philosophique dans tout ce qu'elle a de plus « corrosif ».

C. L'anti-essentialisme est-il praticable ?

La question qui nous intéresse ici est la suivante : comment *faire* de la théorie féministe ? Si la philosophie peut évidemment être une alliée précieuse, en tant que discipline théorique par excellence, elle présente un certain nombre de dangers. Cette « humeur corrosive » en fait partie, notamment car elle donne lieu à un divorce théorie et pratique, différent de celui que j'ai déjà décrit plus haut. Je défendrai que certains usages de l'anti-essentialisme, ou de la déconstruction, risquent de s'opérer au détriment de la praticabilité des théories féministes : leur orientation vers une action ayant pour fin la transformation de l'expérience.

1. Les dangers d'une « critique infaillible »

Tout d'abord, le doute généralisé donne lieu à une conséquence évidente pour la pensée féministe : l'impossibilité de produire des énoncés autres que purement négatifs, au sens adversatif – des énoncés qui se positionnent *contre* quelque chose. Autrement dit, ce type de pensée se rend incapable de produire la moindre affirmation ou prescription. Comme le résume Michèle Le Dœuff, « la pratique philosophique la plus courante revient à établir combien on a tort de parler, quoi qu'on dise[105] ».

Diana Fuss s'inquiète des dangers que peut présenter une telle « critique infaillible[106] ». Elle souligne que l'inflation sémantique du concept d'essentialisme est susceptible de donner lieu à

105 M. Le Dœuff, *L'étude et le rouet*, *op. cit.*, p. 28.
106 D. Fuss, *Essentially Speaking*, *op. cit.*, p. xi.

un climat de « paranoïa » dans les études féministes – une attitude qui consiste à voir des essences partout. Son effet est contre-productif. En effet, la mise en garde contre l'essentialisme permet, certes, de repérer et critiquer des généralisation hâtives, mais, dans le même temps, cette suspicion généralisée « fait obstacle à des investigations plus poussées sur la diversité et les spécificités [des expériences][107] ». En d'autres termes, l'anti-essentialisme produit des injonctions contradictoires. D'une part il invite à développer un certain type de pensée critique, attentif aux différences et aux variations au sein d'un même groupe social ; d'autre part, il coupe l'herbe sous le pied de cette pensée en faisant du moindre énoncé positif (prescriptif ou descriptif) un énoncé potentiellement essentialiste, si bien que toute tentative pour décrire ces différences est d'emblée décrédibilisée. L'essentialisme en vient en effet à être assimilé à un ensemble si varié de théories et de positionnements politiques que la question se pose de savoir si une quelconque affirmation peut échapper à cette critique tentaculaire.

En définitive, dans leur hâte d'éviter le premier écueil de la philosophie, les théoriciennes post-structuralistes s'exposent à tomber en plein dans le second. Poussées par ce que Diana Fuss appelle une « paranoïa » ontologique, une attitude qui consiste à voir des essences partout, elles risquent de cantonner leur théorisation à une pure posture de réfutation, sans proposer de perspective positive et affirmative. Susan Bordo affirme à ce sujet qu'

> « à l'heure actuelle, le féminisme s'expose moins aux dangers posé par ses propres tendances totalisantes qu'à celui d'une peur de plus en plus paralysante de tomber (en disgrâce ? mais depuis quel état de grâce ?) dans l'ethnocentrisme ou dans 'l'essentialisme'[108] ».

Jane Roland Martin souligne que cette panique ontologique tend à redéfinir la méthodologie des études féministes sur des bases purement négatives – des « tu ne dois pas » qui ne sont conditionnés à aucun « tu dois ». Dans notre empressement à « condamner les essences », écrit-elle, nous en sommes venues à

> « nous dire les unes aux autres de restreindre nos ambitions, de limiter nos intuitions, de battre en retraite vis-à-vis de certains sujets, de nous abstenir d'utiliser une longue liste de catégories ou de concepts, et de renoncer aux généralisations. Je ne vois pas de meilleure manière d'entraver la croissance d'un domaine de recherche intellectuelle[109]. »

107 *Ibid.*, p. 1.

108 S. Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body, Berkeley*, University of California Press, 1993. Consulté sur livre électronique, Part. 3 (« Postmodern bodies »), 1/ « Feminism, Postmodernism and Gender Skepticism ».

109 J. R. Martin, « Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps », *op. cit.*, p. 631.

Le premier danger que représente cette « humeur corrosive » concerne donc le champ des études féministes : la pensée anti-essentialiste repose sur des procédés argumentatifs qui sont purement critiques, au sens adversatif. Certaines s'inquiètent ainsi de l'immobilisme que cette attitude peut générer au sein de ce champ : la pensée peut difficilement se construire si elle procède par destruction méthodique de chacune de ses propres méthodes et hypothèses.

2. Féminisme et philosophie (post-structuraliste) : un « mariage inégal »

Le deuxième danger est plus directement politique : certaines s'inquiètent que le post-structuralisme ne soit déployé comme cheval de Troie d'une attitude fondamentalement anti-féministe.

Le soupçon est le suivant : les rapports entre féminisme et post-structuralisme ne risquent-ils pas de s'appuyer sur de profonds déséquilibres ? La pensée post-structuraliste remet en question des pans très larges de la pensée féministe, mais la réciproque n'est que rarement vraie : l'on tend à juger le féminisme à l'aune du post-structuralisme, et non l'inverse. Linda Singer a développé à ce propos la métaphore du mariage. « Comme dans le contrat de mariage traditionnel », dit-elle, « les attentes en matière de pureté et de fidélité sont inégalement réparties ». En d'autres termes, on demande au féminisme de rendre des comptes à la philosophie (post-structuraliste), tandis que cette dernière est beaucoup moins tenue de le faire. Singer note ainsi que si les « méthodes post-structuralistes de la déconstruction » et leurs

> « appels à la prudence ne sont pas sans fondement [...], il est à la fois présomptueux et prématuré de présumer que ces considérations devraient être prioritaires vis-à-vis du développement de la portée de la théorie féministe, de ses préoccupations et de ses approches.[110] »

Linda Alcoff, de la même manière, remarque que

> « l'on blâme les études féministes pour leurs arrières-plan humanistes, leurs tendances positivistes, leur recours à l'expérience, tandis que les postmodernes, dans l'ensemble, s'en sortent en ignorant le féminisme, dans son ensemble.[111] »

Ces autrices dénoncent ainsi un double standard : on considère la philosophie post-structuraliste comme étant légitime à émettre des critères afin d'évaluer la pensée féministe ; mais le féminisme, quant à lui, n'a pas grand-chose à dire sur ce courant philosophique.

110 L. Singer, « Feminism and Postmodernism », dans J. Butler et J. Scott (éd.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, p. 468.
111 L. M. Alcoff, « The Politics of Postmodern Feminism, Revisited », *Cultural Critique*, n° 36, 1997, p. 25.

De fait, les théories féministes sont d'autant plus vulnérables à la réfutation philosophique que, contrairement à la tradition hautement philosophique dont est issue le post-structuralisme, il s'agit encore à la fin des années 1980 (soit au moment de l'avènement du féminisme post-structuraliste) d'un champ théorique relativement nouveau, qui n'a que peu fait l'objet d'investigations philosophiques approfondies. Le féminisme peut d'autant moins se défendre vis-à-vis de ces critiques qu'il n'est encore que faiblement développé sur le plan théorique. Michèle Le Dœuff relate ainsi une expérience de rencontre ratée entre philosophie et féminisme, où la première est utilisée pour systématiquement réfuter le second, sans que soit pris en compte l'énorme différentiel de ressources théoriques dont l'une et l'autre disposent. Son excitation se mue ainsi rapidement en désenchantement, lorsqu'elle rencontre pour la première fois en 1977, en Angleterre, un cercle de femmes philosophes.

> « … Je me sentais extrêmement curieuse de voir comment le rapport entre féminisme et philosophie y était pensé. On me donne des textes à lire ; dans la liasse, je trouve un examen critique du slogan 'A Woman's Right to Choose', 'le droit de chaque femme à choisir', qui avait été le mot d'ordre de la bataille pour la liberté de la contraception et de l'avortement. La critique disait que la notion de droit est bourgeoise et métaphysique, donc inutilisable par le mouvement révolutionnaire que le féminisme se devait d'être. Quant à celle de choix, elle ne valait pas mieux, car elle était sujette à tous les débats oiseux sur le lire-arbitre. Ce fut la première fois que j'entendis cela, non la dernière : de quelque côté de la Manche qu'on se situe, une esthétique du radicalisme peut suffoquer le début d'une parole[112] ».

Et de conclure par l'affirmation suivante « c'est de l'hyperphilosophisme que d'exiger comme préalable un réexamen des problèmes philosophiques posés par telle notion, avant qu'un 'je veux' soit prononcé[113] ». La philosophie se fourvoie chaque fois que, tentant d'intégrer dans son champ de recherche de nouveaux objets, elle ne trouve rien de mieux à faire que de les démonter au préalable pièce par pièce, afin de traquer, confortablement installée dans une position de juge et d'arbitre, toutes les représentations supposément naïves propres aux non-philosophes. Michèle Le Dœuff souligne au contraire qu'il est important de laisser un espace suffisant pour qu'un « je veux » (une revendication, une orientation stratégique pour la lutte, voire un horizon utopique pour le changement de société) puisse s'exprimer, se développer, et consolider ses arguments, avant que de le placer dans une posture défensive où il aura à rendre des comptes à la philosophie.

112 M. Le Dœuff, *L'étude et le rouet, op. cit.*, p. 31-32.
113 *Ibid.*, p. 32.

Ces théoriciennes mettent ici le doigt sur un problème très sérieux. Lorsque la philosophie s'empare du féminisme, le résultat n'est pas forcément en faveur du féminisme. Certain·e·s philosophes sont parfois tenté·e·s d'utiliser la théorie d'une manière exclusivement corrosive. Faisant cela, iels en viennent à déployer un argumentaire sophistiqué qui a pour effet de résorber en doute tout ce que peuvent affirmer ou revendiquer les différentes franges des mouvements féministes. Dans un contexte où les revendications qui visent à contester la légitimité de l'ordre social établi et des hiérarchies qu'il véhicule sont généralement reçues avec circonspection, dérision, ou hostilité, cette attitude pose question. Le doute philosophique ne devient-il pas, dès lors, l'alibi élégant ou l'idiot utile du conservatisme social ?

3. Théorie contre praxis *: deuxième rupture*

La philosophie comme discipline du doute et de la réfutation peut donc être mise au service d'une démarche antiféministe, visant à tuer dans l'œuf toute esquisse d'une théorisation féministe, avant même que celle-ci ait pu être proprement formulée.

Dans quelle mesure cette critique est-elle pertinente pour penser le féminisme post-structuraliste ? Tout d'abord, il paraît quelques peu extrême d'imputer à ce courant un positionnement potentiellement conservateur. Linda Singer, à travers la métaphore du mariage, interroge avant tout la pertinence du courant post-structuraliste dans sa version non spécifiquement féministe, ainsi que l'intention et le positionnement politique de celles et ceux qui s'en font les champion·ne·s. Ses doutes à ce sujet alimentent ses réticences à allier féminisme et post-structuralisme. Pour autant, malgré cela, Singer pas plus qu'Alcoff ne nient que le courant du *féminisme* post-structuraliste est indiscutablement fondé sur des visées émancipatrices et orientées vers le changement social. Celles qui s'en réclament prennent comme point de départ l'idée que les mouvements féministes sont légitimes, et les critiques qu'elles adressent à certaines de leurs franges ne sont pas fondées sur des considérations antiféministes : elles s'appuient au contraire sur les voix de certaines féministes, racisées et/ou lesbiennes, au sein de ces mouvements.

L'enjeu est donc de comprendre quels problèmes se posent dans certains des usages spécifiquement *féministes* de l'anti-essentialisme. Quelles limites la méthode de la déconstruction peut-elle présenter pour les théories féministes, ce alors même qu'elle est pratiquée par des autrices féministes, et à des fins féministes ?

Cette question appelle deux niveaux de réponse, que j'aborderai successivement. Tout d'abord, je montrerai qu'utilisé à mauvais escient, l'anti-essentialisme prive la théorisation de son ancrage dans les conditions réelles d'existence, celles-là mêmes que l'action politique a pour vocation de modifier. Elle tend à effacer les distinctions sociales, et à brouiller les logiques inégalitaires de distribution du pouvoir. Ensuite, je défendrai que, du fait de son caractère corrosif, la théorie perd son orientation vers des actions visant à la transformation de ces mêmes conditions d'existence.

a. l'analyse des distinctions sociales et des relations de pouvoir

Comme je l'ai déjà souligné, le caractère particulièrement extensif du concept d'essentialisme et, parallèlement, de l'anti-essentialisme, tend à rendre les concepts de la critique sociale indiscriminants. Ceci pose un problème philosophique, si l'on définit la philosophie comme une discipline diacritique, qui nous rend capables de faire des distinctions conceptuelles.

Or ces distinctions conceptuelles recouvrent aussi des distinctions sociales. Une théorie qui repose sur des concepts indiscriminants risque d'échouer à mettre en lumière les axes pertinents de différentiation sociale, qui sont aussi des axes de distribution du pouvoir. Cressida Heyes le souligne lorsqu'elle défend qu'une théorisation féministe doit être capable d'interroger « quels axes d'oppression, de pouvoir, de différence et d'identité seront pertinent pour telle problématique politique particulière[114] ». Selon elle, certains usages féministes de l'anti-essentialisme nous empêchent tout autant de poser ces questions que ne le fait une approche individualiste du social.

Heyes rapproche ainsi deux usages de l'argument anti-essentialiste. Le premier, souligne-t-elle, est anti-féministe, en ce qu'il vise à dénigrer systématiquement la pertinence d'une réflexion en terme de groupes sociaux. Il s'agit alors de défendre une position libérale et individualiste, qui consiste à minimiser les inégalités et oppressions de genre en dénigrant la réalité de leur caractère collectif. Ce premier usage est distinct de celui qu'en font les théoriciennes féministes. Celles-ci, au contraire, affirment que les différences sociales sont a ce point réelles qu'elles

114 *Ibid.*, p. 7.

excèdent toujours en complexité les catégories analytiques utilisées pour les appréhender. C'est par exemple sur une affirmation de ce type que se clôt l'ouvrage d'Elizabeth Spelman, *Inessential woman* :

> « Ne vous méprenez pas : je n'ai rien contre les 'femmes en général' [*generic women*]. Mais je ne voudrait pas que mon frère ou ma sœur en épouse une. Et je ne voudrais certainement pas en être une : une 'femme en général' ne mange pas de riz aux haricots, de chou vert, de samosa, de challah, de hot dog ou de pain Wonder Bread. Même à Cambridge, Massachussets, je n'en ai jamais vu aucune manger de croissant. Bien sûr, les 'femmes en général' n'ont jamais mauvaise haleine, mais c'est une maigre compensation, il me semble, au fait qu'elles n'ont pas d'haleine du tout.
>
> La fondatrice de l'institut qui a permis la réalisation de ce projet n'est pas une femme générique, pas plus que la lauréate reconnaissante qui, assise dans son bureau, a produit des pensées on ne peut moins générales sur ce que pourrait être une 'femme en général'. Chaque soir, ce n'est pas un homme ou une femme 'en général' qui est passée nettoyer ce bureau, afin que le lendemain, cette intrépide universitaire ne soit point dérangée par l'odeur de la banane de la veille ou par la vue de gobelets jetables souillés de café. Ce n'est pas une 'femme en général' qui effectua au moins trois cents voyages à travers les bayous et les forêts du sud des États-Unis pour libérer son peuple de l'esclavage. Ce ne sont pas des 'femmes en général' qui, chaque jour, ont inventé des façons de sauvegarder un semblant de dignité sous le joug des bottes nazies. Ce ne sont pas des 'femmes en général' qui, semaine après semaine, sur la Plaza de Mayo, se battent pour la mémoire de leurs disparu·e·s. Nos mères, nos filles, nos sœurs, nos compagnes ne sont pas des 'femmes en général'. Pour parcourir le vécu des femmes, on ne peut pas prendre de raccourcis[115]. »

Ces lignes finales font ainsi éclore la conclusion suivante : non seulement les différences d'appartenance sociale rendent l'expérience vécue des femmes infiniment diverse, mais en outre, la subjectivité individuelle de chaque femme, en tant qu'être humain de chair et d'os, achève de rendre impuissants nos concepts. Heyes identifie dans ce genre de positionnement un trait caractéristique de l'anti-essentialisme dans sa version féministe : les réflexions concluent à l'impuissance de la pensée vis-à-vis de la multiplicité et de la complexité des groupes sociaux. Or, c'est sur ce point que les deux versions de l'anti-essentialisme, féministe et anti-féministe, risquent de converger : l'incapacité à faire du groupe social une donnée pertinente pour l'analyse des rapports sociaux.

À première vue, l'argument de Cressida Heyes semble similaire à celui que Christine Delphy adresse à Judith Butler – et, de manière générale, à l'ensemble du courant post-structuraliste. J'ai développé son argument au chapitre précédent : Delphy accuse Butler d'adhérer à une

115 E. V. Spelman, *Inessential woman*, *op. cit.*, p. 186-187.

conception humaniste du sujet, comme individu souverain, transparent à lui-même et doté de libre-arbitre. Or, comme je l'ai montré, cette critique manque sa cible, car elle repose sur une lecture particulièrement partielle et erronée de cette autrice. Dire que Butler est individualiste en raison de ses conceptions humanistes revient à commettre un sérieux contresens : au contraire, l'auteurice de *Trouble dans le genre*, et avec iel l'ensemble des théoriciennes post-structuralistes, s'emploient à déconstruire cette idéologie libérale de l'individu libre, conscient et autonome, au fondement des théories individualistes de la politique et du social.

Heyes, pour sa part, ne commet pas ce contresens ; et pour cette raison son argument diffère nettement de celui de Christine Delphy. Elle suggère simplement que certaines des conséquences théoriques et politiques des deux positionnements peuvent se rejoindre. En ce qui concerne la conception libérale et anti-féministe du social, nier la réalité des groupes sociaux revient à nier la pertinence des axes de différenciation sociale qui permettent, dans telle ou telle situation donnée, d'analyser la distribution du pouvoir. Or, pour Heyes, il n'y a pas grande différence entre nier l'existence de ces groupes et déclarer l'impuissance de la pensée à s'en saisir. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'un « refus de fonder la réalité de l'appartenance à des groupes sociaux sur quoi que ce soit d'autre que des pourparlers théoriques[116] ».

Ici se dessine une limite politique du post-structuralisme : parce que ses concepts sont indiscriminants, il tend paradoxalement, malgré son attention minutieuse au caractère divers du réel, à mettre sur le même plan tous les contextes de lutte, d'expérience et d'oppression en se privant de moyen de les distinguer les uns des autres. Dès lors, il se trouve dépourvu d'outil pour analyser ces contextes relativement les uns aux autres, en tant qu'ils impliquent des inégalités de pouvoir. En d'autres termes, on ne peut théoriser les distinctions sociales sans une méthode susceptible de produire des distinctions conceptuelles.

À ce titre, certaines se plaignent du caractère relativiste des théories post-structuralistes. C'est le cas, par exemple, de M. Jacqui Alexander et de Chandra Talpade Mohanty, dans l'introduction d'un ouvrage qu'elles coordonnent. Toutes deux se définissent comme des théoriciennes féministes postcoloniales, immigrées d'anciennes colonies britanniques (respectivement Trinidad et Tobago et l'Inde) et installées aux États-Unis. En apparence, leur positionnement semble proche de la pensée féministe post-structuraliste. En effet, elles pensent leur féminisme postcolonial comme un féminisme transnational, et promeuvent des analyses comparatives prenant en compte différents contextes, dans le cadre d'une économie capitaliste globalisée

116 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 7.

traversée par des hiérarchies économiques et raciales. Cette approche a de nombreux points communs avec l'approche post-structuraliste : importance de la figure de la frontière, lecture en terme de flux et d'interfaces, etc. En outre, elles se distancient également d'une lecture universaliste de l'oppression des femmes, qui se matérialise par des appels, au cours des années 1990, à une « sororité internationale »[117], indifférente aux différentiels de contextes politiques, économiques et géographiques. Selon elles, une telle approche efface les hiérarchies coloniales et postcoloniales entre pays du Nord et pays du Sud. En résumé, elles refusent tout à la fois une compréhension universaliste du féminisme, et une lecture essentialiste des identités nationales et ethniques, et sont en cela très proches d'un féminisme post-structuraliste.

Pourtant, elles se défient explicitement de ce courant. Décrivant « l'institutionnalisation rapide d'une certaine branche de la théorie post-structuraliste dans les universités étasuniennes », celles-ci déplorent la « complicité » de cette « grille d'analyse intellectuelle » dans le renforcement d'arguments qui relèvent de ce qu'elles appellent le « relativisme racial » : à savoir l'idée que « les blanc·he·s, au même titres que les personnes racisées, sont historiquement les sujets opprimés du racisme[118] ». Sont en cause « une série de confusions épistémologiques relatives aux interconnexions entre la localisation, l'identité et la construction du savoir », que la théorie post-structuraliste génère « dans sa hâte de se dissocier de toute forme d'essentialisme ».

> « Ainsi, par exemple, des questions localisées ayant trait à l'expérience, à l'identité, à la culture et à l'histoire, qui nous rendent capables de comprendre des processus spécifiques de domination et de subordination, sont souvent balayés d'un revers de main par les théories postmodernes qui y voient la réaffirmation d'une 'essence' culturelle ou des identités unifiées et stables[119]. »

Dans un article publié au sein du même ouvrage, Paula Moya dresse un constat similaire : le post-structuralisme tend à jeter le doute sur l'ensemble des catégories d'analyse de la critique sociale. Ce faisant, le risque est de prêter le flanc à une forme de relativisme, où les rapports de domination s'estompent jusqu'à devenir indécidables.

> « Compte tenu du climat théorique actuel des études littéraires et culturelles étasuniennes, une intellectuelle féministe qui persiste à utiliser des catégories telles que 'race' ou 'genre' risque d'être présumée coupable d'essentialisme ; si elle a recours à des termes tels qu''expérience' ou 'identité', cela peut lui valoir d'être considérée comme dangereusement réactionnaire ou irrémédiablement naïve.

117 Voir par exemple R. Morgan, *Sisterhood is global: the international women's movement anthology*, New York, Feminist Press, 1996.

118 M. J. Alexander et C. T. Mohanty, « Introduction: Genealogies, Legacies, Movements », dans M. J. Alexander et C. T. Mohanty (éd.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, 1997, p.xviii.

119 *Ibid.*, p. xvii.

> Mais si elle accepte, au contraire, les restrictions imposées par le postmodernisme, l'intellectuelle en question aura sans doute du mal à expliquer pourquoi certaines personnes, en raison de leur race, éprouvent de la haine de soi [*racial self-hatred*] tandis que d'autres en tirent un sentiment de supériorité [*a sense of racial superiority*], pourquoi certaines personnes vivent dans l'aisance, et pourquoi certaines personnes doivent porter la charge du risque de grossesse lorsque d'autres n'ont pas à s'en soucier[120]. »

En effet, le cadre d'analyse post-structuraliste lisse les différences réelles de positionnement social par manque de critères d'application de ses concepts : ils s'appliquent de manière indifférenciée à tout et n'importe quoi, si bien que « 'maintenant, nous sommes toutes et tous marginaux !'[121] ». Paula Moya prend ainsi l'exemple de la figure du cyborg chez Donna Haraway, un être fondamentalement hybride qu'elle choisit comme sujet politique exemplaire et privilégié. Or,

> « la porosité et la polysémie de la catégorie 'cyborg' supprime tout critère qui permettrait d'identifier qui n'est pas un cyborg. En outre, puisque Haraway considère qu'il n'existe aucun critère essentiel pour déterminer qui est une femme de couleur [*woman of color*], n'importe qui peut en être une. Ainsi, tous les cyborg peuvent être des femmes de couleur, et toutes les femmes de couleur peuvent être des cyborg[122]. »

Paradoxalement, si la pensée post-structuraliste se construit contre l'universalisme, en insistant sur l'importance de la différence, de la fragmentation et de l'hybridation des identités et du caractère irréductiblement local des expériences et des récits, elle en vient ainsi à faire précisément le contraire. En effet, en l'absence de critère d'application de ses concepts, ceux-ci deviennent virtuellement applicables à l'ensemble de ce qui existe, et il n'y a aucune raison d'affirmer que tel usage est plus pertinent que tel autre. Dès lors, les descriptions homogénéisantes reviennent par la porte de derrière : tous les phénomènes sociaux sont susceptibles d'être appréhendés par les mêmes catégories d'analyse.

> « Les distinctions se dissolvent à mesure que tous les êtres (humains, plantes, animaux et machines) accèdent à la citoyenneté dans la société radicalement fragmentée et instable du monde postmoderne. Comme par magie, la 'différence' est ainsi subvertie, et nous découvrons qu'après tout, nous sommes tou·te·s pareil ![123] ».

120 P. Moya, « Postmodernism, "Realism" and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 126
121 *Id.*
122 *Ibid.*, p. 131
123 *Ibid.*, p. 134

En définitive, en brouillant les distinctions conceptuelles jusqu'à les rendre inopérantes, la méthodologie post-structuraliste tend également à brouiller des différences de positionnements sociaux jusqu'à les rendre inconsistants pour la pensée. Cela pose problème si l'on part du principe que la théorisation féministe a pour fin la transformation de rapports sociaux de domination et d'oppression : ces rapports sociaux, en effet, reposent constitutivement sur une différentiation sociale, sur des processus où, dans certaines situations, certains individus seront marqués comme dominants et d'autres comme dominés. Si la théorie féministe n'est pas capable de saisir ces situations, elle perd alors sa connexion avec les pratiques politiques de transformation sociale.

b. la transformation des conditions sociales d'existence

Deuxièmement, je rejoins les recommandations de Cressida Heyes, lorsqu'elle affirme que la théorisation doit être « un guide pour l'action, elle doit être pragmatique et constructive[124] ». L'anti-essentialisme n'est pertinent que dans la mesure où il est pragmatique, c'est à dire qu'il nous rend capables d'évaluer nos actions en tant qu'elles transforment les conditions d'existence.

L'universitaire Charlotte Bunch, très engagée dans les mouvements féministes et lesbiens au cours des années 1960 et 1970 aux États-Unis, argue que les difficultés rencontrés dans la théorisation féministe peuvent conduire à « l'écueil 'n'importe quelle action/aucune action' ».

> « Lorsqu'on est prise dans cet écueil, soit on agit pour agir, quelle que soit l'action, soit on se retrouve paralysée, et on n'entreprend aucune action du fait d'une incapacité à percevoir ce qui est 'juste' ».

Le but de la théorie féministe, dès lors, n'est « pas de nous fournir un ensemble simpliste de réponses sur ce qu'il faut faire », mais d'affiner notre discernement pratique (de nous « guider dans le tri des options ») afin d'éviter cette logique du tout ou rien[125].

Or, pour les philosophes Iris Young et Linda Alcoff, le féminisme post-structuraliste ne remplit pas cette tâche, et tend à tomber dans le second de ces deux écueils, à savoir la paralysie. L'une

124 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 6.

125 C. Bunch, « Not by Degrees: Feminist Theory and Education », dans W. K. Kolmar et F. Bartkowski, *Feminist theory: a reader*, New York, McGraw-Hill, 2013, p. 13. Je reprends ici la traduction faite par Vanina Mozziconacci dans C. Bunch, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique. Présentation et traduction d'un extrait de "Not by Degrees", de Charlotte Bunch (1979) », V. Mozziconacci (trad.), dans S. Audidière et A. Janvier (éd.), *Faut-il éduquer les enfants ? Ambivalences de l'idéologie de l'éducation, conjonctures critiques, expérimentations à l'époque moderne et contemporaine*, Lyon, ENS Éditions, 2021.

comme l'autre refusent de rejeter en bloc ce courant de pensée, et lui reconnaissent des mérites importants. Linda Alcoff attribue au post-structuralisme un intérêt critique majeur, susceptible de déjouer les présupposés du « féminisme culturel », un courant étasunien issu des mouvements féministes de la seconde vague d'approche différentialiste, fondé sur la célébration d'une culture spécifiquement féminine aux contours souvent mystiques[126]. Iris Young salue, pour sa part, la manière dont ces théoriciennes

> « identifient la manière dont la plupart du discours féministe est dominé par des conceptions essentialisantes et le point de vue des femmes privilégiées, y compris lorsqu'il essaie d'éviter tout geste hégémonique[127] ».

Alcoff, elle aussi, reconnaît la pertinence d'un féminisme inspiré du « post-structuralisme français », qui affirme que « les tentatives pour définir la femme, qu'elles soient féministes ou misogynes, sont politiquement réactionnaires et ontologiquement erronées[128] ». Si le post-structuralisme est un remède utile contre l'essentialisme, Alcoff et Young s'inquiètent cependant de l'orientation « exclusivement critique » des arguments mobilisés par celles qui se rattachent à ce courant, et des implications « paralysantes » de ce type de théorisation. Iris Young leur reproche ainsi de ne pas produire de « revendication positive à propos de ce qu'est la vie en société et de ce qu'elle devrait être[129] ».

La critique que ces autrices adressent au féminisme post-structuraliste expose un point de tension entre le féminisme et la philosophie, dans sa version « corrosive ». Celui-ci peut être formulé de la manière suivante : l'un des critères qui distinguent une bonne théorie féministe est celui de sa praticabilité. Par praticabilité, je désigne l'orientation pragmatique d'une pensée : le fait qu'elle soit orientée vers une action prenant pour fin la transformation de l'expérience.

Dans un article qu'elle écrit avec la philosophe María Lugones, Elizabeth Spelman expose comme suit l'une des normes d'appréciation d'une théorie féministe : celle-ci doit être capable de fournir des « critères pour le changement social » et de « proposer des modes de résistances, qui ne se contentent pas de refléter la situation et les valeurs de la personne qui théorise[130] ».

126 Pour un exemple de ce type de pensée, voir M. Daly, *Gyn/ecology, the metaethics of radical feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
127 I. M. Young, « Gender as Seriality », *art. cit.*, p. 717.
128 L. Alcoff, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism », *art. cit.*
129 I. M. Young, « Gender as Seriality », *art. cit.*
130 M. Lugones et E. Spelman, « Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice' », *Women's Studies International Forum*, vol. 6, n° 6, janvier 1983, p. 578.

Formulé autrement, cela signifie qu'il est certes nécessaire de se défier des généralisations abusives, mais que cette attitude sceptique doit être, en dernière instance, mise au service de la construction de revendications et de modes d'action pour les militantes féministes. Or, si la philosophie se fait trop corrosive, elle ne laisse aucun espace à l'activité affirmative et prescriptive ; elle déconstruit sans espoir de reconstruction. Ce faisant, comme le remarque la philosophe Paula Moya, elle devient incapable de changer quoi que ce soit à la réalité des oppressions dont les groupes marginalisés font l'expérience.

> « Une politique du discours qui ne prévoit aucune sorte d'action matérielle ou concrète en dehors du domaine du texte académique sera toujours inadaptée pour transformer la difficile 'réalité' de nos vies.[131] »

Le féminisme post-structuraliste tend à négliger l'un des deux grands travers de la philosophie : la tendance à vouloir être exagérément sceptique, qui consiste à tout résorber en doute. Loin de faire de la « critique sociale sans philosophie », celles qui adoptent cette attitude tombent, au contraire, dans ce que Michèle Le Dœuff appelle « hyperphilosophisme ». Cette manière de faire de la théorie rend la pensée particulièrement peu praticable : elle perd son orientation vers la *praxis*, l'action (politique, collective) de transformation sociale.

III. Vers une théorisation pragmatique

À l'issue de ces réflexions, il semble particulièrement ardu de théoriser en féministe : ce ne sont pas un mais deux travers théoriques qui guettent la philosophe peu avertie, tous deux causes d'un divorce entre théorie et pratique. Il s'agira ici de formuler des préconisations positives pour la méthodologie de la théorisation féministe. Je défendrai qu'il est nécessaire de faire un pas de côté vis-à-vis de l'ontologie et de sa critique, pour s'intéresser aux pratiques politiques dans leurs détails.

131 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 135.

A. Un « essentialisme stratégique » ?

J'ai défendu que le courant du féminisme post-structuraliste n'était pas suffisamment vigilant vis-à-vis d'un des risques de la philosophie ; à savoir, que la posture sceptique n'entérine une séparation entre théorie et *praxis*.

Or, il est tout d'abord important de souligner que cette critique a fait l'objet de nombreux débats dans la littérature post-structuraliste. Plus précisément, ces débats portent sur la question suivante : quel est le lien entre l'essentialisme, ou l'anti-essentialisme, et les enjeux stratégiques des luttes sociales ? Par stratégique, il faut entendre les moyens mis en œuvre, de manière contextuelle et conjoncturelle, par les acteurs/ices des mouvements sociaux afin de parvenir aux fins qui déterminent leur action politique.

1. Gayatri Spivak : l'essentialisme stratégique des Subaltern Studies

À ce sujet, Gayatri Chakravorty Spivak a tenu une position qui a fait couler beaucoup d'encre. Spivak occupe, vis-à-vis de l'anti-essentialisme, une place ambiguë. Elle est indéniablement l'une des fondatrices du courant féministe post-structuraliste : sa contribution est décisive dans la conceptualisation et la diffusion de la notion de déconstruction, depuis sa traduction, en 1976, d'un texte de Derrida promis à un grand succès. Dans son introduction à l'édition anglophone de la *Grammatologie*[132], Spivak dépeint les caractéristiques de cette méthode, d'inspiration littéraire, destinée à déjouer la « métaphysique de la présence ». Les théoriciennes féministes qui reprennent ce concept à leur compte y voient presque unanimement un moyen de combattre le défaut politico-ontologique au cœur de tous les conflits internes au féminisme : l'essentialisme.

Pourtant, pour Spivak, le lien entre les concepts d'essentialisme et de déconstruction est bien plus complexe qu'une simple opposition : on n'a pas affaire à deux termes adverses qui s'excluent mutuellement. En effet, cette analyse simplificatrice est incapable de prendre en compte les enjeux stratégiques qui informent revendications et luttes féministes. Elle est à l'origine d'un débat au sein des théories féministes, consistant à savoir si oui ou non l'essentialisme peut être mobilisé à des fins stratégiques, dans le cadre de mobilisations collectives.

132 J. Derrida, *Of grammatology*, G. C. Spivak (trad.), *op. cit.*

a. première formulation : Elizabeth Grosz et l'« essentialisme génital »

C'est dans un entretien avec la philosophe australienne Elizabeth Grosz, publié en 1984, qu'elle formule pour la première fois l'expression d'« essentialisme stratégique ». Dans ce texte, Spivak affirme que l'adoption d'un discours essentialiste relève parfois de considérations stratégiques qui sont défendables et justifiables. Cette perspective est selon elle inséparable de la méthode de la déconstruction : « parce que je pratique la déconstruction [as a deconstructivist] », affirme-t-elle, « je dois dire qu'occasionnellement, je suis essentialiste[133] ».

L'exemple qu'elle donne est celui de ce qu'elle appelle « l'essentialisme génital » ; un terme qui évoque le fait que certains mouvements féministes ont volontiers réinvesti des organes génitaux, tels que le clitoris, dans le but de créer une symbolique propre aux mouvements féministes et susceptible de produire une identification collective[134]. Spivak parle plus précisément de courants théoriques tels que le *French Feminism*, au sein duquel on retrouve ces orientations. Je renvoie pour plus de détails à la critique que Judith Butler adresse à Luce Irigaray et à son utilisation de l'anatomie de la vulve comme point de départ pour penser une sexualité qu'elle suppose spécifiquement féminine.

Développant encore son idée, Spivak affirme que, dans tout mouvement d'émancipation, « le moment de l'essentialisation […] est irréductible ». Une fois encore, il faut souligner la signification assez vague du terme d'essentialisme – elle sera la première, quelques années plus tard, à critiquer le flou de ce terme. Ce qu'elle appelle en 1984 « moment de l'essentialisation » correspond à un mouvement de montée en généralité au détriment d'une attention scrupuleuse aux spécificités des situations particulières : « on se saisit d'un universel afin de nous donner la puissance nécessaire pour combattre l'autre camp, et ce qu'on abandonne, ce faisant, c'est propre pureté théorique[135] ». L'essentialisme (c'est-à-dire, ici, la généralisation abusive) est un « moment » nécessaire dès lors que l'on veut produire une pensée critique de combat, dirigée contre une idéologie dominante. Il n'est pas justifiable sur le plan des idées (il est théoriquement « impur »), mais l'on ne peut s'en passer en pratique. Si bien que pour être pleinement déconstructiviste, au sens que Spivak donne à ce terme, il est nécessaire « de se débarrasser de sa

133 G. C. Spivak et E. Grosz, « Criticism, Feminism, and the Institution », dans S. Harasym, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990, p. 11.

134 Mentionnons à ce propos le signe de ralliement fréquemment utilisé par les militantes féministes des années 1970 : deux mains jointes, pouces et index se rejoignant aux extrémités de manière à former un losange, évoquant de manière symbolique un utérus.

135 G. C. Spivak et E. Grosz, « Criticism, Feminism, and the Institution », *op. cit.*, p. 12.

propre pureté de théoricienne[136] ». Comme le résume efficacement Christine Battersby, pour Spivak, l'essentialisme est « théoriquement erroné, mais justifié en pratique[137] ».

Dans ce texte, Spivak défend un usage circonstancié et stratégique de généralisations parfois abusives – ce qu'elle appelle l'essentialisme. En l'occurrence, interrogée par Elizabeth Grosz, elle justifie la légitimité contextuelle de certaines généralisations, malgré leur caractère théoriquement douteux. L'anatomie génitale et vulvaire, plébiscitée par les courants féministes de type différentialiste et les théories qui s'en réclament, éveille le soupçon en ce qu'elle se fonde sur des traits réputés ontologiquement invariables et fixes ; elle n'en demeure pas moins stratégiquement justifiée selon l'analyse que Spivak en propose ici.

b. deuxième formulation : le Subaltern Studies Group

Un autre texte, qui lui est quasi-contemporain, complète cet éclairage de l'« essentialisme stratégique ». Il s'agit d'un essai publié en 1984, intitulé « *Subaltern Studies* », du nom du groupe d'historien·e·s dont Spivak fait partie ; un groupe de chercheur/ses qui entreprennent d'écrire l'histoire de l'Inde coloniale depuis la position de celles et ceux qui se trouvent en bas de l'échelle sociale – les « subalternes » –, et notamment à partir des révoltes paysannes.

L'essentialisme dont elle parle à propos du Subaltern Studies Group n'est pas tout à fait le même que celui dont elle parle à Elizabeth Grosz. Spivak a consacré plusieurs années de sa vie à étudier des fonds d'archives coloniales en Inde, étude à partir de laquelle elle élabore sa méthode, qu'elle nommera plus tard « déconstruction ». Cette méthode a pour but de faire émerger ceux et surtout celles qui sont structurellement absentes de ces écrits : les « subalternes ». Ces subalternes font l'objet d'une double absence : non seulement l'on ne transcrit jamais leur voix, mais en outre, il n'est même pas certain qu'il existe, pour elles ne serait-ce que la possibilité de l'énonciation d'une parole. Spivak, grâce à cette méthode, interroge certains des présupposés du courant historiographique dans lequel elle s'insère. Selon la représentation qu'elle critique, il existe quelque chose comme une conscience des opprimé·e·s, qui s'exprime occasionnellement lorsque celles et ceux ci prennent la parole ; une parole que l'historien·ne n'aurait alors qu'à retrouver et retranscrire. Au contraire, l'autrice montre sans cesse dans ses travaux à quel point il est naïf de considérer que cette parole est déjà là, n'attendant que le travail de l'historien·ne pour être transcrite. La subalternité, défend-t-elle,

136 *Id.*
137 C. Battersby, The phenomenal woman, *op. cit.*, p. 24

va de pair avec des processus qui empêchent la possibilité d'une énonciation, si bien que dans nombre de situations, les subalternes ne peuvent pas parler[138].

Il est important de souligner que Spivak n'émet pas cette critique dans le but de différencier sa propre méthode de celle du reste des chercheur/ses du *Subaltern Studies Group*. Il s'agit plutôt d'exposer la complexité de son travail historiographique et des contradictions apparentes qui traversent sa propre méthode. C'est ce qu'elle expose notamment à travers l'usage que le *Subaltern Studies Group* fait de la notion de conscience. Ces historien·e·s semblent à première vue être pris·e·s dans une contradiction entre deux positions. Elles et ils sont très critiques vis-à-vis de la notion de conscience ainsi que de la philosophie du sujet qui la sous-tend, et insistent sur la difficulté qu'il y a à parler d'une « voix » ou d'une « parole » des opprimé·e·s. Cependant, ils et elles continuent d'employer le terme de « conscience » afin de désigner des processus de constitution d'identités et de mobilisations collectives. Pour Spivak, ce décalage ne témoigne pas d'une contradiction, mais d'une différence entre deux niveaux : celui de la théorie, et celui de la stratégie. L'emploi d'un concept comme celui de conscience relève selon elle de l' « usage stratégique d'un essentialisme positif, en vertu d'un intérêt politique rigoureusement rendu visible[139] ». Spivak affirme que cette conception, toute essentialiste qu'elle soit, ne doit pas forcément être rejetée dès lors qu'on la comprend comme un outil à des fins stratégiques de mobilisation collective.

Dans ce texte, l'essentialisme change de sens, mais l'argument reste le même. Dans l'entretien avec Elizabeth Grosz, elle évoque le féminisme différentialiste et parle d'essentialisme à propos des discours sur la corporéité féminine ; dans le texte sur le *Subatlern Studies Group*, elle évoque une approche de type marxienne de l'histoire et parle d'essentialisme à propos de la notion de conscience collective. L'on retrouve cette polysémie qui est également caractéristique de la pensée de Judith Butler, et qui consiste à utiliser une terminologie métaphysique afin de rabattre l'un sur l'autre des modes de pensée différentialistes, d'une part, et matérialistes et/ou marxistes, de l'autre.

L'intérêt de la démarche de l'autrice ne réside pas tant dans la définition de l'essentialisme, dont elle reconnaîtra elle-même, plus tard, le caractère « fourre-tout », que dans l'écart qu'elle pose entre le registre de la théorie et celui de la stratégie. Certaines notions théoriquement obsolètes sont utiles à la pratique, si bien que la recherche de la « pureté théorique » n'est pas forcément le

138 G. C. Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009.
139 G. C. Spivak, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 2006, p. 214.

bon moyen pour produire de la critique sociale. Les critères pour évaluer la pertinence d'une théorie féministe relèvent de deux registres, irréductibles l'un à l'autre : celui de la théorie, et celui de la pratique. Cette pluralité axiologique permet de comprendre comment un seul phénomène peut être tout à la fois bon et mauvais, erroné et justifié. Pour Spivak, certaines idées, bien que critiquables sur le plan théorique, s'avèrent fécondes sur le plan pratique ; si bien qu'il est moins pertinent de les rejeter complètement que d'adopter vis-à-vis d'elle une autre approche.

C'est cette approche que, précisément, Spivak désigne par le terme de « déconstruction ». Je propose désormais d'élucider le sens très particulier que Spivak confère à ce terme : il permet de saisir la manière originale dont l'autrice pense cette articulation parfois conflictuelle entre théorie et pratique.

2. La déconstruction comme stratégie

Pour ce faire, intéressons-nous à un autre entretien, conduit quelques années plus tard par Ellen Rooney, spécialiste de littérature et de culture anglo-saxonne. Dans ce texte, Spivak revient sur le terme d'essentialisme stratégique. Elle entend se « ré-approprier » cette expression, dans un contexte où son « pouvoir de séduction » a selon elle donné lieu à un certain nombre d'usages et de réinterprétations qui ne sont pas toujours à son goût[140].

Elle critique tout d'abord la réception de son argument. Dans son entretien avec Elizabeth Grosz, elle concède que, selon sa propre approche, certaines références à la génitalité féminines peuvent occasionnellement être constructives pour un mouvement politique, dans le moment de ce qu'elle appelle « l'essentialisme stratégique ». Elle s'inquiète cependant quelques années plus tard de l'empressement avec lequel nombre d'universitaires ont repris ses propos, pour des usages qui ne correspondent pas à sa démarche. Certaines se sont servies de cette idée pour simplement balayer d'un revers de main l'accusation d'essentialisme qui était portée contre elles ; à savoir le fait que la promotion d'une différence ou d'une identité spécifiquement féminine avait pour conséquence d'établir des normes excluantes au sein des mouvements et des théories fésministes. Spivak vise plus précisément certaines théoriciennes du *French Feminism*, dont elle interrogeait déjà en 1981 les présupposition occidentalo-centrées[141], et dont Judith

140 G. C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, *op. cit.*, p. xi.

141 Voir notamment G. C. Spivak, « French Feminism in an International Frame », *Yale French Studies*, n° 62, 1981, p. 154-184.

Butler critiquera quelques années plus tard l'hétéronormativité. Ainsi, relève-t-elle, Alice Jardine (une intellectuelle particulièrement influente de ce courant) cite Spivak afin de défendre que « les femmes doivent peut-être 'prendre le risque de l'essence' si elles veulent penser de manière vraiment différente[142] ».

Spivak reproche à ces intellectuelles de reprendre son concept de « stratégie » comme un simple terme creux, qui n'a pour but que de délégitimer les critiques qui leur sont adressées. Au contraire, il est important, selon elle, de s'interroger sur la signification de ce terme, et notamment sur son rapport à la théorie. Il faut rendre à la stratégie toute sa consistance, et cesser de « l'enseigner comme si elle était une théorie, valable dans tous les cas[143] ». Les intellectuelles du *French Feminism* ont précisément fait le contraire : elles ont utilisé une différence supposée, érigée au rang d'universel, comme le socle de leur positionnement théorique.

Pour Spivak, « La stratégie est un concept-métaphore de combat [*embattled concept-metaphor*] », et « contrairement à la 'théorie', ses causes ne sont pas universelles et désintéressées[144] ». C'est dans ce caractère agonistique de la stratégie que réside sa spécificité vis-à-vis de la théorie ; toute stratégie est subordonnée à une situation de conflit, au sein de laquelle l'objectif est de triompher de son adversaire. Il en découle que son caractère est irréductiblement contextuel, et qu'elle est toujours subordonnée à des fins particulières.

Cette critique éclaire le sens que Spivak donne au terme de déconstruction. La déconstruction ne doit pas être comprise comme l'exposé minutieux des torts et des travers d'une théorie existante. La « critique de l'essentialisme » ne consiste pas en « une mise en évidence d'erreurs, qu'elles soient les nôtres ou celles des autres[145] ». En d'autres termes, déconstruire ne consiste pas à traquer et évincer les « vestiges d'essentialisme » dans les théories féministes, pour reprendre l'expression de Fraser et Nicholson. Raisonner ainsi, souligne Spivak, revient à confondre le plan de la théorie et celui de la stratégie. Cela revient à produire une critique fondée sur les critères de vérité ou d'erreur lorsque la déconstruction se situe sur le plan pratique de l'action politique.

142 G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », *op. cit.*, p. 3.
143 *Ibid*., p. 6.
144 *Ibid*., p. 4.
145 *Ibid*., p. 6.

Déconstruire, au contraire, signifie plutôt le fait d'établir une distance nécessaire vis-à-vis des catégories et des termes que nous utilisons, sans pour autant cesser de les utiliser. Il s'agit d'une attitude de lucidité vis-à-vis de leur caractère purement instrumental, d'un effort permanent afin de se rappeler que ceux-ci sont toujours subordonnés à des fins concrètes – celles de l'action collective. Plus que cela, cette attitude consiste à prêter constamment attention aux potentiels effets pervers des catégories que l'on utilise, sans pour autant renoncer à les utiliser. La critique de l'essentialisme, ou la déconstruction, consiste à « devenir vigilant·e·s vis-à-vis de nos pratiques […] plutôt que de faire le geste totalement improductif de les répudier[146] » ; elle repose sur une conscience aiguë « des dangers que comporte quelque chose que l'on ne peut pas ne pas utiliser[147] ». L'essentialisme stratégique, dès lors, n'est pas opposé à la déconstruction : il constitue « un usage stratégique d'une essence comme mot d'ordre ou comme mot-maître, tel que 'femme' ou 'travailleur/se', ou tel que le nom d'une nation », un usage qui est, dans l'idéal, « réflexif » [*self-conscious*][148]. Cette position est proche de celle que la philosophe britannique Denise Riley défend dans son ouvrage *Am I That Name ?*, importante enquête philosophico-historique portant sur l'usage de la catégorie « femme » dans les mobilisations féministes. Son but, dit-elle, « n'est pas de proposer un nouveau slogan pour le féminisme – ou un féminisme sans les 'femmes'. Je suggère plutôt que 'femmes' est, structurellement, tout à la fois un fondement et une gêne pour le féminisme[149]. »

Commentant ainsi le travail des historien·ne·s du *Subaltern Studies Group*, et notamment ceux portant sur les luttes d'indépendance dans les pays d'Asie du Sud-Est, Spivak insiste sur la nécessité de fournir un cadre d'analyse qui permette d'accorder du crédit aux revendications nationalistes des luttes anticoloniales. Cela sans pour autant tomber dans un réalisme naïf, qui consisterait à y voir l'expression d'une entité « nation » existant en soi et par soi, indépendamment de ces luttes ; une attitude dont les conséquences sociales et politiques sont répressives et conservatrices. « Au sein du féminisme étasunien dominant », de la même manière, « l'usage stratégique de l'essentialisme peut devenir un alibi à des fins de promotion

146 G. C. Spivak et E. Grosz, « Criticism, Feminism, and the Institution », *op. cit.*, p. 11.
147 G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », *op. cit.*, p. 4.
148 *Id.*
149 D. Riley, *« Am I That Name? ». Feminism and the Category of « Women » in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 p. 17.

d'essentialismes académiques[150] », tels que ceux que défendent celles qui parmi les intellectuelles du *French Feminism* qui se sont trop volontiers emparées du concept de Spivak.

3. Un problème de méthode : quelle théorisation féministe ?

En utilisant, au détour d'une phrase, le terme d'« essentialisme stratégique », Spivak donne naissance à un concept qui lui échappe sitôt forgé. Cette notion n'est que très peu présente et encore moins développée *in extenso* dans ses travaux écrits, et le succès qu'elle rencontre n'est pas du tout proportionnel à l'importance et à l'attention qu'elle lui accorde au sein de son œuvre.

Ce succès inattendu la conduit à ce qui peut apparaître comme un revirement : le désaveu de son propre argument, une dizaine d'années après sa première formulation. Plutôt qu'un changement de direction, je suggère qu'il est plus intéressant d'y lire un processus au cours duquel l'autrice affine son concept de stratégie, intimement lié, pour elle, à celui de déconstruction. Les questions qu'elle pose à propos des liens problématiques entre théorie et pratique sont particulièrement pertinentes dans le contexte de la critique anti-essentialiste. Elles ouvrent un champ d'investigation qu'il me semble très important d'investir : que recouvre cette distinction entre concepts stratégiques et concepts théoriques ? Comment comprendre son affirmation selon laquelle « la pratique norme [...] la théorie[151] » ?

Le concept d'essentialisme stratégique tel que formulé par Spivak est souvent mobilisé dans le cadre des débats sur les « politiques de l'identité » : faut-il ou non fonder la lutte sur des identités collectives – c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie post-structuraliste, sur des essences ? À mon sens, l'argument de Spivak se démarque réellement par sa singularité et par sa complexité ; mais ce n'est pas, cependant, en raison d'une approche originale du concept d'essentialisme (et donc, par extension, d'identité). Celui-ci, en effet, rejoue les mêmes logiques d'inflation sémantique que l'on retrouve dans toute la littérature féministe post-structuraliste : attitude naturaliste et universalisations abusives sont désignées par un seul et même terme, et l'argumentation passe d'une idée à l'autre de manière fondamentalement indiscriminante. C'est plutôt sur le terrain de la stratégie que Spivak pose les bases d'un champ de recherche qui gagnerait à être beaucoup plus investi. Ses réflexions engagent des enjeux de définition sur ce que sont, respectivement, la théorie et la pratique, sur les liens qui les unissent et les traits qui les distinguent. Si l'objectif de la pensée féministe doit être de relever les exigences stratégiques des luttes sociales, alors l'enjeu central est celui de la méthode de la théorisation féministe.

150 G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », *op. cit.*, p. 4.
151 G. C. Spivak et E. Grosz, « Criticism, Feminism, and the Institution », *op. cit.*, p. 12.

B. De l'ontologie à la pratique

Spivak affirme que les normes qui permettent d'évaluer si une théorie est bonne ou mauvaise, celles de la vérité et de l'erreur, sont fondamentalement différentes de celles qui s'appliquent à la stratégie. Il y a donc selon elle une ligne de fracture entre théorie et stratégie : il s'agit de deux types de réflexion qui obéissent à des normes différentes, parfois contradictoires.

Cette approche présente l'intérêt de problématiser la place des stratégies d'organisation politique vis-à-vis de la théorisation. Cependant, son inconvénient est le suivant : elle entérine le partage entre théorie et pratique – la philosophie d'un côté, la stratégie de l'autre. Cela n'est pas satisfaisant, puisque cela ne nous dit pas grand-chose sur la méthodologie d'une théorisation féministe : est-ce que cela signifie qu'en tant que militante féministe qui vise la transformation sociale, il faut renoncer à la théorie ? Est-ce que ça signifie que la stratégie n'est pas, elle aussi, théorique, ou du moins adossée à des arrière-plans théoriques ?

Au contraire, je défendrai ici que l'opposition ne se situe pas tant entre théorie et stratégie, qu'entre différents types de théorisation. Je m'intéresserai à des autrices qui ont travaillé à penser et à définir la méthode d'une théorisation pragmatiste du sujet féministe, attentive à intégrer dans leurs critères et leurs exigences théoriques les pratiques collectives de transformation sociale.

1. La « spirale » de la théorisation féministe

Lorsqu'à l'occasion d'un colloque, en compagnie de quelques jeunes chercheur/ses qui participaient comme moi à son organisation, nous avons demandé à Michèle Le Doeuff de réfléchir à ce que signifiait « théoriser en féministe[152] », celle-ci nous a répondu avec un agacement amusé que nous allions droit vers une « spirale sans fin ». Ces questionnements métathéoriques risquaient, selon elle, de donner lieu à une régression à l'infini : l'on se demande comment on comprend, puis l'on veut comprendre comment on comprend qu'on comprend, etc[153].

152 Le colloque, intitulé « Théoriser en féministe : philosophie, épistémologie, politique » s'est tenu en avril 2018 et était organisé par Charlie Brousseau, Anaïs Choulet, Pauline Clochec, Margot Giacinti, Vanina Mozziconacci, Samantha Saïdi et moi-même. Le site internet est toujours consultable à l'adresse suivante : https://theoriserenfeministe.wordpress.com/ (consulté le 4 décembre 2020).

153 M. Le Dœuff, « Théoriser : une spirale sans fin ? », dans A. Choulet-Vallet *et al.* (éd.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021.

Charlotte Bunch, à son tour, emploie la métaphore de la spirale pour parler de la théorisation féministe. Cependant, pour elle, ce mouvement infini est quelque chose de positif. Plus précisément, il est constitutif de ce type de pensée, en tant que *praxis* : le militantisme fournit la matière théorique à la pensée, et la théorie, à son tour, fournit des critères d'évaluation de la pratique qui permettent d'élaborer des stratégies politiques. « Ainsi, la théorie tout à la fois émane du militantisme et le guide dans un processus continu en spirale[154] ».

Je propose d'approfondir chacun de ces deux moments de la théorisation féministe telle que la décrit Bunch. Tout d'abord, la théorie « guide » le militantisme : je ne reviendrai pas ici sur cette conception de la théorisation comme guide pour l'action, déjà développée plus haut. Cependant, que signifie l'idée que « la théorie […] émane du militantisme » ? Pour Bunch, les pratiques politiques ont toujours des arrières-plan théoriques : les actions reposent sur des croyances ou des valeurs qui peuvent on non être explicitées et conscientisées par celles qui les mènent. « La question, » dès lors,

> « n'est pas de savoir si nous avons ou non une théorie, mais si nous avons conscience des présupposés derrière nos actions et de la sélection que nous opérons, quotidiennement, parmi différentes théories. […] Ces théories peuvent être implicites ou explicites, mais elles sont toujours là[155] ».

Cette définition de la théorie contient deux éléments qui m'intéressent particulièrement. Tout d'abord, les philosophes des sciences retrouveront ici un argument familier, qui consiste à dire qu'il y a de la théorie là où on ne l'attend pas. Bunch commence son texte en relatant son expérience personnelle : dans les années 1960, dit-elle, elle a quitté l'université pour s'engager pleinement dans le mouvement de libération des femmes, laissant derrière elle ce qu'elle « considérai[t] comme de la théorisation infructueuse[156] ». Cependant, il lui a fallu se rendre compte que les frontières entre théorie et action politique n'étaient pas étanches : il y a toujours de la théorie dans la pratique militante. De la même manière, certain·e·s philosophes des sciences ont critiqué la conception empiriste de la connaissance, qui consiste à considérer l'expérimentation scientifique comme une pratique vierge de toute théorie, et qui permet de mettre à l'épreuve nos hypothèses pour arbitrer entre elles. Au contraire, toute expérimentation scientifique repose sur des « hypothèses d'arrière-plan[157] », ou des « hypothèses auxilliaires[158] »,

154 C. Bunch, « Not by Degrees: Feminist Theory and Education », *op. cit.*, p. 13.
155 C. Bunch et V. Mozziconacci, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique », *op. cit.*
156 C. Bunch, « Not by Degrees: Feminist Theory and Education », *op. cit.*, p. 12.
157 K. R. Popper, *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985.
158 P. Duhem, *La théorie physique*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

à savoir des croyances implicites et implicitement admises comme valables. De la même manière que les scientifiques ne s'aventurent pas dans un terrain vierge de toute hypothèse lorsqu'ils et elles procèdent à des expérimentations, les militant·e·s n'échappent pas à la théorisation lorsqu'ils et elles agissent sur le terrain. Ensuite, il y a dans l'idée de Bunch un renversement intéressant d'un argument philosophique de type pragmatiste, à savoir la critique de ce que John Dewey appelle le « sophisme du philosophe ». Pour Dewey, les significations, et notamment celles auxquelles nous conférons le plus valeur et qui nous paraissent constitutives de la réalité (les « essences ») sont le produit d'un processus de sélection, qui a lieu dans la conduite active de la vie. En d'autres termes, si l'on appelle « théories » ces ensembles de significations privilégiées, alors l'argument consiste à dire que ces théories découlent de l'action en tant qu'elle implique constamment des choix. Le « sophisme du philosophe » consiste au contraire à absolutiser ces significations, en effaçant le processus de sélection qui les a fait naître[159]. Ici, le mode d'explication de Charlotte Bunch suit exactement le chemin inverse. Pour elle, nous avons des théories, c'est-à-dire des valeurs et des croyances, et c'est sur la base de celles-ci que nous arbitrons entre tel ou tel type d'action possible. Symétriquement au « sophisme du philosophe », il existe donc une erreur, qui consiste à ne voir dans le militantisme de terrain une forme de pratique pure sans aucune dimension théorique. Pour Bunch, au contraire, sans théorie, l'on se trouve dans l'incapacité d'évaluer et de sélectionner nos différentes options d'action : l'on se retrouve condamnée soit à agir pour agir (n'importe quelle action est bonne) soit à ne pas agir, ce qu'elle appelle « l'écueil 'n'importe quelle action/aucune action'[160] ».

Elle développe à ce propos l'exemple de la lutte contre le viol. Les militantes féministes impliquées dans ce combat font face à une variété d'actions et de revendications possibles. Elles peuvent, par exemple, s'impliquer dans la création et l'animation d'un centre d'aide aux victimes de violences sexuelles [*rape crisis center*], une structure souvent associative visant à accueillir les personnes victimes afin de leur apporter un soutien matériel, psychologique, médical et juridique. Elles peuvent également militer pour « la transformation des lois sur le viol », en interpellant les représentant-e-s parlementaires, en mobilisant les médias, en organisant des manifestations, etc[161]. Si ces différents registres d'action ne sont pas incompatibles, il n'est pas possible de toutes les mener, le temps et l'énergie des militantes étant limité. Dès lors, le choix

159 Pour le développement de cet argument, voir le chapitre 1 de J. Dewey, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012, p. 58.

160 C. Bunch et V. Mozziconacci, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique », *op. cit.*

161 C. Bunch et V. Mozziconacci, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique », *op. cit.*

de mener tel ou tel type d'action dépend de valeurs, de conceptions de la lutte et du changement social, d'idéaux de société, de croyances en l'efficacité de tel ou tel mode d'action, qui relèvent d'une théorie politique. Cette théorie n'est pas toujours explicitée par les militantes qui la mettent en œuvre, ni même conscientisée ; elle n'en est pas moins inhérente à leurs pratiques.

En définitive, il existe une interaction permanente entre théorie et pratique – un « processus continu en spirale ». Les choix stratégiques des militantes dépendent de théories d'arrière-plan, implicites ou explicites : la théorie provient de la pratique militante. D'autre part, les théorisations politiques ont pour but d'orienter nos actions vers la transformation de nos conditions sociales d'existence : la théorie a pour destination la pratique militante.

À partir de là, il s'agira d'esquisser des pistes méthodologiques pour la théorisation féministe. Tout d'abord, je défendrai qu'il est nécessaire de prendre acte des limites de ce que Marilyn Frye appelle le « remède ontologique », et de se détacher de la conceptualité post-structuraliste qui tend à codifier la critique sociale en terme de critique de la métaphysique. Ensuite, je poserai quelques jalons d'un programme de recherche alternatif, qui consiste à repenser les problèmes politiques – et notamment celui qui nous occupe, à savoir la question du « nous » féministe – à propos des pratiques politiques d'organisation collective au sein des mouvements féministes. Il s'agira en somme de rétablir les pratiques politiques (les actions collectives à visée transformatrice) comme source privilégiée des problèmes qui se posent à la pensée, des questions demandant théorisation.

2. L'ontologie, « remède » miracle ?

Tout d'abord, plusieurs autrices ont émis des doutes quant à la pertinence du vocabulaire ontologique, lorsqu'il est utilisé de manière aussi extensive que le font les féministes post-structuralistes. La philosophe et politiste québecoise Diane Lamoureux estime ainsi que « ces critiques se situent plus sur le terrain de l'ontologie que sur celui du politique », défendant qu'« être citoyen d'une communauté », ou faire partie d'un *nous*, « n'exclut en rien le déficit ontologique[162] ».

De la même manière, Marilyn Frye est sceptique quant à l'efficacité de ce qu'elle appelle le « remède ontologique » ; elle s'inquiète que la pensée féministe post-structuraliste ne « substitue

162 D. Lamoureux, *Les possibles du féminisme, op. cit.*, p. 167-168.

une panique théorique à propos des essences » au « problème politique de la domination ». Ainsi, selon elle,

> « Ces critiques tendent à éluder ou à occulter les problèmes politiques et moraux qui doivent être traités de front pour que les théories pluralistes se matérialisent et que les identités multiples se concrétisent dans la vie et les relations sociales des femmes[163]. »

Frye émet la même crainte que Michèle Le Doeuff, celle d'un « hyperphilosophisme », vis-à-vis de la démarche post-structuraliste. Relire l'ensemble de la littérature féministe passée et présente à l'aune de la critique de l'ontologie lui semble dangereux, car, bien souvent, cela revient à imposer un cadre d'analyse lourdement philosophique sur des textes et des pensées étrangères à ce type de vocabulaire et de préoccupations.

Tout d'abord, « agenda philosophique » peut avoir des conséquences sur ce divorce entre théorie et pratique (définie comme *praxis*). En effet, dans un contexte d'institutionnalisation des études féministes, cette démarche tend à donner une place prépondérante, dans la théorisation féministe, à des débats ontologiques qui sont typiquement ceux de la philosophie comme discipline académique. Il est donc à craindre que les problèmes que la théorisation féministe se donne et auxquels elle se propose de répondre soient de plus en plus issus du champ de l'institution universitaire, au détriment des enjeux qui émergent dans le champ des mouvements sociaux. Ce divorce est susceptible d'être encore renforcé par la prose caractéristique des théoriciennes post-structuralistes. Nombre des représentantes de ce courant optent volontiers pour un style particulièrement ardu, délibérément éloigné du langage courant. Cette obscurité du style est parfois perçue comme la marque de fabrique d'une pensée typiquement française, ce qui lui permet de gagner en notoriété dans un contexte où la *French Theory* a le vent en poupe. Certain·e·s assument explicitement l'adoption d'un style aussi complexe qu'hermétique, comme Judith Butler qui se défend, dans la préface à la seconde édition de *Trouble dans le genre*, des accusations portées contre sa manière d'écrire : il faut refuser selon iel cette injonction au « parler simple », symptôme d'une « attente consumériste de la vie intellectuelle[164] ».

En outre, cet « agenda philosophique », tend, soutient-elle, à devenir « étouffant[165] ». Plus précisément, elle soupçonne que la démarche anti-essentialiste ait parfois pour effet de faire diversion vis-à-vis des problèmes rencontrés. Elle tend à déplacer les questionnements liés aux

163 M. Frye, « Is Academic Feminism Dead? », *op. cit.*, p. 47.
164 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 42.
165 M. Frye, « Ethnocentrism/Essentialism », *op. cit.*, p. 54.

mécanismes racistes et ethnocentristes de certaines théories féministes sur un terrain abstrait et très conceptuel – celui de l'ontologie. L'anti-essentialisme comme posture philosophique devient alors une sorte de « remède préventif[166] », adapté à toutes les situations et susceptible de répondre à toutes les critiques : de la même manière que l'essentialisme est un terme fourre-tout, l'anti-essentialisme est « un terme critique passe-partout » [*an all-purpose term of criticism*][167].

Pour Frye, cette attitude est parfois un moyen de se placer hors de portée des objections et des critiques adressées par certaines féministes marginalisées, en les transposant sur un terrain où les féministes post-structuralistes sont sûres de ne pas être en tort. En effet, cette réponse est tout d'abord inadaptée : elle passe à côté du problème, puisqu'elle « exclut une enquête et une analyse minutieuses des modes de généralisations, et des types d'erreur ou de faute qui leur sont associées ». En effet, comme je l'ai montré plus haut, elle assimile tous les types de généralisation à un seul défaut théorique, l'essentialisme. Dès lors, « elle n'est pas bien accordée aux travaux et écrits des théoriciennes critiques qui sont supposées demander cette réponse[168] ». En plus d'être simplement hors sujet par rapport aux problèmes posés, Marilyn Frye se demande si, « sans attribuer ici aucune intention consciente et claire », « le 'tournant postmoderne' des universitaires féministes blanches ne consiste pas en partie à fuir une implication directe, active et responsable avec les femmes de couleur[169] ».

Preuve de cet évitement, Frye souligne la politique citationnelle choisie par Nancy Fraser et Linda Nicholson dans leur article. Je reprends l'expression « politique citationnelle » à Sara Ahmed qui, dans son ouvrage *Living a feminist life*, affirme que « le féminisme est [aussi] en jeu dans la manière dont nous générons du savoir, dans la manière dont nous écrivons et dans qui nous citons ». Elle revendique en conséquence « une politique citationnelle stricte », qui consiste à « ne citer aucun homme blanc » dans son ouvrage[170]. Dans l'article de Fraser et Nicholson, il y a un déséquilibre flagrant entre l'importance que les autrices affirment accorder à la pensée d'une série de théoriciennes féministes, racisé·e·s et/ou lesbiennes, et la place qu'elles octroient à leurs écrits dans l'économie du texte. Elles consacrent une seule phrase à l'énumération de nombreuses autrices, très différentes les unes des autres ; bell hooks, Gloria Joseph, Audre Lorde, María Lugones, Elizabteh Spelman, Adrienne Rich et Marilyn Frye – en écorchant de

166 *Ibid*., p. 57
167 *Id.*
168 *Id.*
169 *Id.*
170 S. Ahmed, *Living a feminist life*, e-Duke Books Scholarly Collection, Duke University Press, 2017, p. 14-15.

surcroît leur nom pour trois d'entre elles. Cependant, elles ne discutent pas en détail leur pensée, ne mentionnent aucun de leurs ouvrages ou texte, et ne les citent plus par la suite. Le déséquilibre apparaît lorsque l'on compare le nombre de mots consacrés à leur pensée, et celui consacré à discuter la pensée d'un auteur comme Jean-François Lyotard, au début de l'article : en ce qui le concerne, Fraser et Nicholson se livrent à un véritable travail d'appréciation critique, reprenant certaines de ses thèses, en rejetant d'autres, discutant ses arguments. Si l'on reprend l'idée de Sara Ahmed, selon laquelle les choix citationnels sont eux-aussi politiques, et sont gages d'une théorisation réellement féministe, l'hypothèse de la fuite soulevée par Marilyn Frye en ressort renforcée : il n'y a pas, dans ce texte, de réellement implication critique, argumentée et approfondie avec des autrices qui sont pourtant citées en exemple. D'autres autrices ont soulevé ce problème. Paula Moya s'agace ainsi de l'usage que font deux théoricien·ne·s post-structuralistes, Donna Haraway et Judith Butler, de l'autrice lesbienne et *chicana*[171] Cherríe Moraga – co-autrice, avec Gloria Anzaldua, d'un important ouvrage intitulé *This bridge called my back*, fondateur dans le mouvement intellectuel du féminisme mexicain-américain. Pour Moya, ces autrices convoquent le nom de Cherríe Moraga à seule fin de faire prévaloir son autorité épistémique pour justifier leurs propres positionnements théoriques, sans pour autant examiner minutieusement ses arguments. Témoin de cet usage à la fois inconsistant et peu respectueux du texte de Moraga, Moya critique la manière dont Judith Butler la cite dans *Trouble dans le genre*[172] :

> « Butler extrait une phrase de Moraga, l'enterre dans une note de bas de page, et la mésinterprète complètement afin de justifier sa propre incapacité à rendre compte des inter-relations complexes qui structurent les diverses formes de l'identité humaine[173] ».

En d'autres termes, pour Moya, il y a là une manœuvre peu honnête, où une autrice étrangère au corpus du féminisme post-structuraliste, en raison de son identité *chicana* et de son engagement dans les luttes anti-racistes, est utilisée comme caution afin de justifier des thèses post-structuralistes qui n'ont pourtant rien à voir avec sa pensée.

Pour Marilyn Frye, dès lors,

171 Le terme *chicano/chicana* est à l'origine un terme péjoratif utilisé pour désigner les ressortissant·e·s mexicain·e·s-étasunien·ne·s. Il est repris et revendiqué comme une identité sociale et culturelle lors du mouvement pour les droits civiques dans les années 1960. Aujourd'hui, cet adjectif qualifie à la fois une situation culturelle, sociale et raciale (le fait d'être un·e citoyen·ne étasunien·ne d'origine mexicaine), et une posture de lutte politique contre le racisme. Je remercie Charlie Brousseau pour ses éclaircissements sur la signification de ce terme.

172 Ce passage se situe dans la note de bas de page n°24, dans J. Butler, *Gender Trouble*, *op. cit.*, 1999, p. 153.

173 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 133.

> « voir de l'essentialisme dans les généralisations abusives racistes et/ou ethnocentriques et se précipiter vers un mode de théorisation supposé exempt de tout essentialisme n'est pas une réponse positive et consciencieuse aux problèmes de racisme et d'ethnocentrisme présents dans certaines théories féministes et parmi les féministes[174] ».

L'anti-essentialisme n'a donc rien d'un remède miracle. Il tend parfois à devenir une solution passe-partout, qui dispense les théoriciennes d'un dialogue minutieux avec les critiques formulées par des théoriciennes des « marges[175] », notamment racisées. Pour Frye, l'abus de ce remède ne fait rien pour nous rendre plus réflexives sur nos propres hypothèses et méthodes.

3. Les pratiques politiques comme matière théorique

Dans ce contexte, la théorisation féministe semble parfois prise dans un dilemme entre essentialisme et relativisme. Martha Ackelsberg le résume de la manière suivante :

> « Comment dépasser une conception libérale-démocratique de la politique, qui refuse de reconnaître que les différences culturelles comptent dans le champ politique,afin de faire face aux réalités d'un monde multiculturel ? Comment le faire sans 'figer' les identités d'une manière qui dénature leurs complexités et qui, du même coup, rend toute forme d'alliance et de coalition impossible[176] ? »

En effet, si l'on spécifie *a priori* les critères d'applicabilité des concepts qui permettent de tracer les contours du sujet féministe – femme/homme, dominant/dominée, etc. – alors la théorie ne manque pas d'être normative et excluante : elle est essentialiste selon le vocabulaire post-structuraliste. Cependant, si l'on opte pour une théorie délibérément indiscriminante, comme je l'ai montré plus haut, l'on adopte également une conception libérale et individualisante des rapports sociaux.

Or, pour Ackelsberg, comme pour Heyes, Mohanty et Alexander, il existe un moyen de s'extraire de ce dilemme, qui rejoint les préconisations que Spivak adresse à la théorisation féministe. Comme Spivak, Ackelsberg distingue deux domaines, celui de la théorie d'une part, et celui des « activités politiques réelles au sein desquelles l'on s'engage[177] », de l'autre. Mais alors que pour Spivak, il y a une discontinuité entre ces deux niveaux – ils ne s'attaquent pas aux mêmes

174 M. Frye, « Ethnocentrism/Essentialism », *op. cit.*, p. 57.
175 Pour reprendre la distinction marge/centre utilisée par bell hooks dans b. hooks, *De la marge au centre: théorie féministe*, N. B. Grüsig (trad.), Paris, Cambourakis, 2017.
176 M. A. Ackelsberg, « Identity Politics, Political Identities », *op. cit.*, p. 87.
177 *Ibid*., p. 95

problèmes et ne poursuivent pas les mêmes fins, Ackelsberg les perçoit comme beaucoup plus perméables l'un à l'autre. Elle considère notamment que le second domaine, celui des « activités politiques réelles », contient des « éléments importants » pour répondre à ce dilemme[178]. En d'autres termes, la théorie peut prendre les pratiques politiques comme matière à penser, et cette source d'inspiration ne peut que lui être bénéfique. En particulier, regrette-t-elle, « nous n'avons pas examiné autant que nous aurions pu les situations où des personnes issues d'identités et de catégories différentes se sont effectivement investies dans une lutte politique concrète[179] ». S'intéresser de près à la manière dont les mouvements féministes composent ou non avec une diversité d'acteurs/ices afin de s'organiser collectivement, examiner les pratiques politiques déployées afin de constituer une collectivité en lutte, voilà ce à quoi doit s'attacher la théorie féministe pour sortir de l'impasse de ses dilemmes insolubles. L'autrice esquisse ici une préconisation méthodologique pour la théorisation féministe, que j'approfondirai et spécifierai dans la suite de ce travail : il est nécessaire d'intégrer des considérations contextualisées sur les pratiques politiques déployées par les féministes au sein même de la pensée théorique.

Il faut donc élargir la définition de la théorie, pour y inclure des pratiques politiques, soit des actions collectives prenant pour fin la transformation sociale, indissociables de contextes empiriques précis. Cette méthodologie permet de contrer les effets secondaires de ce « remède ontologique » qu'est l'anti-essentialisme ; à savoir, de détourner l'attention de la théorie féministe vis-à-vis des enjeux qui avaient pourtant, au départ, motivé sa mise en mouvement. La philosophe étasunienne Susan Bordo s'inquiète ainsi du caractère trop abstrait de la pensée post-structuraliste, qui tend selon elle à changer de sujet plutôt qu'à répondre à des problèmes réels. Les « questions cruciales portant sur la représentation de la diversité culturelle, dans des contextes pratiques » disparaissent au profit d'une autre préoccupation : celle de savoir quelle est la « théorie adéquate »[180]. Ce glissement est selon elle « hautement problématique pour le féminisme », puisque l'attention aux contextes précis au sein desquels émergent des problèmes concernant les relations entre les femmes de couleur, les relations entre femmes de couleur et femmes blanches, etc., s'effacent comme source privilégiée d'élaboration conceptuelle. Pour Cressida Heyes, les cas d'étude censés nourrir, voire même fonder les réflexions théoriques sont ainsi réduits à de simples « jouets » tout juste bons à « titiller » la pensée[181]. Dès lors, la

178 *Id.*
179 *Ibid.*, p. 97
180 S. Bordo, *Unbearable Weight, op. cit.* Partie III, 'Postmodern Bodies', section 1, 'Feminism, Postmodernism, and Gender Skepticism' [livre électronique].
181 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 95

théorisation ne peut se faire que si elle est solidement ancrée dans une matière empirique, que l'on travaille et que l'on discute à partir des problèmes qui lui sont spécifiques. Heyes déplore ainsi le degré d'abstraction qui caractérise souvent les débats entre défenseuses de l'anti-essentialisme, et partisanes de « l'essentialiste stratégique » : ceux-ci « échouent souvent à fournir des exemples concrets des conséquences de ces analyses[182] ». Ce manque n'est pas un simple défaut d'exposition : il ne s'agit pas simplement de critiquer les théoriciennes post-structuralistes pour leur tendance à privilégier une prose trop aride, trop pauvre en exemples illustratifs, et ainsi difficilement accessible. Pour Heyes, dont je rejoins ici l'analyse, le problème se situe au niveau de la méthode employée : celle-ci ne satisfait pas aux attentes propres à la théorisation féministe. Elle ne permet pas de d'établir et de discuter des « critères […] d'une bonne pratique féministe[183] ».

*

La terminologie héritée de la critique de l'ontologie pose problème. Elle tend à produire une conceptualité indiscriminante, lorsque la philosophie féministe gagne au contraire à être diacritique – à produire des distinctions conceptuelles. Non seulement ces distinctions permettent d'intégrer dans la pensée les différenciations sociales, produits de processus de hiérarchisation et de domination, mais elles permettent également de fournir des critères normatifs pour évaluer nos pratiques, émettre des revendications et élaborer des stratégies. En somme, le tournant ontologique, loin d'être un remède miracle, risque de creuser une séparation profonde entre les deux dimensions de la théorisation féministe, à savoir ses dimensions théorique et pratique. L'enjeu, dès lors, est de se donner les moyen de mettre en œuvre une théorisation pragmatique, c'est-à-dire, comme le décrit Bunch, tout à la fois fondée dans et orientée vers les pratiques politiques de transformation sociale.

182 *Ibid*., p. 61
183 *Id.*

Chapitre 5

Méthode pragmatique de théorisation féministe

Dans ce chapitre, je m'intéresse aux positions portées par un courant qui s'oppose au féminisme post-structuraliste, à la fois théoriquement et politiquement. Il s'agit du féminisme radical ; ou, plus exactement, des réponses apportées, au cours des années 1990, par les féministes radicales aux critiques qui leur sont adressées par les post-structuralistes.

À première vue, ces autrices semblent répondre directement au problème que je viens de soulever. Répondant aux critiques anti-essentialistes, elles brandissent leur ancrage dans la pratique – et tout particulièrement dans la *praxis* – comme une garantie de la viabilité de leurs théories, accusant leurs adversaire d'être excessivement abstraites, déconnectées des conditions réelles de l'expérience et des pratiques politiques de transformation sociale. Je m'intéresse tout particulièrement aux arguments de Catharine MacKinnon, qui revendique une théorisation fondée sur ce qu'elle appelle la « réalité pratique des femmes ».

J'émets cependant des réticences vis-à-vis de cette démarche. Je détaille ainsi dans ce chapitre ce que j'identifie chez cette autrice comme des présupposés empiriques, qui la conduisent à négliger la diversité des pratiques et leur caractère parfois contradictoire. Sur cette base, j'élabore les critères de ma propre méthode, que, par contraste, je qualifie de pragmatique : une approche qui prend la *praxis* non seulement comme norme des théories, mais aussi comme source des problèmes théoriques. Ce faisant, je montre que cette méthode pragmatique requiert

de reconnaître la pluralité des pratiques féministes et, par conséquent, la contingence du choix de celles qui servent de cas d'étude privilégié à nos théorisations. Une théorie féministe doit ainsi rendre explicites les critères qui président au choix de ces pratiques afin d'éviter de fonder son rapport aux *praxis* féministes sur des arguments d'autorité, des généralisations abusives et des décisions arbitraires. Le travail de la/du philosophe féministe doit comprendre l'élaboration de critères normatifs permettant de décider quelles sont les pratiques de transformation sociale qui serviront de point de départ à la théorisation.

I. L'écueil empiriste. La *praxis* comme source de nos problèmes théoriques

Une théorisation féministe doit prendre comme matière à penser des pratiques politiques. Cette affirmation pose cependant la question suivante : comment appréhender théoriquement des pratiques de transformation sociale ?

Dans cette section, je pose et je définis les critères méthodologiques qui doivent nous servir de guide pour une théorisation pragmatique : les pratiques (au sens, ici, de la *praxis*) doivent certes constituer la norme de nos théorisations, conformément à ce que j'ai affirmé au précédent chapitre, mais aussi la source de nos problèmes théoriques.

J'explicite cette dualité méthodologique en commentant la réponse apportée par une féministe radicale, Catharine MacKinnon, aux critiques féministes post-structuralistes qui lui sont, pour partie, adressées. Les féministes post-structuralistes échouent au regard du premier critère – elles ne prennent pas suffisamment la *praxis* comme norme de leurs théorisations. Je montre dans cette section que MacKinnon tombe, pour sa part, dans le défaut inverse. Elle n'envisage pas la *praxis* comme source des problèmes théoriques, et tend à considérer que les pratiques féministes se justifient par elles-mêmes, par le simple fait de leur existence.

En particulier, je défends que l'approche féministe radicale incarnée par MacKinnon relève d'une démarche qui possède de nombreux points communs avec ce que les épistémologues définissent comme une approche empiriste, et comporte un certain nombre de défauts que l'on peut identifier et critiquer à l'aide d'outils empruntés à la philosophie de la connaissance. Je

m'inspire ainsi de la critique que les épistémologue détracteurs/ices de l'empirisme ont nommé le « donné » de l'expérience, une attitude qui consiste à faire d'un matériau supposément extérieur à la pensée le fondement de la validité de nos croyances. Je montre que le féminisme radical de MacKinnon ressemble à cette attitude : elle confère à la pratique féministe, qu'elle décrit comme étant vierge de toute théorie, le pouvoir de justifier définitivement nos théorisations.

A. L'écueil empiriste

En 1996, les universitaires Diane Bell et Renate Klein publient un ouvrage intitulé *Radically Speaking*[184], dont la démarche est particulièrement intéressante pour mon propos : il consiste en une série de réponses, formulées par des autrices et des militantes qui se revendiquent du courant du féminisme radical, aux attaques formulées à l'encontre de ce courant au cours des décennies 1980 et 1990.

Avant d'aller plus loin, il convient de dire deux mots concernant ce courant intellectuel. Le terme « féminisme radical » possède plusieurs significations qui se superposent volontiers dans les discours de celles qui s'en revendiquent. D'abord, il s'agit d'un terme revendiqué par de nombreuses actrices des mouvements de libération des femmes, aux États-Unis et au Royaume-Uni, au cours des années 1960-1970. L'historienne Alice Echols a ainsi consacré l'usage de cet épithète pour désigner un courant politique qui remet profondément en cause les structures traditionnelles de la famille, du foyer, et de la sexualité ; et qui se défie du reste des mouvements d'extrême gauche (luttes des classes, luttes décoloniales et antiracistes, etc)[185]. Par la suite, ce terme est revendiqué par des intellectuelles et des militantes qui se réclament de l'héritage de la deuxième vague féministe, et qui mènent au cours des années 1980 une lutte politique contre la prostitution et la pornographie, en passant par des voies juridiques parfois particulièrement répressives[186]. À l'opposé s'élèvent des voix dissidentes qui s'inquiètent des conséquences possibles de ces mesures, et promeuvent des formes de sexualité alternatives. Aux États-Unis, la ligne de démarcation entre ces deux camps se sédimente en 1982, à l'occasion d'une conférence universitaire au prestigieux Barnard College de New York ; un épisode qui fut baptisé a

184 D. Bell et R. Klein (éd.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Victoria, Spinifex Press, 1996.

185 A. Echols, *Daring to be bad: radical feminism in America (1967-1975)*, Minneapolis, University of Minnesota press, 1989.

186 Pour un compte-rendu de ces mobilisations du point de vue de l'une de ses militantes, voir S. Brownmiller, *In our time: Memoir of a revolution*, New York, Delta, 2000.

posteriori les « *sex wars* », littéralement les « batailles du sexe »[187]. Le terme *féminisme radical* devient alors l'équivalent, dans les pays anglo-saxons, d'un courant qui décrit la domination masculine comme la racine de toutes les oppressions, et la sexualité comme le lieu par excellence de la soumission des femmes au pouvoir des hommes[188].

L'ouvrage *Radically Speaking* est donc le fruit de deux décennies de conflits qui ont scindé les rangs du militantisme féministe comme deux des études féministes en deux camps irréconciliables. Dans l'avant-propos, les éditrices expliquent ainsi en « avoir assez du dénigrement systématique des féministes radicales », et « tempêtent d'être sans cesse attaquées par des adversaires de toutes sortes » : « on dirait qu'on est devenues la cible des postmodernes, de la droite, des médias, » etc[189]. Cet ouvrage de plus de 600 pages se donne ainsi pour mission de répondre à ce large spectre de critiques, venues de toutes part, depuis le « retour de bâton[190] » de la droite conservatrice qui distille et promeut ses idées antiféministes, jusque dans les études féministes post-structuralistes. De fait, la critique du post-structuralisme occupe une place importante dans l'ouvrage, et les éditrices ainsi que certaines des contributrices rejoignent certaines des objections que j'ai formulées précédemment : les accusations d'essentialisme sont parfois douteuses, et la dimension pratique tend à être délaissée par les théoriciennes post-structuralistes.

> « Le post-modernisme ! Si j'entends encore quelqu'un·e déblatérer sur ses multiples positionnements subjectifs... [...] Comment peut-on ne serait-ce que s'exprimer si on est fragmenté·e en autant d'identités partielles et fluctuantes ? Comment peut-on s'engager dans des actions collectives, si nous ne sommes tout au plus que des 'fragments qui pensent' ?[191] »

Le constat que les éditrices dressent en ouverture de l'ouvrage ressemble fortement à celui sur lequel j'ai conclu mon dernier chapitre : le problème du post-structuralisme réside dans la faiblesse de sa portée pratique, dans un champ d'étude où les critères théoriques ne sont pas à eux seuls suffisants pour faire une bonne théorie.

---

187 Pour un compte rendu de ces batailles du point de vue de plusieurs militant-e-s « pro-sexe », voir C. S. Vance, *Pleasure and danger: exploring female sexuality*, Boston, Routledge & K. Paul, 1984. Lire également les récits qu'en fait Dorothy Allison, une militante « pro-sexe », dans D. Allison, *Peau : à propos de sexe, de classe et de littérature*, N. Milon et C. Olivier (trad.), Paris, Cambourakis, 2015.

188 Par la suite, celles qui se revendiquent du féminisme radical développent également une forte aversion envers les revendications portées par les personnes trans. Ce glissement a été analysée par l'historienne Susan Stryker dans *Transgender history*, Berkeley, Seal press, 2008.

189 D. Bell et R. Klein, « Beware: Radical Feminists Speak, Read, Write, Organise, Enjoys Life, and Never Forgets », dans D. Bell et R. Klein (éd.), *Radically Speaking, op. cit.*, p.xvii.

190 S. Faludi, *Backlash: The undeclared war against American women*, New York, Anchor Books, 1992.

191 D. Bell et R. Klein, « Beware », *op. cit.*, p. xviii.

> « Ce n'est pas que les féministes radicales sont 'timides' en matière de théorie. C'est simplement que nous savons qu'une théorie qui est bonne en théorie mais qui ne fonctionne pas en pratique n'est pas vraiment une théorie qui vaut la peine d'être connue[192]. »

Malgré les nombreuses similitudes entre le constat que je dresse et celui dans lequel se reconnaissent les féministes radicales, je défends que la conception de la pratique, chez ces dernières, pose de considérables problèmes.

1. Catharine MacKinnon et la « réalité pratique » des femmes

Le texte que je commente ici, écrit par la juriste, militante et autrice Catharine MacKinnon s'intitule « From Practice to Theory, or What is a White Woman Anyway?[193] ». Il est publié pour la première fois en 1991[194], puis en 1996, au sein de l'ouvrage collectif sus-mentionné. Il me servira de base afin d'expliciter les problèmes posés par les théories féministes radicales, et ce en dépit de l'importance qu'elles accordent à la notion de pratique. Malgré mon accord avec certaines des objections que la juriste et théoricienne étasunienne soulève à l'encontre des féministes post-structuralistes, je défends que celle-ci se trompe de méthode et n'adopte pas la bonne manière de fonder la théorie sur la pratique.

Qui est Catharine MacKinnon ? Juriste, théoricienne et militante féministe, MacKinnon est l'une des figures les plus connues du féminisme radical aux États-Unis. Rappelons que l'appellation féminisme radical désigne à la fois les mouvements de libération des femmes des années 1960-1970, et une certaine posture théorique et politique : les femmes constituent un groupe dont le point commun est d'être opprimées et exploitées sexuellement par les hommes en tant que classe. Pour MacKinnon, ainsi, l'oppression des femmes se manifeste principalement sur le plan sexuel : ce sont les violences sexuelles, dans leur généralité et leur systématicité, qui structurent de manière fondamentale les rapports entre femmes et hommes. Le caractère généralisé de ces violences autorise selon elle à affirmer que, par delà les différences entre les femmes, il existe quelque chose comme une condition universellement partagée par les femmes[195] : sa conception de la catégorie femme est ainsi tout à la fois constructiviste (le groupe est construit par des

192 *Ibid.*, p. xx.
193 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit*.
194 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory, or What is a White Woman Anyway? », *Yale Journal of Law and Feminism*, n° 4, 1991, p. 13-22.
195 C'est dans la pratique féministe, notamment celle du *consciousness-raising*, que les femmes prennent conscience de leur communauté d'oppression et du caractère généralisé des violences qu'elles subissent : voir C. A. MacKinnon, « Consciousness Raising », dans *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

rapports sociaux de domination) et universaliste (les points communs priment sur les différences). Pour elle, la théorisation féministe ne doit pas tant s'intéresser aux différences entre les femmes qu'à la communauté d'oppression des femmes : le fait d'être collectivement exposées au viol, au harcèlement sexuel et à toutes formes d'objectification sexuelle (qui passent principalement, selon elle, par la prostitution et la pornographie). Dans ce choix théorique, qui consiste à privilégier les points communs aux différences, on retrouve l'attitude que j'ai nommée monisme épistémologique, et qui est l'une des facettes de l'essentialisme critiqué par les post-structuralistes.

En plus de son important travail théorique, MacKinnon est une figure très active du militantisme contre les violences sexuelles ; dans ce cadre, elle défend des positions politiques extrêmement controversées sur la sexualité, la prostitution et la pornographie[196]. Que ce soit dans ses engagements militants ou dans ses choix théoriques, MacKinnon assume des positions qui en font une cible de choix pour les critiques des féministes post-structuralistes. Nancy Fraser et Linda Nicholson la classent ainsi sans hésitation dans la catégorie des féministes essentialistes, tandis que Donna Haraway lui réserve ses attaques les plus virulentes : son féminisme radical est lu comme une « véritable caricature des tendances totalisantes, incorporationnistes et appropriationnistes des théories occidentales qui fondent l'action sur l'identité[197] ».

a. l'abstraction postmoderne

Dans « From Practice to Theory[198] », Catharine MacKinnon répond à ses adversaires post-structuralistes. Pour ce faire, elle critique l'étrange obsession ontologique de ses détractrices. Commentant l'ouvrage d'Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, elle relève l'incongruité de l'analyse de l'autrice, qui identifie dans certaines théories féministes une pensée de « l'homogénéité essentielle de toutes les femmes[199] ». Pour Spelman, toute généralisation relève forcément d'une essence : voilà qui témoigne d'un mode de pensée singulièrement dépassé, commente MacKinnon. « Penser 'la femme' comme une abstraction, une essence [*a distillation*], un dénominateur commun ou une idée, c'est une façon de penser qui n'est pas novatrice mais dépassée[200] » : considérer que toute entreprise visant à chercher le commun revient à rechercher

196 Elle explicite ces différentes positions, et notamment sa lutte pour obtenir des dispositifs juridiques permettant la limitation voire l'interdiction de la pornographie, dans son ouvrage C. A. MacKinnon, *Feminism unmodified: discourses on life and law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
197 D. Haraway, « Manifeste cyborg et autres essais », *op. cit.*, p. 44.
198 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*
199 *Ibid.*, p. 48.
200 *Id.*

une essence n'a rien de bien novateur. Cela revient à penser comme un philosophe aristotélicien, pas comme une théoricienne féministe.

> « Faire de la théorie de manière conventionnelle et abstraite, comme beaucoup le font, c'est partir du principe selon lequel soit toutes les femmes sont les mêmes, soit elles ne sont pas des femmes. Ce qui fait d'elles des femmes, c'est qu'elles correspondent à une entité abstraite 'femme' ou encore qu'elles se conforment à une essence féminine bien déterminée[201]. ».

MacKinnon souligne avec raison que la définition équivoque de l'essentialisme chez les théoriciennes post-structuralistes revient à faire ressurgir de vieux fantômes de l'histoire de la philosophie dans des débats actuels, au sein desquels on peut douter de leur pertinence. En s'accrochant à des concepts datés, les post-structuralistes auraient tout simplement manqué la révolution intellectuelle initiée par les théories féministes. Les féministes, en effet, en s'attelant à « la tâche de théoriser la réalité pratique des femmes » ont produit « un nouveau type de théorie, une théorie différente des modes de théorisation antérieurs, pas seulement dans son contenu, mais dans sa forme[202] ». Les post-structuralistes ont lu les théories féministes avec des lunettes conservatrices, qui ne leur ont fait percevoir que l'ancien et pas le nouveau dans les pensées qu'elles prétendent pourtant critiquer.

Pour donner raison à MacKinnon, soulignons que, dans le sillage des mouvements de libération des femmes des années 1970, de nombreuses théoriciennes ont proposé de penser ce que les femmes ont de commun, à partir d'explications qui n'ont rien à voir avec les définitions philosophiques traditionnelles de l'essence (« abstraction », « dénominateur commun », « idée » ou autre). Considérons, par exemple, le concept de patriarcat tel que développé par les féministes matérialistes françaises : celles-ci défendent qu'il existe un mode de production à part entière, le mode de production domestique, reposant sur le contrat de mariage, et au sein duquel l'ensemble des produits du travail de conjointe sont appropriés par le conjoint. Être femme, pour une féministe matérialiste, signifie être exploitée dans le cadre d'un contrat de mariage hétérosexuel[203]. Ces dernières, en réinvestissant les concepts marxiens d'exploitation et de mode de production, ont produit à leur tour une théorie nouvelle et des concepts qui leur sont propres. Cette théorie, qui rend compte des catégories sociales à partir des relations de travail et de

201 *Id.*
202 *Id.*
203 L'un des exposés les plus clairs de cette théorie est l'article de Christine Delphy, « L'ennemi principal », publié à de nombreuses reprises et sous de nombreux formats au cours des années 1970. J'utilise ici C. Delphy, « L'ennemi principal », dans *L'ennemi principal*, Paris, Éditions Syllepse, 2013, p. 31-52.

production, ne peut être qualifiée d'essentialiste qu'au prix d'une sérieuse inflation sémantique du terme d'essence, dont j'ai exposé précédemment les dommages.

Les féministes radicales sont donc, sur ce point, largement justifiées à émettre des réticences vis-à-vis des théories post-structuralistes. Comme Diane Bell et Renate Klein l'écrivent dans l'avant-propos de *Radically Speaking*,

> « Et quant à être traitée d'essentialiste ? C'est l'une de leurs critiques préférées. Qu'est-ce que cela veut dire, 'essentialiste' ? Cela fait depuis les années 1970 que nous parlons de construction sociale[204]. »

À ce titre, la critique que MacKinnon est à la fois particulièrement juste et rhétoriquement très habile. En effet, renvoyer les féministes post-structuralistes à leur manière de penser « datée » revient à invalider la démarche de nombre d'entre elles, qui revendiquent pratiquer un type de pensée en rupture avec la philosophie conventionnelle : Elizabeth Spelman rejette la tradition aristélo-platonicienne, Judith Butler la « métaphysique de la substance » ; pour Fraser et Nicholson, c'est même la « philosophie » qui pose problème et dont elles entendent se débarrasser. Catharine MacKinnon inverse ainsi le récit pour se placer dans la position de la théoricienne novatrice, renvoyant ses adversaires post-structuralistes aux archives poussiéreuses d'une tradition philosophique démodée.

b. la « réalité pratique » des femmes

MacKinnon impute le caractère novateur de la pensée féministe, dont elle se fait ici la championne à sa connexion avec ce qu'elle appelle la « réalité pratique des femmes[205] » (*women's practice*). Son féminisme radical, affirme-t-elle, « me[t] en cohérence la théorie des 'femmes' et la réalité pratique des 'femmes'[206] ». Étant donné que l'essentialisme n'est un problème que pour celles qui raisonnent dans l'abstrait, elle considère que le lien de sa théorie avec la réalité pratique des femmes est une garantie suffisante de son anti-essentialisme. Répondant aux critiques de Spelman dans *Inessential woman*, elle affirme ainsi que sa théorie

204 D. Bell et R. Klein, « Beware », *op. cit.*, p. xvii.

205 Je choisis de traduire « *women's practice* » par *réalité pratique des femmes* plutôt que comme *pratique des femmes*, pour deux raisons. D'abord, en français, il n'est pas évident de traduire la fonction grammaticale du génitif « *'s* », et l'article *des* présente des ambiguïtés : l'expression *pratique des femmes* donne le sentiment que le terme *femmes* est lui-même une activité pratique, comme on dirait, par exemple, « la pratique d'un sport ». Ensuite, MacKinnon conçoit ici la pratique comme un domaine ontologique à part entière, qu'elle oppose à la théorie afin de mieux faire valoir son argument. L'ajout du terme de *réalité* permet à la fois d'éviter le premier quiproquo, et de souligner le deuxième point.

206 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 48.

produit précisément l'opposé de cette « présupposition réductrice d'homogénéité essentielle entre toutes les femmes qu'elle identifie dans certains pans de la théorie féministe[207] ».

Soit dit en passant, on remarque ici le problème que pose le concept d'essentialisme tel qu'utilisé par les post-structuralistes : extrêmement large et mal défini, il est mal adapté à la critique d'une position féministe constructiviste, et facile à balayer d'un revers de main – lors même qu'en réalité, il est bel et bien précieux pour exposer certains des défauts du féminisme radical, comme je le montrerai plus loin.

Cressida Heyes qualifie ainsi d'« empiriste[208] » la méthodologie prônée par MacKinnon contre les post-structuralistes.

> « Selon elle, sa théorie est fiable puisqu'elle est fondée sur la réalité empirique de la vie des femmes ; elle représente fidèlement les expériences des femmes, ainsi que la manière dont le patriarcat les construit, dans ce qu'elles ont de similaire.[209] ».

MacKinnon affirme que sa théorie est fondée sur une connexion directe avec la réalité que les femmes rencontrent, de fait, dans leur expérience quotidienne. En outre, elle défend qu'elle est en capacité de fournir une bonne description de cette réalité empirique : selon elle, « parler de la manière dont on est traitée 'en tant que femme', c'est faire une constatation empirique sur le réel, c'est décrire la réalité de la situation des femmes[210] ». Elle réitère cette affirmation quelques paragraphes plus loin :

> « Dire qu'on est socialement traitée 'comme une femme' ne revient pas à invoquer une essence abstraite ou un standard uniforme, qu'il soit idéal ou général. En disant cela on ne pose aucune hypothèse, et encore moins un quelconque postulat universel : on fait référence à cette réalité matérielle concrète, plurielle et généralisée, que sont les représentations et les pratiques sociales[211] ».

Son vocabulaire est marqué par l'opposition entre description et construction : la catégorie « femme » n'est pas une pure construction de l'esprit, mais quelque chose qui provient d'une réalité extérieure à l'esprit. L'utilisation, dans la deuxième citation, du verbe « référer » appuie encore cette prétention empiriste : la théorie de MacKinnon est valable, puisqu'elle peut rendre compte d'une connexion avec cette réalité extérieure, et qu'elle la reflète adéquatement dans ses

207 *Id.*
208 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 144.
209 *Id*.
210 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 47.
211 *Ibid*., p. 48.

catégories. Au contraire, les théories post-structuralistes sont dépourvues de toute connexion avec cette réalité. Elles sont donc vides de sens, et ne constituent que des jeux de langage, des arguties verbales, sans fondement dans la réalité empirique des femmes.

c. constructiviste et empirisme de MacKinnon

Parler d'*empirisme,* comme le fait Heyes, pour désigner la position de MacKinnon : voilà qui demande à être discuté. En quoi ce terme emprunté à la philosophie de la connaissance est-il pertinent pour comprendre l'approche critique et constructiviste de cette autrice, inspirée tout aussi bien par le féminisme que par le marxisme ? Comment MacKinnon peut-elle être « empiriste », elle qui défend une approche radicalement constructiviste des rapports sociaux ? Ce point mérite d'être éclairci sous peine de ne pas comprendre le commentaire de Cressida Heyes quant à la méthode de MacKinnon, pourtant extrêmement précieux.

Dans les premiers chapitres de son ouvrage *Feminist theory and the state*, MacKinnon entreprend de faire dialoguer marxisme et féminisme : elle est inspirée par le constructivisme radical de la théorie marxiste, qui place les interactions sociales au fondement de la réalité. Le féminisme, dit-elle, est la « recherche d'une manière de rendre compte de la structure des rapports sociaux entre les sexes afin de les changer[212] ». Il convient donc de nuancer ce que j'ai nommé l'empirisme de MacKinnon, qui ne peut être pensé indépendamment de son constructivisme social. Dans cet ouvrage, MacKinnon élabore en effet la méthode d'une épistémologie féministe, qui part du principe que la réalité et l'expérience sont constituées par les relations sociales. Elle distingue ainsi son épistémologie de ce qu'elle appelle une « épistémologie scientifique », où l'objet de connaissance est pensé comme extérieur au sujet qui l'appréhende :

> « L'attitude de l'épistémologie scientifique à l'égard du monde prend pour problème fondamental celui de la relation entre la connaissance – définie comme une représentation, un reflet ou une copie de la réalité – et la réalité objective, définie comme ce qui existe indépendamment de tout sujet de connaissance ou de tout point d'observation[213]. »

L'épistémologie féministe, au contraire, ne peut et ne veut pas séparer le sujet connaissant de l'objet connu, car tous deux relèvent du même type de réalité : la réalité étant constituée par les

212 C. A. MacKinnon, *Toward a feminist theory of the state, op. cit*. p. 38.
213 *Ibid*., p. 97.

interactions humaines, le sujet humain n'est donc pas séparable de la réalité sociale qu'il ou elle cherche à connaître.

> « La méthode féministe pratiquée dans les groupes de parole [*consciousness raising*], en tant qu'elle constitue une théorie à propos de la connaissance du monde social, adopte une épistémologie différente. On part du principe que les femmes ont accès à la société et à sa structure parce que, et non pas en dépit du fait qu'elles y vivent et qu'elle les a constituées. Les femmes peuvent connaître la société parce que la conscience relève du social, et non en raison d'une quelconque capacité à s'en extraire ou à s'extraire de soi[214]. »

L'épistémologie féministe de MacKinnon repose sur l'abolition de la distinction entre sujet et objet de connaissance comme distinction pertinente pour appréhender la connaissance. Elle défend que ce type de distinction n'est pas adaptée à la connaissance spécifique de la réalité sociale : celui ou celle qui cherche à la connaître est consubstantiel à ce qu'il ou elle cherche à connaître.

> « La vérité, c'est, en quelque sorte, faire collectivement l'expérience du vrai, dans un contexte où la 'connaissance' est assimilée à la conscience, une conscience qui existe en tant que réalité dans le monde et pas seulement dans la tête.[215]. »

Lorsque Cressida Heyes qualifie son approche d'empiriste, ce n'est donc pas pour suggérer que MacKinnon traite la réalité extérieure à la pensée comme une donnée naturelle, c'est-à-dire un domaine qui n'est pas constitué par l'activité et les interactions humaines.

MacKinnon argue également, toujours en s'inspirant du marxisme, que le caractère socialement construit des phénomènes n'enlève rien à leur caractère matériel : bien que constituée par l'activité humaine, la réalité n'en est pas moins extérieure à l'esprit humain et ne relève ni de la pensée ni du discours. Son épistémologie conserve donc l'idée à la fois d'une distinction et d'un lien entre nos représentations mentales, d'une part, et les choses du monde, qui existent en dehors de notre esprit, d'autre part : l'existence d'une connexion entre les deux garantit la validité de nos connaissances. Simplement, dans le cadre d'une épistémologie féministe, la subjectivité n'est pas un obstacle à la connaissance, mais bien sa condition de possibilité : c'est parce que la conscience est à la fois dans l'esprit et dans le monde que les êtres humains peuvent connaître la réalité sociale.

214 *Ibid*., p. 98.
215 *Ibid*, p. 98-99.

Cependant, l'abolition de la distinction entre sujet et objet ne signifie pas qu'elle renonce également à distinguer la sphère mentale de la pensée et du discours, d'une part, et la sphère matérielle du monde extérieur, d'autre part. Les structures sociales sont constituées par les interactions humaines (elles en sont le produit), ce qui n'enlève rien à leur caractère matériel – elles existent dans le monde, indépendamment de la pensée.

> « C'est une épistémologie qui ne nie absolument pas qu'il existe une relation entre la pensée et une réalité autre, ou entre l'activité humaine (qu'elle soit mentale ou non) et les produits de cette activité. Elle redéfinit plutôt le problème épistémologique : la question n'est plus celle de la science, de la connexion entre connaissance et réalité objective, mais celle de la relation entre la conscience et le social[216]. »

En employant le terme « *women's practice* », MacKinnon fait donc référence à la dimension matérielle de l'existence sociale des femmes. L'importance qu'elle accorde au fait de constituer cette pratique en un domaine ontologique spécifique, distinct des discours et des représentations, explique mon choix de traduction dans ces pages : le discours des post-structuralistes s'oppose à la « réalité pratique des femmes ».

Il faut ainsi contextualiser le positionnement empiriste de MacKinnon, qui s'inscrit dans une conception constructiviste et matérialiste de la réalité. Lorsque Heyes la qualifie d'*empiriste*, c'est pour décrire le critère de validité des croyances qu'elle adopte et qu'elle défend. Pour MacKinnon, une théorie est valide dès lors qu'elle entretient une certaine relation à la « réalité pratique », c'est-à-dire une réalité qui est à la fois constituée par les activités humaines, et extérieure à la pensée.

2. Du « mythe du donné » à la catégorie « femmes » : l'empirisme de MacKinnon

Mon propos est ici de prendre des distances vis-à-vis de la méthode de MacKinnon. À la suite de Cressida Heyes, je défends que, malgré le positionnement constructiviste fort de l'autrice, celle-ci demeure ancrée sur des présupposés empiristes qui posent problème. Je m'appuie dans cette section sur les nombreuses critiques qui, dans la philosophie de l'esprit et dans l'épistémologie contemporaines, ont été adressées au « mythe du donné » (Wilfrid Sellars). Le donné, dans cette littérature, constitue une réalité purement empirique, qui n'est pas constituée par l'esprit qui l'appréhende ; certain·e·s philosophes de la connaissance le mobilisent afin de rendre compte de la connexion entre les représentations de l'esprit et les choses du monde. Or, le philosophe

216 *Id.*

Wilfrid Sellars a montré que cette instance pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Je montrerai que certains aspects de la critique de Sellars sont utiles pour comprendre la manière dont MacKinnon mobilise la catégorie « femmes » dans sa méthode théorique. Je m'appuierai sur ses conclusions pour exposer, à mon tour, les limites de la théorisation féministe radicale.

a. le donné comme instance de justification

Catharine MacKinnon emploie des concepts empiristes dans un but bien précis. Le propos est de répondre aux critiques des féministes post-structuralistes, en affirmant la validité politique et épistémologique de sa catégorie « femmes ». Dans ce contexte, la « réalité pratique » qu'elle invoque lui sert d'instance de justification : elle lui permet de fonder la prétention à la validité de sa catégorie « femmes » et des théories qui en découlent.

À travers cet usage une ressemblance se dessine entre la méthode de MacKinnon et l'un des aspects du « mythe du donné » chez Sellars : la fonction fondationnelle. Dans la section VIII d'*Empirisme et philosophie* de l'esprit, intitulée « Y a-t-il un fondement de la connaissance empirique ? », le philosophe étasunien précise les contours de cette fonction fondationnelle. Le donné, cette « structure factuelle particulière[217] », est à la fois non-inférentiel, c'est-à-dire qu'il n'a pas besoin d'être justifié, et pourvu d'une autorité épistémique incontestable – il s'agit de « l'ultime cour d'appel de toutes les autres affirmations factuelles[218] ».

> « La connaissance appartenant à ce niveau est non inférentielle, mais malgré tout, cependant, demeure une connaissance. Elle est ultime, mais possède malgré tout une autorité[219]. »

Sellars prend principalement pour cible la théorie développée par les empiristes logiques, et la place que tient, dans ces théories, la notion de « données sensorielles » (*sense-data*). Il décrit ainsi le donné comme un certain type de fait d'expérience, de type sensoriel (« je vois du rouge »). Les empiristes logiques prêtent à ce type d'expérience une propriété de non-inférientialité (je n'ai pas à justifier le fait que je vois du rouge) ainsi qu'une autorité épistémique ultime (le fait que je voie du rouge est incontestable).

Si la notion de « données sensorielles » résonne très peu avec la méthode féministe de MacKinnon, il n'en est pas de même avec d'autres types d'expériences, que Sellars assimile

217 W. Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992, p. 73
218 *Id.*
219 *Id.*

également à cette catégorie du « donné ». À l'occasion d'une conférence donnée en 1977, « Le levier d'Archimède[220] », celui-ci définit ce qu'il appelle le « donné catégoriel » :

> « Rejeter le mythe du donné, c'est rejeter l'idée que la structure du monde – s'il a une structure catégorielle – s'impose elle-même comme un sceau impose son image sur la cire fondue[221] ».

Le philosophe applique sa critique des données sensorielles non plus un contenu sensible, mais, cette fois-ci, à une structure de l'expérience, c'est-à-dire une catégorie. Celle-ci, comme l'état de fait « je vois du rouge » chez les empiristes logiques, serait vraie de manière immédiate et définitive (selon les propriétés de non-inférentialité et d'autorité). Or, ce « donné catégoriel » ressemble fortement à la catégorie « femmes » telle que l'emploie Catharine MacKinnon. Lorsqu'elle disqualifie les doutes émis par les féministes post-structuralistes vis-à-vis de la construction de cette catégorie, elle soutient que l'usage qu'elle en fait relève d'un « constat empirique à propos de la réalité[222] ». En d'autres termes, cette catégorisation sociale est auto-évidente, elle s'impose d'elle-même dans l'expérience des femmes, avec une force d'évidence qui est la marque de sa validité politique et épistémologique. Son caractère auto-évident rend ainsi caduques toutes les tentatives post-structuralistes pour la remettre en cause : cette catégorie est pourvue d'une autorité épistémique qui disqualifie toute réfutation. Celles-ci ne sont que purs jeux de langage, dépourvus de signification, c'est-à-dire de référence au monde extérieur.

b. MacKinnon et la catégorie « femme » : un « constat empirique à propos du réel »

La méthode de MacKinnon, comme celle des adversaires de Sellars, est donc empiriste au sens où elle repose sur un fondement, ou un arrêt dans la chaîne des justifications. MacKinnon invoque l'autorité d'une vérité indubitable car auto-justifiée – on n'a pas besoin de la justifier pour attester qu'elle est vraie. Elle se sert de la catégorie « femmes » comme d'un argument qui se suffit à lui-même, afin de répondre aux critiques post-structuralistes. En faisant cela, elle annonce qu'elle n'a nul besoin de justifier de la validité de cette catégorie (propriété de non-inférentialité) et s'en sert comme argument définitif (critère d'autorité épistémique), non-susceptible d'être discuté.

220 W. Sellars, « The Lever of Archimedes », dans *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Harvard university press, 2007, p. 229-257.
221 *Ibid*., p. 12, §45.
222 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 47

3. Vers une politique de l'indécidabilité : la critique post-structuraliste

La catégorie « femmes » constitue un fondement dans la théorie féministe de MacKinnon, c'est-à-dire, au sens où je l'emploie ici, un point d'arrêt dans la chaîne des justifications. Or, les théorisations post-structuralistes fournissent des critiques nombreuses et efficaces contre les théorisations fondationnalistes. Au lieu de répondre à ces critiques, MacKinnon les ignore. Sa méthodologie présente ainsi des faiblesses évidentes.

a. Butler contre le fondationalisme

Revenons à la critique que Judith Butler, dans son texte « Contingent Foundations », adresse aux politiques qu'elle appelle « fondationnalistes ». J'ai détaillé précédemment le sens de cette critique : l'auteurice refuse les théories qui recourent à une conception humaniste du sujet, et qui appuient leur pensée de l'émancipation sur une certaine idée de la personne humaine comme substrat, qui existe en-deçà ou au-delà des relations de pouvoirs. Iel nomme cette fiction une « base métapolitique à la négociation des relations de pouvoir[223] ». Dans *Trouble dans le genre*, iel attribue plus spécifiquement à Monique Wittig (ainsi qu'aux autres féministes matérialistes) de telles positions.

Sa critique du « fondationnalisme » ne s'arrête cependant pas là. Comme l'indique le titre de la conférence de Sellars que j'ai citée plus haut, il y a une continuité entre le fondement au sens métaphysique – ce « levier d'Archimède », ou cette position extérieure aux relations de pouvoir, depuis laquelle il est possible d'agir sur elles – et le fondement au sens épistémologique – une vérité auto-justifiée qui met un terme à la chaîne des « pourquoi ». Et, de fait, Butler glisse fréquemment, dans cet article, entre les deux significations du fondement.

Comme je l'ai montré, Butler définit la politique comme le régime des relations de pouvoir. En cherchant une « base métapolitique », ou un levier d'Archimède en dehors du pouvoir, les féministes matérialistes sortent du domaine de la politique. Elles cherchent à fonder la politique (la lutte contre le pouvoir patriarcal) sur quelque chose qui n'est pas politique (qui se situe en dehors du pouvoir). Or, l'auteurice défend qu'il est dangereux de soustraire ainsi quelque élément que ce soit au domaine du politique : cela revient à accorder à cet élément statut d'exception et à l'ériger en principe qui n'est pas susceptible d'être examiné, critiqué et discuté. Iel s'inquiète de la nature « autoritaire » du geste qui consiste à conférer à un ou plusieurs

223 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

éléments d'une théorie sociale une validité immédiate, et qui, en conséquence, se passe de justification. Il ne s'agit ni plus ni moins que d'une l'interdiction arbitraire de considérer ces éléments comme étant susceptible d'être débattus et critiqués.

> « Affirmer que la politique nécessite un sujet stable, c'est prétendre qu'il ne peut exister d'opposition politique à cette affirmation. Cela revient à dire que la critique du sujet ne peut être une critique politiquement informée ; au contraire ce geste met en péril la politique en tant que telle. Faire du sujet une condition préalable revient à clore le domaine du politique, et cette clôture, qui, sur le plan analytique, est posée comme l'une de ses caractéristiques essentielles, délimite strictement le domaine du politique de manière à soustraire cette délimitation de tout examen critique[224]. »

Butler se défie de l'évidence supposée des catégories de genre, et cette défiance rappelle celle que Sellars exprime vis-à-vis du « donné catégoriel », ces catégories de l'expérience qui sont censées mettre une fin définitive à une chaîne de justifications. Sellars rejette la notion de donné que les empiristes logiques ont construite afin de mettre un terme à la chaîne sceptique des « pourquoi ? » ; Butler refuse la démarche des féministes telles que Catharine MacKinnon, qui considèrent que la remise en question de leurs catégories fondamentales est tout bonnement dépourvue de sens.

b. la politique ou le domaine de ce qui peut être remis en question

En outre, cette citation de Judith Butler met en lumière un autre aspect particulièrement intéressant de sa pensée du politique. En prônant une politique des « fondements contingents », iel fusionne ainsi deux définitions de la politique. La conception foucaldienne, qui définit la politique comme le régime des relations de pouvoir, rejoint une seconde définition de la politique, couramment répandue chez les théoricien·ne·s post-structuralistes : est politique l'ensemble de ce qui peut être objet de contestation. La politique est *le domaine de ce qui peut être remis en question*.

En référence aux travaux plus tardifs de Judith Butler, je désignerai ici cette deuxième conception par l'expression « démocratie radicale »[225]. Cette définition de la politique implique la possibilité permanente de rediscuter les règles, les normes et les valeurs de la communauté. Elle repose donc sur un principe d'indécidabilité : il n'est ni possible ni souhaitable de compter en amont sur un consensus immédiat concernant telle ou telle idée, norme, pratique ou valeur. Le

224 *Ibid.*, p. 36.

225 Cette expression revient en effet souvent dans ses travaux portant sur le concept de place publique : voir notamment J. P. Butler, *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.

critique littéraire Homi Bhabba appelle « négociations » ce processus ininterrompu de discussions, impliquant la possibilité de remettre en question n'importe quel élément du discours[226]. Ce terme est fréquemment repris par les théoriciennes féministes post-structuralistes. Diane Elam défend ainsi que « le politique doit être compris comme le domaine des négociations continues[227] ». Il est dangereux de ne laisser place à aucune forme de « malaise » au sein d'« une politique fondée sur des sujets stables ou des identités régulatrices, dont les négociations sont limitées par les modèles politiques [...] qui les précèdent[228] ». En effet, cela revient à « établir un ordre politique prédéfini, dans le cadre duquel les négociations ne sont plus nécessaires[229] ». Or, dès lors qu'il n'y a pas de négociation, il n'y pas non plus de politique : « il y a de la politique précisément parce qu'il y a de l'indécidabilité », ou, pour le dire autrement, parce qu'il existe la possibilité d'une contestation. Ce qui est politique, c'est « tout ce qui, en rapport avec le social, peut être contesté[230] ».

c. le féminisme post-structuraliste : vers une politique de l'indécidabilité

L'intérêt et l'originalité de la position de Butler, dans « Contingent Foundations », résident dans le fait qu'en maniant la dualité de sens du concept de fondement, iel fait converger ces deux définitions de la politique. Le fondement au sens métaphysique (cette position extérieure aux relations de pouvoir) est aussi un fondement au sens épistémologique (il ne peut être remis en question). À ce titre, il est doublement dépolitisé : il est à la fois extrait du pouvoir (ou de la politique au sens foucaldien) et soustrait à la contestation (ou de la politique au sens d'une démocratie radicale). Lorsque les théoriciennes féministes se mettent en quête d'une « base métapolitique[231] », elles cherchent à ancrer la critique et la lutte sur des fondements stables : en faisant cela, cependant, elles dépolitisent leur propre position, selon une logique autoritaire qui consiste à disqualifier toute contestation. Judith Butler vise plus précisément celles qui s'alarment de la remise en question de la catégorie « femmes », et qui accusent les féministes déconstructivistes de « mettre en danger la politique en tant que telle[232] ». Iel conteste l'argument selon lequel la critique et la lutte ont besoin de reposer sur une ou plusieurs catégories, principes et/ou valeurs qu'il est nécessaire de soustraire au jeu de la remise en question continue.

226 H. K. Bhabha, *The location of culture*, New York, Routledge, 2004.
227 D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*, p. 81.
228 *Ibid*., p. 81
229 *Id.*
230 *Ibid*, p. 82.
231 *J. Butler, « Contingent Foundations », op. cit.*, p. 39.
232 *Id*.

Iel rejoint ainsi d'autres théoriciennes, en affirmant qu'une attitude féministe réside plutôt dans un doute actif vis-à-vis de la catégorie « femmes », plutôt que dans la défense de l'intégrité de cette catégorie. La théoricienne britannique Denise Riley en fait partie : dans un ouvrage qu'elle publie quelques années avant la première édition de *Trouble dans le genre*, elle affirme ainsi que « le fait que 'les femmes' soit à la fois un fondement et une source d'irritation pour le féminisme est constitutif du féminisme[233] ». Selon elle, les féministes sont souvent tentées d'adhérer à l'idée d'une « continuité du sujet 'femmes'[234] » et de l'« unité *réelle* et sous-jacente entre les femmes », « comme si cette puissante base pouvait garantir à la fois l'intégrité et la survie du féminisme militant[235] ». Au contraire, pour Riley, la condition de possibilité du féminisme réside dans « un scepticisme actif à propos de l'intégrité de la sacro-sainte catégorie 'femmes'[236] » : pour qu'un mouvement féministe puisse avoir lieu, il faut mettre activement en place des processus de remise en question de ce que recouvre la catégorie « femmes ». Ce geste, qui a conduit par exemple à l'identification de l'éternel féminin chez Beauvoir, est continuellement en jeu dans les mouvements et les discours féministes, et il n'est jamais définitivement réglé.

B. Nos pratiques peuvent-elles être en tort ? Empirisme et idéalisation de la pratique

La méthode pragmatique que je défends ici pour la philosophie féministe se démarque à la fois de la démarche post-structuraliste et de celles des féministes radicales, Catharine MacKinnon en tête.

Du côté des post-structuralistes, d'abord, l'idée selon laquelle toute politique est fondamentalement indécidable reconduit ici aussi un goût trop prononcé pour la théorie comme discipline du doute. J'ai montré au chapitre précédent pourquoi cette orientation conduit i*n fine* à produire des concepts peu adaptés à la critique sociale.

J'approfondirai à présent ma propre critique des féministes radicales, à travers celle de Catharine MacKinnon. Selon moi, cette conception des rapports entre théorie et pratique pose deux problèmes.

Ceux-ci peuvent être présentés selon la distinction que j'ai proposée précédemment, entre les deux dimensions de la pratique : le concret et la *praxis*. (1) Du point de vue de la pratique au

233 D. Riley, « *Am I That Name? », op. cit.* p. 17.
234 *Ibid.*, p. 1-2.
235 *Ibid.* p. 99.
236 *Ibid*, p. 113.

sens du concret, McKinnon adopte un empirisme naïf, qui conduit aux mêmes généralisations abusives que critiquent les post-structuralistes. (2) Du point de vue de la *praxis*, l'autrice tend à ne considérer la pratique que comme une instance de justification : ce faisant, elle en gomme la diversité et la conflictualité, et rend impossible la remise en question de certaines de nos pratiques politiques.

1. Les choses concrètes : empirisme naïf et généralisations abusives

Tout d'abord, MacKinnon aborde la pratique au sens du concret – la réalité matérielle des expériences et des intérêts des femmes – en présupposant que celle-ci est immédiatement accessible et transparente.

L'autrice défend que sa théorie, et celle des féministes radicales en général, ne peut être essentialiste, contrairement à ce qu'affirment les féministes post-structuralistes, car l'essentialisme est le travers intellectuel de celles qui s'adonnent à l'abstraction, c'est-à-dire celles qui déconnectent la théorie de la pratique. Par définition, une théorie qui, comme la sienne, est ancrée dans la pratique, ne peut donc pas être essentialiste.

Cependant, alors qu'elle revendique la connexion de sa pensée avec ce qu'elle appelle la « réalité pratique » des femmes (leurs conditions matérielles d'existence et leur expérience de la domination patriarcale), MacKinnon n'interroge pas les mécanismes par lesquels la théoricienne enquête sur cette réalité. Elle semble considérer que cette réalité pratique est simplement disponible à l'observation, et ne contient aucune zone d'opacité structurelle.

Le problème de son argument réside dans le caractère par trop naïf de sa démarche empiriste. Par empirisme naïf, j'entends une attitude qui consiste à considérer que le monde extérieur nous est immédiatement à la fois accessible et transparent. Or, il n'est pas possible d'ignorer l'argument des féministes post-structuralistes, qui montrent que ce présupposé pose de sérieux problèmes. Butler établit ainsi de manière convaincante un lien entre la transparence supposée de nos descriptions du monde, et les exclusions structurelles dans les pratiques politiques féministes et les comptes-rendus qui sont faits des conséquences matérielles de la domination[237]. Les tentatives de description peuvent parfois reconduire des mécanismes d'effacement, qui ont lieu au sein même de cette « réalité pratique » supposément vierge de tout essentialisme. Pour Cressida Heyes, la méthode de MacKinnon est alors incapable de répondre à une question cruciale :

237 Je renvoie sur ce point à l'article « Contingent foundations » (*op. cit.*) et au commentaire que j'en fais au chapitre 2 de cette thèse, lorsque je détaille la critique que Butler adresse à la conception référentielle du langage.

« comment accorder à la différence la place qui lui revient lorsque celle-ci n'est pas évidente, attendant d'être découverte[238] » ? Rappelons nous par exemple de la thèse de Spelman, qui suggère que ce type d'entreprise descriptive repose souvent sur des opérations d'exclusion, d'effacement et de silenciation des expériences et conditions des femmes marginalisées. MacKinnon ne répond pas du tout à ce problème : sommée de s'expliquer sur la manière dont ses théories reconduisent potentiellement des mécanismes de faux universalisme, prenant pour paradigme la situation des femmes les plus privilégiées, elle se contente de botter en touche.

MacKinnon prétends déjouer l'essentialisme à travers une démarche empiriste, c'est-à-dire une méthode « qui nous exhorte à 'constater par nous-mêmes' [*'look and see'*][239] ». Au lieu de cela, souligne Heyes, elle risque de reconduire à l'identique l'essentialisme méthodologique identifié par les post-structuralistes. MacKinnon ne fait rien pour éviter les généralisations abusives, qui homogénéisent l'expérience et la condition des femmes en prenant comme standard les groupes les plus privilégiés de la catégorie.

En somme, je rejoins MacKinnon sur certains de ses constats, mais je suis en désaccord avec elle sur une partie de ses propositions méthodologiques. En accord avec elle, je considère que le post-structuralisme manque de pratique, au sens de *praxis*. En désaccord avec elle, j'affirme que le post-structuralisme n'est pas déconnecté de la pratique, au sens du caractère concret des expériences et intérêts des femmes. Tout particulièrement, les théoriciennes post-structuralistes ont montré à quel point le projet de MacKinnon, qu'elle décrit comme une simple entreprise de description de la condition des femmes, peut poser problème.

2. Le féminisme radical ou la praxis *idéalisée*

La deuxième critique que j'adresse à Catharine MacKinnon se fonde à la fois sur la notion de *praxis*, c'est-à-dire d'action prenant pour fin la transformation des conditions sociales de l'expérience, et sur l'idée de fondement telle que je l'ai définie à partir de Sellars. Je montre ici qu'en faisant de la pratique féministe une instance définitive de justification de nos théories, MacKinnon se place dans l'incapacité non seulement de rendre compte du caractère diversifié et conflictuel de ces pratiques, mais aussi d'établir des critères permettant de distinguer bonnes et mauvaises pratiques de transformation sociales. Ce défaut constitue ce que j'appelle ici une attitude d'*idéalisation de la pratique*.

238 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 138
239 *Id.*

Wilfrid Sellars attaque les empiristes et met en doute leur quête d'un fondement épistémique : sa critique du « mythe du donné » vise, entre autres, l'idée selon laquelle il existe une instance non-inférentielle et définitive de justification de nos croyances.

MacKinnon, pour sa part, investit la « réalité pratique » d'un pouvoir qui rappelle fortement le donné tel que critiqué par Sellars. La pratique occupe en effet un seul et unique rôle dans l'argumentation de l'autrice : celui de justifier nos théories. À en croire MacKinnon, la pratique est toujours valable, et, en conséquence, une théorie fondée sur des pratiques est-elle même automatiquement valide.

Cette affirmation pose d'autant plus question que, derrière le concept de « réalité pratique », MacKinnon tend à désigner non seulement les expériences que font les femmes de la domination patriarcale (soit la pratique au sens du concret), mais aussi les pratiques féministes de lutte contre cette domination (soit la pratique au sens de *praxis*). Comme je le développerai plus bas, dans son texte « From practice to theory », les références aux luttes contre les violences sexistes et sexuelles (notamment sur le plan du droit) sont en effet nombreuses. Elles sont fortement liées à la notion de pratique que l'autrice invoque à l'appui de sa théorie, si bien qu'il semble difficile de séparer l'une et l'autre : le féminisme est un « mouvement qui a lieu dans le monde tout autant que dans l'esprit[240] », rappelle-t-elle, insistant sur l'action transformatrice des politiques féministes.

Pour elle, les post-structuralistes se trouvent en rupture avec une forme de sens commun partagé par les militantes féministes, une intelligence collective née de leur engagement politique concret. Elle rejette catégoriquement la « version postmoderne de la relation entre théorie et pratique », qui est selon elle « du discours jusqu'à la mort[241] ». Cressida Heyes commente en soulignant la centralité de ce que j'ai appelé la *praxis* dans l'argument de l'autrice.

> « MacKinnon a raison d'affirmer [...] que les théorisations féministes des violences sexuelles sont fondées dans la pratique féministe ; que ces analyses tout à la fois sont produites par le militantisme féministe contre ces violences, et qu'elles les nourrissent en retour, ne serait-ce que partiellement. […] La lutte contre les violences sexistes et sexuelles est l'un des domaines où les descriptions très généralistes de l'oppression des femmes sont à la fois largement acceptées et empiriquement fondées. S'il y a bien un contexte dans lequel les généralisations à propos des femmes sont fiables et sans danger, c'est, sans doute, celui-ci[242] ? »

240 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 50, note de bas de page n°1.
241 *Ibid*., p. 45
242 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 155

La lecture de Heyes apporte un éclairage intéressant à la critique que fait MacKinnon des post-structuralistes et de leur « discours jusqu'à la mort ». Pour elle, la remise en cause de l'évidence et de la pertinence de la catégorie « femme », entreprise par les féministes post-structuralistes, n'a tout simplement aucun sens pour les militantes féministes engagées dans des structures de prise en charge des victimes des violences sexistes et sexuelles. Celles-ci ne *peuvent pas* mettre en doute l'existence de cette catégorie, puisqu'elles sont confrontées quotidiennement à l'existence de violences fondées sur l'appartenance à la catégorie femme. À travers le militantisme, les féministes ne peuvent que constater l'existence évidente d'un groupe, « les femmes », qui se définit par l'exercice de violences multiples et notamment sexuelles à leur encontre.

MacKinnon défend donc que sa théorie est bonne puisqu'elle est fondée sur des pratiques, dans tous les sens du terme : le concret et la *praxis*. Cressida Heyes montre qu'en ce qui concerne les pratiques féministes – la *praxis* – cette prétention est loin d'être dépourvue de fondement : l'autrice se réfère fréquemment et de manière approfondie à des pratiques d'organisation politique contre les violences sexuelles et sexistes. À ce titre, sa démarche résonne avec la mienne : elle soutient qu'une bonne théorie féministe doit s'ancrer dans des pratiques féministes, à savoir des actions visant la transformation sociale.

Cependant, le rôle argumentatif de ces pratiques me pose problème. Je défends, en m'appuyant sur le concept de « donné » chez Sellars, que MacKinnon s'en sert comme d'une instance définitive de justification de nos théories. Dès lors, la théorie féministe se rend incapable de considérer que certaines pratiques féministes puissent être en tort : en effet, il n'est pas possible d'évaluer la norme à l'aune desquelles on évalue nos théories. Si je rejoins MacKinnon sur la dimension pragmatique de sa pensée, à savoir sa connexion avec des activités qui prennent pour fin la transformation de l'expérience, je ne la rejoins pas sur ce positionnement fondationnaliste, qui prend les pratiques politiques comme mode de justification unilatérale et définitive de nos théorisations.

C. Contours d'une théorisation pragmatique

J'adresse plus particulièrement deux critiques à cette démarche.

1. L'essentialisme est aussi un problème pratique

Tout d'abord, le risque de la théorie de MacKinnon est de considérer que toute pratique, quelle qu'elle soit, est nécessairement dans le vrai et doit fournir à la théorie ses normes politiques et épistémiques. Or, cette approche n'est pas satisfaisante si l'on considère que l'un des enjeux de la théorisation féministe est de formuler des critères permettant d'évaluer nos pratiques politiques et, ce faisant, de les discriminer, d'affirmer que certaines sont meilleures que d'autres. Je défends ici que le positionnement de MacKinnon repose sur une mauvaise définition de la *praxis* : elle l'approche comme un bloc monolithique et indifférencié, uniformément valable. Elle se rend ainsi incapable de remettre en question certains types de pratiques de transformation sociale et d'en promouvoir d'autres. L'approche des féministes radicales tend à traiter les pratiques politiques exclusivement comme une instance de justification des options théoriques, comme si ces dernières n'avaient pas, à leur tour, besoin d'être justifiées.

Je reproche donc à l'empirisme de MacKinnon de présupposer que toute pratique est forcément dans le vrai, un récit qui simplifie à outrance les pratiques féministes, et qui nous prive de repère pour élaborer des critères d'évaluation de nos pratiques.

a. essentialismes en pratique

Tout d'abord, contrairement à ce qu'affirme MacKinnon, les problèmes soulevés par les post-structuralistes désignent bel et bien des problèmes pratiques. Ces dernières insistent souvent sur les « problèmes d'exclusion », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Spelman : le fait que la situation des femmes marginalisées ne soit que peu ou pas prise en compte dans les théorisations et revendications féministes. Ces exclusion *pratiques* – concernant des mobilisations, des programmes institutionnels ou associatifs, etc. – constituent un point sur lequel insistent certaines féministes du courant post-structuraliste. En affirmant que l'essentialisme est exclusivement un problème qui relève de l'ordre du langage et de la théorie, les féministes radicales excluent qu'il puisse se poser au sein même des pratiques politiques.

Ce parti-pris pose d'autant plus problème que les exclusions analysées par les féministes post-structuralistes ne sont pas une thématique exclusive à ce type de pensée. Antérieurement au tournant post-structuraliste de l'année 1990, d'autres autrices et militantes ont formulé et analysé ce genre de problème, en lien avec les dynamiques politiques qui traversent les mouvements féministes des années 1960-1970 – un point que je développerai plus en détail au prochain chapitre. En rejetant les objections post-structuralistes, les féministes radicales, loin de rendre

justice à la pratique féministe, la réduisent à un récit simpliste, dépourvu de tensions et de contradictions. Heyes critique ainsi ce genre de rapport à la pratique :

> « L'argument selon lequel c'est en privilégiant la pratique plutôt que la théorie que l'on évite l'essentialisme méthodologique ne tient pas compte du fait que nombre des formes d'essentialisme que j'ai pu identifier dans la théorie féministe sont également ancrées dans la pratique féministe.[243] ».

Rebondissant sur l'argument que MacKinnon oppose aux féministes post-structuralistes, elle défend, au contraire

> « que soutenir [...] que le problème théorique de l'essentialisme peut être simplement évité en faisant appel à la pratique féministe pose question : *quid* de l'essentialisme lorsqu'il est ancré dans la pratique elle-même[244] ? ».

De fait, lorsqu'elle invoque la pratique comme remède à l'essentialisme, MacKinnon part du principe qu'il n'y a rien, dans les pratiques féministes qu'elle brandit en exemple, qui puisse être taxé d'essentialisme. Or, lorsque l'on considère l'essentialisme dans sa version méthodologique – le fait de produire des généralisations abusives sur la base de l'extrapolation des conditions et intérêts des groupes privilégiés – force est de constater que se situer sur le terrain de la pratique ne rend pas pour autant immune à ce défaut. Heyes procède ainsi à une analyse convaincante des essentialismes pratiques que l'on peut trouver dans diverses analyses de MacKinnon ; soit des moments où la pratique politique sur laquelle elle s'appuie exhibe de tels biais.

b. un exemple : racisme et lutte contre les violences sexuelles

Je développerai tout particulièrement l'un des arguments qu'elle mobilise : les critiques adressées à sa théorie des violences sexuelles formulées sous l'angle de la race. MacKinnon, comme je l'ai déjà mentionné, est particulièrement impliquée dans les luttes contre les violences sexistes et sexuelles ; juriste, elle milite pour l'inscription de la lutte contre ces violences dans le droit. Or, certaines théoriciennes ont montré que sa conception des violences sexuelles était fondée sur un fort biais racial, qui la pousse à ériger en paradigme l'expérience des femmes blanches. Marlee Kline souligne ainsi que

> « son travail n'aborde pas les divergences de priorité et d'intérêts qui opposent les femmes blanches aux femmes de couleur, ni les rapports de pouvoir inégalitaires entre ces groupes.[245] ».

243 *Ibid*., p. 138.
244 *Ibid*., p. 142.
245 M. Kline, « Race, Racism, and Feminist Legal Theory », *Harvard Women's Law Journal*, vol. 12, 1989, p. 115 ; cité dans C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 148.

Répondant à ces critiques dans son article « From Practice to Theory », MacKinnon rejoint l'idée qu'il est nécessaire de prendre en compte les expériences des femmes dans leur diversité : une insistance sur ce que j'ai appelé plus haut le « concret ». Cela permet d'éviter l'abstraction, et donc l'essentialisme, dans la manière dont elle le comprend.

> « [S]i une théorie ne fonctionne pas pour les femmes de couleur et n'est pas vraie pour ce qui les concerne, alors n'est n'est pas vraie du tout et ne fonctionne pas pour les femmes en général, et elle ne parle pas du genre de manière adéquate. Au contraire, la théorie issue de la pratique de Michelle Vinson et de Lilian Garland, parce qu'elle concerne l'expérience des femmes noires, nous parle bel et bien du genre[246] ».

Cependant, pour elle, prendre en compte ces différences ne change rien au « nous » féministe, c'est-à-dire aux pratiques politiques qui ont pour prétention de s'exercer au nom de toutes les femmes. Ce n'est pas parce que les femmes sont différentes qu'elles ne partagent pas toutes le même combat : pour MacKinnon, ces différences ne conduisent pas forcément à des divergences stratégiques. Elle s'intéresse notamment aux initiatives portées au niveau du droit, afin de faire reconnaître des torts causés par l'oppression patriarcale ou d'obtenir de nouvelles législations, plus favorables aux femmes – entre autres manières de rendre compte du « féminisme comme mouvement qui a lieu dans le monde tout autant que dans l'esprit[247] ». Michelle Vinson et Lilian Garland, qu'elle cite ici, sont deux plaignantes africaines-américaines qui ont obtenu de la justice la reconnaissance de traitements subis comme harcèlement au travail : pour la première, sur la base du harcèlement sexuel et des viols qu'elle avait subi sur son lieu de travail (cas *Meritor Savings Bank v.s. Vinson*, 1986) et pour la seconde, sur la base du refus de son employeur de la réintégrer à son poste suite à son congé maternité (cas *California Federal Savings and Loan association v.s. Guerra*, 1987). MacKinnon défend que l'une et l'autre, à travers leur action en justice, ont agi politiquement sur la base de leur sexe.

> « Comme je l'ai mentionné, Michelle Vinson et Lilian Garland sont toutes deux des femmes africaines-américaines. Michelle Vinson n'a-t-elle pas été harcelée sexuellement en tant que femme ? Et n'est-ce pas en tant que femme que Lilian Garland était enceinte ? En tous cas, c'est ce qu'elles pensaient. Le but de leurs actions en justice était de faire reconnaître que les préjudices qu'elles ont subi étaient 'fondés sur leur sexe', c'est-à-dire sur le fait qu'elles étaient des femmes[248] ».

246 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 50.
247 *Id.*
248 *Ibid*., p. 52.

En s'appuyant sur les exemples de Michelle Vinson et de Lilian Garland, MacKinnon ré-affirme un positionnement de type universaliste. Du pluralisme des expériences ne découle pas nécessairement une pluralité des pratiques : bien que la condition des femmes blanches diffère de celle des femmes racisées, il n'y a pas de raison de déduire de ces différences des stratégies politiques distinctes.

L'une des réponses les plus convaincantes apportées à cet argument est sans doute la position que la juriste Kimberlé Crenshaw construit dans son article « Cartographie des marges »[249]. Crenshaw développe le cas des centres d'accueil pour femmes victimes de violences conjugales et montre que les dispositifs mis en place dans ces structures ne sont pas toujours adaptés à l'accueil des publics particulièrement vulnérables – en l'occurrence, les femmes migrantes, racisées, victimes de violence. L'autrice montre que la place importante accordée aux poursuites pénales contre le conjoint violent, dans les modalités d'action politique de ces structures, n'est pas adaptée à ces publics, dont le titre de séjour ou le statut national dépendent du lien marital avec ledit conjoint. À la diversité des situations des femmes correspond donc une diversité des pratiques politiques permettant de lutter contre les violences et les injustices. Le texte de Kimberlé Crenshaw établit le contraire de ce que défend MacKinnon : on ne peut pas penser les différences de situation entre les femmes sans aussi penser des différences dans les stratégies féministes, les priorités militantes, les modes d'organisations – en somme, les pratiques politiques.

c. pluralisme des pratiques

Ceci m'amène à formuler une nouvelle recommandation méthodologique pour la philosophie féministe. Notre rapport aux pratiques politiques de transformation sociale doit être différencié : nos théories doivent s'y rapporter comme à une réalité plurielle. Une approche comme celle de MacKinnon ne permet pas cela : si elle admet une pluralité de la pratique au sens du concret – les situations et expériences des femmes sont diverses – elle ne laisse aucun espace au pluralisme de la *praxis*. Les pratiques féministes de transformation sociales sont traitées comme une réalité monolithique.

La méthode que je défends repose sur un pluralisme exigeant : elle refuse d'opposer pragmatisme et pluralisme, et ne laisse pas la pluralité à la porte lorsqu'elle s'engage dans des

249 K. W. Crenshaw, *« Cartographies des marges », art. cit.*

discussions portant sur nos actions. Je défends au contraire qu'une théorie qui prend pour point de départ les pratiques de transformation de l'expérience ne peut se passer d'une spécification minutieuse de nos pratiques. Il faut être capable d'établir de quelles pratiques l'on parle, d'en exhiber les spécificités, les caractéristiques saillantes qui les distinguent des autres pratiques.

2. Comment choisir nos pratiques ?

La première critique que j'adresse à MacKinnon est donc son défaut de pluralisme pratique.

A ce premier défaut s'articule étroitement le deuxième reproche que je lui adresse. Rappelons-nous du texte de Charlotte Bunch, portant sur l'articulation entre théorie et pratique. Selon son analyse, que je rejoins, aucune pratique n'est purement empirique : nos pratiques politiques, en tant qu'elles impliquent des choix, sont nécessairement infusées de théorie. L'enjeu, dès lors, est d'exhiber et de discuter des choix politiques qui président à l'adoption de telle ou telle pratique. Le cadre empiriste promu par MacKinnon rend cela impossible : soucieuse de préserver un espace soustrait à toute possibilité de remise en question, afin d'assurer les fondements de sa théorie politique, MacKinnon en vient à traiter les pratiques politiques comme un terrain vierge de toute théorie. Cette méthode ne satisfait donc pas aux exigences de la théorisation pragmatique que j'ai précédemment énoncées.

S'il est important de garder en tête les différences entre les pratiques féministes, c'est précisément parce que seule une démarche pluraliste permet de rendre perceptibles les choix qui président à la théorisation. MacKinnon parle de la *praxis* comme d'une réalité monolithique et, ce faisant, elle occulte les choix éthiques et politiques qui ont présidés à la sélection de ces pratiques qu'elle érige en fondement indépassable. Je souhaite éviter cet écueil en rendant accessibles les raisons qui me poussent à choisir tel type d'action de transformation sociale plutôt que tel autre comme matière privilégiée de mes réflexions théoriques. Contrairement à MacKinnon, je souhaite me mettre dans une position où j'aurai à justifier le choix des pratiques que je privilégie comme cas d'étude.

En somme, la méthode théorique prônée par MacKinnon présente deux défauts qui sont difficilement séparables l'un de l'autre. Puisque la pratique féministe est abordée comme une entité indifférenciée, au sein de laquelle l'autrice ne distingue pas entre bonnes et mauvaises pratiques féministes, elle s'empêche d'expliciter les choix qui la conduisent à privilégier telle ou telle pratique. En effaçant la pluralité et la conflictualité des pratiques féministes, on risque de présenter un cas d'étude contingent, sélectionné parmi plusieurs autres cas possibles, comme le

fondement nécessaire de toute théorisation féministe. Parmi tous les problèmes que posent cette attitude, l'un en particulier retient mon attention. En effaçant le choix qui préside à la sélection des pratiques utilisées comme point de départ privilégiés pour la théorisation, on échoue à produire des critères explicites susceptibles d'informer, de justifier et de discuter ces choix. Si les féministes post-structuralistes, en adoptant une conceptualité trop englobante, produisent des notions non-discriminantes et donc inadaptées à la critique sociale, les féministes radicales, pour leur part, adoptent une attitude indifférenciée et idéalisée à propos des pratiques politiques, qui ne permet pas de les distinguer et de les évaluer selon des critères explicites rendus disponibles à l'examen et à la discussion.

3. Les pratiques politiques, à la fois norme de nos théorisations et source des problèmes théoriques

À l'issue de cette discussion de l'argument de MacKinnon, les caractéristiques d'une méthode pragmatique pour la philosophie féministe deviennent plus clairs.

Je suis partie des insuffisances de la pensée post-structuraliste. J'ai montré que la conceptualité construite par les féministes post-structuralistes échoue à entretenir une connexion suffisante avec la pratique au sens de *praxis* : celle-ci n'est pas suffisamment discriminante, ou diacritique, pour être instrumentale. La théorie, au contraire, doit être praticable : les nécessités liées à l'organisation politique fournissent des critères permettant d'évaluer la pertinence de nos théories. Les féministes post-structuralistes ne prennent pas suffisamment en considération le fait que la pratique norme la théorie.

Catherine MacKinnon, et avec elles les féministes radicales, affirment que leur théorie est meilleure car, contrairement à celle des post-structuralistes, elle se fonde sur la réalité pratique des femmes. Cependant, lorsqu'elles prennent la pratique comme fondement de leurs théories, elles la font sortir du domaine de ce qui doit être justifié. Ce faisant, la *praxis* cesse d'être la source nos problèmes théoriques : les féministes radicales ne sont pas capables de prendre en compte le fait que certaines pratiques féministes puissent avoir tort, c'est-à-dire faire l'objet de dissension et de ruptures parmi les féministes, ou tout simplement se trouvent en échec par rapport à leurs propres objectifs. Cette posture revient à idéaliser la *praxis* féministe : celle-ci est exclusivement traitée comme une *source de solution à nos problèmes théoriques*. Elle n'est jamais envisagée, elle-même, comme la *source possible de problèmes* théoriques et pratiques. Pour les féministes radicales, il suffit de faire appel à la pratique féministe pour résoudre les

problèmes théoriques que se posent les universitaires. Cette conception des liens entre théorie est pratique est réductrice. Contrairement à ce que défend MacKinnon, je considère que la pratique n'est pas là pour résoudre l'essentialisme importé par la théorie. Il n'est pas souhaitable de considérer la *praxis* uniquement comme la solution et jamais comme la source de nos problèmes.

La difficulté d'une théorisation pragmatique réside dans le fait de pouvoir penser les pratiques politiques *à la fois comme la source de nos problèmes théoriques et comme la norme de nos théories*. J'ai montré successivement, dans ces deux chapitres, que féministes post-structuralistes et féministes radicales ne parvenaient à prendre en compte que l'un des deux pans de cette définition. Les post-structuralistes tendent à oublier que la *praxis* (les pratiques politiques de transformation sociale) est la norme de nos théorisations : elle fournit en partie les critères qui nous permettent de les évaluer. Les radicales tendent à oublier que la *praxis* est la source de nos problèmes théoriques : il y a quelque chose à exhiber, à critiquer, à penser dans nos pratiques politiques. Celles-ci ne sont ni immédiatement accessibles, ni transparentes, ni auto-justifiées par le seul fait de leur existence. Comme le résume Cressida Heyes, les post-structuralistes produisent une théorie qui « échoue à guider la pratique », et les radicales négligent le fait que « la pratique n'est pas un guide infaillible pour la théorie[250] ».

La complexité réside dans ce va-et-vient entre théorie et pratique féministes : la pratique sert de critère d'évaluation de la théorie, et nos théories nous servent à sélectionner les pratiques. Une théorisation pragmatique est une théorisation attentive à ce processus mutuel d'évaluation et de sélection. Comment théoriser à partir des pratiques, tout en prenant en compte que nos pratiques sont toujours structurées par des choix qui relèvent d'options théoriques ?

II. Cas d'étude. Controverses autour du mouvement du féminisme global

Selon quels critères choisit-on les pratiques qui serviront, à leur tour, à évaluer la pertinence de nos théories ? Je montrerai qu'une théoricienne qui échoue à répondre à cette question peut

250 C. Heyes, *Line drawings, op. cit.*, p. 140

difficilement avancer l'argument pragmatique en défense de ses positions théoriques. Je me fonde ici sur un cas d'étude spécifique : la controverse entre deux autrices, Susan Moller Okin, d'une part et Chandra Talpade Mohanty, d'autre part à propos du mouvement dit du féminisme global, porté au niveau de l'ONU au cours des années 1990.

A. Théorie contre pratique ? Susan Moller Okin

Cette controverse s'inscrit dans le cadre de la campagne « Women's Rights are Human's Rights », initiée en direction de l'ONU par diverses militantes féministes (dont Charlotte Bunch) au début des années 1990. Comme le nom de cette campagne l'indique, le but est d'intégrer dans les textes fondamentaux de l'ONU une déclaration portant sur les droits des femmes, sur le modèle de la déclaration internationale des droits humains de 1946. Cette campagne aboutit à la quatrième conférence mondiale sur les femmes en 1995, à Pékin. Elle soulève un certain nombre d'enjeux d'importance : parce qu'il s'agit d'une initiative féministe qui cherche à être globale, à impliquer et à représenter des femmes de tous les pays, les questions postcoloniales et de domination politico-économiques Nord-Sud se posent et donnent lieu à des désaccords.

La philosophe Susan Moller Okin, dans un article qu'elle publie en 1998, dépeint ainsi ces discussions comme particulièrement conflictuelles. Le conflit selon elle oppose deux camps : d'une part, les « théoriciennes occidentales » (groupe auquel elle rajoute quelques « féministes originaires des pays du Sud [*of Third-World origin*] travaillant en contexte académique occidental », et d'autre part, « des militantes féministes des pays du Sud[251] », groupe auquel elle rajoute quelques intellectuelles des pays du Nord – on devine aisément qu'elle s'y inclut. Il y a donc une double opposition : les pays occidentaux et leurs intellectuelles, qu'elle associe à la théorie ; les pays du Sud et leurs militantes, qu'elle associe à la pratique.

En critiquant le féminisme universitaire occidental, Susan Moller Okin désigne en réalité l'« intellectualisme postmoderne » [*postmodernist scholarship*], qui se distingue selon elle par le fait de faire des « différences parmi les femmes » sa préoccupation principale[252]. Elle oppose à l'académisme du féminisme post-structuraliste la dimension pratique, orientée vers l'activisme, de celles qui, au contraire, préfèrent mettre l'accent sur les points communs entre les femmes. Il s'agit là selon elle de la politique des « féministes du Sud et des militantes de terrain, ainsi que

251 S. M. Okin, « Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences », *Hypatia*, vol. 13, n° 2, 1998, p. 42.
252 *Id.*

de certaines féministes occidentales qui [sont] prêtes à penser à contre-courant », et dont le combat consiste dans la « reconnaissance par la communauté internationale des droits des femmes comme droits humains[253] » – en d'autres termes, au travail d'influence exercé auprès de l'ONU par de nombreuses associations et ONG féministes internationales.

L'on peut donc résumer l'argument d'Okin de la manière suivante. Il existe deux groupes bien distincts ; les post-structuralistes d'une part, exclusivement académiques, principalement occidentales, focalisées sur les différences entre les femmes et coupées de la dimension pratique du féminisme. À ce groupe s'oppose un courant féministe centré sur les points communs entre les femmes ; composé principalement d'activistes pour la plupart non-occidentales. L'engagement le plus caractéristique de ces féministes consiste dans la campagne « Women's rights as human rights » menée avec l'ONU. La critique d'Okin est proche de celle des féministes radicales : le courant du féminisme qu'elle défend a raison car il est fondé sur la pratique (en l'occurrence, pour elle, le mouvement international pour la promotion des droits des femmes comme droits humains auprès de l'ONU). Le féminisme post-structuraliste, quant à lui, est décrit comme dépourvu de pratique, coupé des actions concrètes de transformation sociale.

Okin défend plus précisément l'héritage du féminisme radical au cours des années 1990, en érigeant en modèle le travail d'édition de Robin Morgan – figure emblématique des mouvements féministes étasuniens des années 1960-1970, et autrice, en 1996, d'une anthologie féministe au fort retentissement, *Sisterhood is global*. Morgan fournit un important travail de mise en contact de militantes et structures féministes de divers pays et régions du globe, à travers la fondation éponyme, et parachève ce travail de solidarité internationale par la publication d'un recueil de texte témoignant des conditions et des luttes des femmes dans de nombreux pays.

Pour Okin, Morgan inscrit son travail d'éditrice et sa visée transnationale dans la continuité de son engagement dans les mouvements de libération des femmes des années 1970. Au cours des années 1960 et 1970, le courant du féminisme radical est indissociablement un courant intellectuel et un mouvement politique, qui aboutit à des actions concrètes de transformation sociale. De la même manière, le mouvement pour les droits des femmes dans les années 1990 constitue pour elle un cas d'étude d'alliance réussie théorie et pratique. À ce courant et à son

253 *Ibid*., p. 43.

héritage, elle oppose une école académique et intellectuelle qui a perdu toute connexion avec le militantisme de terrain : le « postmodernisme ».

B. Pratique contre pratique. Chandra Talpade Mohanty

Derrière l'étiquette large de *postmodernisme*, Okin réserve le gros de ses critiques à Chandra Talpade Mohanty, à qui elle reproche d'avoir formulé des critiques vis-à-vis de la position de Robin Morgan dans son anthologie *Sisterhood is global*. En approfondissant les termes de cette critique, cependant, l'argument de l'autrice présente de nombreuses failles.

Tout d'abord, pour des raisons que j'ai développées au précédent chapitre, il n'est pas très rigoureux d'assimiler Mohanty au courant post-structuraliste. Celle-ci se positionne plutôt en rupture critique vis-à-vis de ce courant, auquel elle reproche une approche beaucoup trop relativiste des relations de pouvoir. À ce titre, le propos d'Okin prête le flan à la critique que Judith Butler formule, dans « Contingent Foundations », à l'étiquette *postmoderne* : dans quelle mesure celle-ci n'est-elle pas le nom d'un adversaire imaginaire composé d'un agglomérat incohérent de tous/tes celles et ceux avec qui l'on se trouve en désaccord théorique et politique[254] ?

Okin, en outre, estime que la critique de Mohanty ne produit que de la déconstruction lorsque le travail de Morgan est directement orienté vers l'action. Elle y voit un parfait exemple du schisme entre les deux groupes que j'ai exposé plus haut. Le texte de Mohanty, cependant, dit tout autre chose. Tout d'abord, loin de balayer le travail de Morgan sous des accusations sommaires d'essentialisme, comme l'affirme Okin[255], Mohanty reconnaît la pertinence et l'intérêt de *Sisterhood is global*, mais s'en démarque sur la base de divergences stratégiques. Tout comme Okin, Mohanty reconnaît la dimension pratique, d'incitation à l'action du travail de Morgan, qu'elle apprécie. Elle souligne cependant que, parce qu'il a des implications pratiques, justement, le positionnement de Morgan doit être scruté avec attention : sa théorie n'est pas sans effets.

> « En réalité, c'est précisément parce que je reconnais la valeur et l'importance de cette anthologie que je m'inquiète des implications politiques du prisme à travers lequel Morgan effectue ses comparaisons transculturelles[256]. »

254 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

255 S. M. Okin, « Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences », op. cit., p. 43.

256 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », dans L. J. Nicholson et S. Seidman (éd.), *Social postmodernism: beyond identity politics*, Cambridge , Cambridge University Press, 1995, p. 72.

De plus, alors qu'Okin lui attribue une démarche purement déconstructiviste, qui ne formule aucune recommandation positive, Mohanty élabore au contraire des politiques alternatives à celles qu'elle critique. C'est d'ailleurs tout l'objet de son essai : à la croisée de deux textes qu'elle discute et fait dialoguer l'un avec l'autre, celui de Morgan, d'une part, et celui de l'autrice noire étasunienne Bernice Reagon (que je développerai plus bas dans cette thèse), ensuite, elle cherche à formuler un positionnement politique positif.

> « Je souhaite les faire dialoguer, car, malgré leurs différences, ils représentent pour moi des alternatives – des réflexions, des idées, des archives de luttes militantes – qui me permettent de me situer et de me positionner dans mon propre contexte historique. Grâce à ces alternatives, grâce à ces textes, j'espère pouvoir appréhender la fin de ce siècle sans me laisser dépasser par les événements[257]. »

Loin d'invalider systématiquement tout ce que dit Morgan, elle y puise inspiration et questionnements qui lui servent à affirmer son propre positionnement, et ses propres stratégies et modalités privilégiées d'organisation.

Dès lors, il y a lieu de s'interroger sur les raisons pour lesquelles, selon Okin, une autrice comme Mohanty s'enferme dans une posture purement déconstructiviste. D'abord, Okin l'accuse de saper les initiatives féministes internationales existantes. Or, tout comme Okin, Mohanty est particulièrement intéressée par le caractère transnational du féminisme et des mobilisations féministes. Comme le souligne justement la théoricienne féministe Allison Weir :

> « Mohanty plaide en faveur d'une politique féministe transnationale à la fois décoloniale et anticapitaliste, et qui lutte contre les 'processus imbriqués du sexisme, du racisme, de la misogynie et de l'hétérosexisme'[258]. »

À ce titre, Weir, qui rejoint pourtant certaines des critiques formulées par Okin contre le courant post-structuraliste, estime cependant qu'Okin commet une erreur de cible en s'en prenant à Mohanty. Parmi les nombreuses autrices qu'elle pouvait prendre pour cible, Okin choisit spécifiquement de critiquer Mohanty, ce qui est un choix étonnant.

> « Okin décrit Mohanty comme l'une des universitaires qui a délaissé le mouvement du féminisme global ; ironiquement, celle-ci a précisément consacré son œuvre à la reconstruction d'un 'féminisme

257 *Ibid*., p. 69-70.from practice to theor

258 A. Weir, « Global Feminism and Transformative Identity Politics », *Hypatia*, vol. 23, n° 4, 2008, p. 113. Elle cite C. T. Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 3.

> sans frontières', en partant de l'analyse des luttes locales pour dégager les intérêts communs qui lient les femmes du Sud entre elles et avec et toutes les femmes.[259]. »

En plus d'être une autrice de référence en ce qui concerne les mobilisations transnationales, Mohanty revendique régulièrement son ancrage dans la pratique, selon des termes qui sont proches de la méthode pragmatique promue par Okin. Elle introduit par exemple l'un de ses ouvrages en affirmant que les réflexions qu'elle y livre sont « le produit de presque deux décennies d'engagement auprès des luttes féministes[260] ».

> « Il se fonde sur ma conviction profonde que la pensée féministe a un impact significatif sur les luttes pour la justice économique et sociale. […] [T]outes les idées [que je développe dans ce livre] appartiennent collectivement aux nombreuses communautés féministes, antiracistes et anti-impérialistes au sein desquelles j'ai eu la chance de m'engager. En fin de compte, je pense et j'écris en dialogue avec des universitaires, des enseignant·e·s et des militant·e·s impliqué·e·s dans les luttes pour la justice sociale[261]. »

Mohanty est donc loin de se désintéresser des pratiques de lutte et des modes d'organisation féministes. Simplement, elle ne s'intéresse pas aux mêmes pratiques que celles qu'Okin privilégie dans sa méthode. Lorsque qu'Okin s'inspire d'une initiative portée par l'ONU, et du travail d'organisation et de lobbying effectué par des ONG au niveau des institutions internationales, Mohanty, pour sa part, travaille sur des mobilisations syndicales en contexte d'économie globalisée : luttes transnationales liées aux conditions de travail, travail sur les *maquiladoras*, etc. L'ouvrage sus-cité contient par exemple un essai[262] portant sur l'agentivité des femmes immigrées et ouvrières dans un contexte de capitalisme globalisé, à partir de deux cas d'études comparatifs de luttes syndicales ou parasyndicales[263] : les ouvrières d'une usine de dentelles en Inde, dans l'État de Narsapur, et les ouvrières d'usines électroniques situées dans la Silicon Valley, en Californie, aux États-Unis. À partir de cette étude, elle montre que ces mobilisations pour la défense des conditions de travail sont un lieu privilégié d'élaboration d'intérêts communs entre les femmes, mais aussi, dans le même temps, de besoins spécifiques et différenciés parmi les femmes.

259 A. Weir, « Global Feminism and Transformative Identity Politics », *op. cit.*, p. 113.
260 C. T. Mohanty, *Feminism without Borders*, *op. cit.*, p. 1.
261 *Id.*
262 C. T. Mohanty, « Women Workers and the Politics of Solidarity », dans *Feminism without borders*, *op. cit.*, p. 139-168.
263 *Id.*

La politiste finnoise Anna Elomäki a très justement mis le doigt sur le problème. Elle montre que de nombreuses théoriciennes féministes font état d'un « fossé entre théorie et pratique », et que toutes sont « unanimes pour considérer que la théorisation féministe (post-structuraliste) néglige la dimension collective de la politique féministe[264] ». Et, en effet, tel est le constat dressé à la fois par Okin et par Mohanty, quand bien même Okin assimile pour sa part Mohanty au camp des postmodernes, jusqu'à en faire la figure principale. Cependant, souligne Elomäki, « cette pratique qui se situe un pas en avant de la théorie, chacune l'envisage différemment[265] ». Et pour cause : la pratique féministe est loin d'être monolithique ; il existe une multiplicité de modes d'organisation, et les mouvements féministes sont traversés non pas uniquement par des différends idéologiques concernant la fin de l'action politique, mais aussi par des divergences stratégiques portant sur les moyens de cette action. Il n'est pas étonnant que celles qui défendent la nécessité de théoriser à partir des pratiques politiques, tout en partageant une préoccupation pragmatique similaire, ne s'intéressent pas pour autant aux mêmes pratiques.

L'erreur d'Okin réside dans le fait qu'elle efface complètement cette pluralité pratique de sa pensée. En choisissant de prendre Mohanty comme cible privilégiée, elle rend d'autant plus criante sa méconception de la pratique féministe. Tout comme MacKinnon, elle se réfère à la pratique comme à une entité monolithique, et lui refuse diversité, complexité et conflictualité, reléguées du côté de la théorie. Elle parle des pratiques qu'elle choisit comme source privilégiée pour la théorisation comme de LA pratique et elle efface, ce faisant, la diversité des pratiques féministes transnationales derrière une généralisation abusive.

En outre, en généralisant abusivement une pratique *particulière* pour en faire la pratique *en général*, elle efface le processus de choix par lequel elle en est venue à sélectionner cette pratique particulière, parmi tant d'autres, comme source de théorisation. Elle transforme ainsi une décision contingente en nécessité : elle occulte le fait que pour désigner la pratique, elle a, au préalable choisi une pratique bien précise, selon certains critères qui, du fait de cette occultation, demeurent opaques et ininterrogés.

264 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness : Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics*, Thèse de doctorat, Helsinki, University of Helsinki, Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies, 2012, p. 134.
265 *Id.*

Conclusion du chapitre : des critères pour choisir nos pratiques

Dans ce chapitre, j'ai examiné la réponse apportée par les féministes radicales aux critiques que les post-structuralistes leur adressent. Ces réponses font état d'un réel souci, de la part des théoriciennes féministes radicales, d'accorder à la pratique féministe un statut privilégié et central dans la théorisation.

Pour autant, je défends que leur démarche ne satisfait pas aux exigences de la philosophie féministe pragmatique que j'appelle de mes vœux. Les féministes radicales tendent à considérer les pratiques de transformation sociale comme un bloc homogène et n'accordent pas un statut théorique suffisant à la pluralité des *praxis* et à leur caractère parfois conflictuel et contradictoire. Je veux intégrer à mes considération le fait qu'au contraire, toute pratique n'est pas bonne à prendre. Pour reprendre l'expression de Charlotte Bunch, je ne souhaite pas souscrire au dilemme de « n'importe quelle action/aucune action[266] » : si j'ai montré au chapitre précédent que les féministes post-structuralistes ont tendance à ne proposer aucune pratique, je viens de montrer ici que les radicales tombent dans l'écueil inverse. Je souhaite que la théorisation féministe se fonde sur des pratiques particulières, choisies par la théoricienne qui explicite, dans le cours de ses théorisations, les raisons et les critères de ses choix. Pourquoi choisir telle pratique plutôt que telle autre ? Laquelle se prête mieux que les autres à servir de point de départ à la philosophie féministe ?

En définitive, les critiques que j'adresse tout aussi bien aux féministes post-structuralistes qu'aux radicales me permettent de formuler le critère méthodologique suivant : la *praxis* féministe doit fournir à la fois la norme de nos théories (nos théorisations doivent être praticables) et la source des problèmes qui se posent à la théorisations (nos pratiques sont plurielles, conflictuelles et toutes ne sont pas nécessairement bonnes à prendre). Il reste à présent à élaborer des critères pour nous permettre de choisir la, les pratiques par lesquelles on peut théoriser le sujet féministe.

266 C. Bunch et V. Mozziconacci, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique », *op. cit.*

Chapitre 6

Résoudre les problèmes et choisir nos pratiques.

Sujet, coalitions et non-mixités féministes

Une méthode pragmatique de théorisation féministe doit non seulement éviter les écueils que présentent les théories féministes post-structuralistes, mais aussi ceux des approches féministes radicales. Elle s'ancre dans la pratique sans pour autant l'envisager comme un bloc monolithique et auto-justifié ; elle explicite les critères de ses choix et les raisons qui font de telle ou telle pratique un meilleur cas d'étude que d'autres pour la théorisation féministe.

Je m'intéresse dans ce chapitre à la littérature féministe portant sur la pratique politique des coalitions, ou la manière dont différents groupes en viennent à s'assembler pour mener des actions collectives. Grâce à une approche fortement réflexive sur les pratiques féministes de transformation sociale, les théoriciennes des coalitions évitent l'écueil du féminisme radical. La pratique féministe n'est pas un bloc homogène et elle n'a pas toujours raison ; les coalitions sont choisies parmi d'autres pratiques possibles selon des critères non seulement appropriés, mais aussi clairement formulés par ces autrices. En outre elles donnent lieu à des travaux qui, contrairement aux approches post-structuralistes, ne se limitent pas à produire du doute et à déconstruire l'existant.

J'introduis dans la dernière section du chapitre l'apport spécifique des pratiques de non-mixité ; un mode d'organisation politique qui consiste à restreindre la participation politique à certaines catégories sociales définies. Je défend que, loin d'être contradictoires avec les pratiques de

coalition, elles permettent au contraire de les appréhender selon un angle particulièrement utile. La non-mixité féministe constitue un aspect des politiques de coalition qui permet de problématiser ces politiques, c'est-à-dire, de les penser, à leur tour, comme source de problèmes pratiques et théoriques. Elles permettent ainsi de répondre à l'exigence méthodologique que je formule au précédent chapitre : prendre la pratique non seulement comme norme mais aussi comme *source* de nos problèmes.

I. Le féminisme comme politique de coalition

Pour adopter une méthode pragmatique de théorisation féministe, il est nécessaire de répondre à la question suivante : quelle pratique choisir ? Laquelle, lesquelles faut-il prendre comme point de départ privilégié, et quels sont les critères de ce choix ?

La littérature féministe contemporaine offre de nombreuses ressources pour répondre à cette question méthodologiquement centrale. Depuis les années 1990, nombreuses sont celles à s'être intéressées à la pratique politique des coalitions, ou des alliances conjoncturelles entre différents groupes, en y voyant le moyen de repenser positivement le sujet féministe traversé par de multiples crises politiques et mis en doute par la méthode déconstructiviste.

A. Choisir nos pratiques. Définition et genèse du concept de coalition

Les coalitions suscitent un intérêt particulièrement prononcé chez les théoriciennes féministes depuis plusieurs décennies[267]. Retraçant la genèse de cet intérêt, la théoricienne finlandaise Anna Elömaki identifie quelques traits saillants communs à l'usage que font les intellectuelles féministes du terme de coalition. Le terme est généralement utilisé afin de désigner un type

267 Pour un aperçu non-exhaustif de la présence de ces débats au cours des années 1990 et 2000, voir par exemple : L. D. Albrecht et R. M. Brewer, *Bridges of power: women's multicultural alliances*, Philadelphia, New Society Publishers, 1990 ; S. Bickford, « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship », *Hypatia*, vol. 12, n° 4, 1997, p. 111-131 ; C. Burack, *Healing identities: Black feminist thought and the politics of groups*, Londres, Cornell University Press, 2004 ; J. Dean, *Solidarity of Strangers*, *op. cit.* ; M. Lloyd, *Beyond Identity Politics, op. cit.* ; B. Lyshaug, « Solidarity without 'Sisterhood?' Feminism and the Ethics of Coalition Building », *Politics & Gender*, vol. 2, n° 1, 2006, p. 77-100 ; S. Phelan, *Getting specific, op. cit.*

spécifique d'alliance : une alliance entre des groupes différents, plutôt qu'entre des individus isolés[268].

Il renvoie, en outre, au processus par lequel des groupes distincts et indépendants les uns des autres en viennent à se mobiliser autour d'un problème et d'un objectif communs. Au sein d'une coalition, l'instance unificatrice sur la base de laquelle se construit une action commune n'est pas le partage d'une identité mais d'un ou plusieurs intérêts communs[269]. Comme le souligne Elomäki, l'usage courant du terme de coalition a trait au jeu contingent des alliances parlementaires, des groupes politiques différents qui se rejoignent ponctuellement en vue d'un intérêt commun – gagner des voix, des sièges, faire passer un projet de loi, etc. Bien qu'Elomäki souligne également que cette conception très instrumentale des coalitions, inspirée de la théorie des jeux en économie, présente des limites[270], elle relève aussi l'importance de la notion d'intérêt, qui permet selon elle de mettre à l'écart l'identité partagée comme instance unificatrice d'un groupe. Faire coalition revient à former un « nous » qui dépasse les frontières de la communauté, c'est-à-dire du groupe constitué de celles et ceux qui se ressemblent (qui exhibent tous et toutes une même caractéristique, perçue et vécue comme l'un des traits saillant de l'identité de ces membres).

1. La pensée fondatrice des féministes de couleur

Susan Bickford établit que l'intérêt contemporain porté par les théoriciennes au concept de coalition est redevable à trois textes[271] : la « Déclaration » du Combahee River Collective, d'abord, « Coalition Politics : Turning the Century » de Bernice Reagon, ensuite, et enfin, la notion de « pont », popularisée en 1984 par Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga dans leur

268 Certaines approches mettent au contraire l'accent sur le rassemblement d'individus ; comme par exemple Judith Butler dans ses travaux les plus récents portant sur le rassemblement de corps dans l'espace public (J. Butler, *Rassemblement*, *op. cit.* ; J. Butler, « Vulnérabilité, précarité et coalitions », dans D. Gardey et C. Kraus, *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016, p. 250-271). Étant donné que ces travaux ne portent pas spécifiquement sur le féminisme, je fais cependant le choix de les laisser à la marge de mes réflexions.

269 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness : Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics*, *op. cit.*, p. 30.

270 Elle souligne notamment, avec raison, que cette conception ne reflète pas adéquatement les positionnements de nombreuses théoriciennes féministes, notamment les féministes « de couleur » qui aspirent à des alliances durables, progressistes et transformatrices entre femmes racisées de différents groupes et cultures. Voir par exemple C. Moraga et G. Anzaldúa, *This bridge called my back: writings by radical women of color*, New York, Kitchen Table, 1983.

271 S. Bickford, « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship », *op. cit.*

anthologie intitulée *This Bridge Called my Back* puis développée plus extensivement par Anzaldúa dans un article ultérieur[272].

La « Déclaration » du Combahee River Collective, collectif lesbien-féministe-noir actif à Boston de 1974 à 1980, est l'un des textes les plus emblématiques du féminisme noir aux États-Unis. Dans ce manifeste, les militantes explicitent la stratégie du collectif, qui consiste à articuler la conviction selon laquelle « la politique la plus profonde et potentiellement la plus radicale émane directement de notre propre identité – et non pas de luttes pour en finir avec l'oppression des autres », et l'insistance sur l'importance des « coalitions » formées avec d'autres mouvements sociaux, notamment de libération noire[273]. On retrouve ici les éléments d'un questionnement qui traverse l'ensemble de la littérature féministe sur les coalitions, et sur lequel je reviendrai amplement dans la suite de cette thèse. Comment tenir ensemble, d'une part, la conscience de la spécificité de certaines oppressions, et l'importance de prendre en charge politiquement cette spécificité, et d'autre part, la nécessité politique de nouer des alliances qui traversent les frontières des différents groupes sociaux ? Les militantes du Combahee River Collective souhaitent s'organiser sur la base des oppressions qu'elles subissent parce qu'elles sont femmes, lesbiennes et noires ; mais parce qu'elles sont noires, justement, elles soulignent la nécessité de combattre auprès des hommes (noirs) dans les luttes contre la suprématie blanche.

Lorsque les rédactrices de la « Déclaration » du Combahee River Collective réfléchissent spécifiquement aux modalités d'alliance entre femmes noires et hommes noirs, Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga posent pour leur part un autre type de problème : comment créer des solidarités entre des groupes de femmes qui, bien qu'elles subissent toutes le racisme, appartiennent à des communautés différentes qui sont parfois dressées les unes contre les autres[274] ? Elles en appellent à former de larges coalitions de « femmes de couleur » (*women of color*) regroupant des femmes *chicanas*[275], comme elles, des femmes noires, des femmes autochtones, etc. En plus de cette première question, elles soulèvent le problème des alliances entre femmes à travers une distribution inégalitaire du pouvoir et de la vulnérabilité. Comment, en tant que femmes *chicanas*, partager des luttes communes avec les femmes blanches sans pour

272 G. Anzaldúa, « Bridge, drawbridge, sandbar or island: Lesbians-of-color hacienda alianzas », dans L. D. Albrecht et R. M. Brewer, *Bridges of power, op. cit.*

273 Combahee River Collective, « A Black Feminist Statement », dans G. T. Hull, P. Bell-Scott et B. Smith, *All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are brave, op. cit.*

274 C. Moraga et G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back, op. cit.*

275 Voir note de traduction au chapitre IV.

autant accepter d'être silenciée et/ou exploitée ? Anzaldúa expose ainsi les différentes stratégies, ou les différents types de « ponts », que l'on peut construire au regard de cette question[276].

Ces ponts, cependant, exposent toujours celles qui l'établissent à un risque, qui va du simple inconfort à la menace. Rapportant une conversation avec son éditrice, Barbara Smith, Cherríe Moraga écrit ainsi : « 'Un pont, les gens lui marchent dessus'. Oui, encore, et encore[277] ». L'inconfort et la menace sont également omniprésents dans le dernier de ces textes fondateurs de la littérature féministe sur les coalitions : celui de la chanteuse et historienne Bernice Reagon, qu'elle a écrit suite à un discours prononcé au *West Coast Women's Music Festival*, en 1981. Elle ouvre ainsi son texte par une mise en garde pessimiste :

> « Ce n'est pas par plaisir que l'on crée des coalitions. La seule raison pour laquelle on envisage de faire alliance avec quelqu'un qui est susceptible de nous détruire, c'est parce qu'on ne voit pas d'autre moyen de rester en vie[278]. »

Pour elle, les coalitions sont une nécessité politique, mais ne sont cependant pas associées à des affects positifs. Contrairement à ce qu'elle appelle le « nationalisme[279] », ou le fait de s'organiser exclusivement avec celles qui partagent la même identité en commun, les coalitions ne sont pas confortables et n'offrent aucun sentiment de sécurité. Faire coalition requiert de celles qui y participent un effort permanent, et génère un sentiment de péril – le groupe se sent « menacé dans son essence[280] ». L'ensemble de son texte est ainsi structuré par une métaphore opposant la « maison », ou la « pièce fermée à clé » (*barred room*[281]), ou encore le « giron », au monde extérieur, « dans la rue[282] ». Le premier lieu, celui de l'identité partagé, de la communauté de celles qui me ressemblent, correspond au chez-soi, à l'espace domestique intérieur ; il est réconfortant et a pour fonction de procurer du bien-être (« *nurturing*[283] »). Le second lieu, celui des coalitions, est un espace inconfortable, où l'on est exposée, et dans lequel « on n'est plus chez soi » (« *it ain't home no more*[284] »).

276 G. Anzaldúa, « Bridges of power », *op. cit.*
277 C. Moraga, « Preface », dans C. Moraga et G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back*, *op. cit*, p. xlvi.
278 B. J. Reagon, « Coalition Politics: Turning the Century », dans B. Smith, *Home Girls. A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen table: Women of color press, 1983, p. 356-357.
279 *Ibid*., p. 558.
280 *Ibid*., p. 356.
281 *Ibid*., p. 158.
282 *Ibid*., p. 358.
283 *Ibid*., p. 357.
284 *Ibid*., p. 358.

Reagon, Moraga, Anzaldúa, et les militantes du Combahee River Collective partagent en commun le fait de subir personnellement les conséquences tout aussi bien du racisme que du sexisme, et d'avoir forgé leur conscience politique en opposition à ces deux formes d'oppression. La thématique des coalitions joue un rôle similaire dans chacun de ces textes : elle indique une nécessité, souvent vécue avec inconfort et crainte, de lutter aux côtés de groupes qui, bien qu'ils aient en partage certains objectifs communs, représentent également un danger, l'exercice d'un pouvoir et d'un privilège dont elles sont socialement privées.

2. L'intérêt marqué des féministes post-structuralistes

Le tournant du féminisme post-structuraliste et sa théorisation de la crise du sujet féministe ont considérablement accentué l'intérêt théorique porté aux coalitions. Dans la première section de *Trouble dans le genre*, Judith Butler présente ainsi les coalitions comme une porte de sortie possible des apories politiques dont elle rend responsables les « politiques de l'identité ». L'auteurice en appelle à une « politique de coalition » dans son versant « anti-fondationnaliste », c'est-à-dire une politique où l'« on ne postule aucune 'identité'[285] ». Cet espoir se double cependant d'un doute, puisque, dans le même temps, Butler exprime ses réticences vis-à-vis de certains usages du concept.

> « On a bien tenté quelquefois de formuler une politique de coalition qui renonce à prédéfinir le sens précis de 'femmes'. Au lieu de cela, on propose une série de rencontres dialogiques qui permettent à des femmes occupant des positions différentes de s'identifier de diverses manières lors de la construction d'une coalition. Il ne faut en aucun cas sous-estimer la valeur qu'a la politique de coalition, mais on ne peut pas imaginer à l'avance quelle sera la forme exacte d'une coalition, d'un assemblage émergeant et imprévisible de positions. Si démocratique que soit l'élan poussant à former une coalition, toute personne qui théorise le processus de formation de celle-ci peut, sans le vouloir, s'ériger à nouveau en autorité suprême en tentant de donner à l'avance la forme idéale que devraient prendre les structures de coalition, pour en assurer l'unité[286] ».

Sans préciser qui sont les adversaires qu'elle vise à travers cette critique, Butler exprime ici sa défiance vis-à-vis d'une certaine compréhension de l'idée de coalition, comme solution à l'indécidabilité de la politique. Les féministes se trompent, dit-iel, si elles conçoivent la coalition comme une nouvelle forme prédéterminée de configuration politique idéale susceptible de servir de fondement aux mobilisations politiques, c'est-à-dire, de présupposé qui n'a pas à et qui ne doit pas être discuté (ce qu'iel appelle dans « Contingent Foundations » une « base méta-

285 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 82.
286 *Ibid*., p. 80-81.

politique »). Ces réserves expliquent peut-être le fait que le terme de coalition ne réapparaisse plus dans les sections suivantes de l'ouvrage, et ne figure pas dans la conclusion. Au terme de la lecture de *Trouble dans le genre*, il est difficile de conclure que Butler présente de manière affirmée la pratique des coalitions comme solution à la crise du « nous » féministe. En effet, la seule occurrence du terme est très peu approfondie et aussitôt suivie d'une mise en garde. L'importance qu'elle accorde à l'indécidabilité du politique – l'idée que dans le cadre d'un mouvement politique, toute croyance, valeur, ou pratique doit à tout moment pouvoir être discuté et remis en question – la rend sans doute réticente à franchir ce pas[287].

D'autres autrices ont manifesté avec beaucoup moins de réserve leur enthousiasme pour les coalitions. C'est le cas par exemple de Donna Haraway qui, dans le « Manifeste cyborg », présente cette pratique comme une « possibilité de réponse [aux] crises » du « nous » féministe[288] :

> « Cette nouvelle identité délimite un espace délibérément construit où pouvoir agir ne dépend d'aucune identification 'naturelle', mais d'un désir de coalition, d'affinités, ou de parenté politique[289]. »

Susan Bickford, pour sa part, investit cette modalité d'organisation politique d'une dimension paradigmatique : elle y voit un « exemple », voire un modèle, « d'une intersubjectivité explicitement démocratique[290] », et s'en inspire pour penser de nouvelles formes de citoyenneté féministes.

Comme l'indique Anna Elomäki, dans son travail de synthèse sur les « solidarités politiques féministes » (*feminist political togetherness*)[291], les théoriciennes féministes ont donc « de plus en plus utilisé ce terme afin de développer une théorie politique non-essentialiste du caractère collectif du féminisme (*a theory of non-essential feminist political commonality*)[292] ». C'est le cas, par exemple, de Moya Lloyd, qui prend au sérieux la question posée par Judith Butler –

287 Cette thématique réapparaît néanmoins dans son œuvre ultérieure, notamment dans J. Butler, *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010 et dans J. Butler, « Vulnérabilité, précarité et coalitions », dans *Politiques de coalition, op. cit.*. Ces travaux ne portent cependant pas spécifiquement sur la question du féminisme ; aussi je choisis de ne pas les traiter en détail dans cette thèse, hormis quelques usages très localisés.

288 D. Haraway, « Manifeste cyborg et autres essais », 2007, op. cit., p. 38

289 Ibid., p. 40

290 S. Bickford, « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship », op. cit., p. 123

291 *A. Elomäki, Feminist Political Togetherness : Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics, op. cit.*

292 Ibid., p. 39

peut-on penser des coalitions qui ne soient pas fondationnalistes ? Le but de son travail, indique-t-elle, est précisément « de réfléchir sérieusement à quoi pourraient ressembler des coalitions inessentielles, ou des politiques de la non-identité[293] ». En conséquence, le concept de coalition s'est imposé jusqu'à devenir omniprésent dans les théories féministes contemporaines. Comme le soulignent les sociologues étasuniennes Elizabeth Cole et Zakiya Luna,

> « [D]e nombreuses universitaires et militantes féministes ont défendu que les stratégies de coalition étaient centrales pour le changement social. On a dit du travail de coalitions qu'il était, tour à tour, un impératif, une opportunité et une nécessité pour le féminisme, dans la mesure où la différence est culturellement construite et où tout groupe contient une part d'hétérogénéité[294]. ».

3. Les clés d'un succès

En définitive, un grand nombre de théoriciennes féministes contemporaines, qu'elles se revendiquent ou non du post-structuralisme, présentent les coalitions comme une pratique politique privilégiée. Cela fournit une réponse à la question posée à la fin du dernier chapitre : théoriser à partir de la pratique certes, mais quelle pratique ? Et selon quels critères ?

Éléonore Lépinard offre à ce propos une synthèse très éclairante. Selon elle, les coalitions sont un « bon point de départ » pour des théorisations portant sur le sujet féministe[295], et pour cause : dans la littérature féministe,

> « [...] Il permet d'appréhender d'une manière réflexive et critique ce 'nous' féministe, présenté comme la solution pratique au 'problème' du 'nous, les femmes' par de nombreuses théoriciennes issues de divers courants théoriques[296]. »

Interrogeant cette unanime « adhésion théorique à l'idée selon laquelle la coalition est la pratique féministe la plus appropriée[297] », Lépinard dégage plusieurs arguments décisifs. Tout d'abord, la pratique des coalitions permet de prendre en charge la question des différences, soit des inégalités structurelles dans la distribution des relations de pouvoir et de vulnérabilité. En faisant partir la théorisation des pratiques politiques de coalition, on se donne ainsi les moyens adéquats

293 M. Lloyd, *Beyond Identity Politics, op. cit.*, p. 166.
294 E. R. Cole et Z. T. Luna, « Making Coalitions Work: Solidarity across Difference within US Feminism », *Feminist Studies*, vol. 36, n° 1, 2010, p. 71.
295 É. Lépinard, *Feminist Trouble: Intersectional Politics in Post-Secular Times*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 183.
296 *Ibid*., p. 183-184.
297 *Ibid*., p. 185.

pour penser des manières de faire « nous » qui ne reconduisent pas des mécanismes de faux universalisme (ou d'essentialisme méthodologique).

> « Comme le travail de coalition repose sur le fait que les participant·e·s ne partagent pas la même identité […], il est réputé régler la question des différences et de la reconnaissance.[298]. »

De fait, parce qu'elles prennent pour point de départ des situations de distribution inégalitaire du pouvoir parmi les femmes, et donc l'idée d'une pluralité plutôt que d'une unité de conditions, les coalitions offrent également un puissant remède contre ce que j'ai nommé dans la précédente partie le monisme épistémologique, ou le fait d'émettre une préférence pour des concepts et des catégories unitaires et homogènes.

> « Les coalitions sont censées éviter ce que María Lugones appelle la logique de la pureté, une logique basée sur 'l'hypothèse fondamentale selon laquelle il existe une unité sous-jacente à la multiplicité'. Cette hypothèse est trompeuse pour la pratique féministe ou pour toute politique émancipatrice car elle prend pour prémisse et pour condition préalable à l'action politique un désir d'unité, de communauté et de subjectivité partagée, alors que cette prémisse est toujours erronée et excluante, qu'elle produit une clôture du sujet politique, et qu'elle ignore ou dénature le fait que la construction de l'identité est le produit d'un travail politique[299]. »

Ici, Lépinard souligne un point important : parce qu'elle contribue à mettre en place un cadre de pensée pluraliste, la pratique des coalitions permet également d'adopter une perspective constructiviste sur le sujet féministe, comme produit d'un certain type d'activité humaine – le « travail politique ». La politiste expose ainsi l'intérêt *pragmatique* qu'elle trouve au concept de coalition. En contournant le modèle de l'identité collective et les problèmes qu'il charrie, cette notion permet de rendre compte du « nous » féministe comme étant construite par l'action et/ou la parole – en d'autres termes, comme le résultat d'une pratique.

> « Parmi les raisons qui expliquent le succès théorique de la coalition comme figure incontournable des mobilisations féministes, l'idée que les coalitions s'articulent autour du travail, de l'action, ou de la communication est donc centrale[300]. »

Ce faisant, les coalitions permettent de dénaturaliser le sujet féministe, et donc de répondre au problème soulevé par Judith Butler dans la première section de *Trouble dans le genre*. L'auteurice montre en effet que les féministes, en promouvant une identité « femme » supposément partagée de toutes, font des identités sexuées et des rapports hétérosexuels une

298 *Ibid*., p. 184.
299 *Id.*
300 *Id.*

nature, c'est-à-dire une essence intime supposée propre à chacun·e : elle dénonce dans le même temps les effets disciplinaires de ce type de discours. En pensant le « nous » féministe comme une coalition, il n'est plus question de lire le sujet politique du féminisme comme une essence commune, un dispositif normatif et excluant dont les post-structuralistes ont établi les limites. Parce qu'elles reposent sur l'idée que la constitution d'un « nous » est nécessairement le résultat d'un processus actif, et non l'effet d'une nature partagée, les coalitions semblent ainsi répondre au projet politique que Butler appelle de ses vœux dans *Trouble dans le genre*.

Dès lors, les coalitions constituent un type de pratique politique qui fournit une base particulièrement appropriée à une théorisation du sujet féministe. Elles permettent, si ce n'est de garantir, du moins d'aider à faire en sorte que

> « les appels à la communauté et à l'identité ne servent pas à dissimuler les disparités de pouvoir ni à protéger les sujets privilégiés du féminisme aux dépens de celles et ceux qui sont marginalisé·e·s de multiples façons.[301]. »

En d'autres termes, elle fournit à la théoricienne des ressources afin d'éviter l'obstacle de l'essentialisme méthodologique, ou de la généralisation abusive. Parce que les coalitions se fondent toujours sur des situations d'inégalités de pouvoir, et qu'elles émergent comme une réponse à ces situations, il n'est pas possible d'ignorer les hiérarchies sociales qui traversent le groupe des femmes et d'effacer des théories, des discours et des luttes les expériences et les intérêts des plus marginalisées d'entre elles.

L'exigence méthodologique que j'ai exposée plus haut trouve un écho heureux avec la littérature féministe contemporaine portant sur la pratique dite des coalitions. En manifestant leur intérêt pour cette pratique, les théoriciennes féministes manifestent également les critères qui les conduisent à la choisir comme point de départ privilégié de leurs réflexions. Les coalitions se prêtent particulièrement bien, tout d'abord, à un cadre d'analyse pluraliste qui accorde une préférence méthodologique pour la multiplicité plutôt que pour l'homogénéité, et ensuite, à une approche pragmatique, qui conçoit les réalités qui nous intéressent non comme des entités naturelles mais comme le produit d'interactions, d'activités, ou, comme le formule Lépinard à la

301 É. Lépinard, *Feminist Trouble*, *op. cit.*, p. 184

suite de Cole et Luna[302], d'un « travail politique ». Contrairement aux écueils que j'ai identifiés chez MacKinnon et Okin, ces écrits approchent les pratiques féministes de transformation sociale non pas comme un bloc homogène et indifférencié, mais dans leur pluralité et leur diversité ; une diversité qui exige non seulement de faire un choix (à quelle *praxis* s'intéresser ?) mais aussi d'être en mesure de le justifier. On a là tous les ingrédients d'une approche de la *praxis* qui remplit les exigences que l'on peut attendre d'une bonne théorisation féministe, et qui consiste à fournir des critères permettant de discriminer entre nos pratiques et de les évaluer.

B. Résoudre des problèmes. Un cas d'étude

Les coalitions sont considérées comme des pratiques qui se prêtent particulièrement bien à la théorisation féministe, et ce pour de bonnes raisons – c'est-à-dire, selon des critères rendus explicites et disponibles à la discussion. Je montre ici que le fait d'être ainsi devenues des pratiques politiques privilégiées par les théoriciennes féministes confère aux coalitions un statut argumentatif singulier.

La littérature féministe sur les coalitions repose généralement sur un certain rapport entre théorie et pratique. Les coalitions constituent une *solution* pratique au *problème*, à la fois théorique et pratique, du « nous » féministe. Je poursuis donc ici mon questionnement méthodologique, qui consiste à interroger les rôles joués par les pratiques politiques de transformation sociale dans la philosophie féministe, et j'expose ici l'un de ces rôles : celui qui consiste à *apporter une solution à un problème*. Je m'intéresserai à cet usage argumentatif d'une pratique politique particulière. Que se passe-t-il lorsque qu'un type de *praxis* devient une instance de résolution de problèmes ?

La notion de « problème » me permettra ici de thématiser le statut argumentatif des pratiques de coalitions dans la littérature féministe et d'exposer ainsi l'une des manières possibles de faire pragmatiquement de la philosophie féministe, ou de théoriser à partir de pratiques contingentes de transformations sociales. J'illustrerai mon propos à travers un cas d'étude : les débats portant sur le slogan et le concept féministes de sororité. Je montrerai que thématiser la *praxis* comme une instance de résolution de problème permet de répondre à certaines des insuffisances du féminisme post-structuraliste, qui tend à promouvoir le doute au détriment d'une pensée affirmative. Parce qu'elles apportent une solution pratique à des questionnements

302 Je me réfère au jeu de mot du titre de leur article – « Making coalition work » : littéralement, faire fonctionner les coalitions mais aussi faire du *travail* de coalition. Voir E. R. Cole et Z. T. Luna, « Making Coalitions Work », *op. cit.*.

particulièrement cruciaux et résistants, les coalitions fournissent à la pensée féministe une issue prescriptive positive et permettent à la philosophie féministe de « penser quelque chose[303] ».

1. Une instance de résolution de problèmes

Précisons tout d'abord ce qu'implique de caractériser le « nous » féministe comme un problème. Le problème est, tel que je le définis ici, une question qui se caractérise par les trois aspects suivants[304] : il est inévitable, il fait obstacle, et il est résistant.

Tout d'abord, le problème est inévitable, au sens où il s'agit d'une question que *l'on ne peut pas ne pas se poser*. Le « nous » féministe, en tant qu'il est en crise, demande à être pensé : il constitue une interrogation que les théoriciennes féministes ne peuvent éviter. Éléonore Lépinard souligne ce point : la catégorie « femme », écrit-elle, est ce « sujet impossible mais néanmoins nécessaire du féminisme[305] ». Ce terme est incontournable, puisqu'il rend possible « l'énonciation de revendications politiques[306] » : sans cette catégorie, les féministes ne pourraient même pas articuler ce qu'elles *veulent*. Son statut de nécessité en fait un élément indispensable de toute discussion féministe : on ne peut pas le considérer comme non-pertinent.

S'il est inévitable, c'est également parce que le problème fait obstacle : il nécessite d'être dépassé, contourné afin d'atteindre l'objectif que l'on s'est donné. Dans le cas du sujet féministe, l'objectif est de pouvoir agir collectivement pour transformer les conditions sociales de l'expérience. Le fait de pouvoir penser et construire un « nous » est une étape inévitable de cette action collective : comment, en effet, envisager d'« agir sans 'nous'[307] », pour reprendre l'expression de Diane Lamoureux ? Pour que le féminisme puisse être pensé comme un mouvement de transformation sociale, il faut pouvoir penser la collectivité qui le porte.

Enfin, si le « nous » fait obstacle, plutôt que de n'être qu'une simple étape de l'action collective féministe, c'est parce qu'il émet une résistance. Le problème constitue un questionnement qui n'a rien d'évident ; et, de la même manière, la question du « nous » féministe résiste tant et si

303 Une expression que j'emploie à la philosophe Vanina Mozziconacci, qui elle-même l'emploie pour commenter la philosophie de Michèle Le Dœuff : V. Mozziconacci, « 'Penser quelque chose' : féminisme, philosophie et utopie », dans J.-L. Jeannelle et A. Lasserre, *Se réorienter dans la pensée : femmes, philosophie et arts, autour de Michèle Le Dœuff*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

304 Bien que je ne retienne pas sa terminologie phénoménologique, trop éloignée du vocabulaire que je privilégie dans cette thèse et que j'emprunte dans la mesure du possible au langage courant, ma caractérisation du problème et les trois aspects que j'en retiens sont redevables à l'analyse que Philippe Danino en fait dans son ouvrage *Philosophie du problème* (Paris, CNRS éditions, 2021).

305 É. Lépinard, « Malaise dans le concept », *op. cit.*, p. 50.

306 *Ibid*., p. 3.

307 D. Lamoureux, *Les possibles du féminisme, op. cit.*

bien aux réponses qu'on tente de lui fournir que la discussion semble parfois tout simplement aporétique – le doute est tout ce qui nous en reste. Le sujet féministe constitue alors un point à la fois irritant et stimulant pour la théorie, qui requiert de mobiliser des expédients, une inventivité, une créativité pour le résoudre : il nous faut *trouver les moyens* de penser le « nous », malgré toutes les difficultés qui se présentent.

Les coalitions sont une instance de résolution de ce problème : en définissant le sujet féministe comme une coalition, il devient possible de penser un « nous » qui ne tombe pas dans les multiples travers de l'essentialisme énumérés plus haut. Comme le remarque Éléonore Lépinard, les théoriciennes qui ont écrit sur les coalitions les ont « à maintes reprises présentées comme la solution au problème des différences et des relations de pouvoir parmi les femmes[308] ».

Les coalitions sont donc une pratique qui résout les problèmes posés sur le plan pratique aussi bien que théorique par la crise du sujet politique du féminisme. Sur le plan pratique, comment s'organiser collectivement et former un « nous » à partir de sujets qui n'ont pas toutes le même pouvoir et qui ne sont pas toutes aussi vulnérables les unes que les autres ? Sur le plan théorique, comment élaborer une approche critique qui ne soit pas aporétique ?

2. Un cas d'étude : la sororité comme slogan féministe

Afin d'approfondir la manière dont les coalitions sont identifiées et utilisées comme une instance de résolution de problèmes, je propose d'analyser un cas particulier de résolution. Dans les pages qui suivent, je montre comment la pratique des coalitions a permis à certaines autrices de proposer des solutions aux problèmes pratiques et théoriques posés par la notion de sororité féministe.

Susan Bickford a souligné le caractère exemplaire des coalitions : cette pratique constitue selon elle un « exemple d'une intersubjectivité spécifiquement démocratique, c'est-à-dire de relations politiques […] dans un contexte de pouvoir différencié[309] ». « L'importance croissante dans les champs de la théorie et de la pratique féministes accordée aux alliances et aux coalitions » est liée selon elle aux critiques qui mettent en lumières les limites d'un autre « modèle de solidarité féministe » : la sororité[310]. En suivant l'analyse de Bickford l'idée de coalition apparaît comme la solution apportée à un problème : le paradigme utilisé pour penser et forger les liens politiques entre féministes, la sororité, est défectueux.

308 É. Lépinard, *Feminist Trouble*, *op. cit.*, p. 183-184.
309 S. Bickford, « Anti-Anti-Identity Politics », *art. cit.*, p. 123-124.
310 *Ibid*., p. 123.

Je m'intéresserai ici à la notion de sororité, ainsi qu'à la manière dont elle a été mise en problème, avant de montrer, en revenant aux travaux de Chandra Talpade Mohanty, que les coalitions émergent comme une solution théorique et pratique à ce problème.

a. les mouvements féministes des années 1960-1970 : « sisterhood is powerful »

Le terme de sororité est forgé par féminisation de « fraternité », et désigne un certain type de lien politique qui, par analogie avec la relation entre sœurs, se caractérise par une solidarité étroite fondée sur un lien de parenté et/ou de ressemblance. Il est utilisé comme slogan, dans les mobilisations féministes afin de signifier la solidarité politique des femmes entre elles, et comme concept, dans les théories féministes, afin de penser la nature du lien politique qui fait tenir ensemble le « nous » féministe.

L'attention qui est porté à ce terme par de nombreuses théoriciennes féministes se justifie en raison de la centralité qu'il occupe dans divers pays, au sein des mouvements féministes des années 1960-1970. En France, au sein du MLF, le terme de sœur occupe une place incontournable dans les discours des militantes féministes. Comme le montre Bérangère Kolly dans son travail philosophique sur la sororité,

> « aucun terme sans doute ne caractérise mieux le mouvement de libération des femmes au début des années 1970. 'Le mot est tombé en discrédit quand on s'est aperçu de l'illusion (...) pourtant, sans elle, pas de MLF', note M.J. Dhavernas[311]. La 'sororité' et les femmes 'sœurs' sont en effet des notions centrales dans la pensée, le vécu et la révolte des militantes du Mouvement de Libération des Femmes[312]. »

Parmi les caractéristiques de la sororité féministe propre aux « années mouvement[313] » du MLF que décrit Kolly, deux retiennent mon attention. Tout d'abord, la sororité contient l'affirmation d'une communauté affective qui est aussi une communauté politique : amour mutuel des femmes entre elles, et solidarité politique entre les femmes (à l'opposé d'une rivalité féminine).

Certaines féministes de ces « années mouvement » disent ainsi découvrir avec émerveillement, à travers la lutte féministe, tout un continent de nouvelles relations possibles, jusque là ignorées, réprimées ou dévalorisées : les relations des femmes entre elles. « Une joie incroyable commençait à les habiter », écrit ainsi Cathy Bernheim à propos de son entrée au Mouvement de

311 M.-J. Dhavernas, « Et ta soeur... », *La revue d'en face*, n° 4, novembre 1987, p. 38.
312 B. Kolly, *La sororité, une société sans société : modalités d'un être-politique*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 2012, p. 453.
313 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, Brest, Dialogues, 2011.

Libération des Femmes[314]. « Une curiosité toute bienveillante pour leur voisine de réunion, de palier, de pensée ». La relation spécifique qui unit les femmes en tant qu'elles partagent une même condition de femme, la « sororité », séduit fortement les militantes des mouvements de libération des femmes, qui y voient la manière d'affirmer l'existence d'un lien fondamental de compréhension et de soutien mutuel entre les femmes.

> « Et c'est dans l'amour, celui des femmes pour leur sexe, celui des femmes pour elles-mêmes, celui des femmes pour les autres femmes, que se trouve l'appui de ce pouvoir particulier et inédit : le démenti de la division et de la rivalité du sexe féminin, la source d'un *faire peuple* nécessaire à toute lutte et toute libération commune[315]. »

Deuxièmement, la sororité implique l'idée d'une communauté des égales : les rapports intersubjectifs entre les femmes sont horizontaux. Selon Kolly, certaines pratiques des féministes du MLF visent ainsi à signifier la substituabilité mutuelle des militantes du mouvement, affirmant ce faisant une horizontalité radicale entre les femmes selon une logique d'absence de hiérarchie. C'est ainsi qu'elle interprète le choix de l'anonymat, défendu par les contributrices du *Torchon brûle*[316] : les sœurs sont substituables car égales, « interchangeables car solidaires[317] », et ici réside le sens de l'égalité spécifique qu'elles revendiquent à travers le terme de sororité.

Aux États-Unis également, au sein des mouvements féministes radicaux des années 1960-1970, le terme de sororité exerce une puissante force d'attraction. L'un des slogans fréquemment employé par les militantes est *sisterhood is powerful* (« la sororité, c'est la puissance »), slogan qui donne son nom à l'une des premières anthologies de textes féministes issus de ces mouvements, publié en 1970 par Robin Morgan[318]. Le succès de l'ouvrage permettra d'ailleurs à Morgan, grâce aux droits d'autrice, de créer une fondation elle-même intitulée *Sisterhood is powerful*, afin de financer des initiatives féministes. En 1984, elle publie, selon le même mot d'ordre, l'anthologie *Sisterhood is global* (« la sororité est internationale »), qui regroupe des contributions de féministes de près de 70 pays différents, et fonde le groupe de réflexion du même nom. Ce *think tank* aura une importance non négligeable dans la campagne « *Women's*

314 C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur : naissance d'un mouvement de femmes (1970-1972)*, Paris, Seuil, 1983 p. 49.
315 B. Kolly et G. Fraisse, *« Et de nos soeurs séparées... »: Lectures de la sororité*, Fontenay-le-Comte, France, Editions Lussaud, 2012, p. 16.
316 *Le torchon brûle* est un journal publié et diffusé par des membres du MLF parisien, de 1970 à 1973.
317 B. Kolly et G. Fraisse, *Et de nos soeurs séparées..., op. cit.*, p. 20.
318 R. Morgan, *Sisterhood is powerful: an Anthology of writings from the women's liberation movement*, New York, Vintage Books, 1970.

rights are human's rights », dont j'ai parlé plus haut, et que Susan Moller Okin érige en paradigme de la pratique féministe.

b. les relations de pouvoir impensables : critique féministe noire de la sororité

Le mot d'ordre de la sororité est également historiquement très présent dans les interventions des féministes noires aux États-Unis, au cours des années 1970-1980. Or, l'approche de ces féministes, qui subissent elles-mêmes le racisme et sont engagées dans les luttes contre les discriminations raciales, diffère fortement de celle des féministes blanches. Le terme de sororité devient ainsi l'une des thématiques privilégiées pour l'expression des désaccords internes au mouvement féministe, et notamment sur des questions raciales.

Confrontées de manière croisée à des problématiques racistes et sexistes, les féministes noires que j'évoque ici dressent un constat opposé à l'imaginaire porté par le concept de sororité : absence de communauté politique et affective entre les femmes (solitude politique), inégalités parmi les sœurs.

En 1982, Michele Wallace, féministe noire new-yorkaise, publie un texte au titre éloquent : « Une féministe noire en quête de sororité[319] ». Ce texte attaque avec une ironie mordante la représentation propre aux féministes blanches selon laquelle les femmes, en devenant féministes, deviennent également des sœurs. Elle raconte au contraire son adolescence, marquée par la découverte des mouvements de libération noire, et son enthousiasme paradoxal pour ce qui sera pour elle à la fois source d'émancipation et perpétuation d'un sentiment d'impuissance face au sexisme auquel elle se heurte. S'ensuit le récit de sa vie de jeune adulte et de sa rencontre avec le *Women's Lib*[320] étasunien, de nouveau empreinte d'un sentiment contradictoire de libération et de frustration, en raison du racisme largement répandu dans ses rangs. Sa conclusion est pessimiste, puisqu'à cette quête jamais satisfaite de sororité, elle oppose, au contraire, un sentiment persistant de solitude politique. Seules des solidarités politiques fortes entre femmes noires, sur des bases aussi bien féministes qu'antiracistes, pourraient rompre cet isolement. Or, dit-elle, ces solidarités font défaut à l'époque où elle écrit ce texte : les obstacles à la création de communautés de luttes propres aux femmes noires sont encore trop nombreux.

319 M. Wallace, « A Black Feminist's Search for Sisterhood », dans A. G. Hull, P. Bell-Scott et B. Smith, *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave*, *op. cit.*, p. 5-12

320 Abréviation pour *Women's Liberation Movement*, Nom donné aux mouvements pour les droits des femmes des années 1960-1970 dans les pays anglo-saxons. Ce terme inspirera les journalistes au moment des premières actions publiques de groupes féministes à Paris ; ce sont eux qui, les premiers, baptiseront le mouvement naissant « Mouvement de Libération des Femmes ».

> « Malgré le fait qu'un grand nombre de féministes noires aient largement contribué à l'avancement du mouvement des femmes, il n'existe toujours pas de mouvement féministe noir, et tout porte à croire qu'il en sera de même pendant un certain temps encore. […] [O]n dirait que, pour l'instant, les féministes noires, par la force des choses, existent à titre individuel ; certaines sont célèbres, comme Eleanor Holmes Nonon, Florynce Kennedy, Faith Ringgold, Shirley Chisholm, Alice Walker[321] ; d'autres sont de simples anonymes, comme moi. Nous existons comme femmes noires féministes, pour le moment isolées, et travaillons indépendamment les unes des autres parce qu'il n'existe pas encore dans cette société d'environnement un tant soit peu propice à notre lutte. Parce que nous sommes en bas de l'échelle, et qu'il nous faudrait accomplir ce que personne d'autre n'a fait : il nous faudrait lutter contre le monde entier[322]. »

Son témoignage ne pourrait être plus opposé à celui de Cathy Bernheim, qui insiste sur la joie provoquée par le surgissement spontané de liens entre les femmes. Au discours enchanté de la sororité, Wallace oppose ainsi le récit désenchanté de sa solitude politique.

Contre les deux dimensions de la sororité – communauté d'égales et métaphore familiale – certaines opposent également le constat des hiérarchies raciales qui traversent le mouvement, et qui renforcent encore l'isolement politiques des femmes noires. S'adressant aux féministes blanches, la poétesse Pat Parker écrit ainsi en 1973 : « SŒUR ! Ton pied certes plus petit / repose pourtant toujours sur ma nuque » [*SISTER ! You foot's smaller, / but it's still on my neck*[323]]. L'essayiste féministe et africaine-américaine bell hooks soutient pour sa part que le discours de la sororité, au lieu de les faire disparaître, a rendu impensables les hiérarchies sociales entre féministes. Pour cette raison, il a généralement été accueilli avec circonspection par les féministes noires :

> « L'appel à la sororité [...] était souvent perçu comme une démarche pathétique visant à masquer l'opportunisme de bourgeoises blanches manipulatrices, comme un vernis cachant le fait que beaucoup de femmes en exploitent et en oppressent d'autres[324] ».

321 E. Holmes est une avocate et femme politique, rendu célèbre par ses actions en justice contre les discriminations faites aux femmes. En 1970, elle défend ainsi 60 journalistes de *Newsweek* accusant le journal de discrimination systématique au travail, et gagne le procès. Florynce Kennedy est une avocate et militante féministe au sein de la National Organisation of Women (organisation féministe influente fondée en 1966), célèbre, entre autres, pour avoir défendu Valerie Solanas lors de son procès pour tentative de meurtre sur Andy Warhol. Faith Ringgold est une artiste plasticienne, utilisant des supports variés (peinture, couture, sculpture) et mêlant influences européennes (cubisme, impressionnisme) et art traditionnel africain. Elle est l'une des figures de proue du Black Arts Movement. Shirley Chishlom est une femme politique démocrate, qui fut la première femme noire élue représentante au Congrès, en 1968. Alice Walker, enfin, est une romancière rendue célèbre par son roman *La couleur pourpre*, qui relate l'histoire d'une jeune femme noire et de son chemin complexe vers l'émancipation, contre le racisme et le patriarcat (et notamment les violences conjugales exercées par son époux).

322 M. Wallace, « A Black Feminist's Search for Sisterhood », op. cit., p. 12.

323 P. Parker, « Have you ever tried to hide? », dans *Pit Stop*, Oakland, Women's Press Collective, 1973.

324 b. hooks, « Black feminism », *op. cit.* p. 121.

En promouvant la figure de la sœur comme modèle des solidarités politiques qui constituent le « nous » féministe, on s'expose à masquer les antagonismes raciaux et de classe qui divisent les femmes. Si cette occultation profite aux femmes aisées et blanches, qui peuvent ainsi continuer à exploiter d'autres femmes tout en affirmant que les femmes sont toutes sœurs, il n'en est pas de même pour les femmes noires et/ou de classe populaire. Celles-ci, montre hooks, payent leur entrée dans le féminisme au prix fort : elles doivent renoncer, au nom de la sororité, à dénoncer le racisme et l'exploitation de classe qu'elles subissent de la part d'autres femmes.

Pour hooks, le constat est sans appel : la politique de la sororité telle qu'elle a été déployée dans les années 1960 et 1970 a principalement constitué en une manœuvre des groupes les plus privilégiés parmi les femmes. Elle y voit une tactique destinée à conforter les femmes les plus dominantes dans le sentiment de leur propre innocence face aux mécanismes sociaux de domination : par principe, une « sœur » ne peut pas en exploiter une autre.

La rhétorique de la sororité rime ainsi avec l'effacement des différences de positionnement social entre les femmes, et des rapports de pouvoir qui les accompagnent. Elle impose de ce fait sur le « nous » féministe une fausse homogénéité : les hiérarchies demeurent, mais sont simplement effacées des discours et des représentations, reléguées du côté de l'impensable. Comme le résume la philosophe étasunienne Brenda Lyshaug :

> « Si le principe de 'sororité' a permis de créer, au cours de la deuxième vague [féministe], une union très large, cela s'est fait en imputant aux femmes un ensemble d'intérêts communs, façonnés par l'expérience d'une oppression soit-disant partagée, et en occultant par conséquent [...] les expériences et les perspectives spécifiques des femmes de classe populaire, des lesbiennes et des femmes de couleur. Cela a également fourni aux femmes blanches de la classe moyenne une excuse pour demeurer dans le déni de leur propre participation aux oppressions raciales et économiques[325]. »

c. problèmes et résolution, de la sororité aux coalitions. Itinéraire d'un concept

Il y a un point commun entre l'essai de hooks et celui de Wallace : elles critiquent la sororité telle qu'elle a jusqu'alors été mobilisée dans les mouvements et les théories féministes mais insistent néanmoins sur l'importance qu'elle revêt pour la lutte.

Dans cette insistance, on retrouve une idée déjà évoquée plus haut : ces solidarités ont un caractère inévitable, c'est-à-dire qu'on ne peut faire l'économie de les penser. Michele Wallace déplore l'absence de solidarité politique entre femmes noires et en tire un profond pessimisme

325 B. Lyshaug, « Solidarity without 'Sisterhood?' », *art. cit.*, p. 78.

politique : « les féministes noires n'étaient pas prêtes à former un mouvement auquel je pouvais participer sans arrière-pensées[326] ». Elle ne rejette pas la sororité comme étant non-pertinente, fausse, conceptuellement et politiquement dépassée ; elle en regrette simplement les limites, car la sororité est nécessaire pour pouvoir agir collectivement. Cette solidarité défectueuse fait obstacle au mouvement féministe noir que Wallace appelle de ses vœux. hooks, de la même manière, défend que le féminisme a besoin d'une sororité adéquate, sans laquelle il cesse d'exister comme mouvement.

> « La solidarité renforce les luttes de résistance. Il ne peut y avoir de mouvement féministe de masse pour mettre fin à l'oppression sexiste sans un front uni. Les femmes doivent prendre l'initiative et prouver la force de la solidarité[327]. »

Elle conclut par un impératif : « nous *devons* apprendre la vraie signification et la véritable valeur de la sororité[328] ». La sororité ou, du moins, une forme de solidarité féministe adaptée à un mouvement diversifié en termes de positionnement social, apparaît comme une nécessité à la fois politique et conceptuelle.

C'est précisément dans ce contexte où la sororité fait problème que les coalitions surgissent comme une solution possible. Chandra Talpade Mohanty, dans son texte « Feminist Encounters », reprend ainsi contre Robin Morgan les critiques adressées au mot d'ordre de sororité ; puis, en citant Bernice Reagon, promeut les coalitions comme une solution au problème qu'elle soulève. Tout d'abord, Mohanty adresse à Morgan la critique suivante : trop souvent, le mot d'ordre de *sororité* véhicule l'idée selon laquelle les femmes seraient unilatéralement et exclusivement des victimes. Cette conception est selon elle caractéristique du militantisme des féministes blanches, puisque la promotion de la figure de la « femme-comme-victime[329] » exclut de penser que certaines femmes sont aussi celles qui perpétuent ou se rendent complices de l'oppression[330]. En dépeignant systématiquement les femmes comme des victimes passives, Morgan en vient à les abstraire « du cours de l'histoire et de l'impérialisme

326 M. Wallace, « A Black Feminist's Search for Sisterhood », dans *All the women are White…*, *op. cit.*, p. 12.

327 b. hooks, « Sororité : la solidarité politique entre les femmes », dans *De la marge au centre : théorie féministe*, Paris, Cambourakis, 2017., p. 119.

328 *Id.*. Je souligne.

329 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », *op. cit.*, p. 74.

330 Voir, par exemple, l'enquête historique de Stephanie Jones-Rogers portant sur le cas des femmes blanches propriétaires d'esclaves dans le Sud étasunien pré-guerre de sécession : l'historienne montre que ces femmes sont loin d'être dépourvues de pouvoir, et l'exercent d'une manière non moins oppressive que les hommes. S. E. Jones-Rogers, *They were her property: white women as slave owners in the American South*, New Haven, Yale University Press, 2019.

contemporain[331] » : le groupe des femmes est fondamentalement extérieur aux luttes de pouvoir, qui deviennent l'apanage exclusif des hommes. bell hooks partage la même critique : elle identifie une tendance, dans les discours des féministes blanches sur la sororité, à considérer les femmes unilatéralement comme des victimes. Sur le plan moral et politique, ces discours ont des effets négatifs, car ils effacent la responsabilité des femmes blanches dans la perpétuation du racisme.

> « En s'associant en tant que 'victimes', les féministes blanches s'évitaient la tâche d'avoir à se confronter à la complexité de leur propre expérience. Elle n'avaient ainsi pas besoin de se remettre mutuellement en question […] ni d'explorer l'impact que leurs privilèges de race et de classe avaient sur leurs relations avec les femmes issues d'un autre groupe social[332] ».

Malgré l'intérêt qu'elle porte au travail de Morgan, Mohanty se défie donc des implications politiques véhiculées par le mot d'ordre de « sororité mondiale » qu'elle contribue à populariser.

La situation possède toutes les caractéristiques du problème telles que je les ai énumérées plus haut : la solidarité politique entre les femmes est nécessaire – selon hooks, nous *devons* la penser – tout en faisant obstacle, car la version limitée qu'en véhiculent les courants féministes majoritaires à travers la notion de sororité empêche la constitution d'un mouvement féministe noire, remarque Wallace. Enfin, il s'agit d'une question qui émet une certaine résistance et dont la réponse n'a rien d'évident : les seuls concepts présentement disponibles conduisent à des représentations erronées et à des impasses politiques.

En utilisant le texte de Bernice Reagon, Mohanty propose alors de mobiliser la notion de coalition comme instance de résolution de problème.

> « Tandis que Morgan mobilise la notion de *sororité* afin de construire l'unité des femmes à travers les différences culturelles, et décrit le 'féminisme mondial comme LA politique du 21° siècle', Bernice Johnson Reagon préfère se fonder sur la notion de *coalition* pour parler d'une communauté transculturelle dans la lutte […][333]. »

331 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », *op. cit.*, p. 72.
332 b. hooks, « Sororité : la solidarité politique entre les femmes », *op. cit*, p. 123.
333 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », *op. cit.*, p. 78 (note de bas de page).

Mohanty expose ici l'intérêt politique, critique et théorique des coalitions : cette pratique politique permet de penser les liens politiques entre féministes sans pour autant présupposer une solidarité excluante. Lyshaug souligne que les coalitions viennent clairement résoudre un problème, c'est-à-dire répondre à une question qui fait obstacle à la poursuite d'un objectif – l'action collective.

> « Après tout, il semble que la solidarité comme coalition résout l'alternative politique impossible entre revendications d'unité (ou d''identité') et de 'différence'. En rassemblant ponctuellement divers publics pour atteindre certains objectifs communs, les coalitions permettent aux sujets d'agir collectivement sans nier ou faire disparaître les désaccord qui naissent des différences auxquelles, politiquement, nous accordons de l'importance[334]. »

J'insiste sur la notion de problème car la littérature féministe sur les coalitions, contrairement aux arguments de certaines de leurs détractrices, est loin de n'être qu'un pur travail de déconstruction. Souvenons-nous d'Okin, qui reproche à Mohanty de s'en tenir à une critique de l'existant et d'être incapable, contrairement à Morgan, de penser un mouvement féministe. Je montre ici qu'au contraire, le concept et la pratique des coalitions résultent du travail de celles qui, refusant de s'en tenir à une simple critique, ont voulu penser autre chose : un modèle alternatif pour les solidarités politiques. Lyshaug a très justement relevé cela lorsqu'elle affirme que la notion de coalition émerge au croisement de deux échecs : celui de la sororité chère aux féministes radicales des années 1970, d'abord, mais aussi celui de celles qui, parmi les théoriciennes post-structuraliste, ont adopté une approche exclusivement critique vis-à-vis de la notion de solidarité politique. « À la lumière de ces échecs », commente-t-elle, « il n'est pas étonnant que les politiques de coalitions aient suscité de l'engouement auprès d'un si grand nombre de théoriciennes féministes[335]. »

La pensée des coalitions, comme activité de résolution de problème, s'inscrit donc dans une visée pratique, qui, contrairement aux approches purement critiques dont elle se distancie, nous permet de « rendre compte de la possibilité d'un militantisme féministe de masse[336] ».

C. Quelques limites du concept

En raison des nombreux arguments proposés par les théoriciennes sus-citées, je souscris pleinement à l'intérêt méthodologique que suscitent les pratiques de coalitions. Elles apportent

334 B. Lyshaug, « Solidarity without "Sisterhood"? », op. cit., p. 78
335 *Id.*
336 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », op. cit., p. 78

une réponse particulièrement adéquate aux questionnements que j'ai posés dans les deux derniers chapitres : quelle méthode philosophique nous permet-elle de théoriser à partir de la *praxis*, c'est-à-dire des pratiques collectives de transformation sociale ? Comment caractériser cette méthodologie pragmatique, comment choisir les pratiques qui serviront de point de départ à l'enquête théorique, et selon quels critères ?

Rappelons cependant le principe de la méthode pragmatique que je défends au précédent chapitre : les pratiques de transformation sociales doivent constituer à la fois la norme de nos théories, et la source des problèmes posés à la théorisation. Lorsque les théoriciennes féministes utilisent les coalitions uniquement comme un expédient destiné à résoudre les problèmes pratiques et théoriques du sujet féministe, elles négligent de les considérer aussi, dans le même temps, comme une source de problèmes théoriques. Ce faisant, certaines difficultés liées au concept de coalition sont laissées de côté, comme si cette notion, en tant qu'outil de résolution de problème, ne pouvait pas à son tour poser question.

J'identifie notamment deux limites dans la thématisation des coalitions par les théorisations féministes. La première est extrinsèque au concept : la littérature féministe sur le sujet présente une faiblesse, au sens où elle est souvent excessivement abstraite, et perd ainsi la connexion avec la dimension pratique de ce dont elle traite. La seconde est intrinsèque au concept : la notion de coalition, parce qu'elle s'inscrit trop souvent dans un récit du progrès, pose des problèmes historiographiques.

1. Une limite extrinsèque : des approches trop abstraites

Le fait de ne théoriser les coalitions qu'à des fins exclusives de résolution d'un problème – celui du « nous » féministe – est insatisfaisant. Cette approche, tout d'abord, favorise des comptes-rendus des pratiques de coalitions qui demeurent beaucoup trop abstraits. Or, en mobilisant les coalitions en un sens soit abstrait, soit excessivement allusif, on s'expose à faire de ces pratiques le point final de l'enquête, plutôt que son point de départ. L'invocation des coalitions, sans que les détails de cette pratique ne soient approfondis ni précisés, semble ainsi suffire à mettre un terme au questionnement : nul besoin d'aller plus loin, puisque le problème est résolu. Or, cette démarche ne satisfait pas à la méthode pragmatique que je défends ici, et qui consiste à prendre les pratiques comme étant, entre autres choses, la source de nos problèmes théoriques. La

pratique doit servir de point de départ à l'enquête et de situation initiale qui fournit à la réflexion les questionnements et les difficultés qui la mettent en branle. Les pratiques de coalition ne sont pas le point final de nos questionnements, mais, au contraire, l'ouverture d'un champ de réflexions. S'il y a de bonnes raisons de choisir les coalitions comme horizon normatif privilégié de la théorisation et de la pratique féministes, il ne faut pas pour autant prendre pour une solution théorique ce qui est en réalité un programme de recherche.

Encore une fois, je m'appuie ici sur les analyses de Cressida Heyes, qui, dans son travail pour penser la constitution des frontières du sujet féministe à travers les pratiques féministes, aboutit à des conclusions qui résonnent fortement avec les miennes. Commentant les usages que les théoriciennes se revendiquant de l'anti-essentialisme font des coalitions, elle repère un défaut qui s'applique, de manière générale, à de nombreuses approches de la pratique féministe dans cette littérature. Elle relate ainsi son itinéraire de chercheuse marqué par une « dissonance cognitive » qu'elle peine à résorber :

> « [J]'ai été surprise par le peu de travaux proposant des études de cas sur les actions féministes avec une orientation théorique, et je me suis donc retrouvée à tenter de faire le lien entre deux types de corpus - sociologique et philosophique - qui n'ont pas grand chose en commun. […] [N]ombreuses sont les théoriciennes qui affirment vouloir faire le lien entre 'théorie et pratique' ; et pourtant je n'ai rencontré que peu de contributions qui le font en explicitant leur démarche [...]. En revanche, j'ai trouvé des travaux philosophiques qui brandissaient des exemples tirés de la pratique sans pour autant les intégrer pleinement dans leurs arguments.[337] ».

Heyes critique un usage de la pratique dans les théories féministes qui tend à intervenir uniquement comme un exemple apporté à un raisonnement abstrait. Trop souvent, lorsque les théoriciennes féministes parlent des mouvements féministes, elles ne cherchent pas à étudier des pratiques mais à illustrer un concept.

> « Ce qui creuse le fossé entre théorie et pratique dans les débats sur l'essentialisme, c'est l'absence de lien entre la littérature théorique féministe sur le genre et les identités politiques, et les travaux plus empiriques portant sur la manière dont l'identité est négociée au sein des mobilisations féministes[338]. »

Heyes montre que cette tendance est particulièrement exacerbée dès que les théoriciennes abordent la thématique des coalitions :

337 C. Heyes, *Line drawings, op. cit.*, p. 142.
338 *Ibid*., p. 138.

> « Par exemple, en théorie politique, les plaidoyers anti-essentialistes se concluent souvent sur la promotion des coalitions comme moyen de dépasser les frontières identitaires des groupes et de résister ainsi à l'essentialisme, tout en conservant une certaine capacité d'action politique. Cependant, cette démarche théorique ne nous dit rien sur la forme que peuvent bien prendre les mobilisations anti-essentialistes[339]. »

Dans sa critique, elle vise particulièrement ces « affirmations, qu'on retrouve souvent dans les travaux qui formulent et élaborent les caractéristiques d'une politique 'postmoderne,' selon lesquelles on neutralise l'essentialisme en construisant des coalitions[340] ». De fait, ses critiques visent surtout la littérature féministe post-structuraliste. Par exemple, dans les travaux de Judith Butler qui portent sur les coalitions, on retrouve certains des défauts qu'elle prend pour cible. Dans *Trouble dans le genre*, le terme de coalition apparaît uniquement comme un concept, au sens où aucun cas concret de mobilisation n'est jamais associé aux occurrences du mot. Cynthia Kraus affirme que, si le traitement des coalitions dans l'ouvrage de 1990 demeure particulièrement abstrait, il n'en est pas de même dans ses travaux plus tardifs, qui s'éloignent de la question spécifique du genre pour traiter du rassemblement dans l'espace public. Identifiant dans cette évolution un mouvement de reconstruction après un premier projet de déconstruction[341], la philosophe défend qu'il existe une dimension pragmatique, une « orient[ation] vers l'action collective[342] », transversale à l'œuvre de l'auteurice : un « projet explicite […] de théoriser le travail de coalition comme une alternative possible et souhaitable aux politiques identitaires[343] ». Force est de constater, cependant, que tous les travaux ultérieurs de læ philosophe ne remplissent pas pour autant l'exigence pragmatique formulée par Heyes : quels cas concrets d'alliance, dans quels contextes, à quelle époque et par qui ? Dans le texte qu'elle produit en réponse à l'invitation de Cynthia Kraus et de Delphine Gardey, qui appellent à « penser et se mobiliser avec Judith Butler[344] », elle ne cite ainsi que des exemples très allusifs de coalitions (Occupy Wall Street à New York, les mouvements de la place Tahrir au Caire), qu'elle n'approfondit pas, et qui se déroulent en outre dans des contextes géographiques et politiques extrêmement différents. Autrement dit, à défaut de décrire et de thématiser le contexte des mouvements qu'elle évoque, elle ne répond pas de manière satisfaisante à la question posée par

339 *Ibid.*, p. 139.
340 *Ibid.*, p. 161.
341 C. Kraus, « Comment se coaliser ? Corps alliés et démocratie », dans D. Gardey et C. Kraus (éd.), P*olitiques de coalition, op. cit.*, p. 26.
342 *Ibid.*, p. 16.
343 *Id.*
344 Du nom du sous-titre d'un ouvrage dans lequel Kraus et Gardey proposent une série de perspectives originales, à la fois théoriques et concrètes, sur la notion de coalition (*Politiques de coalition, op. cit.*)

Heyes : « à quoi peut bien ressembler une pratique anti-essentialiste[345] ? ». Les sociologues étasuniennes Elizabeth Cole et Zakiya Luna font d'ailleurs état d'une frustration similaire, dans leur article portant sur le « travail de coalition[346] ».

> « L'importance du travail de coalition [...] est un thème récurrent dans les écrits des féministes de couleur. [...] De nombreuses féministes, tant universitaires que militantes, ont insisté sur le rôle central des stratégies de coalition si les féministes veulent pouvoir changer la société. Pourtant, peu de recherches se sont penchées sur la manière dont ces prémisses théoriques sont mises en pratique dans le travail militant[347] ».

Le contraste est donc frappant entre l'omniprésence du concept de coalition dans les théorisations féministes sur un plan exclusivement abstrait et conceptuel – Cole et Luna soulignent que ce concept est devenu un « impératif, une opportunité, un incontournable[348] » – et la rareté des études de cas concrètes et approfondies qui mobilisent ce concept. Cet écart doit nous interroger : que vaut un concept pratique s'il n'est que très peu mobilisé en référence à des contextes spécifiques et détaillés ?

2. Une limite intrinsèque : un problème historiographique

Cette première limite demeure relativement extrinsèque au concept de coalitions lui-même. Après tout, il suffit de prendre acte que ce terme désigne un champ de recherche, plutôt qu'un point final aux questionnements sur le sujet féministe : à l'exemple de Cole et Luna, il reste finalement à « faire dialoguer nos modèles de théorisation des coalitions avec la pratique, en prêtant attention aux réflexions des militantes sur leur propre activité politique[349] ». Appliquons donc le concept aux conditions concrètes du militantisme féministe, disent-elles, afin d'en et tester la pertinence.

J'émets cependant une autre réticence vis-à-vis des usages contemporains du terme de coalition ; une réticence qui est pour sa part intrinsèque au concept lui-même. Comme je l'ai montré précédemment, la notion de coalition désigne principalement, chez les théoriciennes féministes, des pratiques d'alliances entre différents groupes. Bien que le concept résolve de nombreux

345 C. Heyes, *Line drawings, op. cit.*, p. 154.
346 E. R. Cole et Z. T. Luna, « Making Coalitions Work », *art. cit.*
347 *Ibid*., p. 71
348 *Id.*
349 *Id.*

problèmes pratiques et théoriques, il repose sur une question, qui est rarement abordée dans cette littérature : comment ces groupes qui coalitionnent en viennent-ils à se former ?

Les questionnements que j'exprime ici ont trait à cet impensé de la constitution des groupes qui, trop souvent laissée implicite dans la littérature féministe sur les coalitions, tend à poser un problème d'ordre historiographique. En laissant impensée la formation des groupes qui font coalition, on s'expose à adopter un récit dont la chronologie pose problème. Les coalitions ne nous sont pas d'un grand secours si elles sont appréhendées comme des alliances entre des groupes, eux-mêmes conçus comme des invariants anhistoriques dont la constitution ne fait pas problème.

a. le récit du progrès...

La politiste britannique Clare Hemmings a remarquablement identifié cet obstacle dans son ouvrage *Why stories matter*[350]. Dans cet ouvrage, elle identifie un problème récurrent dans la manière dont les théoriciennes féministes présentent l'histoire de la pensée féministe. Selon un récit largement répandu, la décennie 1970 se caractériserait par l'hégémonie d'une forme de naïveté essentialiste : les actrices des mouvements féministes de cette période seraient unanimement persuadées de l'existence de groupes identitaires stables, homogènes et clairement identifiables. La décennie 1990 verrait au contraire le développement d'un type de pensée féministe capable de corriger l'essentialisme propre à cette période passée et désormais révolue. Elle cite à l'appui de nombreux écrits féministes des années 2000, qui construisent ainsi *a posteriori* ce qu'elle appelle un « récit du progrès[351] » : la théorisation féministe va linéairement vers le mieux, selon une chronologie qui associe au présent ou au futur des théories qui sont nécessairement meilleures que par le passé.

> « D'une manière ou d'une autre, à travers les programmes d'enseignement et la manière dont ils sont conçus, à travers la distinction entre ce qui relève d'un cours introductif ou un cours avancé, ou à travers les récits sur lesquels reposent nos cours, nos conférences, nos retours et corrections sur les travaux des étudiant·e·s, nous reproduisons cette idée selon laquelle la théorie féministe occidentale a progressé d'une manière bien précise. Nous sommes passé·e·s d'une époque où nous pensions bêtement que la 'femme' pouvait être à la fois le sujet et l'objet de la libération, à une époque plus éclairée qui nous rend attentives à la manière complexe dont le genre se constitue, à travers des

350 C. Hemmings, *Why stories matter: the Political grammar of feminist theory*, Durham, Duke University Press, 2011.
351 *Ibid.*, p. 34.

> échelles aussi bien locales que transnationales, et au prisme de ses intersections avec d'autres axes de distribution du pouvoir[352]. »

Les « tendances homogénéisantes de la deuxième vague », par exemple, auraient été « surmontées en reconnaissant les différences entre les femmes, et notamment en critiquant les hiérarchies dissimulées derrière la catégorie 'femme'[353] ». Dans ce récit, « le passé est considéré comme définitivement anachronique, de sorte que le présent puisse représenter l'avant-garde théorique[354] ». De manière significative, Hemmings remarque que l'essentialisme est « un concept-clé de la chronologie de ces récits du progrès du féminisme occidental » : il est « à la fois ce qui a été transcendé, et la raison politique et intellectuelle de cette transcendance[355] ».

En outre, elle souligne que ce récit progressiste présente presque toujours la décennie 1970, soit la période des mouvements de la deuxième vague féministe[356], comme le théâtre historique des naïvetés essentialistes que les théoriciennes féministes s'emploient à dépasser. C'est ainsi que « l'on établit que les années 1970 constituent la 'décennie essentialiste' », par opposition aux décennies 1980 et 1990, « auxquelles il incombe de faire avancer la théorie féministe, d'un passé généralisant et généralisé, à un présent différencié et différenciant[357] ».

Hemmings marque un point en approchant les théories féministes comme un récit, c'est-à-dire comme quelque chose que l'on raconte selon une progression dramatique. En faisant cela, elle souligne l'intérêt que peuvent trouver les nouvelles générations de théoriciennes féministes à décrire comme anachroniques les défauts qu'elles prêtent aux études féministes : elles ont compris ce que leurs prédécesseuses n'ont pas su comprendre, ce qui fait d'elles les intellectuelles les plus à la pointe de leur domaine. Encore une fois, comme je le défends dans le premier chapitre de cette thèse, les enjeux de placement au sein de l'univers particulièrement compétitif qu'est l'université ne sont pas absents de la promotion ou, au contraire, du rejet de tel ou tel courant de la pensée féministe.

352 *Ibid.*, p. 34.
353 C. Hemmings, *Why stories matter, op. cit.*, p. 34.
354 *Ibid*., p. 38.
355 *Id.*
356 Pour une étude comparative et transnationale des mouvements de libération des femmes au cours de cette décennie : lire D. Fougeyrollas-Schwebel, « Le féminisme des années 1970 », dans C. Fauré (éd.), *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
357 C. Hemmings, *Why stories matter, op. cit.*, p. 40.

Or, le concept de coalition, parce qu'il semble impliquer un *avant*, se prête particulièrement bien à ce genre de récit. Dans la littérature féministe, ce sont en effet, la plupart du temps, des groupes qui coalitionnent : ce qui incite à penser que, préalablement au processus de coalition, quelque chose s'est passé au cours desquels ces groupes sont apparus. Le fait que les coalitions interviennent régulièrement dans les théories féministes comme une instance de résolution de problème vient encore renforcer cette chronologie implicite : *d'abord*, le problème du sujet politique s'est posé, et *plus tard*, il a trouvé résolution. Comme le remarque très justement Clare Hemmings, ce « quelque chose » qui pose problème est régulièrement imputé aux années 1970, soit aux mouvements de la deuxième vague féministe. Ainsi, de nombreuses théoriciennes féministes présentent les coalitions comme chronologiquement ultérieures à ces mouvements, comme une réponse apportée après coup à des problèmes qui s'y sont posés. C'est le cas, par exemple, de Brenda Lyshaug, pour qui

> « les coalitions établissent entre les actrices politiques un type de solidarité qui semble résoudre le problème qui a longtemps miné le féminisme de la deuxième vague : comment les féministes peuvent-elles reconnaître et prendre en compte les différences importantes entre les femmes sans renoncer à l'unité dont dépend la pérennité du féminisme en tant que mouvement politique[358] ? »

On assiste ici à l'une des formulations de ce « récit du progrès », au cours duquel « les erreurs de la génération précédente sont dépassées, et les engagements naïfs des jeunes de l'époque sont remplacés, chez les jeunes d'aujourd'hui, par une implication dynamique en faveur de la diversité et des coalitions[359] ». Je défends, comme Hemmings, que cette conception chronologique et progressiste de la théorisation féministe pose problème, et ce pour deux raisons.

b.… et son envers : une historiographie de l'effacement

Tout d'abord, il s'agit d'une démarche faussement progressiste. Sous couvert de promouvoir les récits minoritaires au sein des mouvements féministes, et d'ancrer la réflexion dans un positionnement qui donne la parole aux franges marginalisées du féminisme, cette approche a pour conséquence de consacrer l'effacement de ces courants vis-à-vis de l'historiographie féministe.

Ilana Eloit, dans son travail de thèse sur les liens entre mouvements lesbiens et mouvements féministes en France au cours des années 1970, a montré les limites d'une telle approche.

358 B. Lyshaug, « Solidarity without 'Sisterhood?' », *op. cit.*, p. 78.
359 C. Hemmings, *Why stories matter, op. cit.*, p. 148.

> « Comme Hemmings l'a justement défendu dans *Why Stories Matter*, le référentiel progressiste dominant au travers duquel l'histoire intellectuelle du féminisme occidental est généralement racontée décrit le féminisme des années 1970 comme une longue célébration, naïve ou essentialiste, de la similitude entre les femmes. Et c'est à la décennie 1980 que l'on devrait 'le fait d'avoir initié la critique de l'hétéronormativité' et et de l'ethnocentrisme du féminisme[360]. Il est important de noter que ce récit du progrès contribue à invisibiliser le fait qu'en France, la question de la différence entre les femmes a été soulevée sans relâche tout au long des années 1970 par des militantes lesbiennes - en particulier Monique Wittig - pour être activement silenciée par les féministes universalistes majoritaires. »

Faire des années 1970 la « décennie essentialiste » revient à renforcer l'historiographie dominante du MLF, qui tend à effacer l'histoire spécifique des mouvements lesbiens. De la même manière, Barbara Omolade, féministe noire-étasunienne, insiste sur la présence du militantisme noir au sein des mouvements féministes radicaux des années 1960-1970 aux États-Unis ; un militantisme qui critique les biais de blanchité des franges dominantes du mouvement, au moment même où ce mouvement a lieu (et non pas après coup). Dans le témoignage qu'elle produit de son engagement au sein des mouvements de libération des femmes, elle va jusqu'à insérer des pages de son agenda personnel de cette époque,

> « qui montrent que les femmes noires organisaient des événements et des conférences axés sur leur propre situation et problématiques, alors même que l'historiographie de la deuxième vague féministe, portant sur les mêmes années, les a marginalisées[361] ».

En assimilant la deuxième vague féministe à une théorisation nécessairement essentialiste, on participe encore un peu plus à faire taire les récits féministes minoritaires qui, justement, affirmaient déjà à l'époque la pluralité des expériences féminines de l'oppression. En ce sens, cette démarche me semble faussement progressiste : elle prétend promouvoir des voix marginalisées, tout en participant à leur marginalisation.

c. la supériorité implicite de la théorie sur la pratique

Deuxièmement, cette chronologie progressiste tend à affirmer, implicitement, la supériorité de la théorisation académique sur la pratique militante. En effet, il n'est pas accidentel que la période qui vient supposément résoudre l'essentialisme des années 1970 soient les décennies 1980 et

360 C. Hemmings, « Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation », *Feminist Theory*, vol. 13, n° 2, 2012, p. 48.

361 B. Omolade, « Sisterhood in Black and White », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), *The Feminist Memoir Project: Voices from Women's Liberation*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007, p. 402.

1990 : comme je l'ai montré aux troisième et quatrième chapitres de cette thèse, c'est au cours de cette période que s'accomplit l'institutionnalisation des études féministes – du moins, dans la sphère anglo-saxonne. Par opposition, au cours des années 1970, le féminisme ne fait encore l'objet que de très peu de recherches dans l'espace académique. L'adoption de cette chronologie risque alors de renforcer la scission entre la théorisation et la *praxis* féministe : la théorie féministe élaborée au sein de l'académie est ainsi perçue comme plus sophistiquée et plus juste que les théories mal dégrossies et truffées de naïvetés essentialistes que promeuvent les féministes de la génération précédente.

* *

*

Tout en gardant l'idée de coalition comme horizon normatif, je propose d'aborder ces pratiques d'une manière qui évite la scission problématique entre un avant, supposément dans l'erreur, et un après, illuminé par la révélation féministe de la déconstruction. Je m'intéresserai à certaines théorisations des coalitions non pas comme antithétiques des politiques dites de l'identité, mais comme étant indissociables et constitutives de ces politiques. Ceci me conduira à souligner l'intérêt épistémologique et politique des pratiques de non-mixité féministe, et des tensions permanentes liées à la définition d'une ligne de démarcation entre le « nous » et son extérieur.

II. Problématiser les coalitions. Les apports de la non-mixité féministe

Comment *problématiser* les coalitions ? Comment faire de cette pratique politique, qui fournit à la théorisation féministe un bon horizon normatif, quelque chose qui pose aussi problème à la pensée ? J'ai montré qu'à défaut de répondre à cette question, on s'expose à adopter une approche de la pratique qui n'est pas satisfaisante, puisqu'elle repose à la fois sur l'idée implicite d'une supériorité de la théorie sur la pratique, et sur un récit du progrès auquel je n'adhère pas. Le concept de coalition, en outre, laisse en suspens la question suivante : faire coalition, certes, mais comment se forment les groupes qui coalitionnent ? Est-ce par coalition, par d'autres processus ?

Je m'intéresse dans ce dernier chapitre à une pratique politique : la non-mixité féministe. Je défends que cette pratique constitue une bonne base pour problématiser les coalitions, selon les questions que je pose plus haut. Je montre en outre que ce déplacement méthodologique, des coalitions à la non-mixité, n'est pas un abandon de la coalition comme norme de nos théorisations : comme les féministes que j'ai discutées précédemment, je considère que les coalitions constituent une bonne issue pratique pour les théorisations féministes. Dans la lignée de certaines féministes post-structuralistes et de certaines féministes de couleur, je défends donc une pensée féministe orientée vers les pratiques politiques de coalition. Il ne s'agit pas non plus d'abandonner les coalitions comme source de nos problèmes théoriques, mais de considérer les pratiques de non-mixité et les pratiques de coalitions comme les deux faces d'une même pratique politique consistant à tracer et à négocier une ligne entre un « nous » et un « eux ».

A. Qu'est-ce que la non-mixité féministe ?

A quoi fais-je référence lorsque je parle de non-mixité féministe ? Du point de vue du genre, mixité et non mixité désignent deux modalités de fonctionnement d'une collectivité : dans le

premier cas, celui de la mixité, hommes et femmes sont mélangés ; dans le second cas, celui de la non-mixité, hommes et femmes sont séparés. Lorsque je parle de pratiques politiques de non-mixité, je me réfère à des pratiques qui visent à restreindre la participation politique à certains types d'individus, à l'exclusion des autres. Ainsi, il faut d'emblée faire la distinction entre la non-mixité, d'une part, qui résulte de règles explicites d'inclusion et d'exclusion, et l'entre-soi, d'autre part, qui pour sa part est construit par des règles implicites d'exclusion/inclusion. Par exemple, la loi française du 6 juin 2000, qui requiert des partis politiques un quota de 50 % de femmes présentées sur les listes électorales, sous peine d'amende, vise à s'attaquer à l'entre-soi masculin parmi les élu·e·s. Cet entre-soi fait obstacle à la participation politique des femmes dans les institutions républicaines, et entretient, de fait un monopole masculin sur les institutions politiques[362].

Lorsque je parle de non-mixités féministes, je fais référence à des pratiques par lesquelles les féministes limitent la participation politique à des catégories minorisées, dans le but de contester l'économie du pouvoir en place. Il convient donc ici de faire une seconde distinction : la non-mixité est différente de l'entre-soi, et la non-mixité féministe est différente de la non-mixité conservatrice. Par non-mixité conservatrice, j'entends des règles explicites d'inclusion et d'exclusion, qui ont pour but de maintenir et de conserver l'économie du pouvoir en place. L'autrice et professeure de littérature Claude Habib résume ainsi la différence entre les deux formes de non-mixité, l'une conservatrice et l'autre contestataire, à travers une comparaison entre ses expériences croisées de la non-mixité scolaire et de la non-mixité du Mouvement de Libération des Femmes.

> « Il m'a été donné de traverser deux espaces de non-mixité : la non-mixité traditionnelle, de l'école communale au lycée ; puis une non-mixité contestataire, à visée émancipatrice, dans les groupes du mouvement des femmes. La première est défensive : elle a pour but implicite de protéger les jeunes filles. La seconde est résolument offensive : elle conteste la position dominante des hommes dans la société.
>
> A partir de ces deux formes de non-mixité s'esquissent deux représentations fort différentes de ce qu'est, ou de ce que ne doit pas être, un espace de mixité. Dans le premier cas, les lycéennes que nous étions envisageaient le monde mixte comme un horizon : celui de la vie adulte, de la vie réelle, de la vie tout court. La position où nous nous trouvions ne diffère guère de la position des jeunes filles à l'âge classique, qui subissaient quelques années de réclusion conventuelle avant de faire leur entrée dans le monde.

362 É. Lépinard et L. Bereni, « La parité ou le mythe d'une exception française », *Pouvoirs*, n° 111, n° 4, 2004, p. 73-85.

> Dans le second cas, le monde mixte tel qu'il existe ne constitue pas une issue : au contraire, ce sont les groupes de femmes qui en sont issus, dans un mouvement de sécession délibéré. Cette non-mixité a pu se prolonger dans des domaines divers : les pratiques féministes ont favorisé la création d'espaces alternatifs, tels que les cafés et les librairies de femmes[363]. »

Dans le cas du genre, la non-mixité conservatrice a pour fonction de « circonscrire l'action des femmes dans un espace jugé conforme à leur nature[364] » : la non-mixité scolaire participe à limiter le pouvoir d'agir des femmes en les maintenant dans une position sociale de vulnérabilité, en vertu d'une nature supposée spécifique aux femmes. Claude Habib dépeint le caractère subi de cette non-mixité : les jeunes filles ne rêvent que d'accéder au « monde […] de la vie tout court » (implicitement : le monde mixte) dont elles sont maintenues à l'écart. Au contraire, la non-mixité féministe, offensive, est dépeinte à travers le vocabulaire du choix : les femmes font délibérément sécession des hommes. C'est de cette non-mixité choisie, contestataire et féministe que je parlerai dans le reste de ces pages.

B. Non-mixité et coalition : opposition théorique, identité pratique

Parce que les coalitions sont une pratique qui se prête particulièrement bien à une théorisation pragmatique et critique du sujet féministe, j'en fais la matière privilégiée de mes réflexions ; et parce que les coalitions gagnent à être problématisées, je propose de les aborder à travers les pratiques politiques de non-mixité.

1. Coalition versus non-mixité ? La critique des politiques de l'identité

Cette démarche, cependant, est loin de tomber sous le sens. Elle apparaît même, par certains aspects, complètement paradoxale. Si les coalitions sont mises en avant par les théoriciennes féministes, c'est en raison du fait qu'elles résolvent certains problèmes qui semblent, précisément, être indissociables de la non-mixité : problèmes de l'identité d'une part, et problèmes d'exclusion d'autre part.

a. Politiques de l'identité et pratiques de non-mixité

Tout d'abord, les terminologies respectives de l'identité et de la coalition, telles que les emploient les théoriciennes féministes, semblent difficilement aller de pair.

363 C. Habib, « Liberté, égalité, mixité », dans C. Baudoux et C. Zaidman (éd.), *Égalité entre les sexes*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 281.
364 M. Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2015, p. 83-94.

Le vocabulaire utilisé pour parler conjointement de l'identité et des coalitions est celui du dépassement de la première par la seconde. C'est le cas par exemple du titre d'un article de la théoricienne étasunienne Diane Fowlkes, qui incite les féministes à « aller des politiques de l'identité aux politiques de coalition[365] » ; c'est le cas également chez Moya Lloyd, qui préconise d'aller « au-delà des politiques de l'identité » grâce à « une démocratie radicale et des coalitions inessentielles[366] ». L'identité apparaît alors comme un moment, chronologique et/ou dialectique, que la coalition vient dépasser : elle lui succède et/ou elle résout les problèmes posés par la première. Certaines vont plus loin en affirmant l'incompatibilité des deux champs conceptuels. La sociologue allemande Sabine Hark, par exemple, prône une politique qu'elle appelle « post-identitaire » :

> « Notre tâche […] est […] de comprendre la production sociale des identités comme un impitoyable processus continu de distinctions hiérarchisantes ou […] de répartition différentielle de la précarité[367] ».

La « promesse de nouvelles coalitions[368] » passe selon elle par l'abandon des « stratégies politiques fondées sur l'identité[369] », et ce afin de passer, comme l'indique le titre de l'essai, d'une politique fondée sur « qui nous sommes » une politique fondée sur le « comment » de l'action collective. Penser les coalitions requiert donc d'abandonner la conceptualité de l'identité.

Or, qu'est-ce que la non-mixité, sinon la mise en pratique de politiques de l'identité ? Dans ces conditions, les politiques de coalitions ne correspondent-elles pas, sur le plan de la pratique de l'organisation collective, à l'abandon des pratiques de non-mixité ? La philosophe Susan Hekman interroge ainsi la validité des pratiques qui, comme la non-mixité féministe, posent des prérequis de type identitaire à la participation politique : une politique consistant faire de l'identité sociale des personnes un critère de participation politique est selon elle résolument obsolète. Elle appelle à évacuer définitivement l'identité du champ des critères considérés comme pertinents pour définir les modalités de l'engagement politique.

365 D. L. Fowlkes, « Moving from Feminist Identity Politics To Coalition Politics Through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: The New Mestiza », *Hypatia*, vol. 12, n° 2, 1997, p. 105-124.

366 M. Lloyd, *Beyond Identity Politics*, *op. cit.*, p. 157.

367 S. Hark, « Qui nous sommes et comment nous agissons. Politiques de l'identité et possibilités d'action collective », dans D. Gardey et C. Kraus (éd.), *Politiques de coalition, op. cit.*, p. 182.

368 *Id.*

369 IbiId., p. 178.

> « Pour contrer les politiques fondées sur l'identité, je propose des politiques qui les dépassent radicalement, en évacuant définitivement tout critère identitaire du domaine politique. [...] Quelle que soit le sens que l'on donne à l'identité, et quant bien même on prendrait pour point de départ une gamme très large d'identités variées, on ne devrait pas conditionner la participation politique à cela. […] L'expérience des politiques de l'identité l'a bien montré : il n'existe aucun moyen valable de définir l'identité en des termes politiques sans les figer d'une manière ou d'une autre. Toute définition des identités conduit à une pente glissante : les différences au sein de la catégorie que l'on construit sont gommées jusqu'à ce qu'en fin de compte, chacun·e se retrouve avec la même identité. [...] La conclusion politique que j'en tire est que le féminisme doit être non-identitaire : il doit définir la politiques en terme d'actions pragmatiques à mener et d'objectifs concrets à accomplir.[370]. »

L'enjeu, pour elle, est de faire du féminisme une « politique post-identitaire » qui « n'impose ni ne requiert d'identités particulières aux actrices et acteurs politiques » : « dire 'non' à l'identité, voilà qui est, je pense, la meilleure réponse aux politiques de l'identité[371] ». Il nous faut définir une politique sur la base ce que l'on revendique (des « objectifs politiques concrets[372] ») ou bien ce que l'on fait (des « actions politiques pragmatiques[373] »), mais pas sur *qui* on est.

b. une politique de l'exclusion

De plus, pratiquer la non-mixité revient, comme le formule Françoise Collin, à « m[ettre] en place […] une frontière symbolique qui court désormais entre les hommes et les femmes », une frontière qui distingue nettement celles qui sont admises à faire partie du « nous » féministe et ceux qui en sont exclus. Comme le relatent avec humour certaines des actrices du MLF en France, certains de ces « exclus » – les hommes – n'ont pas manqué de constater la frontière très réelle que les féministes dressaient ainsi entre elles et eux, et à faire connaître leur colère par tous les moyens possibles : intimidation, insultes, moqueries ou violence physique[374].

Or, Judith Butler, dans sa propre critique des « politiques de l'identité », met en garde contre les effets pervers des politiques qui consistent à construire un « nous » sur la base d'une démarcation claire et définitive entre les catégories de sexe. Iel interroge notamment la légitimité des « pratiques d'exclusion » qui fondent le sujet que le féminisme prétend représenter. Ces pratiques

370 S. Hekman, « Beyond identity », *op. cit.*, p. 303.
371 *Ibid*., p. 304.
372 *Ibid*., p. 303.
373 *Id.*
374 Voir par exemple le texte intitulé « Contre le terrorisme mâle » (*op. cit.*). Cet article constitue une réponse rédigée par des militantes du MLF à l'hostilité reçue de la part de leurs camarades militants de gauche à l'occasion d'une assemblée générale féministe à l'université de Vincennes, organisée en non-mixité au printemps 1970.

> « qui fondent la théorie féministe dans une notion des 'femmes' en tant que sujet ne sabotent-elles pas paradoxalement les ambitions féministes d'en élargir 'la représentation'[375] ? »

Dans la mesure où, dans *Trouble dans le genre*, la philosophe nous invite à questionner la manière dont le féminisme risque de rejouer les mêmes dynamiques de pouvoir que les féministes s'emploient à combattre, une approche butlérienne de la non-mixité féministe est avant tout critique. Ne participe-t-elle pas à ces « pratiques d'exclusion » qui constituent les sujets de droits[376] ? N'instaure-t-elle pas, « au niveau de l'identité, une norme de solidarité excluante qui écarte la possibilité d'actions qui déstabilisent les frontières même des concepts d'identité[377] ? ».

Comme je l'ai montré au début de cette thèse, Judith Butler cherche à renvoyer dos à dos féminisme différentialiste et féminisme matérialiste, afin de montrer que tous deux reposent sur des opérations d'exclusions de leurs propres marges, qui demeurent impensées. Le féminisme, y compris dans ses versions constructivistes et anti-naturalistes, peut participer à imposer sur les sujets minorisés des normes qui les stigmatisent et qui sont source de rejet et de violences. À travers les « normes d'exclusion » qu'iel dénonce, Butler pense d'abord et avant tout, dans *Trouble dans le genre*, à l'hétérosexisme. Revenant de manière réflexive sur sa démarche, dans l'introduction de la seconde édition de l'ouvrage, elle écrit ainsi :

> « Ce qui m'intéressait le plus en 1989, c'était de faire la critique d'une présomption d'hétérosexualité fort répandue dans la théorie littéraire féministe. Je cherchais à contester les présupposés sur les limites et les bons usages du genre, dans la mesure où ceux-là limitent les significations du genre à des idées reçues sur la masculinité et la féminité. […] Je pensais et continue à penser que toute théorie féministe qui en vient à limiter les significations du genre pour rendre possible sa propre pratique érige le genre en norme d'exclusion au sein du féminisme, avec pour résultat fréquent l'homophobie[378] ».

Et de fait, elle dénonce le déploiement des arguments féministes contre certaines pratiques centrales dans les communautés lesbiennes, gay et trans, telle que la pratique du *drag* ou les identités lesbiennes *butch* et *fem*[379].

375 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 65
376 *Ibid*., p. 61.
377 *Ibid*., p. 82 (traduction modifiée). Pour la référence originale : J. Butler, *Gender trouble*, *op. cit.*, p. 21.
378 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit*., p. 26.
379 Le *drag* est une pratique théâtrale, qui consiste à jouer des personnages dont les traits genrés sont accentués à l'extrême. Les rôles *butch* et *fem* sont des styles vestimentaires et comportementaux répandus dans les communautés lesbiennes canadiennes et étasuniennes au cours des années 1970. L'identité *butch* consiste à adopter certains codes traditionnellement associés à la masculinité, et l'identité *fem*, à la féminité. Elles correspondent historiquement aux identités appelées « Jules/Nana » en France.

> « Les féministes ont souvent considéré que ces identités [butch/fem] parodique étaient dégradantes – pour les femmes dans le cas du *drag* et du travestissement – ou que les jeux de rôles sexuels reproduisaient de manière stéréotypée et sans prendre de distance critique les normes hétérosexuelles – tel serait par exemple le cas des identités *butch/fem*[380]. »

C'est donc depuis une critique des représentations et discours LGBTphobes véhiculés par les féministes que Judith Butler écrit *Trouble dans le genre*. Cependant, parce que le contexte de sa critique n'est jamais explicitement délimité, ses propos concernant les « pratiques d'exclusion » dont se rendent complices les féministes peut s'appliquer un spectre très large de pratiques effectivement mises en place par les féministes. Parce que le périmètre de la critique de Butler n'est pas suffisamment circonscrit, la non-mixité féministe risque d'en être la victime collatérale. En effet, faire de telle ou telle identité un prérequis à la participation politique ne conduit-il pas nécessairement à rejouer les mêmes gestes d'exclusion que ceux que j'ai détaillés dans la première partie de cette thèse ?

La critique féministe post-structuraliste semble avoir pour conséquence indirecte l'idée selon laquelle les pratiques féministes de non-mixité n'ont pas leur place dans une politique de coalition. Celles-ci, en effet, placent au fondement du politique des catégories identitaires dont les effets normatifs et disciplinaires ont largement été montrés, et reposent sur des exclusions qui sont toujours potentiellement conservatrices.

2. Coalition et non-mixité, deux approches d'un même « nous »

Malgré ces objections, je soutiens que les pratiques féministes de non-mixité ne sont pas antinomiques des pratiques de coalitions.

Certaines féministes post-structuralistes telles que Susan Hekman ont suggéré que des pratiques telles que la non-mixité féministe, parce qu'elles reposent sur des prérequis identitaires, ne peuvent avoir leur place dans un mouvement progressiste qui prône les alliances et les coalitions. Cependant, Anna Elomäki signale que cette opposition stricte entre les vocabulaires de l'identité et de la coalition gagne à être nuancée. Tout d'abord, elle défend que les deux termes renvoient à un seul et même phénomène, à savoir celui de la « collectivité politique féministe » [*feminist political togetherness*], soit ce que j'appelle dans cette thèse le « nous » féministe.

> « J'en conclus que, même si les théoriciennes établissent des distinctions marquées entre les différents concepts, et même si cette pluralité terminologique les conduit à aborder différents aspects des

380 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 260.

> mobilisations féministes, les théorisations féministes de l'identité, de la coalition et de la solidarité traitent finalement des mêmes thèmes[381]. »

a. coalition et identité renvoient aux mêmes pratiques...

Coalitions et identité sont tout au plus deux approches conceptuelles différentes d'un seul et même phénomène, et ne désignent pas deux pratiques distinctes. Le vocabulaire du dépassement voire de l'opposition que j'ai pu relever dans les usages conjoints des concepts d'identité et de coalition ne révèle donc pas nécessairement une progression historique ou dialectique d'un mode d'organisation à un autre, voire une opposition stratégique entre deux formes concrètes et concurrente d'action politique. Pour Elomäki, les champs lexicaux de l'identité et de la coalition indiquent des approches conceptuelles différentes portant sur les mêmes pratiques concrètes. Ainsi,

> « Diane Elam[382], qui utilise les termes de coalition et de solidarité, soutient que le vocabulaire de l'identité est piégé dans une logique excluante. Judith Butler[383] parle d'identifications et de coalitions, mais rejette le terme de solidarité qu'elle estime inévitablement fondé sur un principe d'unité. Jodi Dean[384], qui a recours au lexique de la solidarité, soutient que le concept d'identité ne permet pas de rendre compte du rôle joué par les désaccords dans la constitution du 'nous' féministe, et que la notion de coalition revêt une dimension trop tactique pour nous permettre de penser des relations durables entre féministes[385]. »

Dès lors, il n'y a pas lieu d'associer les pratiques de non-mixité à un seul et unique champ conceptuel – celui de l'identité : il est tout à faire possible de les analyser *comme* coalition. Je rejoins sur ce point Éléonore Lépinard, qui défend que « de fait, il se peut que, même pour les groupes qui se présentent comme fondés sur une identité, la coalition constitue l'approche à adopter[386] ».

b. …. et ne constituent pas des conceptualités concurrentes

Non seulement identité et coalitions ne renvoient pas nécessairement à des réalités distinctes (et encore moins concurrentes), mais plusieurs autrices ont défendu, en outre, que la terminologie associée à l'une et à l'autre n'impliquait pas des conceptualités opposées.

381 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness*, *op. cit.*, p. 14.
382 D. Elam, *Feminism and deconstruction*, *op. cit.*, p. 72.
383 J. Butler, *Gender trouble*, *op. cit.*, p. 20-22.
384 J. Dean, *Solidarity of Strangers*, *op. cit.*, p. 73.
385 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness*, *op. cit.*, p. 13.
386 É. Lépinard, *Feminist Trouble*, *op. cit.*, p. 184.

Bien qu'elle préconise, dans le titre de son article, de « passer d'une politique féministe de l'identité à une politique de coalition », Diane Fowlkes considère ainsi qu'il existe entre l'une et l'autre une continuité beaucoup plus forte que ne le laisse entendre cette formulation. Son argument repose notamment sur le fait que certains écrits considérés comme fondateurs de la littérature sur les coalitions sont aussi pionniers dans la diffusion du concept de « politiques de l'identité ». Ainsi, les féministes et lesbiennes de couleur citées en exemples par les féministes post-structuralistes qui en appellent à des politiques de coalitions sont aussi considérées comme les fondatrices des politiques de l'identité au sein de la pensée féministe. C'est le cas par exemple de la « Déclaration » du Combahee River Collective, dont les autrices, tout en prônant la pratique des coalitions, affirment que « c'est dans ce concept de politique de l'identité [*identity politics*] que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression[387] ». Fowlkes souligne que cette déclaration « fut intégrée plus tard dans recueil de textes qui illustre à lui seul le développement des politiques de l'identité – *This Bridge Called My Back*[388] ». Ce recueil inaugure également, à partir de la notion de « pont » développée par Anzaldúa, une série de réflexions très importantes sur les manières de faire coalition[389]. La notion de coalition ne se développe donc pas comme une conceptualité opposée qui s'oppose à celle des politiques de l'identité ; toutes deux s'élaborent en même temps et à partir d'une base commune. Cette base, selon Fowlkes, est la remise en cause de la conception de l'identité comme entité unifiée et homogène, remplacée par une pensée de la subjectivité multiple.

> « En déployant les définitions multiples de leur propre identité, les féministes radicales de couleur ont également remis en question le sujet comme entité de base de la philosophie traditionnelle et du féminisme libéral[390]. »

Les féministes post-structuralistes sont d'ailleurs nombreuses à attribuer au féminisme de couleur un concept d'identité multiple et fracturée, que certaines, comme Donna Haraway, considèrent comme consubstantiel à la notion de coalition. Pour l'autrice du « Manifeste cyborg », par exemple,

> « L'expression 'Femmes de couleur' construit une sorte d'identité postmoderniste de l'altérité, de la différence et de la spécificité. Et cette identité postmoderniste-là est pleinement politique, quoiqu'on puisse dire à propos d'autres éventuels postmodernismes. [...] Les Américaines qui ont affirmé leur

387 Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », dans E. Dorlin (éd.), *Black feminism, op. cit.*, p. 63.
388 C. Moraga et G. Anzaldúa, *This bridge called my back, op. cit.*
389 L. D. Albrecht et R. M. Brewer, *Bridges of power, op. cit.*
390 D. L. Fowlkes, « Moving from Feminist Identity Politics... », *art. cit.*, p. 106.

> identité de femmes américaines de couleur, nageaient dans un océan de différences. Cette nouvelle identité délimite un espace délibérément construit où pouvoir agir ne dépend d'aucune identification 'naturelle', mais d'un désir de coalition, d'affinités, ou de parenté politique[391]. »

Les féministes de couleur réinventent donc l'identité d'une manière fondamentalement politique et anti-naturaliste, de sorte à en faire la continuité logique du concept de coalitions : un assemblage de subjectivités diverses et multiples.

Pourtant, dans le même temps, Haraway semble également répudier les politiques de l'identité dans leur ensemble, et pas seulement celles du féminisme majoritaire. Interrogeant ainsi le sens qu'elle donne au « nous » des luttes collective, et la manière dont elle conçoit les crises qui le traversent, l'autrice écrit ainsi que « petit à petit, une autre possibilité de réponse à ces crises s'est imposée : la coalition – l'affinité, plutôt que l'identité[392] ». Sans parler de la charge qu'elle adresse à Catherine MacKinnon, qu'elle accuse de propager une « véritable caricature des tendances totalisantes […] des théories occidentales qui fondent l'action sur l'identité[393] ». Dans un seul et même texte, elle promeut d'un côté des politiques de l'identité construites autour des marges du féminisme, et elle rejette de l'autre le concept d'identité comme base de l'action politique. D'un côté, elle affirme la continuité entre les identités multiples et complexes des féministes de couleur, qui constituent selon elle un assemblage propre à former des coalitions, et de l'autre, elle rejette l'identité comme un concept dépassé source de crises, pour lui préférer l'affinité. Il est évident que le texte est traversé par plusieurs conceptions de l'identité, qui donnent lieu à ces constats contradictoires, et que Haraway ne distingue pas explicitement les unes des autres.

Anna Elomäki remarque une tendance similaire chez d'autres théoriciennes féministes critiques de la notion de politiques de l'identité. Ainsi, montre-t-elle,

> « des théoriciens comme [...] Diane Elam[394], Susan Hekman[395] et Shane Phelan[396] défendent que les féministes doivent adopter le langage de la coalition et de la solidarité, qui, selon elles, est mieux adapté à la théorisation d'un 'nous' féministe à la fois fluide et ouvert à la différence. Elles présentent leur modèle politique comme 'post-identitaire' ou 'non-identitaire' et disent 'dépasser l'identité'[397]. »

391 D. Haraway, « Manifeste cyborg », dans *Manifeste cyborg et autres essais, op. cit.*, p. 40.
392 *Ibid.*, p. 39
393 *Ibid.*, p. 44
394 D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*
395 S. Hekman, *« Beyond identity », art. cit.*
396 S. Phelan, *Identity politics, op. cit.*
397 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness, op. cit.*, p. 14.

Pourtant, dans le même temps, ces défenseuses d'une politique « non-identitaire » continuent à employer le vocabulaire de l'identité en des sens parfois affirmatifs, à l'instar de Haraway, et ce malgré leur usage revendiqué « de la rhétorique du dépassement de l'identité[398] ». Susan Bickford remarque à ce propos que le sens de l'expression « politiques de l'identité » est loin d'être clairement défini, et encore moins univoque, sous la plume de celles qui en font la critique.

> « Les significations en vigueur attachées à la notion de 'politique de l'identité' sont nombreuses, bien que dans la plupart des analyses (y compris certaines de celles que je présente ici), il est frappant de constater que ces signification restent de l'ordre de l'implicite. [...] Si bien que les politiques de l'identité sont devenues un véritable 'anti-héros aux mille visages[399]', pour reprendre l'expression que Geertz emploie à propos du relativisme[400]. »

Bickford dresse à propos des politiques de l'identité un constat qui ressemble à ma lecture de l'usage du terme *essentialisme* dans la littérature féministe contemporaine. Ses significations sont si variées et ses différents sens sont si peu souvent distingués les uns des autres que le concept tend à devenir un terme qui n'a d'unité sémantique que par son statut dans l'argumentation : il représente la position à critiquer, ou, pour reprendre l'expression de l'anthropologue Clifford Geertz citée par Bickford, un « anti-héro aux mille visages ».

Dans ce contexte, je considère qu'il n'est pas pertinent d'opposer strictement politiques de l'identité et politiques de coalition. Je rejoins en cela Paula Moya, qui critique un usage parfois opportuniste de la littérature féministe de couleur : commentant la réception de Cherríe Moraga, elle souligne que ses usages post-structuralistes, bien qu'ils la citent généralement en exemple, n'interagissent que superficiellement avec son texte et lui font endosser des positions qui n'ont rien à voir avec les siennes. Concernant le concept d'identité, par exemple :

> « Contrairement aux féministes postmodernes, qui considèrent que le concept d''identité' est intrinsèquement et dangereusement 'fondationnel', Moraga conçoit les 'identités' comme relationnelles, et ancrées dans des faits socio-historiques qui définissent des positionnements sociaux[401]. ».

Si bien que l'autorité épistémique et politique de ces autrices est parfois utilisée, « ironiquement », pour défendre des thèses qui vont à rebours de celles qu'elles défendent.

398 *Ibid*., p. 17.
399 C. Geertz, « Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, 1984, p. 273.
400 S. Bickford, « Anti-Anti-Identity Politics », *art. cit.*, p. 112.
401 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 127.

Moraga insiste sur le fait que l'identité est une réalité sociale, en tant que situation qui nous situe dans le monde les un·e·s par rapport aux autres, tandis que Butler et Haraway s'emploient à « délégitimer toute entreprise théorique portant sur l'identité (dont ses éléments expérientiels et cognitifs) et la situation sociale (l'entrelacement particulier entre le genre, la classe et race, qui localisent l'existence d'un individu dans le monde)[402] ».

Pour ces différentes raisons, je défends que le concept de coalition n'est pas nécessairement opposé à celui d'identité. D'abord d'un point de vue généalogique, puisque les notions respectives de politiques de coalition et de politiques de l'identité découlent des mêmes écrits fondateurs. Ensuite d'un point de vue sémantique, car les féministes détractrices des politiques de l'identité utilisent ce terme d'une manière inflationniste, en attachant au terme une grande variété de significations dont certaines sont pourtant compatibles avec la notion de coalition.

En conséquence, les pratiques de non-mixité et les pratiques de coalition n'ont rien d'incompatible. Je considère dès lors que les pratiques de non-mixité naviguent entre ces deux catégories, sans que cela ne donne lieu à une contradiction.

c. un exemple : le cas d'une marche de nuit féministe

L'approche en terme de non-mixité est entièrement compatible avec l'intérêt théorique et pratique manifesté par les théoriciennes féministes pour les coalitions, intérêt que je partage. De fait, je défends que les pratiques de non-mixité peuvent aussi être des pratiques de coalitions.

Je développe ici un exemple pour justifier mon positionnement. Dans son tract d'appel à une « marche de nuit féministe, non mixte », le 25 novembre 2014, à Paris, le collectif *8 mars pour touTEs*[403] spécifie la constitution de la non-mixité comme suit : « femmes, meufs, gouines, trans, intersexuéEs ». Cette énumération comporte deux caractéristiques intéressantes : premièrement,

402 *Id.*

403 Le collectif *8 mars pour touTEs* est un collectif féministe basé en Île de France, qui a existé de 2012 à 2016. Il s'est constitué sur la base de l'organisation d'une manifestation à l'occasion du 8 mars, journée internationale de lutte pour les droits des femmes, qui se veut être une manifestation alternative à celle organisée de plus longue date par le *Comité National pour les Droits des Femmes*. La scission a lieu sur la base d'un certain nombre de différents, concernant notamment la question du port du voile islamique, celle de la prostitution (ou travail du sexe), et celle de la place des personnes transgenres dans les luttes féministes. Reprochant à une certaine partie du mouvement féministe son refus de considérer les luttes de ces catégories de personnes comme partie intégrante du féminisme, ce collectif choisit de se définir au contraire « comme féministe non-excluant, favorisant la prise de parole et l'action des premièrEs concernéEs par les violences sexistes » (vu sur la page facebook du collectif, https://www.facebook.com/pg/Collectif8MarsPourToutes/about/?ref=page_internal, consultée le 29 mars 2018).

sont comprises dans cette pratique de non-mixité des personnes qui ne sont pas forcément des femmes. Les personnes transgenres et les personnes intersexuées peuvent éventuellement être des femmes mais ne le sont pas nécessairement : ici, la spécification des frontières de la non-mixité va donc dans le sens d'une supplémentation du sujet politique et d'une extension du domaine de celleux qu'il inclut. Deuxièmement, la définition proposée de la non-mixité fonctionne sur le mode de la déclinaison de termes apparemment synonymes ou inclus l'un dans l'autre : « femmes, meuf, gouines ». La spécification du terme de « gouines », selon une logique de réappropriation du stigmate par les femmes lesbiennes[404], peut sembler en effet superflue puisque les lesbiennes sont *a priori* contenues dans la catégorie des femmes. Le fait de le mentionner peut alors signifier une volonté de décliner plusieurs termes associées à la catégorie « femmes » afin d'en atténuer la dimension normative. C'est la fonction que remplit, notamment, l'ajout du terme « meuf », dont le caractère argotique permet de déjouer les attributs traditionnels de douceur et de retenue associés à la féminité. Ainsi, dans ce second cas, la spécification des frontières de la non-mixité par énumération de termes synonymes ou associés ne va pas dans le sens d'une supplémentation, mais dans celui d'une logique qui consiste simultanément à affirmer une catégorie et à en déjouer le caractère normatif.

J'ai présenté ici un type de mobilisation politique qui démontre par l'exemple la compatibilité entre approche en terme de coalition et intérêt théorique pour les pratiques de non-mixité. La non-mixité mise en place par ce collectif, à l'occasion d'une manifestation, résulte d'un dispositif d'alliance entre différents groupes (personnes trans, personnes intersexes, femmes cisgenres, etc.) qui a pour but d'élargir les frontières du sujet féministe, afin de lutter contre l'exclusion de ses marges. De plus, elle repose sur un dispositif discursif destiné à déjouer le caractère normatif des catégories identitaires, selon une logique de retournement de stigmate.

404 Pour une analyse politique du retournement discursif des stigmates homophobes, voir J. Butler, « Critically Queer », dans J. Wolfreys (éd.), *Literary Theories: A Reader and Guide*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999, p. 570-586.

III. Le sujet féministe : des pratiques de non-mixité

En répondant au premier des deux arguments contre la non-mixité, fondé sur les critiques féministes post-structuralistes de l'identité, j'ai montré la compatibilité entre une théorisation fondée sur cette pratique et une approche en terme de coalitions.

À présent, je montrerai, en répondant au deuxième argument – celui qui rejette la non-mixité comme pratique d'exclusion – que cette pratique résonne de manière particulièrement fructueuse avec les préconisations méthodologiques que j'ai élaborées précédemment.

A. Tracer une ligne. La non-mixité comme pratique diacritique

La non-mixité, qu'on le veuille ou non[405], exclut : par principe, une partie de la population n'est pas autorisée à participer à la politique ainsi définie. Or, le vocabulaire de l'exclusion est omniprésent dans les théorisations philosophiques de la crise du sujet féministe. Elizabeth Spelman enquête sur la racine des « problèmes d'exclusion » dans le féminisme, tandis que Judith Butler s'en prend à tout mouvement qui, « pour rendre spossible sa propre pratique érige le genre en norme d'exclusion au sein du féminisme[406] ». Si le vocabulaire de l'exclusion est très largement employé, il est cependant rare que les autrices précisent de quelles exclusions elles parlent : quelles sont celles qui posent problème au féminisme ? Toutes les exclusions sont-elles criticables, et si oui le sont-elles au même titre ?

1. jeter le bébé avec l'eau du bain

Tout d'abord, je rejoins Cressida Heyes, qui indique que « les féministes doivent se méfier d'une tendance théorique qui risque de saper l'action politique féministe au lieu de la rendre possible[407] » : il faut veiller à ce que nos théorisations constituent des appuis et non pas des obstacles aux pratiques politiques de transformation sociale. Or, une critique générique de l'exclusion, sans autre spécification, récuse de fait la validité des pratiques de non-mixité. Le problème ne réside pas dans le fait de critiquer ces pratiques, puisqu'elles sont, de fait, le sujet de débats houleux parmi les militantes impliquées dans les mobilisations que j'étudierai dans cette partie[408]. Il réside dans le fait que la question des pratiques de mixité et de non-mixité – et donc,

405 Il faut souligner que nombreuses sont les féministes qui refusent de définir la non-mixité comme excluante et/ou comme dirigée contre quelque chose ou quelqu'un. Voir infra, chapitre 9 de cette thèse.

406 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 26.

407 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 98.

408 Pour une analyse très complète de la manière dont le problème de la mixité/non-mixité se pose dans les mouvements féministes français depuis la fin du XIX° siècle, lire : A. Jacquemart, *Les hommes dans les*

de fait, de pratiques d'exclusion et d'inclusion – ne soit même pas posée. N'étant pas posée, ces pratiques risquent fortement d'être amalgamées au tableau très critique que ces autrices dressent des politiques de l'identité. En définitive, la non-mixité court le risque d'être rejetée comme excluante et normative, non parce que cette pratique aura fait l'objet d'un examen minutieux, mais parce qu'elle se trouve être la victime collatérale d'une critique plus théorique adressée aux politiques de l'identité. Il y a là un manque d'attention aux modalités de la *praxis* féministe et un manque de considération pour les conséquences de la théorisation sur cette *praxis*.

Encore une fois, je regrette que les concepts centraux des théories post-structuralistes manquent de critères d'application suffisamment explicites. Un concept n'est politiquement efficace que s'il est capable de faire des différences, c'est-à-dire si l'on est capable de distinguer les domaines auxquels il s'applique de ceux auxquels il ne s'applique pas. En l'absence de tels critères, plusieurs phénomènes radicalement différents sont mis sur le même plan et, en l'occurrence, sont soumis à la même critique. La théorie risque alors de jeter le bébé avec l'eau du bain, ou la *praxis* avec ses problèmes.

2. de quelle exclusion parle-t-on vraiment ?

Pour être en capacité de répondre aux questions posées plus haut, je propose de comparer deux cas d'études. Le premier correspond à l'exclusion hétérosexiste au sein des théories féministes inspirées tout aussi bien des courants différentialiste que matérialiste, critiquée par Judith Butler dans *Trouble dans le genre*. L'auteurice montre que les féministes tendent à considérer que certains éléments des cultures lesbiennes et gay, tels que les relations *butch/fem* ou les performance *drag*, rejouent les stéréotypes de genre et participent ainsi à la domination patriarcale. Ces critiques alimentent des présupposés LGBTphobes qui tendent à constituer le sujet féministe autour d'une norme hétérosexuelle et à exclure les lesbiennes du « nous » féministe.

Le deuxième cas d'exclusion est celui que revendiquent les militantes qui rédigent, en 1970, la présentation du numéro 54-55 de la revue *Partisans*, intitulé « Libération des femmes, année zéro ». Dans ce recueil de textes fondateurs pour la théorie politique du MLF naissant, les contributrices affirment le choix politique qu'elles ont fait de privilégier une organisation en non-mixité.

mouvements féministes, op. cit.

> « il est important de faire remarquer que, comme dans les autres pays touchés par le mouvement, nous en sommes arrivées à la nécessité de la non-mixité. Nous avons pris conscience qu'à l'exemple de tous les groupes opprimés, c'était à nous de prendre en charge notre propre libération. En effet, si désintéressés soient-ils, les hommes ne sont pas directement concernés et retirent objectivement des avantages de leur situation d'oppresseurs. Seule l'opprimée peut analyser et théoriser son oppression et par conséquent choisir les moyens de la lutte[409] ».

Bien que le terme d'exclusion ne soit jamais employé, il est implicitement présent dans l'expression « seule », qui véhicule l'idée d'exclusivité.

Bien que ces deux cas d'exclusion puissent parfois avoir des conséquences similaires, comme le montre Butler à travers sa critique du féminisme « matérialiste », on ne peut pas assimiler l'un à l'autre pour autant. Il est d'ailleurs hautement probable que Butler ne songe pas du tout aux pratiques de non-mixité, lorsqu'elle formule sa critique de l'exclusion. Cependant, en l'absence de précisions sur ce que recouvre, précisément, cette notion, il est conceptuellement cohérent de considérer que la critique formulée pour le premier cas s'applique également au second, soit à la non-mixité.

Or, ces deux cas d'étude présentent deux différences qui sont fondamentales pour comprendre les politiques de l'identité.

a. exclusion implicite vs *exclusion explicite*

Tout d'abord, Butler (dans *Trouble dans le genre*) dénonce des exclusions qui sont de l'ordre de l'implicite[410], tandis que les militantes du MLF que je cite revendiquent une exclusion explicite. Butler argue ainsi que la constitution du sujet féministe repose sur des exclusions qu'il est d'autant plus nécessaire de thématiser qu'elles sont structurellement dissimulées par l'exercice des politiques de représentation.

---

409 Anonyme, « Présentations », *Partisans*, n° 54-55 : « Libération des femmes, année zéro », 1970, p. 5.

410 J'insiste sur le fait que je parle ici de læ Judith Butler de *Trouble dans le genre*. Dans cet ouvrage, en effet, l'auteurice met particulièrement l'accent sur le caractère implicite de ces processus d'exclusion, qui tend à les dissimuler et ainsi à les naturaliser – à les présenter comme toujours déjà existant. Certaines de ses interventions plus récentes portent au contraire sur des exclusions beaucoup plus explicites au sein du féminisme. Par exemple, iel prend publiquement position contre le mouvement TERF, pour *Trans Exclusionnary Radical Feminism* : ce courant se réclame du féminisme radical pour exclure les personnes trans, et notamment les femmes trans des mouvements féministes, tout en luttant contre les droits des personnes trans en général. Voir par exemple la tribune qu'iel publie dans le journal *The Guardian* en octobre 2021 : J. Butler, « Why is the idea of 'gender' provoking backlash the world over? », *The Guardian*, 23 octobre 2021 (en ligne : https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash ; consulté le 27 avril 2022)

> « La question du 'sujet' est d'une importance décisive en politique, et pour la politique féministe en particulier, parce que les sujets de droit sont continûment produits par le biais de certaines pratiques d'exclusion qui ne se 'voient' pas, une fois que la structure juridique du politique fait loi. En d'autres termes, la construction politique du sujet se fait à des fins précises de légitimation et d'exclusion, et ces processus politiques se trouvent effectivement masqués et naturalisés par toute analyse politique qui les fonderait dans les structures juridiques[411]. »

Au contraire, les exclusions sur lesquelles reposent la non-mixité décrétée par les rédactrices du numéro de *Partisans* sont explicites, puisqu'il s'agit d'une règle de fonctionnement d'un groupe. Les féministes verbalisent le fait qu'elles restreignent la participation politique à telle ou telle catégorie, à l'exclusion des autres. La participation politique est encadrée par des règles, parmi lesquelles figure une règle de restriction : seules les membres de la catégorie des « opprimées » sont admises à prendre part au mouvement.

b. exclusion des dominant·e·s vs exclusion des dominé·e·s

Deuxièmement, ces deux formes d'exclusion reposent sur des positionnements très différents en terme de rapports de pouvoir. Dans la critique de Butler, le groupe qui exclut se situe dans une position relative de pouvoir vis-à-vis de celleux qui sont exclu·e·s. Le féminisme prend ainsi pour sujet une catégorie *femme* qui, en tant que dispositif normatif, exclut celleux qui ne parviennent pas à faire leur genre conformément à ce qui est prescrit par le pouvoir. Elle montre ainsi que les féministes, au nom d'une certaine idée normative de ce que sont les femmes, en viennent à rejeter les personnes LGBTI, convoquant le féminisme à des fins d'exclusions homophobes. Les militantes du MLF qui thématisent, en 1970, la non-mixité dans les pages de *Partisans* arguent au contraire qu'elles pratiquent l'exclusion d'un groupe – les hommes – qui, socialement, se trouve dans un rapport relatif de pouvoir vis-à-vis de celles qui excluent – les femmes. Le vocabulaire qu'elles emploient évoque un rapport de pouvoir rigide, sédimenté, qui distribue très distinctement les membres d'un groupe social selon deux classes : les oppresseurs, et les opprimées. Ici, les femmes excluent ceux qui occupent le pôle de concentration du pouvoir, un pouvoir qui les opprime et les rend vulnérables. Certes, Judith Butler montre que ces politiques, qu'iel qualifie de « féministes matérialistes » dans *Trouble dans le genre*, ont elles aussi des effets excluant et disciplinaires sur les groupes minorisés. Mon propos ici n'est pas d'invalider son analyse, que je rejoins, mais plutôt de déplorer que la distinction entre ces deux types d'exclusion – *exclusion implicite des marges, exclusion explicite des groupes dominants* –

411 J. Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 61.

n'est jamais faite. Or, ce genre de distinction est cruciale, précisément parce que nos pratiques peuvent avoir des effets normatifs, et qu'à ce titre elles doivent être scrutées avec une attention particulière.

3. exclusion et pensée diacritique

La non-mixité féministe constitue donc une pratique d'inclusion/exclusion dont les règles sont explicites, tout d'abord, et qui vise à exclure les groupes en position de pouvoir pour inclure les groupes en situation de vulnérabilité, ensuite. À partir de ces deux clarifications, je défends que cette pratique est particulièrement adaptée aux exigences méthodologiques que j'ai élaborées tout au long de cette thèse.

Tout d'abord, une théorisation féministe politiquement efficace – une théorisation pragmatique – requiert une pensée diacritique : un type de conceptualité qui rend capable de distinguer entre les phénomènes. Or, raisonner de manière diacritique implique de délimiter le domaine d'application d'un concept, soit de tracer une ligne entre ce que ce concept inclut et ce qu'il n'inclut pas. En d'autres termes, on ne peut pas faire l'économie d'un raisonnement en terme d'inclusion et d'exclusion. Une pensée politique fondée sur le rejet de l'exclusion en général, sans spécifier de quelle exclusion et de quelle inclusion l'on parle, n'est pas satisfaisante. Cressida Heyes adresse à l'anti-essentialisme une critique similaire, lorsqu'elle écrit que

> « L'anti-essentialisme de principe ne propose aucune méthode de recherche adéquate : il est impossible d'utiliser des catégories générales sans décider qui ou qu'est-ce que ces catégories incluent et excluent, et nous ne pouvons pas agir politiquement sans ces catégories[412]. ».

Deux choses m'intéressent dans cette affirmation. Tout d'abord, l'idée que la dynamique d'inclusion/exclusion, qui va de pair avec une pensée diacritique, relève d'une décision : la frontière qui démarque les contours d'une catégorie n'est pas donnée par une instance extérieure qui fait office de nécessité – le monde, la nature, la matière, la culture ou autre. Au contraire, elle est toujours l'objet d'un choix contingent que font celleux qui mobilisent cette catégorie. Dans cette idée, on retrouve la notion de « fondements contingents[413] » chère à Judith Butler : il n'est pas souhaitable de fonder les catégories politiques dans un domaine supposé transcender les conflits et les désaccords politiques, sous peine de ruiner le caractère progressiste les luttes d'émancipation. Ensuite, Heyes souligne le lien entre une « méthodologie adéquate » et

412 C. Heyes, *Line drawings*, *op. cit.*, p. 138.
413 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

l'efficacité politique. De même, je soutiens que la faculté diacritique n'est pas uniquement une capacité théorique permettant de rendre nos idées claires : il est également fondamental de bien savoir distinguer les idées et les phénomènes pour pouvoir agir politiquement.

Dans ce cadre, la non-mixité féministe apparaît comme un cas d'étude privilégié de pratique politique diacritique.

Parce qu'elle repose sur l'idée que le pouvoir est distribué de manière à ce point inégalitaire qu'il scinde la société en classes, celle des oppresseur, et celle des opprimées, elle raisonne avec l'importance que j'accorde au caractère diacritique de la théorisation féministe : méthodologiquement et politiquement, il faut pouvoir faire des distinctions. Paula Moya critique ainsi le post-structuralisme de Judith Butler et de Donna Haraway, et leur reproche de ne définir la radicalité politique qu'en terme de déconstruction des catégories. Dans ce contexte, ce type de pensée passe complètement à côté de la nécessité théorique et pratique d'identifier des lignes claires de partage du pouvoir.

> « Leur volonté de déstabiliser les catégories de genre (Butler) ou de faire disparaître les politiques de l'identité (Haraway) rend difficile de déterminer qui est 'nous' et qui est 'eux', qui est l''opprimé·e' et qui est l''oppresseur', qui partage nos intérêts et qui s'y oppose[414]. »

En outre, parce qu'elle est explicite, en tant que règle de fonctionnement d'un groupe, et non un présupposé implicite qui constitue un « nous » à partir d'exclusion dissimulées, elle fait écho à ce que doit être un critère méthodologiquement pertinent. Nos critères, comme je l'ai montré précédemment à travers ma discussion de Catherine MacKinnon et Susan Moller Okin, doivent être explicités, sous peine de déguiser nos choix en nécessité et d'en effacer la genèse.

Enfin, parce qu'elle repose sur des choix politiques faits par les féministes, qui sont sans cesse rediscutés et contestés, la non-mixité est compatible avec la notion butlérienne de « fondement contingent », ainsi qu'avec l'image, proposée par Heyes, d'une ligne que l'on dessine selon un tracé qui n'est pas donné dans l'ordre du monde mais décidé par celles qui opèrent la démarcation.

414 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 134.

B. Contourner l'ontologie et ses critiques

Outre sa résonance fructueuse avec le caractère diacritique de la théorisation pragmatique que j'appelle de mes vœux, j'identifie un deuxième atout dans la non-mixité féministe. Cette pratique me permet de penser la crise du « nous » féministe d'une manière qui contourne la problématique de l'identité et ses soubassements ontologiques. Or, j'ai montré que la critique de l'ontologie tend à occuper dans les théorisation du « nous » féministe une place prépondérante et dommageable. Je défends que les pratiques de non-mixité fournissent une base particulièrement adéquate pour mieux poser les problèmes.

1. poser les problèmes du « nous » en des termes constructivistes

Avant d'aller plus loin dans la discussion, il est nécessaire de faire un court écart afin de préciser l'un de mes choix théoriques et méthodologiques. Comme je l'ai montré, la problématique de l'identité est plus qu'épineuse pour les théoriciennes du « nous » féministe. Anna Elomäki souligne ainsi que

> « le vocabulaire de l'identité est source de nombreuses controverses. Certaines théoriciennes le rejettent, au titre qu'il serait oppressif et excluant ; d'autres arguent qu'en raison du fait que les identités sociales, de fait, existent, ce vocabulaire est indispensable pour théoriser le 'nous' politique[415] ».

Ces questionnements et ces désaccords traversent également les différentes pratiques de la non-mixité féministe. S'agit-il, en se retrouvant entre femmes, de célébrer et d'explorer une spécificité féminine ? Ou s'agit-il de politiser les différences de sexe afin de mettre en évidence leur caractère construit, de rassembler la classe des opprimées contre ceux qui les oppriment ? Cette dualité, qui peut tout aussi bien se lire comme une alternative que comme une ambiguïté constitutive à ce genre de pratique, traverse les conceptions féministes de la non-mixité. Pour Françoise Collin, cette pratique constitue ainsi

> « […] la mise en place d'une frontière symbolique qui court désormais entre les hommes et les femmes, d'un mode de lecture du monde où la différence des sexes est aussitôt traduite en termes politiques même si – et c'est bien là la difficulté – les termes politiques qui l'imprègnent toute ne l'épuisent cependant pas[416] ».

415 A. Elomäki, *Feminist Political Togetherness*, *op. cit.*, p. 14.
416 F. Collin, « Le féminisme, commencement ou fin de la mixité ? », dans C. Baudoux et C. Zaidman (éd.), *Égalité entre les sexes*, *op. cit.*, p. 249.

Pour Collin, la non-mixité est une traduction : elle fait passer certaines significations d'un langage à un autre. Elle transpose la différence entre les sexes du langage de la nature au langage de la politique, c'est-à-dire du pouvoir. Elle resignifie une différence naturalisée en distinction hiérarchique, en distribution inégalitaire des relations de pouvoir. Collin souligne cependant qu'elle ne fait pas que cela : le langage d'arrivée, celui de la politique, n'épuise pas la signification de la différence des sexes. Il y a donc un résidu, quelque chose qui n'est pas traduisible en des termes politiques, et qui demeure attaché à l'idée de différence telle que la représente la non-mixité.

Mon propos, ici, n'est pas de discuter cette tension mais de la contourner. Je choisir délibérément de laisser de côté les approches différentialistes de la non-mixité, c'est-à-dire les pratiques féministes qui visent à se retrouver sur la base d'un *quelque chose* qui est conçu comme à la fois propre aux femmes (identité, culture, psyché ou autre) et irréductible aux rapports sociaux de pouvoir. Je m'intéresserai exclusivement à la non-mixité dans son versant constructiviste, c'est-à-dire comme pratique visant à la fois à affirmer l'existence d'inégalités structurelles de pouvoir et à les combattre. Ce geste me conduit à adopter, vis-à-vis des cas historiques auxquels je m'intéresserai, un certain type de positionnement méthodologique, que je détaillerai au chapitre 7.

2. comparaisons linguistiques et dialogues transatlantiques

Cette précision est importante, car elle fait écho à l'analyse que je défends au chapitre 4 : la critique ontologique, certes efficace pour exhiber les limites d'un féminisme de type différentialiste qui promeut et célèbre l'identité « femme », est beaucoup moins efficace contre les généralisations abusives provenant des franges constructivistes de ces mouvements. La conceptualité féministe post-structuraliste n'est pas suffisamment adaptée pour identifier et critiquer les biais de faux universalisme qui se glissent dans les théories féministes constructivistes, et résolument anti-différentialistes. En d'autres termes, j'identifie dans la non-mixité ce qui manque à la critique post-structuraliste : une manière de penser les crises du « nous » féministe d'une manière entièrement constructiviste, sans mobiliser un vocabulaire ontologique.

L'un des principaux atouts de cette pratique réside en effet dans le fait qu'elle offre des atouts précieux afin de penser non seulement la constitution, mais aussi les contestations d'un « nous » féministe, sans, pour ce faire, avoir aucunement recours à un vocabulaire fondé sur l'identité et

ses connotations ontologiques. C'est là l'un des atouts de la langue française, et l'un des apports précieux de ces dialogues transatlantiques que j'ai détaillés précédemment dans cette thèse. Le terme de « non-mixité » est en effet une spécificité du français vis-à-vis de l'anglais, langue dans laquelle il n'existe pas vraiment d'équivalent de ce concept. La notion de « *mixedness* », en sciences politiques et sociales, évoque principalement les phénomènes de métissage ethno-raciaux[417]. Dans la littérature scientifique, les rares occurrences des termes « *mixedness* » et « *non-mixedness* » utilisés à propos des mobilisations féministes traitent spécifiquement de le France, et plus particulièrement du Mouvement de Libération des Femmes[418]. Ces termes, en outre, ne sont pas présents dans les discours des féministes étasuniennes des années 1960-1970 que j'ai passés en revue dans le cadre de cette thèse. Lorsqu'il est fait référence à de telles pratiques, d'autres terminologies sont employées.

Les féministes étasuniennes, tout d'abord, emploient le terme de « séparatisme » (*separatism*), un terme moins générique que celui de non-mixité puisqu'il surdétermine les fins de cette pratique. En effet, bien qu'il soit fréquemment employé par les historiennes et les actrices des mouvements féministes radicaux pour désigner les pratiques de non-mixité[419], ce sens élargi tend à se superposer à un autre sens, plus restreint, qui désigne, pour sa part, l'une des diverses issues possibles de la non-mixité. Le terme de séparatisme tend en effet à connoter un projet politique et particulier : la mise en place de divers dispositifs permettant de vivre sans les hommes, du célibat militant prôné par certaines féministes radicales[420] aux communautés lesbiennes rurales réservées aux femmes[421]. Or, toutes les féministes qui adhèrent à la pratique de la non-mixité n'embrassent pas pour autant ce projet politique. Françoise Collin, par exemple, qui fut actrice des mouvements féministes des années 1970 en France et en Belgique, insiste au contraire sur le fait que la non-mixité féministe a pour fin une mixité qu'elle appelle « démocratique », c'est-à-dire une coexistence dépourvue de rapports de pouvoir entre les deux sexes[422]. La non-mixité est

417 Voir par exemple l'ouvrage R. Edwards, *International perspectives on racial and ethnic mixedness and mixing*, New York, Routledge, 2012.

418 Voir par exemple la traduction en castillan et en anglais de travaux de Françoise Picq dans F. Picq, « El hermoso pos-mayo de las mujeres », *Dossiers feministes*, n° 12, 2008, p. 69-76, ou le choix terminologique fait par Ilana Eloit dans sa thèse de doctorat rédigé en langue anglaise (I. Eloit, *Lesbian trouble: feminism, heterosexuality and the French nation (1970–1981)*, phd, The London School of Economics and Political Science, 2018).

419 Voir B. Fahs, *Firebrand feminism: the radical lives of Ti-Grace Atkinson, Kathie Sarachild, Roxanne Dunbar-Ortiz, and Dana Densmore*, Seattle, University of Washington, 2018.

420 Voir le témoignage de Roxanne Dunbar, de Cell 16 : « Outlaw Woman: Chapters from a Feminist Memoir-in-Progress », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), *The Feminist Memoir project, op. cit.* ; ou le récit biographique de son engagement militant dans *B. Fahs, Firebrand feminism, op. cit.*.

421 Pour les « terres des femmes » en Oregon, voir F. Flamant, *Women's lands. Construction d'une utopie : Oregon, USA (1970-2010)*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2015.

422 F. Collin, « Le féminisme, commencement ou fin de la mixité ? », *op. cit.*

donc un terme plus englobant, qui comprend des pratiques féministes d'inclusion et d'exclusion sans déterminer le but ou l'issue de ces pratiques.

Une seconde expression est parfois employée au sein de la littérature étasunienne scientifique et militante que j'ai analysée dans cette thèse : l'adjectif « *woman-only* »[423], parfois décliné sous d'autres formes (« *womyn* », « *wymyn* »). Le terme, contrairement au substantif « non-mixité », ne véhicule pas l'idée d'une pratique militante : il s'agit d'un adjectif, utilisé pour qualifier des espaces militants (organisations, associations, institutions, collectifs ou autre). De plus, il est fondé sur une spécification explicite de la catégorie incluse dans ce dispositif, à l'exclusion des autres (ce qu'indique le « only »). On ne peut donc se référer au dispositif sans mentionner la catégorie à laquelle la participation politique est réservée – en l'occurrence, « les femmes ». Cette dénomination fonctionne par spécification du contenu de la non-mixité, c'est-à-dire des contours de ce qu'elle inclut et de ce qu'elle exclut, si bien qu'on ne peut mentionner ce type de pratique qu'en précisant l'identité sociale de celleux qu'elle concerne. Dès lors, les débats anglo-saxons autour de la non-mixité sont généralement canalisés au travers de l'expression « *identity politics* », désignant un type de mobilisation et/ou de stratégie politique. Or, ces discussions, parce qu'ils sont fondés sur le concept d'identité, peuvent difficilement ignorer les enjeux que je tâche de contourner dans cette dernière partie : les critiques de l'ontologie sous toutes ses formes.

L'intérêt d'une expression telle que celle de *non-mixité* réside dans le fait qu'elle ne signifie *que* la structure d'inclusion/exclusion, sans lui présupposer de fin déterminée ni, plus important encore, de contenu déterminé : aucune identité sociale n'est spécifiée. Le terme ne désigne que l'opération de délimitation toute nue. Il revêt dès lors un intérêt certain pour mon approche, qui vise à se détacher du vocabulaire ontologique (fut-il radicalement critique de cette dernière) et à contourner les débats sur l'identité, fortement marqués par cette terminologie.

En théorisant à partir des pratiques féministes de non-mixité, j'entreprends de théoriser les crises du sujet féministe sans employer la terminologie ontologique dont j'ai exposé les nombreuses limites. Il est important de rappeler qu'en théorisant de la sorte, mon ambition n'est pas de résoudre la crise du sujet féministe. Je n'entends pas considérer cette pratique comme une instance unilatérale de résolution des problèmes théoriques, mais comme la

423 Bernice Reagon, par exemple, emploie ce terme dans son texte fondateur sur les coalitions, *« Coalition Politics », op. cit.*

source tout autant des normes de la théorisation féministe que des problèmes qui se posent à elle. La dernière partie de cette thèse ne vise pas à proposer une résolution philosophique de la crise du sujet féministe, mais à poser ce problème d'une autre manière. Ce faisant, en partant de l'exigence pragmatique sur laquelle je fonde ma méthodologie, j'entreprends également une théorisation qui ne sépare pas la mise en évidence de ces crises des solutions pratiques et théoriques qui leur sont apportées : les crises de la non-mixité, comme je le montrerai, sont aussi susceptibles de générer une renégociation des frontières du « nous » et la création de nouveaux sujets politiques. Le sujet du féminisme se constitue en pratique, à travers des décisions concernant les frontières d'un « nous » construit selon une dynamique d'inclusion/exclusion. Le sujet du féminisme se conteste également en pratique, à travers des controverses portant sur le tracé de cette ligne de démarcation entre le « nous » et les autres.

Conclusion de la deuxième partie

Coalitions, non-mixité et politique des « sujets contingents »

Dans cette partie, j'ai explicité les critères d'une philosophie pragmatique du sujet féministe. Cette méthode, tout d'abord, consiste à considérer la *praxis*, les pratiques politiques de transformation sociale, à la fois comme la source de nos problèmes théoriques et la norme de nos théorisations. Les féministes post-structuralistes ne prennent pas suffisamment en compte que la *praxis* doit normer la théorie, ce qui donne lieu à des théorisations parfois impraticables. Les féministes radicales sont convaincues du fait que la théorisation féministe est profondément ancrée dans la pratique et orientée vers une issue pratique ; cependant, elles tendent à appréhender la *praxis* comme un bloc homogène, vis-à-vis duquel aucune attitude critique n'est requise puisqu'elle est toujours nécessairement dans le vrai.

Aller de l'ontologie à la pratique, c'est donc, avant toute chose, choisir les pratiques qui serviront de base à la théorisation et être en mesure de justifier ces choix. Pour cette raison, je me rallie pleinement à l'intérêt porté par de nombreuses théoriciennes pour la pratique dite des coalitions, ces alliances conjoncturelles entre divers groupes. Je défends, cependant, qu'en s'intéressant aux pratiques féministes de non-mixité, on se dote d'une

prise sur la politique coalitionnelle des « sujets contigents[424] » qui, bien souvent, manque aux analyses politiques du sujet féministe.

Reste donc à mettre en pratique cette philosophie pragmatique du sujet politique du féminisme : à quoi ressemble l'approche dont je viens de construire la méthode ?

424 *J. Butler, « Contingent Foundations », 1995, op. cit.*

PARTIE 3

LES FRONTIÈRES DU « NOUS »

NOTES SUR LA NON-MIXITÉ FÉMINISTE

Chapitre 7

Une question de pratiques

Deux propositions théoriques

Cette dernière partie constitue un essai de théorisation féministe, fondé sur les réflexions méthodologiques menées dans les deux dernières parties. Dans les propositions théoriques qui concluent cette thèse, je pose les bases de ma propre approche pragmatique du « nous » féministe et ma propre lecture des pratiques de coalition. À travers une série de réflexions sur les pratiques féministes de non-mixité, comme moyen de « tracer une ligne[1] » distinguant celleux qui relèvent ou non du sujet féministe, j'esquisse concrètement la philosophie féministe pragmatique que j'appelle de mes vœux.

Je veux montrer que poser le problème du sujet politique du féminisme sur un plan philosophique ne requiert pas nécessairement d'avoir recours à cette terminologie ontologique dont j'ai identifié les impasses : à ce titre, les deux propositions qui concluent cette thèse ont pour vocation d'ouvrir des pistes de recherche. Ce faisant, mon but n'est pas tant de résoudre que de mieux poser les problèmes ; c'est-à-dire de les formuler de sorte à produire des alternatives plutôt que du doute.

1 Je reprends l'expression de Cressida Heyes : « *line-drawing* » (*Line drawings*, *op. cit.*).

I. Contexte de mon étude. Les mouvements de libération des femmes des années 1960-1970, en France et aux États-Unis

S'intéresser à la non-mixité féministe, certes, mais quelles non-mixités, et dans quels contextes ? J'ai montré qu'il était insuffisant de faire appel à la pratique si l'on ne travaille pas, par ailleurs, le contexte précis au sein duquel s'insère cette pratique. Une méthode pragmatique de théorisation féministe doit mobiliser des cas concrets de mobilisations féministes, non pas à titre d'exemple illustratif servant à expliciter les concepts, mais comme un point de départ de la réflexion qui fournit à la théorie ses problèmes et ses concepts.

Je choisis donc de m'intéresser ici aux mouvements féministes dits de la deuxième vague, et plus précisément aux franges radicales de ces mouvements : le phénomène que l'on appelle en France Mouvement de Libération des Femmes, et aux États-Unis *Women's Lib* (*Women's Liberation Movement*).

A. Les mouvements de libération des femmes : France et États-Unis

En France, on considère généralement que Mouvement de Libération des Femmes naît en août 1970, à l'occasion d'une action au cours de laquelle une dizaine de féministes déposent, de manière parodique, une gerbe à la femme du soldat inconnu, sous l'Arc de Triomphe à Paris[2]. Cette action, cependant, n'émerge pas de nulle part, puisque plusieurs groupes féministes se constituent dès mai 1968, dans le sillage des mouvements de contestation étudiants ; au point parfois de donner lieu à des controverses quant à la périodisation du MLF[3]. L'année 1979 est généralement considérée comme la fin du mouvement : de grandes tensions divisent en effet les féministes, et éclatent à l'occasion d'une manifestation organisée à l'occasion de la pérennisation de la loi Veil à Paris[4]. Le sigle MLF et sa propriété – qui a le droit de s'en revendiquer ? – font notamment débat lorsque l'appellation « MLF – mouvement de libération des femmes » est déposé par Antoinette Fouque et le groupe Psychanalyse et politique, qui en font ainsi leur propriété intellectuelle[5]. La périodisation que j'adopte s'étend, pour sa part, jusqu'en 1981 : ce faisant, j'inclus également dans l'histoire du féminisme radical des années 1970 celle des mouvements lesbiens qui se constituent en réponse, voire contre les féministes du MLF[6].

2 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, *op. cit.*
3 B. Pavard, *Les éditions des femmes*, *op. cit.*
4 La loi Veil, qui légalise l'interruption volontaire de grossesse (IVG), est votée en 1975 ; cependant, cette loi est, initialement, seulement temporaire. L'enjeu qui se joue en 1979 est celui de sa pérennisation.
5 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, *op. cit.*, p. 365-375.
6 I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*

Aux États-Unis, l'année 1968 est considérée comme celle du début du mouvement du féminisme radical, à l'occasion d'une grande manifestation organisée contre le concours de beauté *Miss America*[7]. Alice Echols, l'une des historiennes de référence du *Women's Lib* dans ses franges radicales, arrête à 1975 la périodisation de ces mouvements. Selon elle, un déplacement s'opère alors, et le mouvement bascule d'une approche fortement constructiviste à une approche plus différentialiste, qu'elle appelle « féminisme culturaliste » – appellation amenée à acquérir une certaine autorité dans les débats liés aux différents courants du féminisme[8]. Je choisis cependant d'étendre ma périodisation jusqu'en 1983, afin d'intégrer des mobilisations de femmes noires, de lesbiennes noires et, plus généralement, de femmes et de lesbiennes de couleur. Le *Combahee River Collective*, dont j'ai déjà présenté la « Déclaration » dans les pages de cette thèse, existe ainsi de 1974 jusqu'en 1980, bouleversant en profondeur les théorisations politiques du mouvement. La parution en 1983 de l'anthologie *This bridge called my back*[9], issue du militantisme et du travail d'écriture et d'édition de Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, lesbiennes et *chicanas*, constitue elle aussi un événement historique qu'il me semble important d'inclure dans mes analyses.

B. Pourquoi ce contexte plutôt qu'un autre ?

Pourquoi choisir cette délimitation temporelle et spatiale ? Trois arguments motivent mon choix de m'intéresser spécifiquement à cette période et à cette aire géographique. Tout d'abord, rappelons l'objectif que je formule au précédent chapitre : problématiser les coalitions à l'aide des pratiques de non-mixité féministes. Or, l'imaginaire du MLF dans les représentations collectives associe fortement ce mouvement à la non-mixité, ce qui fait de ces mouvements un cas d'étude particulièrement adapté. Ensuite, comme je l'ai défendu à partir de ma lecture de Clare Hemmings, en partant des mouvements féministes des années 1960-1970, je cherche à prendre l'histoire à rebours, c'est-à-dire à inverser une chronologie du progrès, trop répandue à mon goût dans les récits féministes post-structuralistes. Celle-ci dépeint ces mouvements comme irréductiblement naïfs, essentialistes, voire réactionnaires, pour mieux encenser les théorisation académiques ultérieures venues corriger leur conceptualité grossière. Au contraire, je souhaite montrer que les mouvements de libération des femmes sont peut-être plus post-structuralistes que ces récits ne le laissent croire. Ce faisant, je court-circuite également les arguments de certaines féministes radicales, qui, comme je l'ai montré au chapitre 5, tendent à idéaliser les

7 A. Echols, *Daring to be bad*, *op. cit.*
8 Voir par exemple L. Alcoff, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism », *art. cit.*
9 C. Moraga et G. Anzaldúa, *This bridge called my back*, *op. cit.*

mouvements féministes de cette période, sans leur accorder le recul critique qui permet de les lire comme des situation d'où les problèmes émergent. Enfin, la lecture croisée entre la France et les États-Unis me permet d'interroger la spécificité de ce concept de *non-mixité*, qui ne trouve pas d'équivalent en langue anglaise. Parce qu'elle constitue un « intraduisible[10] », la notion de non-mixité se révèle alors, sur la scène de ces dialogues transatlantique, comme un outil particulièrement précieux pour interroger nos représentations.

1. l'imaginaire du MLF : la non-mixité dans les représentations collectives

J'ai identifié la non-mixité féministe comme une pratique politique particulièrement riche en problèmes et en concepts théoriques. Or, en contexte français, la non-mixité est fréquemment perçue comme emblématique de la période du féminisme des années 1970. Pour Alban Jacquemart, les militantes du MLF ont, à ce titre, brillamment réussi un « coup de force symbolique »[11]. Le socio-historien se base sur une anecdote : le 11 mars 1977 a lieu le procès des six militantes du MLAC d'Aix-en-Provence[12] en présence de Claude Magistry, alors membre du bureau national de la CFDT. Un journaliste du *Monde*, induit en erreur par le caractère épicène de son prénom, le présente comme une femme dans l'article qu'il écrit sur l'événement. Selon Jacquemart, cette petite erreur témoigne du bouleversement symbolique considérable induit par sept années de Mouvement de Libération des Femmes.

> « Cette anecdote témoigne du coup de force symbolique réussi par les militantes féministes du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) : faire de la lutte pour les droits des femmes une lutte de femmes, de sorte que l'engagement d'un homme pour les droits des femmes ne soit plus pensable. [...] [P]récisément, ce coup de force est symbolique car il transforme, dans l'imaginaire collectif, la réalité des mobilisations protéiformes et diverses, notamment du point de vue de la mixité, en une image d'Épinal d'un mouvement unifié de femmes luttant pour leur libération et leurs droits[13]. »

Au point, parfois, que les féministes des années 1990 ont pu rejeter la non-mixité, identifiée à une forme de militantisme dépassé, car étroitement assimilé à la précédente génération féministe vis-à-vis de laquelle elles tentent de se démarquer. Liane Henneron souligne ainsi une différence

10 B. Cassin, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 90, n° 2, 2014, p. 25-36.

11 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes*, *op. cit.*

12 Le Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception (MLAC) se constitue en 1973, pour se dissoudre en 1975, à l'occasion du vote de la loi Veil. Pourtant, plusieurs sections dites « dissidentes » continuent à pratiquer des interruptions volontaires de grossesse après cette date – c'est le cas de celle d'Aix-en-Provence. Suite à une plainte déposée par le père d'une avortée mineure, des militantes du MLAC d'Aix-en-Provence sont attaquées en justice en 1977 pour pratique illégale d'un acte médical.

13 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes*, *op. cit.*

marquée entre le féminisme de la génération MLF et celui des années 1990-2000 : chez les féministes qui viennent après les mouvements des années 1970, la mixité est valorisée et perçue comme une « nouveauté » paradoxale[14]. Elle apparaît comme nouvelle, car elle rompt avec l'image associée à la deuxième vague féministe – cette « image d'Épinal[15] » décrite par Jacquemart. Pour autant, du point de vue de l'histoire des mouvements féministes, « il semblerait que la non-mixité du MLF soit une exception dans l'histoire des mouvements féministes[16] » : la mixité vers laquelle se tournent les féministes des années 1990 n'a, de ce point de vue, rien de bien nouveau. Henneron montre que la non-mixité est ainsi devenue emblématique du MLF, au point que les « jeunes féministes » sont tenté·e·s de la rejeter afin de se construire contre l'image d'un « féminisme ringard[17] ». Selon une approche similaire, Alban Jacquemart s'intéresse à la création en 1997 de l'association féministe Mix-Cité, qui, comme son nom l'indique, fait de la mixité organisationnelle son identité politique. L'historien identifie dans cet attachement à la mixité une volonté pour une nouvelle génération de féministes d'affirmer leur identité au sein d'un paysage politique encore fortement occupé par les militantes historiques du MLF[18] : implicitement, cette génération féministe des années 1970 est ainsi fortement associée au symbole de la non-mixité.

Le propos d'Alban Jacquemart que je cite plus haut est également l'occasion d'expliciter une précaution méthodologique. En philosophe, c'est précisément parce qu'il est « symbolique » que je m'intéresse à ce « coup de force » des militantes du MLF, qui ont fait « de la lutte pour les droits des femmes une lutte de femmes[19] ». En d'autres termes, la non-mixité m'intéresse parce qu'elle se fait symbole, c'est-à-dire qu'elle devient une signification qui peut être interrogée relativement indépendamment des faits et des événements réels qui ont constitué les mouvements de la deuxième vague féministe. Mes analyses de la non-mixité féministe n'ont pas prétention à être effectivement représentatives de ces mouvements, composés, comme le souligne justement Jacquemart, de « mobilisations protéiformes et diverses[20] ». Mon travail s'attache à interroger des significations, non pas à enquêter sur la manière dont ces significations s'appliquent ou non, avec des degrés d'adéquation divers, à la réalité historique traitée. Les

14 L. Henneron, « Être jeune féministe aujourd'hui : les rapports de génération dans le mouvement féministe contemporain », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005, p. 102.
15 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.*, p. 18.
16 L. Henneron, « Être jeune féministe aujourd'hui », *op. cit.*, p. 103.
17 *Ibid*., p. 104.
18 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.*, p. 58 ; A. Jacquemart, « L'engagement féministe des hommes, entre contestation et reproduction du genre », *Cahiers du Genre*, n° 55, 2013, p. 49-63.
19 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.*, p. 18.
20 *Id.*

concepts que je développe ici ne doivent pas être plaqués sur des faits historiques, d'une manière qui effacerait leur complexité et leur ambiguïté. Ma démarche ne consiste pas à éclairer l'histoire au moyen de la philosophie, mais, au contraire, à mobiliser l'histoire afin de fournir à la philosophie féministe les matériaux qui lui font défaut.

2. prendre l'histoire à rebours : renverser la chronologie du progrès

Deuxièmement, je reviens sur l'argument de Clare Hemmings, qui remarque que les mouvements féministes des années 1970 tendent à être associés, dans les théorisations féministes contemporaines, à une période d'essentialisme[21]. Ce récit permet de valoriser, par contraste, les théories ultérieures, selon une représentation qui dépeint l'histoire de la pensée comme allant toujours vers le mieux. Je m'inscris dans la critique qu'elle fait de cette chronologie du progrès.

Dans une démarche délibérément provocatrice, à rebours de ce récit dont j'ai précédemment exposé les limites, je propose au contraire de critiquer l'approche post-structuraliste de la crise du sujet féministe au moyen de l'histoire des mouvements de libération des femmes. Ce faisant, il ne s'agit nullement de les idéaliser, et de considérer, comme le fait Catherine MacKinnon et les féministes radicales actuelles, que les post-structuralistes posent de faux problèmes qui ne sont pas pertinent vis-à-vis de ces mouvements. Je défends au contraire l'idée que les mouvements féministes des années 1970 sont plus post-structuralistes que ce que ne croient nombre de théoriciennes féministes, au sens où ils sont traversés dès leurs débuts par des conflits concernant la définition du sujet féministe et des exclusions qu'elle produit. Mon propos, à la suite de Hemmings, est de rendre justice aux voix dissonantes produites depuis les marges du féminisme, afin de les considérer comme des éléments à part entière de ces mouvements.

3. l'intraduisible non-mixité

Pourquoi cette étude conjointe de la France et des États-Unis ? Mon but n'est pas de produire une histoire comparative de ces mouvements, établissant points communs et différences, ni une histoire croisée qui retracerait leur construction mutuelle. Je cherche plutôt à rendre mon terrain d'enquête cohérent avec l'analyse en termes de « théorie voyageuse[22] », que j'adopte dans les premiers chapitres de cette thèse. De la même manière que les théorisations du sujet politique du féminisme sont redevables à des courants issus de dialogues transatlantiques – *French Theory*, *French Feminism* – l'approche que je développe ici se nourrit des histoires respectives de la

21 Cf supra (chapitre 6), C. Hemmings, *Why stories matter, op. cit.*.
22 Pour reprendre l'expression de Cornelia Möser, qu'elle emprunte elle-même à Edward Saïd. Cf supra.

France et des États-Unis. De plus, puisque la plupart du corpus théorique que je travaille vient des États-Unis, il me semble nécessaire de travailler sur l'histoire des mouvements féministes étasuniens, afin d'interroger les continuités entre ces mouvements et la littérature que j'étudie, et de replacer les débats théoriques dans une histoire militante.

En outre, ce double terrain d'enquête est propice à faire émerger des intraduisibles : des mots qui ne trouvent pas d'équivalent satisfaisant dans une autre langue, et qui permettent d'interroger de manière précieuse la manière dont nous construisons et dont nous distinguons nos concepts. Comme le souligne la philosophe Barbara Cassin, qui s'est donnée pour tâche de recenser ces termes singuliers au sein des différentes langues européennes, ces termes permettent de « comprendre comment les différentes langues produisent des mondes différents, faire communiquer ces mondes et inquiéter les langues l'une par l'autre[23] ». Or, la non-mixité constitue, précisément, l'un de ces intraduisibles. J'ai été très étonnée de ne pas trouver dans les sources anglo-saxonne d'équivalent de ce concept, pourtant central dans le discours des féministes françaises. Comme je l'ai souligné à la fin du chapitre 6, aucun des termes employés par les féministes étasuniennes, qu'il s'agit du concept de *séparatisme* ou de l'adjectif « women-only », ne permet de signifier ce que désigne, précisément, le concept de non-mixité : l'idée d'une frontière diacritique instituée par une décision politique et à des fins politiques, qui ne spécifie pas l'identité des groupes inclus ou exclus par ce procédé. À travers cette intraductibilité se joue, il me semble, une nouvelle scène intéressante pour ces « féminismes en traduction[24] ».

II. Méthode de mon étude. Au carrefour de trois approches

Ma méthode peut-on se résumer à la description suivante. Il s'agit d'étudier les pratiques de non-mixité, à partir des mouvements féministes des années 1960-1970, en France et aux États-Unis. Mon but est d'identifier des contextes qui permettent de faire émerger des significations, tout en considérant ces contextes comme étant à la fois problématiques (la source de problèmes théoriques) et normatifs (ils établissent une norme pratique permettant d'évaluer la pertinence de nos théories). En me fondant sur des matériaux historiques, j'analyserai donc la manière dont les

23 B. Cassin, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *art. cit.*
24 Pour citer C. Möser : *Féminismes en traductions, op. cit.*

pratiques politiques de non-mixité établissent des significations originales, qui sont susceptibles de renouveler les discussions portant sur le sujet du féminisme.

Or, cette méthode nécessite de prendre comme matière première philosophique des sources non-philosophiques : des articles tirés de journaux féministes, des tracts issus de fonds d'archives et d'anthologies. Il reste donc à préciser la manière dont je m'approprie, en philosophe, des matériaux historiques : comment faire de la philosophie à partir de l'histoire ?

A. Généalogie, socio-histoire et philosophie de terrain

La méthodologie que je mets en œuvre dans la dernière partie de cette thèse se situe au croisement entre trois champs disciplinaires : la généalogie foucaldienne, la socio-histoire, et la philosophie de terrain.

1. la généalogie foucaldienne : philosopher dans les archives

Tout d'abord, ma méthode doit beaucoup à la démarche archéologique et/ou généalogique[25] développée par Michel Foucault dans ses travaux. En faisant de l'archéologie un mode de pensée philosophique, Foucault aménage en effet un terrain méthodologique qui lui permet de s'emparer de l'archive, terrain par excellence des historien·ne·s, pour en faire un matériau philosophique. Pour Foucalt, la philosophie est archéologie lorsqu'elle s'efforce de retracer les processus historiques qui ont conduit à établir des significations. L'archive devient alors une matière philosophique, puisqu'elle constitue la trace du « jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement[26] ».

À mon tour, j'ai donc effectué à trois reprises, au cours de l'année 2018, des séjours de recherche dans des bibliothèques franciliennes comportant des fonds d'archives des mouvements de libération des femmes (la bibliothèque Marguerite Durand, à Paris, et la bibliothèque La Contemporaine, à Nanterre[27]). Pour ce qui concerne les États-Unis, de très nombreux documents d'archives sont accessibles en ligne, ce qui a grandement facilité mon travail et a joué en la faveur d'un double terrain d'enquête. J'ai également pu accéder, grâce au travail d'édition

25 La méthode archéologie consiste à utiliser l'archive comme matériau philosophique, afin d'interroger les processus de construction historique qui ont produit les concept structurant notre représentation du monde présent. La méthode généalogique se focalise spécifiquement sur les silences des archives pour retracer l'histoire de l'effacement des groupes subalternes. Pour un exposé très clair de cette distinction, voir J.-F. Bert, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La découverte, 2016, p. 26.

26 M. Foucault, « Sur l'archéologie des sciences », dans D. Defert et F. Ewald (éd.), *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001[1968], p. 696-731.

27 Je remercie à cette occasion Michèle Zancarini-Fournel, pour ses précieux conseils méthodologiques.

bénévole de Marion Page, aux archives du Front des Lesbiennes Radicales, qui m'ont permis d'effectuer un travail précieux sur ces mouvements[28]. Enfin, j'ai également mobilisé les mémoires de nombreuses militantes françaises et étasuniennes[29] : à travers les récits faits de leurs engagements dans les mouvements de libération des femmes, je me suis intéressée au regard que ces dernières peuvent porter sur leur propre pratique ainsi qu'aux significations qu'elles y investissent.

La philosophie foucaldienne rend donc ce travail possible, ne serait-ce qu'en instaurant un précédent : celui d'une rencontre réussie entre terrain d'archives et activité théorique. En outre, ma démarche possède en commun avec la méthode archéologique son caractère généalogique. Foucault utilise ce terme afin de parler d'un travail sur l'histoire qui vise à produire une « contre-mémoire[30] », c'est-à-dire à exhumer des savoirs marginaux et dominés, effacés par les structures du pouvoir. En s'intéressant à la dimension généalogique de l'archéologie, Foucault dirige la focale de ses réflexions vers les luttes sociales, soit les mobilisation collectives qui contestent, à une époque donnée, la configuration du pouvoir dans tel ou tel domaine de la société. En 1976, dans les pages de la revue d'histoire *Hérodote*, il écrit ainsi :

> « À partir du moment où on veut faire une histoire qui a un sens, une utilisation, une efficacité politique, on ne peut le faire correctement qu'à la condition qu'on soit lié, d'une manière ou d'une autre, aux combats qui se déroulent dans ce domaine. Ce dont j'ai essayé de faire la généalogie, ç'a d'abord été la psychiatrie, parce que j'avais une certaine pratique et une certaine expérience de l'hôpital psychiatrique et que je sentais là des combats, des lignes de force, des points d'affrontements, des tensions[31]. »

Comme Foucault, je m'intéresse ici aux « combats », aux « points d'affrontements » et aux tensions que révèlent les mobilisation collectives contestant la distribution du pouvoir. Dans cette partie, il sera non seulement question du caractère combatif (voire agonal) des franges des mouvements de libération des femmes se revendiquant d'un féminisme radical, mais aussi les tensions au sein même des mouvements féministes. Ces épisodes de tensions et d'affrontements

28 Cette compilation bénévole et auto-éditée m'a grandement facilité l'accès aux archives des rencontres de novembre 1981 et de juin 1982 du Front des lesbiennes radicales. Brochure disponible à la commande, par correspondance : impatiente@orange.fr.

29 Pour la France : C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit. ;* M.-J. Bonnet, *Mon MLF,* Paris, Albin Michel, 2018 *;* A. Tristan et A. de Pisan, *Histoires du M.L.F., op. cit.* Pour les États-Unis : S. Brownmiller, *In our time, op. cit.* ainsi que le précieux recueil de mémoires de multiples militantes, R. B. DuPlessis et A. B. Snitow , *The Feminist Memoir Project, op. cit.*

30 J.-F. Bert, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 23.

31 M. Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie » , dans *Dits et écrits, III. 1976-1979, op. cit.*, p. 28-40 [1976].

constituent en effet des moments historiques au cours desquels le caractère contingent des significations est rendu particulièrement évident : le sens que l'on donne aux phénomènes et la manière dont on les catégorise font l'objet de dissensions.

Enfin, je retiens de la méthode foucaldienne son attention porté à l'arbitraire des institutions et des énoncés. Par arbitraire, j'entends le fait qu'un phénomène découle d'une décision contingente : ce sont des collectivités humaines qui décident des frontières entre les différents phénomènes, de la manière dont on les catégorise et dont on les comprend. Comme le rappelle l'historien Jean-François Bert, l'archéologie foucaldienne propose ainsi une « histoire des singularités non nécessaires[32] » : une histoire des constructions qui auraient pu être totalement différentes de ce qu'elles sont. Or, en ayant recours à l'histoire, je souhaite moi aussi intégrer à la définition du sujet féministe le caractère contingent des décisions qui l'ont produit. En travaillant sur les pratiques de non-mixité, je cherche à souligner les choix, toujours non nécessaires, qui établissent les frontières entre un « nous » et un « eux », entre celleux que le sujet féministe inclut et celleux qu'il n'inclut pas. Je m'inscris ainsi dans la lignée de la réception par Butler de la philosophie foucaldienne, qui théorise une politique des « sujets contingents[33] ».

2. la socio-histoire comme modèle d'une interdisciplinarité réussie

Deuxièmement, cette thèse s'inspire du champ de la socio-histoire ; et j'espère participer à introduire dans le domaine disciplinaire de la philosophie quelques uns de ses apports.

La socio-histoire s'est constitué en France comme un sous-champ de la science politique[34] et donc comme une manière de soulever certains enjeux liés aux phénomènes politiques et de mieux les interroger. Plus important encore pour mon étude, celle-ci se constitue comme champ à partir d'échanges disciplinaires[35], ce qui rend possible certaines opérations de « braconnage disciplinaire[36] », soit des travaux où le/la chercheur/se applique sur un objet traditionnellement réservé à l'histoire des méthodes qui n'en relèvent pas forcément. A ce titre, la socio-histoire constitue un modèle d'interdisciplinarité réussie, conjuguant inventivité des pratiques et des objets, et rigueur des méthodes. Dans cette partie, je braconne à mon tour en terre historienne pour rapporter dans mon propre champ disciplinaire, celui de la philosophie, la matière à pensée

32 J.-F. Bert, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 95.
33 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*
34 F. Buton et N. Mariot, *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2009, p. 12.
35 *Id.*
36 S. Antichan et N. Mitsushima, « F. Buton et N. Mariot. Pratiques et méthodes de la socio-histoire », *Politix*, vol. 95, n° 3, 2011, p. 238-242.

qui lui fait défaut. Je participe ainsi à mon tour à créer des conversations interdisciplinaires en mobilisant des travaux issus de différents champs : la science politique, l'histoire[37], voire des productions résolument transdiciplinaires s'inscrivant dans la logique des *studies* anglo-saxonnes[38].

Cependant, ces similitudes ne doivent pas occulter une distinction majeure entre ma méthode et les deux approches sus-citées, que sont la généalogie et la socio-histoire.

Comme le rappellent François Buton et Nicolas Mariot, tout d'abord, la socio-histoire se cristallise autour de méthodes plus empiriques que théoriques, à travers l'importance accordée à la « démarche inductive plutôt que déductive », et « la volonté de restituer le plus finement possible les pratiques des acteurs, eux-même historiquement et socialement situés »[39]. A contrario, mon travail, dans cette dernière partie n'émet aucune prétention historique, et il me faut mettre en garde la, le lecteur/ice : mes propositions doivent bien être lues comme *théoriques*, et non pas comme la restitution précise et fidèle de processus de construction historiques.

C'est également pour une raison similaire que je fais un pas de côté vis-à-vis de la méthode foucaldienne. La démarche que j'adopte dans ces pages a certes un air de famille avec la méthode généalogique, mais il lui manque sa dimension archéologique : contrairement à Foucault, je n'entreprends pas de retracer des évolutions historiques, me contentant de saisir certains épisodes particulier. En laissant de côté une approche diachronique, pour me concentrer sur l'étude synchronique de divers moment particuliers, je cherche à produire autre chose qu'une analyse des processus d'évolution de nos cadres de représentation.

3. la philosophie de terrain

Il reste à interroger une troisième approche : celle de la « philosophie de terrain ». Ce champ d'investigation est à la fois relativement nouveau, et particulièrement dynamique[40]. Les philosophes qui s'en réclament expriment le besoin de repenser les méthodes traditionnelles de la philosophie, concentrée sur l'analyse conceptuelle et la lecture critique de corpus. Comme

37 Comme avec mes références aux travaux d'Alban Jacquemart.
38 Par exemple, à travers mes références aux travaux d'Ilana Eloit.
39 F. Buton et N. Mariot, *Pratiques et méthodes de la socio-histoire, op. cit.*, p. 10.
40 Ce champ de recherche est particulièrement dynamique à l'heure où je termine cette thèse. Citons par exemple le projet « PhilosoField » porté par des jeunes chercheuses de l'université Lyon 3 (Maud Benetreau, Marion Bérard, Brenda Bogaert, Damien Delorme, Margaux Dubar et Fanny Wiard), et qui donne lieu depuis plusieurs années au séminaire « enjeux et méthodes du terrain en philosophie ». Un colloque portant sur les « terrains philosophiques » et leur apport pour penser le pouvoir et les dominations (organisé par Alison Bouffet, Théophile Lavault, Hervé Nicolle et Pauline Vermeren) aura lieu, en outre, en novembre 2022 à Paris.

l'expriment Marine Bedon, Maud Benetreau, Marion Bérard et Margaux Dubar, il s'agit « d'être au plus proche des problèmes concrets rencontrés par les acteur/rices sur le terrain[41] », conformément à une préoccupation éthique, qui cherche à éviter de placer le/la théoricien·ne dans une posture surplombante vis-à-vis de ce qu'iel théorise. Les autrices de l'article sus-cité soulignent ainsi qu'une philosophie de terrain « s'attache à révéler, sans les reconduire, les rapports de domination qui caractérisent leur situation, et à faire une place dans la recherche philosophique à des préoccupations et à des acteur/rices qui n'y sont pas habituellement entendu.es[42] ».

C'est précisément ce souci à la fois épistémologique et éthique qui conduit les philosophes à travailler à partir d'un terrain :

> « il/elles ont en commun de fonder leur recherche [...] sur un travail qu'il/elles mènent eux/elles-mêmes sur les lieux ou auprès des personnes concernées par leur objet de recherche. On rencontre ainsi le/la philosophe au travail dans des lieux où on ne l'attendait pas : comités d'éthique, hôpitaux, parcs nationaux, fermes, jardins, usines, stades de sport, camps de migrant.es, etc[43] ».

Il s'agit par exemple de se rendre auprès des patient·e·s et des soignant·e·s afin de comprendre les normes qui régulent la relation de soin[44], ou de comprendre les valeurs qui informent les choix et les pratiques des paysan·ne·s en permaculture en travaillant avec elleux, dans leur exploitation[45]. Le travail du/de la philosophe ne peut alors se passer d'une enquête *in situ*, sur le terrain, défini à la suite de Christiane Vollaire comme le « territoire à partir duquel les idées prennent corps[46] ».

Mon travail partage beaucoup de ses méthodes et de ses préoccupations avec celleux qui, à l'heure actuelle, tentent de faire de la philosophie depuis un terrain. Comme le remarque Elie Piot, il s'agit, à travers ce courant disciplinaire, de « montrer que l'interrogation philosophique ne peut se passer d'une expérience concrète et vécue des lieux où ces questions mêmes viennent

41 M. Bedon *et al.*, « Une philosophie de terrain ? Réflexion critique à partir de deux journées d'étude », *Astérion.*, n° 24, 2021.
42 *Id.*
43 *Id.*
44 C. Dekeuwer et J. Henry, « Philosophie pratique de terrain : quelle posture de recherche ? », *Éthique, politique, religions*, vol. 2019-2, n° 15, 2020, p. 131 ; C. Dekeuwer, *Le terrain en philosophie, quelles méthodes pour quelle éthique ?*, Paris, Classiques Garnier, 2020 ; A. Choulet-Vallet, « Faire du terrain en philosophe : un problème de légitimité », communication dans le cadre du colloque « Philosophie de terrain », Lyon, 15 juin 2021.
45 A. Roux-Rosier, « Dialectique expérimentale la permaculture comme terrain philosophique », communication dans le cadre de la journée d'étude « Philosophie et écologie », Lyon, 11 avril 2019.
46 C. Vollaire, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017, p. 52.

à se poser[47] ». Or, je cherche moi aussi à faire des pratiques politiques de transformation sociale la source privilégiée des problèmes théoriques, ce qui implique de resituer le questionnement philosophique au sein des situations empiriques qui l'ont sollicité. En ce sens, ce courant semble répondre aux manques de la théorisation féministe radicale, qui échoue à penser les pratiques politiques comme un terrain problématique. De plus, la philosophie de terrain me paraît utile afin d'éviter l'écueil que je déplore dans un certain nombre de travaux se revendiquant du féminisme post-structuraliste : le manque d'attention prêté à la praticabilité des théories, qui conduit le/la théoricienne à produire une pensée trop « corrosive » pour nous permettre de penser nos pratiques effectives. En effet, la posture éthique du/de la philosophe de terrain préconise d'accompagner les acteurs/ices dans la formulation des enjeux et des valeurs qui structurent les problèmes qu'iels rencontrent, et non pas de les révéler de l'extérieur, depuis une position surplombante. Or, cette posture de surplomb est parfois celle qu'adoptent involontairement certaines féministes post-structuralistes, lorsqu'elles s'appliquent exclusivement à produire du doute vis-à-vis de l'existant.

Toutes ces raisons me poussent à m'inscrire avec enthousiasme dans le sillage de ce champ disciplinaire en formation, non sans émettre, toutefois, certaines réticences. Les chercheurs/ses qui se revendiquent de cette approche méthodologique adoptent en effet une conception du terrain qui ne correspond pas au matériau de mes recherches dans cette partie. Pour Bedon, Benetreau, Bérard et Dubar, on parle bien de terrain au sens que les sciences sociales donnent à ce terme ; à savoir un matériau empirique que l'on travaille grâce aux méthodes de l'entretien et de l'observation (participante ou non). Le corps du/de la philosophe de terrain est ainsi présent sur les lieux-mêmes où s'élaborent les normes, les valeurs et les problèmes qu'iel s'attache à ressaisir. Mon propre corps de philosophe féministe, pour sa part, n'est pas présent auprès des militantes qui, par leurs pratiques de mixité et de non-mixité, ont contribué à problématiser le « nous » féministe. Tout au plus l'a-t-il été auprès des cartons d'archives ; de ces tracts, notes et comptes-rendus de réunions produites par les actrices des mouvements de libération des femmes, et transmises à la jeune philosophe, émue de pouvoir *toucher* ces traces d'une autre époque. Mais le papier fait-il pour autant le terrain[48] ? Puis-je parler d'une philosophie de terrain lorsque je philosophe, en réalité, depuis des archives ?

47 É. Piot, « Christiane Vollaire, Pour une philosophie de terrain », *Terrains/Théories*, n° 7, 2017.

48 Les limites de cette thèse ne m'ont, malheureusement, pas permise de compléter ce travail d'archives à l'aide d'entretiens avec certaines des actrices de ces mouvements : cela aurait encore nécessité plusieurs mois supplémentaires de travail, que je ne pouvais me permettre d'accomplir au vu des contraintes du doctorat.

B. La philosophe, la glaneuse et la traductrice

La méthode que j'adopte ici est en définitive une méthode hybride, qui reprends les exigences éthiques et méthodologiques de la philosophie de terrain, les matériaux historiques de la généalogie foucaldienne, et la vocation transdisciplinaire de la socio-histoire.

1. la philosophe. Au croisement d'une méthode hybride

Premièrement, à l'instar des socio-historien·ne·s, j'aspire à une méthode à la fois rigoureuse et transdisciplinaire. Je revendique, à mon tour, mon droit de pouvoir « braconner » en terres historiennes, sans pour autant empiéter sur le travail des historien·ne·s. En effet, mon travail n'émet aucune prétention historique : je ne cherche pas à capturer des phénomènes dans leur variabilité au cours du temps. Mon travail ne doit pas être lu comme une tentative synthétique, une perspective globale permettant de saisir un ensemble de phénomènes historiques à travers leur complexité et leur variabilité. Ce travail échoit aux historien·ne·s, et non aux philosophes.

Deuxièmement, je reprends à mon compte les exigences éthiques et méthodologiques de la philosophie de terrain, au sens où les archives me fourniront ici des contextes permettant de mieux poser les problèmes. Je cherche ainsi à exhumer des situations au sein des mouvements féministes qui, parce qu'elles sont traversées par des tensions, constituent une arène propice pour reformuler les coordonnées du problème du « nous » féministe. Cette reformulation obéit à trois exigences : elle est concrète, premièrement, elle ne sépare jamais la formulation du problème du « nous » de ses différentes tentatives de résolution, deuxièmement, et elle cherche à faire émerger des significations qui sont immanentes aux situations de problème, troisièmement, plutôt que de leur surimposer des concepts importés depuis la philosophie. Si je reprends certaines des préconisations de la philosophie de terrain, je fais cependant vis-à-vis d'elle un sérieux pas de côté : celle-ci parle bien du terrain des sciences sociales, qui implique la présence physique du/de la chercheuse dans les lieux-mêmes de l'enquête. Je parle ici non pas de ce terrain là, mais des archives, que je traiterai, dans la lignée de la pensée foucaldienne, comme le point de départ de ma pensée.

Deux images permettent de mieux saisir ma démarche dans cette dernière partie : l'image de la glaneuse, tout d'abord, que j'emprunte à Tal Piterbraut-Merx, et celle de la traductrice, d'autre part, que j'emprunte à Vanina Mozziconacci.

2. la glaneuse. Collecter des fragments

Tal Piterbraut-Merx s'inspire du cinéma d'Agnès Varda pour proposer, dans sa thèse de doctorat, un portrait de la philosophe en glaneuse ; ces paysannes qui passent dans les champs et les vergers après les moissons afin de cueillir les fruits trop inaccessibles pour avoir été récoltés. À travers cette métaphore, Piterbraut-Merx décrit une démarche critique vis-à-vis de l'histoire de la philosophie, consistant à débusquer ses impensés. Ce n'est pas le sens que je retiendrai ici, puisque mon travail porte, au contraire, sur une période très étudiée en histoire et en sciences politiques : les mouvements féministes des années 1960-1970. Les fruits que je glane n'ont donc rien d'inaccessible. Cependant, comme Piterbraut-Merx, je m'intéresserai à des moments épars, des pièces isolées d'une grande collection dont je ne chercherai pas à reconstituer le tout. Je recueille ici des épisodes, espérant lire dans leurs lignes de maturation quelques indices des branches qui les ont portées. Dans son travail d'historicisation de la dépolitisation des rapports adutles-enfants, Piterbraut-Merx décrit ainsi sa démarche comme telle :

> « Notre pratique s'apparente davantage à celle du glanage, qui consiste à aller cueillir les fruits oubliés en hauteur, à l'instar des personnages anonymes du documentaire d'Agnès Varda *Les Glaneurs et la glaneuse*[49] : nous détachons de leur tige des moments particuliers, à partir desquels nous pensons pouvoir tracer les linéaments qui nous mènent jusqu'à l'exclusion contemporaine des relations adulte - enfant du champ politique[50]. »

À l'instar du philosophie, je prends donc le parti de détacher certains moments de ces mouvements féministes des processus historiques plus larges qui les ont produits, afin de les travailler de manière singulière. À ce titre, bien que je m'inscrive pleinement dans le sillage de la généalogie foucaldienne, qui fait de l'archive son matériau d'enquête privilégié, je n'en reprends pas l'ambition diachronique. Mon but n'est pas de rechercher dans les archives différentes formes du sujet féministe, se succédant les unes aux autres[51], mais de saisir quelques fragments d'histoire pour en tirer la matière de mes problèmes.

---

49 A. Varda et J. Bruzdowicz, *Les glaneurs et la glaneuse*, Paris, Ciné Tamaris, 2002.

50 T. Piterbraut-Merx, *Les relations adultes-enfants : un problème pour la philosophie politique ?, Thèse de doctorat en philosophie*, thèse de doctorat en philosophie, ENS de Lyon, non soutenue. L'extrait de cette thèse en cours, laissée inachevée par le décès brutal de son auteur, se trouve au début du chapitre I, intitulé « Historiciser. Les relations contrariées de l'enfance et de la philosophie politique ».

51 Pour un exemple de généalogie foucaldienne du sujet féministe, voir le travail précurseur de la chercheuse britannique Denise Riley : *« Am I That Name? », op. cit.*.

3. la traductrice. Des significations immanentes à nos pratiques

Ensuite, je reprends à mon compte les réflexions de Vanina Mozziconacci, qui décrit la théorisation féministe comme une entreprise de « traduction » entre théorie et pratique. Pour elle,

> « l'un des rôles de la philosophie sociale [est] de déterminer en quoi une certaine action [...] vien[t] répondre à un problème, et en quoi [...] une transformation [...] charrie avec elle une certaine vision de qui devrait être, de ce contre quoi on lutte. Cela revient à saisir ces actes et interventions comme des réponses. Cela implique de toujours les saisir en contexte, d'en évaluer les effets – parfois les effets potentiels – et les limites[52] ».

Selon cette lecture, les actions de transformation sociale sont des entreprises de résolution de problème, et les revendications des propositions normatives, des horizons pour le changement social. Cette analyse est précieuse, car elle permet de lire l'activité de transformation sociale comme le lieu même de production des concepts et significations qui sont, précisément, l'objet de la recherche philosophique : ces initiatives, en effet, « sont chargées de conceptualisations sur ce qu'est la réalité oppressive, sur ses causes, sur ce qu'on préférerait que cette réalité soit et sur comment y arriver[53] ». Elle permet de ne pas approcher la philosophie comme une discipline surplombante, qui vient prodiguer sens, direction et horizon normatif à ces pratiques ; elle permet également d'insister sur l'importance des « contextes », c'est-à-dire des apports extérieurs à la philosophie – archives, terrains, travaux d'histoire et de sciences sociales, etc – pour faire de la philosophie sociale. Dès lors, à l'instar de Mozziconacci, je considère que le « travail philosophique [consiste] à répondre à des questions telles que : quelles (re) théorisations ces actions produisent-elles ? Qu'est-ce que cette action veut *dire* ?[54] »

Cette méthode requiert finalement de prendre au sérieux des textes non-philosophiques, dans leur capacité à poser des problèmes philosophiques. En cela, je rejoins Charlotte Bunch, que cite également Mozziconacci, et son argument selon lequel toute pratique est implicitement théorique : il y a dans nos pratiques politiques, et, *a fortiori*, dans le discours que les militantes portent sur elles et dans le sens qu'elles trouvent à leurs actions, des significations immanentes qui relèvent de l'activité théorique. Je cherche, en philosophe, à expliciter et approfondir ces significations.

52 V. Mozziconacci, « Faire féministement de la philosophie. D'une traduction entre théorie et pratique », dans A. Choulet-Vallet *et al.* (éd.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021, p. 87.
53 *Id.*
54 *Id.*

C. Philosopher à coups de tamis

Parce c'est en philosophe que je m'approprie des événements historiques, je m'autorise enfin des décisions qui m'éloignent définitivement du champ de l'histoire. La question qui a guidé mes réflexions méthodologiques au cours de cette thèse me servira ici de crible, et je passe au tamis la vaste matière historique afin de ne conserver que les fragments qui font sens vis-à-vis d'elle : comment peut-on produire de l'essentialisme à partir d'un positionnement constructiviste ?

Je choisis donc de m'intéresser uniquement aux conceptions constructivistes de la non-mixité, écartant les approches différentialistes et les questionnements sur l'identité « femme ». Ce choix inscrit résolument ma démarche dans le champ de la philosophie plutôt que de l'histoire ou de la socio-histoire. En écartant l'identité du champ des questions que je traite ici, je procède à des sélections et à des distinctions conceptuelles qui distordent nécessairement le sens initial que les actrices historiques prêtent à leurs actions et à leurs discours. Par exemple, Françoise Picq montre que la majorité des féministes du Mouvement de Libération des Femmes, dans les années 1970 en France, posent la question d'une spécificité féminine, et rares sont celles qui adoptent un point de vue radicalement constructiviste – et ce même au sein des tendances les plus matérialistes du mouvement, telle que le courant dit des Féministes révolutionnaires[55]. En philosophe, j'établis cette distinction sur le plan des significations, pour des besoins de continuité et de cohérence argumentatives. Rappelons en effet la question laissée en suspens dans mon chapitre 4 : comment comprendre que des autrices radicalement constructivistes, et qui se situent donc à mille lieues d'un raisonnement en termes d'essence, procèdent pourtant à des généralisations abusives que les féministes post-structuralistes qualifient volontiers d'« essentialisme » ? J'enquête ici sur des manières de poser la question du « nous » féministe et d'en énoncer les problèmes. Je tire ainsi de l'histoire des mouvements féministes la matière de cette conceptualisation alternative à celle des post-structuraliste – la critique ontologique.

*

Voici, donc, deux propositions théoriques, deux approches philosophiques des pratiques de non-mixité féministe. Chacune de ces deux propositions doit être lue comme une enquête portant sur la manière dont les féministes tracent effectivement les frontières du « nous », par des opérations d'exclusion et d'inclusion. Tout au long de mes réflexions, j'identifierai les décisions qui président à l'établissement de cette frontière, en montrant son caractère toujours contesté,

55 F. Picq, « Vous avez dit queer ? La question de l'identité et le féminisme. », *Réfractions*, n° 24, 2010, p. 5-13.

négocié et contingent. Dans le chapitre 8, je m'intéresse à la manière dont la non-mixité féministe procède à une distinction entre le « soi », fondement du caractère radical voire révolutionnaire de la lutte qui se joue, et les « autres ». Dans le chapitre 9, j'aborde la non-mixité comme symbole d'une situation de domination qui divise la société entre oppresseurs et opprimées, et comme métaphore d'une lutte radicale voire violente des opprimées contre ceux qui les oppriment. Au cours de ces deux chapitres, surtout, j'interprète les controverses qui traversent les mouvements féministes comme autant d'occasions où se discute le tracé de la ligne qui sépare le sujet politique de son dehors. Je propose ainsi un récit qui porte sur les décisions politiques qui instaurent les frontières du « nous » ; un récit qui lie indissociablement ces décisions aux contestations internes qu'elles génèrent. Je montre que ces critiques ne contestent pas tant l'existence de cette ligne, cette frontière diacritique qui permet de distinguer celleux que les mobilisations féministes *concernent* de ceux contre lesquelles ils et elles *luttent*. La contestation porte plutôt sur l'emplacement de cette frontière : les limites du « nous » se déplacent au fur et à mesure des protestation émises par celleux qui en sont exclu·e·s. En définitive, cet essai de théorisation s'inspire de la notion butlérienne de « fondements contingents[56] » pour proposer une reconstruction du « nous » féministe. À travers les contestations et déplacements des frontières du « nous », je montre que la constitution d'un sujet politique nécessite l'établissement de lignes d'inclusion et d'exclusion, qui sont toujours susceptibles d'être renégociées.

56 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

Chapitre 8

Le « je » et les autres : « partir de soi »

Politiques de la première personne, du singulier au pluriel

Pour Judith Butler, le sujet féministe doit avant tout être pensé comme une instance d'énonciation. Dans ses travaux sur le genre, le « sujet » fonctionne d'abord comme un pronom personnel, et notamment un pronom en première personne. L'auteurice fait ainsi jouer la grammaire contre la métaphysique : iel définit le « je » comme une fonction – « le statut de personne dans le langage »[57] – et iel critique les représentations essentialistes attachées à la notion d'identité personnelle. Lorsqu'iel passe du « je » au « nous », soit de la première personne du singulier à celle du pluriel, l'analyse de Butler reste la même. L'identité collective pose les mêmes problèmes que l'identité individuelle – il s'agit d'une construction performative qui met en jeu des mécanismes normatifs. Toute énonciation d'un « nous » doit susciter les soupçons des féministes : ne met-elle pas en jeu une construction identitaire excluante ? Une politique qui repose sur un sujet collectif peut-elle ne pas être une politique de l'identité ?

Je propose moi aussi de théoriser depuis ce point de départ grammatical : la première personne du singulier. Je m'interroge ici sur les fonctions de la première personne en ce qu'elles permettent de retracer des opérations de délimitation du sujet politique du féminisme : l'affirmation de la place du « je » dans les luttes s'accompagne d'enjeux de définition de ce qui relève des luttes féministes et ce qui n'en relève pas. À partir d'une étude sur les liens entre

57 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 48.

énonciation d'un « je » et usages de la non-mixité, j'interroge le tracé contesté des frontières du « nous » féministe. Ce faisant, si je rejoins l'intuition première de Butler quant à l'importance de penser le « je » pour théoriser un « nous », je n'adhère pas aux conclusions qu'iel en tire : appliquer au « nous » la même critique qu'au « je », c'est passer à côté des réflexions formidablement complexes sur les liens entre premières personnes du singulier et du pluriel, que l'on trouve dans la littérature que j'étudie ici.

I. Une politique de la première personne

Si la non-mixité devient le symbole du MLF, c'est parce qu'elle crée une association saisissante entre intimité et radicalité, entre le « je » et la révolution. Elle permet aux féministes d'instituer de nouvelles significations en représentant une forme de politique de la première personne, afin de redéfinir les curseurs de la radicalité politique dans un contexte de conflits avec l'extrême gauche.

A. Une non-mixité radicale

L'association symbolique entre la période historique du MLF et la non-mixité féministe tient pour partie au fait que cette pratique est fortement liée à une certaine conception de la radicalité politique, qui fait du « je » un critère incontournable.

Au printemps 1970, en France, quelques féministes du mouvement naissant organisent à l'université de Vincennes une assemblée générale non-mixte. Cette initiative déclenche un tollé parmi les étudiants d'extrême gauche de la faculté. Des cris, des menaces, des injures, des moqueries et des tentatives d'empêchement physique de l'assemblée générale font, de fait, de cette question de la non-mixité la question brûlante soulevée par les militantes ainsi réunies. Le texte publié par « quelques militantes » dans le n°8-9 de *L'idiot international* (juillet-août

1970)[58], suite à cette assemblée, donne le ton : il s'agit d'une suite de répliques humoristiques, cinglantes et ironiques adressées par des féministes aux contradicteurs de la non-mixité. Le titre de l'article – « Contre le terrorisme mâle » – est explicite : la défense, en l'occurrence par l'humour et la dérision, de la non-mixité du mouvement féministe constitue une stratégie de résistance. Par la suite, les assemblées générales de ce qui finira par s'appeler le MLF, et qui ont lieu, à Paris, à l'école des Beaux-Arts, composées elles-aussi exclusivement de femmes, comptent à leur tour leurs épisodes de « terrorisme mâle », et ceux-ci sont des anecdotes privilégiées dans les récits qu'en font les militantes.

> « Quelques centaines de femmes convergeaient sur les Beaux-Arts un mercredi sur deux, toutes préoccupées d'une infinité de questions, de problèmes, de projets, de désirs, s'apprêtant à les partager pour leur donner forme et force. Elles gagnaient les bâtiments neufs du fonds de la cour, commençaient à gravir l'escalier et, là, tel un pantin sorti de sa boîte, se dressait l'Homme, symbole vivant, dérisoire, de leur oppression.
>
> Ou plutôt un homme, presque toujours le même, parfois accompagné de quelques copains, faisant fort chambard, tapant sur les unes, hurlant après les autres, réclamant à grands cris son droit de participer aux débats, forçant la porte ou plutôt, se jetant dans la mêlée jusqu'à se retrouver en bas des marches quand les partisanes de la manière forte, lassées de discuter avec les tenantes du maternage, l'y avaient balancé[59] ».

En somme, dès les débuts du mouvement, la non-mixité est d'emblée vécue comme une pratique radicale, c'est-à-dire, un mode d'action spectaculaire et controversé, dont l'effet n'est pas d'obtenir l'acceptabilité du mouvement mais de marquer les consciences. L'hostilité très forte manifestée par des hommes qui, pourtant, sont des camarades de lutte, partageant idées communes et idéaux révolutionnaires avec les femmes du mouvement, agit comme un électrochoc pour certaines féministes. Suite à la publication d'un numéro féministe par un comité de rédaction exclusivement féminin dans le journal clandestin et révolutionnaire *RAT*, à New York, Robin Morgan témoigne ainsi :

> « J'ai reçu des menaces de mort de la part de certains de mes frères d'armes révolutionnaires : en voilà une expérience qui radicalise[60]. »

58 Texte reproduit dans l'article de L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », dans *C. Baudoux et C. Zaidman (éd.), Égalité entre les sexes, op. cit.*

59 C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit.*, p. 131.

60 R. Morgan, « Goodbye to All That », dans *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*, New York, Open Road Media, 2014.

La non-mixité suscite donc l'opposition virulente de ceux qui, pourtant, affichent un soutien de principe à la libération des femmes – des hommes d'extrême gauche, au discours progressiste et égalitaire. Cette hostilité construit de fait la non-mixité comme une pratique radicale, un mode d'action spectaculaire et controversé.

En cela, il y a bel et bien une rupture historique : non pas que la non-mixité féministe soit née avec la deuxième vague féministe, mais plutôt que l'association entre radicalité et non-mixité émerge de manière singulière à ce moment.

La non-mixité féministe, d'abord, n'est en rien une invention des militantes des années 1970. Alban Jacquemart souligne que la non-mixité fait partie, dès la fin du XIX° siècle, du répertoire d'action des militantes suffragistes, selon des modalités diverses (allant de la limitation de la place des hommes dans les organisations, jusqu'à des règles strictes d'exclusivité féminine). La première vague féministe se caractérise ainsi par « l'émergence progressive de la catégorie femmes comme sujet autonome au centre des mobilisation féministes[61] », préparant le terrain aux militantes du MLF. La non-mixité du MLF ne constitue donc pas une rupture avec le passé, en dépit des sentiments qu'expriment les militantes – celui d'incarner « l'année zéro[62] » de la libération des femmes.

En revanche, jusqu'en 1970, la non-mixité ne constitue pas en France une ligne de partage claire entre tendances radicale et réformiste des mouvements pour les droits des femmes. Pour distinguer entre ces deux types de positionnement politique, je reprends la classification détaillée par Alban Jacquemart. Celui-ci identifie deux niveaux de distinction entre réformisme et radicalisme au cours des mouvements suffragistes du XX° siècle en France : le positionnement idéologique, d'une part, et les modes d'action, d'autre part.

> « Les clivages au sein des mouvements féministes dessinent, à chaque époque, des camps 'radicaux', et 'réformistes', tant du point de vue idéologique que de celui des modes d'action. [...] À partir du début du XX^{ème} siècle, la fracture politique se fonde essentiellement sur les questions de sexualité, les radicales revendiquant liberté sexuelle et contraception. En termes de modes d'action, tandis que les réformistes privilégient la légalité et la recherche de respectabilité par l'organisation de réunions

61 A. Jacquemart, « Une histoire genrée des mouvements suffragistes », *Vingtième Siècle*, n° 133, 24 janvier 2017, p. 13.

62 Pour reprendre le titre du numéro spécial du n°54-55 de la revue *Partisans* : « Libération des femmes, année zéro ».

> publiques, les radicales se distinguent par des interventions plus fréquentes dans l'espace public, par des manifestations ou des distributions de tracts[63]. »

Or, celles qui mènent les critiques les plus poussées de l'institution du mariage et de la famille, et qui se distinguent par des actions d'éclats provocatrices, ne sont pas celles qui optent pour l'organisation en non-mixité. Des figures importantes des luttes pour l'avortement et la contraception libres, telles que Madeleine Pelletier et Nelly Roussel[64], militent ainsi au sein d'organisations mixtes, socialistes et/ou néomalthusiennes[65]. Jacquemart souligne que ces divergences stratégiques doivent être lues comme des différences de possibilité d'action politique : les courants réformistes, ayant gagné en influence et ayant connu une féminisation massive au cours des années 1920-1930, ont tout simplement accès à un mode d'organisation que les radicales ne peuvent se permettre.

> « Ayant réussi à mobiliser les femmes en nombre suffisant pour les constituer en force politique non négligeable, [les réformistes] sont en capacité de garder le contrôle du mouvement. Au contraire, les radicales, isolées et marginalisées, ne limitent jamais officiellement la place des hommes, pas plus qu'elles ne créent de groupes uniquement féminins. Dans des associations à effectifs restreints, c'est alors par leur charisme et leur indépendance d'esprit que les leaders radicales peuvent garantir l'autonomie des femmes au sein des groupes radicaux, cette autonomie étant largement mise à mal dès qu'elles sortent du champ strictement féministe[66] ».

En 1970, à Vincennes, les féministes du MLF n'inventent donc pas la non-mixité. En revanche, elles scellent une association symbolique durable et singulière entre non-mixité et radicalité. À travers cette association s'esquisse de ce que j'appelle ici une politique de la première personne. Cette politique se caractérise par l'idée selon laquelle la révolution, soit l'action politique visant à modifier radicalement les conditions sociales de l'expérience, émane d'un sujet pensé sur le modèle du « je », de la première personne du singulier. La non-mixité est donc intimement liée à une grammaire politique des pronoms personnels, qui redéfinit conjointement la radicalité et le sujet des luttes féministes.

63 A. Jacquemart, « Une histoire genrée des mouvements suffragistes », *art. cit.*, p. 7.

64 Madeleine Pelletier (1874–1939) est féministe, anarchiste, psychiatre et défenseuse farouche de l'avortement, qu'elle pratiquera toute sa vie en clandestinité. Elle choque ses contemporain·e·s par son refus revendiqué des attributs traditionnels de la féminité (vêtements, coiffure), sa critique sans concessions du mariage et son célibat militant. Nelly Roussel (1878–1922), militante féministe et libertaire, défend une politique antinataliste et promeut l'usage libre de la contraception.

65 Les mouvements néomalthusianistes désignent un courant politique français de la fin du XIX° siècle, inspiré de l'anarchiste Paul Robin, et qui consiste à contrer les discours natalistes liées au nationalisme et au projet militaire d'une « revanche » contre l'Allemagne suite à la défaite de 1870.

66 A. Jacquemart, *Les hommes dans les mouvements féministes, op. cit.*, p. 51.

B. La grammaire féministe du « je »

Paris, 1971. Dans le numéro 2 du *Torchon brûle*, une contributrice publie un court texte, à tonalité provocatrice et humoristique. Il s'agit d'une adresse « aux sœurs des organisations trotskistes et maoïstes », autrement dit, aux femmes militant dans ces groupes d'extrême gauche que l'on qualifie à l'époque de « gauchistes », en opposition à la ligne stalinienne du Parti Communiste Français. Elle accuse ces « sœurs » de « militer traditionnellement », et définit ce militantisme traditionnel comme une lutte menée « au nom d'autre chose qu'[elles]-mêmes », c'est-à-dire « sur l'oppression des autres, pour libérer les autres[67] ». Quelques lignes plus bas, elle résume sa critique en leur reprochant la chose suivante : « vous ne dites jamais 'je' ».

1. « vous ne dites jamais 'je' »

À travers ces reproches, l'autrice du texte vise l'inadéquation, réelle ou supposé, entre le point de départ de la lutte et le public qu'elle vise. Elle reproche à ces groupes d'extrême gauche de pas être eux-mêmes composés des « masses » qu'ils souhaitent émanciper, de constituer des petits groupes d'intellectuel·le·s qui rêvent de libérer un prolétariat absent de leurs rangs. Elle fustige ce mode d'engagement militant où la position sociale (privilégiée) de celles et ceux qui luttent n'a rien de commun avec la position sociale (dominée) de celles et ceux pour qui la lutte est menée. Le procédé par lequel l'autrice formule cette critique m'intéresse particulièrement, puisqu'il s'agit, précisément, d'un procédé grammatical. En reprochant aux femmes des organisations gauchistes de ne jamais dire « je », la militante féministe décrit implicitement le discours révolutionnaire porté par l'extrême gauche comme un discours en troisième personne, qui n'implique par le ou la locutrice.

La contributrice anonyme du *Torchon brûle* désigne ici ce qu'elle perçoit comme étant une spécificité du MLF : les féministes détiennent, dans le champ politique, le monopole du « je ». Elles se singularisent par leur refus de séparer le point de départ de l'action politique de sa destination, et revendiquent l'adéquation entre le « qui » (« qui lutte ? ») et le « quoi » (« pour quoi/pour qui lutte-t-on ? ») des mobilisations politiques. Par opposition, la troisième personne du singulier ou du pluriel a pour fonction de signifier grammaticalement cet écart entre, d'une

67 Anonyme, « Aux sœurs des organisations trotskystes et maoïstes », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971.

part, celles et ceux qui parlent (ou qui luttent) et, d'autre part, celles et ceux pour qui on parle (ou pour qui on lutte).

Ce texte me paraît paradigmatique de la grammaire privilégiée par les féministes radicales, une grammaire qui laisse la part belle à la première personne, du pluriel mais aussi du singulier – le « je ».

2. « partir de soi »

Dans le récit personnel qu'elle fait de ces « dix années qui ébranlèrent le patriarcat », Martine Storti, autrice, journaliste et militante féministe, formule « l'impératif » qui guide la politique des militantes du MLF.

> « Les femmes, elles, voulaient partir d'elles-mêmes, de leur propre expérience, de leur propre oppression, multiple, diverse ; des trajectoires subjectives, individuelles en rencontraient d'autres, à la fois différentes et semblables. Partir de soi, de son 'vécu' comme on s'est mis à dire dans ces années-là, tel était l'impératif[68] ».

Comment faire de la politique à « partir de soi » ? La référence au « vécu », tout d'abord, implique une valorisation de l'expérience dans ce qu'elle a de plus personnel, en écho au slogan prisé des militantes des années 1970 selon lequel « le personnel est politique[69] ». La place accordée au caractère personnel de l'expérience – au « vécu » – donne lieu à un intérêt prononcé pour son caractère affectif, par opposition à sa dimension cognitive. Ainsi que l'explicitent les militantes du collectif féministe radical *Redstockings*, fondé en 1969 à New York,

> « nous considérons notre expérience personnelle, et nos sentiments à son propos, comme le fondement d'une analyse de notre situation commune[70] ».

Aux États-Unis, cette valorisation du « soi » (de la dimension personnelle et affective de l'expérience) comme ressource politique a favorisé le succès de ce que l'historienne Alice Echols a nommé, « l'outil de mobilisation le plus efficace du mouvement[71] ». Il s'agit des groupes de

68 M. Storti, « Ces dix années qui ébranlèrent le patriarcat », dans Centre fédéral de la Fédération de l'Education nationale (éd.), *Le féminisme et ses enjeux : vingt-sept femmes parlent*, Paris, Edilig, 1988, p. 187-188.

69 Slogan issu d'un texte du même nom, rédigé par la militante féministe radicale Carole Hanisch : C. Hanisch, « The Personal is Political », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year: women's liberation*, New York, 1970, p. 76-78.

70 Redstockings, « Redstocking Manifesto », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year: Women's liberation*, New York, 1970, p. 113.

71 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 4.

conscientisation, ou groupes de conscience (*cousciousness raising groups*[72]). Ce terme désigne des groupes aux effectifs restreints, une dizaine de personnes tout au plus, en non-mixité – réservés aux femmes. Les participantes sont invitées à prendre la parole sur des expériences qu'elles ont personnellement vécues (avortement, viol, maternité, etc.) et à exprimer les sentiments que leur inspire leur propre récit ainsi que celui des autres. Kathie Sarachild, une militante des *Redstockings*, un collectif qui fut pionnier dans la mise en place de ce genre de pratique, théorise la conscientisation en ces termes :

> « Nous partons du principe que [...] nos sentiments ont une dimension politique : face à l'arrivée d'un malheur ils traduisent nos craintes, et face à la promesse de lendemains meilleurs l'espoir, le désir ou encore la connaissance. [...] Dans notre groupe, partageons nos sentiments et mettons-les en commun. Abandonnons-nous à eux, et voyons où ils nous mènent. [...] Nos sentiments nous guideront vers notre théorie, notre théorie vers l'action ; nos sentiments vis-à-vis de cette action vers une nouvelle théorie, puis vers de nouvelles actions[73]. ».

Sarachild insiste ici avec force sur le caractère politique des sentiments, au fondement de la pratique du *consciousness raising*. Les sentiments personnels constituent le point de départ et le guide de l'action politique : le programme sur lequel les féministes radicales fondent leur politique n'articule pas des éléments cognitifs (idées, théories) mais affectifs (des sentiments). Plus précisément, ce sont les sentiment en tant qu'ils sont collectivisés, des sentiments personnels partagés au groupe, qui donnent lieu à la théorie et à l'action politiques.

Les groupes de conscientisation, certes particulièrement répandus parmi les féministes étasuniennes, font également leur chemin chez les féministes du MLF[74]. La politiste Marion Charpenel, qui a travaillé sur ce phénomène, souligne ainsi la continuité entre les mouvements de mai 1968, qui vont de pair avec une critique des savoirs établis et une valorisation du récit de soi comme source de connaissance, et la réception favorable de cette pratique[75]. L'adoption du « *consciousness raising* » par les féministes françaises est également favorisée par un climat de circulation transatlantique des pratiques et des idées : le texte de Sarachild est ainsi traduit et

72 Pour une analyse épistémologique de ces groupes de conscience, lire C. A. MacKinnon, « Consciousness Raising », dans *Toward a feminist theory of the state, op. cit.*

73 K. Sarachild, « A Program for Feminist 'Consciousness Raising' », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year: women's liberation*, New York, 1970, p. 78.

74 Voir F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, *op. cit.*, p. 155. Françoise Picq souligne cependant que la pratique des groupes de parole devient rapidement emblématique de la tendance Psychanalyse et politique du MLF, dont les relations avec les autres franges du MLF sont très conflictuelles. Ce contexte a pu susciter des défiances vis-à-vis de cette pratique.

75 M. Charpenel, « Les groupes de parole ou la triple concrétisation de l'utopie féministe », *Éducation et sociétés*, n° 37, 2016, p. 15-31.

publié dès 1970, dans le numéro déjà cité de la revue *Partisan*[76]. L'on retrouve d'ailleurs la trace de ces groupes de parole dès le numéro 0 du *Torchon brûle*, en 1971 :

> « Quand nous femmes, mettons en commun nos expériences, nous trouvons un commencement de réponses à nos questions [...]. Comme disait l'autre jour une camarade, lorsque nous parlons de nous, nous pouvons nous prêter des mots et des images mutuellement pour mieux comprendre. Dépassons la culpabilité qui interdit à quiconque, surtout s'il se prétend militant, de parler de soi[77]. »

Si la pratique de ces groupes de parole m'intéresse particulièrement, c'est parce que je défends qu'elle est représentative d'un certain rapport au « je », à la première personne, qui fournit des clés précieuses afin de comprendre la non-mixité féministe. Le *consciousness raising*, en effet, engage une certaine conception de l'activité politique et de ce qui la fonde. Les militantes de ces groupes considèrent que le fait de vivre directement, en première personne, certains types d'expérience – le caractère affectif de l'expérience est gage de l'implication personnelle du sujet dans cette expérience – constitue une ressource politique. Le personnel est politique au sens où l'expérience en première personne est le point de départ de la lutte.

C. Une certaine idée de la révolution

Les féministes de ces mouvements, en s'emparant de la non-mixité comme d'un répertoire d'action privilégié, inaugurent donc une certaine conception de la politique comme émanation du « je ». Sur fond de forts conflits entre féministes et groupes d'extrême gauche, cette « politique de l'expérience[78] » redéfinit les critères de la radicalité politique et met en jeu une nouvelle idée de la révolution.

1. Les adieux des féministes radicales à l'extrême gauche

En France comme aux États-Unis, de nombreuses militantes féministes radicales défendent l'idée d'une rupture vis-à-vis de la politique pratiquée dans les groupes d'extrême gauche. En France, ces attaques visent des groupes politiques marxistes révolutionnaires communément qualifiés de « gauchistes[79] ». Les féministes radicales étasuniennes, pour leur part, raillent à

76 K. Sarachild, « Un programme pour 'l'éveil d'une conscience' féministe », *Partisans*, n° 54-55 : « Libération des femmes, année zéro », 1970, p. 65-69.
77 Anonyme, « Mouvement de libération des femmes, ou téléphone à Madame Soleil », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 9.
78 Pour reprendre l'expression de Cathy Bernheim, militante parisienne du MLF et des Gouines rouges. Voir C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit.*, p. 52.
79 A. Tristan et A. de Pisan, *Histoires du M.L.F., op. cit.*, p. 71.

travers le terme de « *politicos*[80] » (Echols, 1989) les militant·e·s de la *New Left*, nébuleuse de groupes révolutionnaires d'inspiration marxiste, souvent liés aux mouvements des années 1960 pour les droits civiques et contre la guerre du Vietnam.

a. femmes de révolutionnaires et « gardiennes de la vie quotidienne »

La *New Left* aux États-Unis et les mouvements de Mai 1968 en France constituent des espaces de politisation privilégiés pour de nombreuses militantes progressistes qui deviendront, par la suite, des forces motrices des mouvements de libération des femmes[81]. Dans cette atmosphère d'ébullition politique, où l'on parle révolution, libération, luttes d'émancipation, de nombreuses femmes sentent grandir une frustration croissante. Elles constatent jour après jour chez leurs camarades masculins le hiatus entre un soutien théorique (bien que de pur principe) à la libération, y compris des femmes, et la perpétuation dans les faits de la domination masculine par ces mêmes militants. Robin Morgan critique ainsi :

> « nos amis, nos frères, nos amants dans cette pseudo-gauche dominée par les hommes. Les mecs bien qui pensent savoir ce que c'est que la libération des femmes, alors que dans presque tout ce qu'ils disent et font, ils continuent à humilier et à briser les femmes [...]. Fini, mes frères[82]. »

Les griefs adressés aux hommes d'extrême gauche sont multiples. En France comme aux États-Unis, nombreuses sont celles qui déplorent l'écart entre rhétorique égalitariste et réalité de l'expérience militante où les femmes sont reléguées au statut de « gardiennes de la vie quotidienne[83] » et aux tâches subordonnées qui sont leur sont traditionnellement dévolues.

> « […] aux femmes de taper et de tirer les tracts, quand elles ne vidaient pas les cendriers, aux 'mecs' de parler et de diriger. Les organisations révolutionnaires ou prétendues telles n'échappaient pas à une division des tâches, division sexuée, division qui reflétaient celle en œuvre dans la société[84] ».

Les militantes étasuniennes reprochent également aux militants l'objectification et la prédation sexuelle dont ils font preuve à leur égard : Andrea Dworkin, féministe et lesbienne radicale, critique ainsi les mouvements contre la guerre du Vietnam aux États-Unis, imprégnés d'une idéologie de la libération sexuelle à caractère fortement patriarcal :

80 Voir : A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*.
81 Voir : S. M. Evans, *Personal politics: the roots of women's liberation in the Civil Rights movement and the New Left*, New York, Knopf, 1979.
82 R. Morgan, « Goodbye to All That » [1970], dans *Going Too Far, op. cit.* Ouvrage consulté sous forme de livre électronique.
83 C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit.*, p. 50.
84 M. Storti, « Ces dix années qui ébranlèrent le patriarcat », *op. cit.*, p. 187.

> « En termes empiriques, la libération sexuelle fut pratiquée à une vaste échelle par les femmes durant les années soixante, et elle échoua : c'est-à-dire qu'elle ne les libéra pas. Son but – découvrit-on – était de libérer les hommes afin qu'ils puissent utiliser les femmes hors des contraintes bourgeoises, et en cela elle a réussi. Une de ses conséquences pour les femmes fut d'intensifier l'expérience d'être sexuellement typées comme femmes [...][85] ».

Enfin, toutes constatent l'écart entre une adhésion abstraite et de principe à des valeurs d'égalité entre hommes et femmes, et une réticence systématique à intégrer pleinement les questions féministes dans l'agenda des luttes. « Ceux qui prêchaient la révolte, la révolution et la libération se souciaient comme d'une guigne de la libération des femmes : au mieux, celle-ci était renvoyée aux lendemains qui chantent, ceux où l'on en finirait comme par miracle avec toutes les oppressions[86] », dénonce ainsi Martine Storti.

b. « goodbye to all that »

Pour certaines d'entre elles, c'est précisément cette expérience d'un militantisme révolutionnaire mixte qui sera décisive dans leur séparation définitive vis-à-vis du reste de la gauche.

Dans un texte qu'elle publie pour la première fois en 1970 dans les pages du magazine d'extrême gauche *RAT*, Robin Morgan exprime ainsi sa colère et sa lassitude envers ses camarades masculins. Dans le dernier numéro, les contributeurs ont publié dans les pages de la revue des caricatures à caractère sexualisant et pornographiques, qui ont été, pour Morgan, la goutte de trop[87]. Dressant une longue liste de groupes révolutionnaires influents à cette époque, elle leur adresse à tous un « adieu » extatique et vengeur :

> « Adieu, adieu pour toujours, toi, la gauche de façade dominée par les hommes, pauvre reflet dans le miroir de ce cauchemar américain qui craque de toutes parts. La vraie gauche, ce sont les femmes[88] ».

Certaines en tirent la conclusion suivante : pour pouvoir développer une politique féministe, les femmes doivent se séparer de l'extrême gauche. Celles qui choisissent cette stratégie sont, certes, loin d'être représentatives de l'ensemble des mouvements féministes des années 1970 : le lien entre luttes féministes et luttes des classes constitue un sujet très fortement contesté, et, pour ce

85 A. Dworkin, *Les femmes de droite*, Montréal, les Éditions du Remue-ménage, 2012, p. 95. Pour la France, voir le texte signé « des militantes du MLF », initialement publié en 1971 dans le n°15 journal *Tout !*, proche du groupe Vive la révolution, et intitulé « Votre révolution sexuelle n'est pas la nôtre » (Anonyme, « Votre révolution sexuelle n'est pas la nôtre », dans C. Bernheim *et al.*, *MLF, textes premiers*, Paris, Stock, 2009, p. 206-210).

86 M. Storti, « Ces dix années qui ébranlèrent le patriarcat », *op. cit.*, p. 187

87 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 252

88 R. Morgan, « Goodbye to All That », *op. cit.*

qui est du MLF parisien, la tendance dite des « féministes révolutionnaires » s'oppose sur ce point au courant « luttes des classes[89] ». Cependant, cette rupture est intéressante en tant qu'elle indique une réappropriation et une redéfinition de certaines significations politiques. En se séparant de leurs camarades gauchistes, les féministes instituent en effet une certaine idée de la révolution, en faisant du « soi », du « je » le critère privilégié de la radicalité politique.

2. Les livres et l'expérience : lutter contre la « dépendance aux dogmes »

En excluant les hommes, même de gauche et féministes revendiqués, les féministes élaborent peu à peu une certaine conception de la radicalité politique, en rupture avec les théories révolutionnaire d'extrême gauche.

a. « ce qui politise les gens, ce ne sont pas les livres, mais l'expérience »

Les féministes radicales imputent aux gauchistes une attitude qui consiste à évaluer la radicalité d'une lutte à l'aune de la justesse de sa doctrine, c'est-à-dire sa conformité à un corpus idéologique produit par une figure reconnue des luttes révolutionnaires. Cette posture constitue ce qu'une militante du collectif *Redstockings,* dans un texte où elle relate une discussion houleuse avec un groupe politique de femmes socialistes à Brooklyn, qualifie péjorativement de « dépendance aux dogmes[90] ». Inspirées par la pratique du *consciousness raising*, les militantes du collectif *Redstockings* insistent au contraire sur la place de la parole, conçue comme un mode privilégié de politisation. Elles opposent cette forme de conscientisation politique à celle des groupes d'extrême gauche, au sein desquels on devient politisé, selon elles, via la lecture de textes canoniques de la théorie révolutionnaire. Elles défendent ainsi que les groupes de parole constituent « le seul moyen de s'assurer que la libération soit fondée sur les réalités concrètes de nos vies[91] » ; le « nos » renvoyant ici à un « nous, femmes ». En effet, comme le défend Irène Peslikis, une autre militante du collectif, les « idéologies existantes », c'est-à-dire les doctrines révolutionnaires sur lesquels se fondent les groupes d'extrême gauche, constituent toutes sans exception « le produit d'une culture fondée sur la suprématie masculine » : elles sont structurellement incapables de considérer les « réalités concrètes » de la vie des femmes comme

89 Pour la classification des tendances du MLF en trois grands groupes, « féministes révolutionnaires », « Psychanalyse et politique » ou « Psychépo » et « lutte des classes », voir F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement, op. cit.*, p. 240. Bien qu'utile, cette classification demeure cependant fortement centrée sur les mouvements parisiens, et gagne à être complexifiée à partir des expériences d'autres villes (voir par exemple Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion, op. cit.*, p. 96-105).

90 Anonyme, « Them and me », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, p. 64

91 Redstockings, « Redstocking Manifesto », *op. cit.*, p. 113.

un problème politique[92]. Elle en vient à la conclusion suivante : « ce qui politise les gens, ce ne sont pas les livres, mais l'expérience ». On ne devient pas féministe par raisonnement intellectuel, mais en vertu d'une certaine connexion non pas cognitive mais affective avec sa propre expérience.

À l'opposé, l'une des *Redstockings*, dans le récit qu'elle fait de sa confrontation avec des femmes de la *New Left*, souligne « à quel point [leurs discussions] étaient abstraites[93] ». Cette posture d'abstraction correspond à une déconnexion affective entre l'expérience personnelle et la conscience politique : pour cette militante, les femmes des groupes d'extrême gauche – ces « sœurs des organisations trotskistes et maoïstes » interpellées par la contributrice anonyme du *Torchon brûle* – arrivent à la conclusion selon laquelle elles sont opprimées suite à un raisonnement logique, et non pas sur la base d'un sentiment personnel de souffrance ou de révolte. Elles affirment, sur le principe, que les femmes sont opprimées, sans pour autant se sentir directement concernées par cette affirmation.

> « Chaque fois que je parlais [de l'oppression des femmes], elles me répondaient qu'elles le savaient déjà, que les femmes étaient opprimées ; alors je leur demandais si elles savaient qu'elles-mêmes étaient opprimées et comment, et elles me disaient que j'étais ridicule ; oui, bien sûr, elles savaient, elles étaient des femmes non ?[94] ».

« Les femmes sont opprimées, je suis une femme, donc, logiquement, je suis opprimée » : la conscience politique propre aux femmes de la *New Left* fonctionne à la manière d'un syllogisme, regrette cette militante. La connaissance de sa propre condition d'opprimée découle d'une déduction sur la base de prémisses théoriques, et non d'une expérience personnelle de ses propres sentiments.

Ce faisant, elle identifie une différence fondamentale entre deux types de connaissance de sa propre condition : le premier résulte d'une opération de l'esprit (on sait que l'on est opprimée), l'autre d'une expérience affective en première personne (on en prend conscience). La connaissance que l'on acquiert au cours du *consciousness raising* est du second ordre. La militante des *Redstockings* dit ainsi avoir exposé, sans succès, aux femmes socialistes de son groupe de quartier la différence entre une connaissance issue de la littérature révolutionnaire et une connaissance issue de l'expérience :

92 I. Peslikis, « Resistances to Consciousness », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, p. 81.
93 Anonyme, « Them and me », *op. cit.*, p. 64
94 *Ibid*., p. 65

> « Je leur ai dit que je n'avais jamais lu Marx et pourtant que je savais que j'étais opprimée et comment. Grossière erreur. Elles ont immédiatement cessé de m'écouter[95]. »

b. lutter sans « ligne politique »

La distinction entre connaissance cognitive et connaissance affective éclaire l'adresse aux « sœurs » des organisations trotskistes et maoïstes, publiée dans le numéro 1 du *Torchon brûle* et que je cite plus haut. Ce texte est structuré par une opposition entre première et troisième personne du singulier ; or, à cette distinction grammaticale correspond une distinction épistémologique. Un savoir qui n'implique pas le sujet de connaissance, un savoir en troisième personne, est une connaissance dogmatique dont le potentiel politique est limité : il ne crée pas de « nous ». Une connaissance en première personne, au contraire, qui comprend le « soi », le sujet de connaissance, dans ses dimensions personnelle et affective, permet de créer une conscience révolutionnaire. Reprenant l'opposition entre première et troisième personne (« elles » et « nous »), une contributrice du *Torchon brûle* critique ainsi le discours et les théories doctrinaires des groupes d'extrême gauche. Ces « solutions toutes cuites », argue-t-elle, ne permettent pas de « lutter ensemble ».

> « À ceux qui nous reprochent de nous occuper de nos petits problèmes, nous répondons que nous ne voulons pas jouer nous-mêmes les Madame Soleil auprès des autres femmes, en leur apportant des solutions toutes cuites par notre savoir. Ce que nous voulons, c'est nous prêter des analyses, des idées, sortir de l'exiguïté de nos vies privées, lutter ensemble. Regroupons-nous. Le mouvement de libération des femmes, ce n'est pas 'elles', c'est chacune de nous[96]. »

Une lutte radicale contre l'oppression des femmes ne peut donc prendre naissance que dans un seul de ces deux modes de politisation : la conscience d'être soi-même opprimée, à partir d'expériences vécues en première personne et sur le registre de l'affectivité. Dans cet esprit, il n'est pas rare que les écrits féministes de cette période tournent en dérision ce qui est perçu comme une obsession gauchiste pour la justesse de la doctrine, à l'instar de ce personnage qui, plongé dans l'obscurité et équipé d'une lampe torche, dit chercher « la ligne politique » dans le numéro 0 du *Torchon brûle*.

95 *Id.*
96 Anonyme, « Mouvement de libération des femmes, ou téléphone à Madame Soleil », *op. cit.*, p. 9

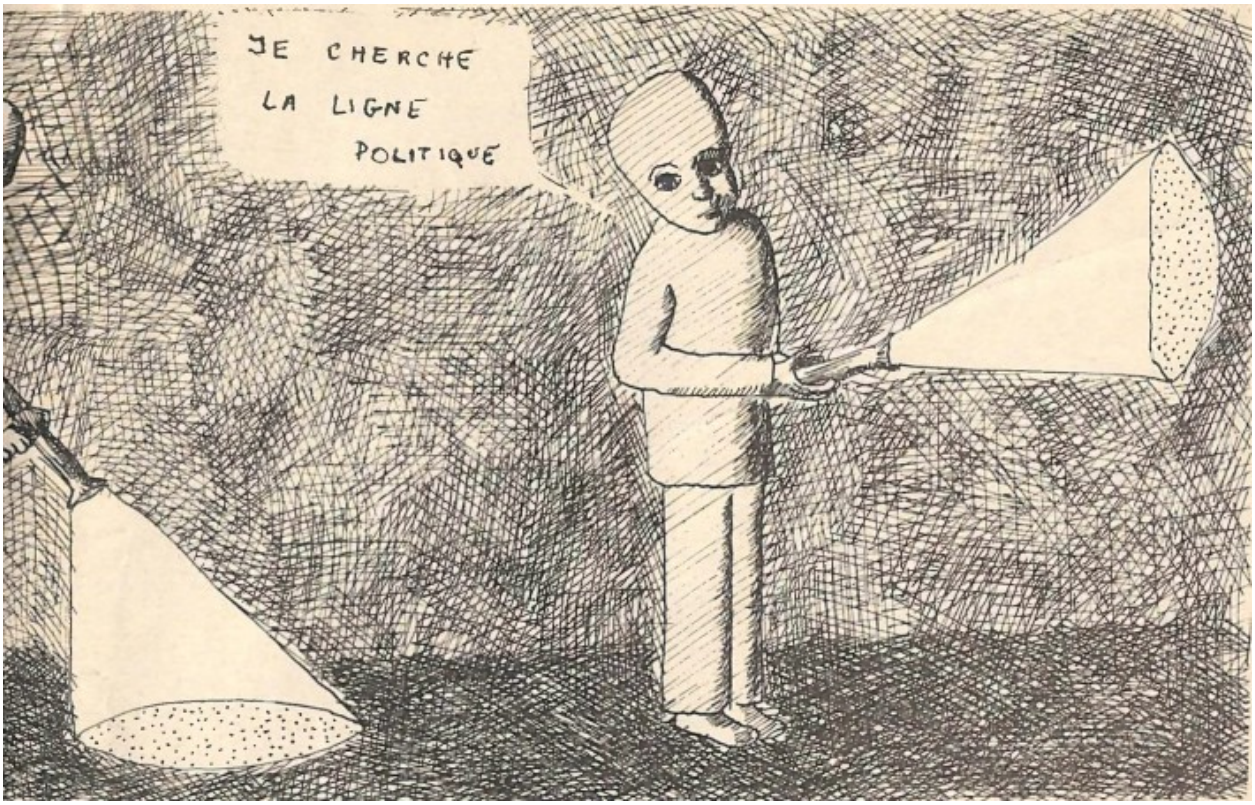

Illustration 1: « Les femmes », Anonyme, Le torchon brûle, *n°0, décembre 1970, p. 5*

Les autrices des « Présentations » du numéro 54-55 de la revue *Partisans* affirment à leur tour que « tout révolutionnaire qui dit : 'Je veux d'abord savoir si le mouvement de libération des femmes est sur des positions justes avant d'être pour ou contre' est un faux révolutionnaire[97] ». Ce faux révolutionnaire est un militant qui, en se focalisant sur la justesse des positions, c'est-à-dire sur leur conformité à un certain corpus révolutionnaire, adopte un mauvais critère de la radicalité politique : il faut, au contraire, « cesser d'accepter d'être un post-scriptum de Marx ou de Mao Tsé-Toung [sic] et prendre en main notre propre destin[98] ». Une militante du MLF, membre du groupe maoïste-libertaire Vive la révolution, estime que mobiliser une analyse théorique dans le but de susciter une conscience critique des rapports sociaux revient à trouver « refuge dans les idées » :

> « Ce faisant, nous imaginons pouvoir sauter une étape, qui est pourtant la base de tout, [...] qui est celle de l'expérience et de la révolte personnelle. Nous ne nous battons pas pour la libération de la femme parce que nous avons compris l'oppression de la femme 'en général', mais d'abord parce que nous-mêmes nous étouffons[99]. »

97 Anonyme, « Présentations », *op. cit.*, p. 3.
98 *Ibid*., p. 4.
99 J. K., « Les militantes... », *Partisan*, n° 54-55 : « Libération des femmes, année zéro », 1970, p. 145.

Ceci m'amène à la conclusion suivante : à travers leur rejet des groupes d'extrême gauche, les féministes radicales proposent une conception alternative de la radicalité. Est radicale une lutte qui découle d'une expérience en première personne de sa propre révolte, et non pas d'une connaissance théorique des injustices.

3. Non-mixité et révolution : lutter pour ce qui nous est propre

Le « je », comme lieu de l'expérience personnelle, est donc un critère central de la radicalité politique. C'est sur cette idée d'une politique de la première personne, également, que les féministes insistent pour défendre le caractère révolutionnaire de la non-mixité féministe.

a. « prendre en charge notre propre libération »

Revenons à la « Présentation » du numéro de *Partisans*, « Libération des femmes, année zéro ». J'en ai cité quelques lignes au chapitre 6 pour définir les caractéristiques de la non-mixité féministe, que voici :

> « il est important de faire remarquer que, comme dans les autres pays touchés par le mouvement, nous en sommes arrivées à la nécessité de la non-mixité. Nous avons pris conscience qu'à l'exemple de tous les groupes opprimés, c'était à nous de prendre en charge notre propre libération[100]. »

Quelques pages plus tôt, elles précisent la manière dont elles définissent le caractère révolutionnaire de leur lutte :

> « La première condition de la révolution [est que] chaque groupe opprimé doit prendre conscience de sa propre oppression et prendre en main sa propre lutte[101] ».

Il faut souligner, dans ces différentes citations, la manière dont la pratique de la non-mixité s'articule avec un usage répété du terme « propre », associé à une certaine idée de la révolution. Aux États-Unis, une militante féministe du nom de Wendy Robert écrit, pour sa part, dans les pages du magasine *Rat* – où, dans le numéro précédent, Morgan a signé son « au revoir » jubilatoire et furieux à la gauche :

> « La voilà, ma politique. Je ne suis pas une 'révolutionnaire'. Je suis une femme… en lutte pour sa propre survie[102]. »

100 Anonyme, « Présentations », *op. cit.*, p. 5.
101 *Ibid*., p. 3.
102 W. Roberts, « Notes of a counter-revolutionary », *Rat*, 29 février 1970.

Cette phrase conclut un texte dans lequel elle témoigne de sa douloureuse prise de conscience de la puissance de l'objectification sexuelle qu'elle subit en tant que femme, de sa quête pénible pour conquérir le sentiment de sa propre dignité, et de l'indifférence des groupes marxistes-révolutionnaires dans lesquels elle s'est engagée vis-à-vis de ce problème. La conclusion du texte ne constitue pas un renoncement à la révolution comme idéal politique, mais une réappropriation de ce terme, suite à ces échecs pour faire reconnaître, par ses camarades, la lutte des femmes comme révolutionnaire.

b. la grammaire du « propre » : spécificité et maîtrise

Bien que très différents dans leur propos et dans leur ton, ces deux textes m'intéressent en raison des rapprochements qu'ils opèrent entre la notion de révolution et un usage répété du terme « propre » (ou en anglais, « own »). En effet, la grammaire du terme « propre » éclaire un aspect particulier de la fonction de la première personne dans les discours des féministes radicales. Tout d'abord, m'est propre une caractéristique qui m'est spécifique. Les contributrices de la revue *Partisans* emploient ainsi le terme en ce sens, lorsqu'elles affirment que « chaque groupe opprimé doit prendre conscience de sa propre oppression[103] » : la révolution commence au moment où l'opprimée comprend la nature de l'oppression qui lui est spécifique. Est spécifique quelque chose qui me caractérise, une particularité qui permet de m'identifier comme appartenant à telle ou telle *espèce* (ou catégorie). La spécificité, en ce sens, est aussi une particularité : quelque chose qui permet de me distinguer vis-à-vis des autres et de me reconnaître. Elle implique donc, comme je le développerai plus loin, la différenciation : ce qui m'est propre, c'est ce qui n'est pas aux autres, celles et ceux qui relèvent d'une catégorie différente. Ensuite, m'est propre quelque chose qui m'appartient, qui est ma propriété. Plus précisément, dans le cas qui m'intéresse ici, cette relation de propriété est caractérisée par une relation de maîtrise : j'ai le pouvoir sur cette chose qui m'appartient, qui m'est propre. Ce sens apparaît clairement dans certaines formulations des contributrices de *Partisan*, lorsqu'elles affirment, par exemple, l'importance de « prendre en main sa propre lutte[104] », ou qu'elles manifestent leur détermination à « prendre en charge [leur] propre libération[105] ». La lutte, la libération sont des phénomènes dont elles revendiquent la maîtrise : elles les prennent « en main » ou « en charge ».

103 Anonyme, « Présentations », *op. cit.*, p. 3.
104 *Id.*
105 *Ibid*., p. 5.

Dans cet esprit, les militantes du MLF crient haut et fort leur défiance envers les hommes de gauche, quel que soit l'engagement féministe qu'ils revendiquent. Suite à la chaotique assemblée générale du printemps 1970 à Vincennes, les féministes s'écrient ainsi « À bas les souteneurs ! On n'est pas en carte »[106]. Elles assimilent ainsi de manière provocatrice les hommes de gauche à des proxénètes, si désireux de « soutenir » le mouvement des femmes qu'ils viennent hurler en assemblée leur frustration d'en être exclus, insistant ainsi sur la volonté de contrôle qui les anime. À l'occasion de la manifestation organisée pour le 8 mars 1975, les féministes du MLF chantent ainsi joyeusement dans les rues de Paris

> « Les hommes n'savent plus quoi faire
> Pour nous remettre au pas
> Voilà qu'ils nous libèrent
> Il nous manquait plus que ça[107]. »

L'empressement des hommes de gauche à apporter leur soutien féministe au mouvement de libération des femmes est ainsi vécu comme suspect ; une manière pour eux de reprendre le contrôle sur un mouvement qui les menace et leur échappe. La non-mixité apparaît alors comme un remède à cette volonté paternaliste de maîtrise sous couvert de convictions féministes.

c. l'appropriation subjective de la lutte

Est révolutionnaire ce qui m'est propre, selon le double sens de la spécificité et de la propriété : voilà qui éclaire le lien remarquable entre radicalité et non-mixité chez les féministes des années 1970. La grammaire du terme « propre » témoigne de l'importance accordée à l'adéquation entre sujet et objet de la lutte politique, et cette adéquation est à la fois symbolisée et mise en pratique à travers la non-mixité.

Que signifie le fait que l'objet corresponde au sujet de la lutte – et inversement ? L'objet correspond à la réponse à la question du « quoi » de l'action politique : « pour quoi, pour qui s'agit-il de lutter ? ». Le sujet, pour sa part, correspond à l'agent de l'action politique : « qui lutte ? ». La fonction de la première personne et de la thématique du propre est d'affirmer que le « quoi », objet de l'action politique, est aussi le « qui », agent de l'action politique. Les femmes sont en même temps le sujet de la lutte féministe et ce sur quoi cette lutte porte. La non-mixité permet ainsi de mettre en pratique le refus de créer un écart entre sujet et objet des luttes : elle

106 Texte publié initialement en 1970, dans le n°8-9 de *l'Idiot international*, reproduit dans L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*

107 Tract daté du 8 mars 1975, fonds mémoires 68, sous-fonds Liliane Kandel (F delta res 0704), La contemporaine, Université Paris-Nanterre.

permet aux femmes de développer une relation de maîtrise sur un combat qui leur est spécifique ou, pour le dire autrement, de s'approprier une lutte qui leur est propre.

Je nomme ici *appropriation subjective de l'action politique* cette opération par laquelle l'on fait correspondre le sujet et l'objet de la lutte. Cette appropriation implique un acte double : affirmer la nécessité d'une lutte qui prend pour objet un groupe social spécifique – les femmes ; revendiquer la maîtrise des enjeux de cette lutte en affirmant un certain pouvoir de décision sur la manière dont elle doit être menée.

D. lutte à soi, lutte des autres

L'appropriation subjective de la lutte repose sur la prise de conscience d'une spécificité : quelque chose qui, en tant que femme, nous est propre. Or, comme je l'ai souligné plus haut, la spécification va généralement de pair avec la différentiation : partir de « soi » implique de pouvoir distinguer qui est le « je » et qui sont les autres. De fait, il est souvent fait mention de ce qui appartient aux autres, de ce qui est propre aux autres, par opposition à la lutte en première personne revendiquée par les féministes radicales.

a. la radicalité du « soi »

Lorsque Martine Storti définit le mot d'ordre des féministes du MLF – « partir de soi », c'est par opposition à d'autres luttes, luttes menées pour les autres et « par procuration » :

> « Était aussi mise en cause la manière de militer, qui toujours partait des problèmes des autres, qui prêchaient aux autres et pour les autres la bonne parole, qui voulait susciter la prise de conscience des autres, prolétaires des usines à la porte desquelles il fallait, au petit matin, distribuer des tracts pour dire la ligne juste et le combat nécessaire, ou peuple du Tiers-Monde, d'Afrique, d'Amérique Latine, du Proche Orient, luttes par procuration, fantasmes d'une révolution ailleurs quand, ici et maintenant, elle ne pouvait s'accomplir. Les femmes, elles, voulaient partir d'elles-mêmes, de leur propre expérience, de leur propre oppression, multiple, diverse ; des trajectoires subjectives, individuelles en rencontraient d'autres, à la fois différentes et semblables[108] ».

Cette délimitation entre le « soi » et les « autres » place ainsi le curseur de la radicalité politique. Dana Densmore, par exemple, est membre du collectif *Cell 16* à Boston. Ce collectif, à l'origine d'un journal intitulé *No More Fun and Games*, se distingue par ses prises de position particulièrement radicales dans le champ du militantisme féministe étasunien, à la fin des années 1960 et au début des années 1970 : défense farouche de Valerie Solanas (la sulfureuse autrice du

108 M. Storti, « Ces dix années qui ébranlèrent le patriarcat », *op. cit.*, p. 187-188.

SCUM Manifesto[109], devenue célèbre suite à sa tentative d'assassinat sur Andy Warhol), promotion de l'autodéfense physique et du célibat militant, etc. Dans un texte où elle relate ces années d'engagement féministe, elle décrit en ces termes son entrée dans le mouvement des femmes :

> « Tout d'un coup, les causes progressistes auxquelles nous avions œuvré depuis toujours se sont révélées être les causes des autres [*other people's causes*]. Était-ce que nous nous tournions enfin vers la plus radicale de toutes les causes[110] ? ».

Notons que, pour Densmore, la radicalité ne découle pas tant de l'objet de la lutte – les femmes – que de l'adéquation entre sujet et objet de l'action politique – le fait que des femmes luttent pour elles-mêmes. Ce type de radicalité se définit ainsi par contraste entre les luttes féministes et d'autres luttes, où l'on se bat, dit-elle, « pour les causes des autres » : les sujets impliqués dans les luttes ne sont pas nécessairement les sujets concernés par ces luttes. De la même manière, Amy Kesselman, l'une des fondatrices du *Chicago Women's Liberation Union* (CWLU)[111], explique avoir défendu « la légitimité d'un mouvement de femmes indépendant » : si ses camarades et elle, dit-elle, « ressentaient un fort sentiment de connexion avec les luttes des autres [*other people's struggles*] contre l'injustice », elles s'opposaient également à « celles et ceux qui les pressaient d'abandonner le féminisme pour se battre contre le racisme et l'impérialisme ». « Nous estimions que la clé de voûte d'un mouvement pour le changement social était l'organisation des gens en leur propre nom[112] ». Au titre de cette conception de l'auto-organisation comme fondement de la radicalité d'une lutte, certaines féministes radicales déclarent ostensiblement limiter leur implication dans les causes des autres. C'est le cas, par exemple, des membres du collectif new-yorkais *The Feminists*, fondé en 1968 par la charismatique et médiatique militante et philosophe féministe Ti-Grace Atkinson, qui stipulent à propos des « alliances avec d'autres groupes » la chose suivante :

> « *THE FEMINISTS* ne créera pas d'alliance avec d'autres groupes, si ce n'est sur la base de problèmes spécifiquement féministes[113]. »

109 Un texte incisif dans lequel elle revendique haut et fort sa haine des hommes.

110 D. Densmore, « A year of living dangerously: 1968 », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), *The Feminist Memoir project*, *op. cit.*, p. 71.

111 Le CWLU, créé en 1969, est l'un des principaux groupes de libération des femmes à Chicago au sein du mouvement. Il publie un bulletin qui connaît une diffusion relativement importante.

112 A. Kesselman, « Our Gang of Four: Friendship and Women Liberation », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), *The Feminist Memoir project*, *op. cit.*, p. 42.

113 The Feminists, « The Feminists: a Political Organization to Annihilate Sex Roles », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), Notes from the second year, *op. cit.*, 1970, p. 118.

b. qui sont les « autres » ?

Mais comment définir quelles sont les luttes « clairement féministes », et comment les distinguer de celles qui ne le sont pas ? La question de la première personne et la distinction entre lutte à soi et lutte des autres interroge les frontières de l'espace des causes considérées comme féministes[114]. Je montrerai ici, à partir de quelques exemples empruntées aux luttes des féministes noires et *chicanas* aux États-Unis, que les contestations ne portent pas tant sur le lien entre la première personne et le sujet féministe (qui garde une importance centrale), que sur la manière dont les féministes blanches délimitent cet espace.

À présent, je me tourne vers la manière dont les frontières de ce « soi », ce sujet construit par une grammaire de la première personne, est source d'exclusion et de conflits. Je cherche par-là à identifier les déplacements des frontières de ce « soi », et les négociations qui président à la distinction toujours contesté entre le « nous » et les autres.

II. « Notre » lutte et celle des « autres ». Les frontières contestées de l'espace des causes féministes

La non-mixité féministe repose sur l'idée que la révolution se fait en luttant « pour soi » avant de lutter « pour les autres ». La frontière entre le « soi » et les « autres », cependant, est source de tensions. Je m'intéresse ici à la manière dont cette frontière est contestée, déplacée et négociée, selon une dynamique de reconstruction permanente du sujet politique du féminisme.

J'étudie plus spécifiquement les théorisations des féministes noires et chicanas, et la manière dont elles ont interrogé le « soi » féministe et les causes qui lui sont propres. Elles ont adressé aux féministes blanches le reproche suivant : dans leur logique de différentiation entre le « soi » et les autres, les luttes antiracistes tendent à être définies comme étrangères aux luttes féministes, renforçant la marginalisation des femmes non-blanches au sein du mouvement.

114 Je m'inspire ici de l'expression « espace de la cause des femmes », popularisée par Laure Bereni (*Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012).

A. Combattre son propre oppresseur : les références aux mouvements de libération noirs

Afin de promouvoir une politique de la première personne, de nombreuses féministes blanches, aux États-Unis, font l'éloge des mouvements de lutte antiracistes.

1. Les ambiguïtés d'une lutte modèle

Le témoignage de Carol Hanisch[115], une actrice centrale du mouvement féministe radical étasunien, est à ce titre très parlant. Comme nombre de ses camarades, Hanisch, avant de s'investir dans le mouvement féministe naissant, a milité au cours des années 1960 dans les mobilisations pour les droits civiques et contre la ségrégation raciale. Elle décrit son engagement dans ces luttes comme une véritable expérience initiatique :

> « J'ai passé un an au Mississippi en 1965-1966, et j'ai été témoin des problèmes de racisme que les Noir·e·s rencontraient avec les mouvements blancs, et ce bien avant que le *Black Power* ne devienne le cri de ralliement de la Marche contre la terreur[116]. J'ai vu des militant·e·s blanc·he·s expliquer aux Noir·e·s ce qu'ils et elles devaient faire. (Je l'aurais probablement fait moi aussi, mais je n'avais aucune idée de ce qu'il fallait faire, sans compter qu'on m'avait reléguée à la documentation et à la ronéo). J'ai été sidérée par toutes les réponses que ces Blanc·he·s d'extrême gauche semblaient avoir, et à quel point elles étaient souvent en conflit avec celles des magnifiques personnes noires qui s'exprimaient si clairement, et qui m'ont tant appris : comment elles étaient opprimées par le sénateur Eastland[117], par le shérif, par les libéraux, et par MOI. J'ai appris plus concrètement à quel point, moi-même, je n'étais pas libre, et j'ai commencé à m'en préoccuper. [...] J'ai vu ces personnes noires se battre contre la ligne politique des Blanc·he·s dans les organisations 'mixtes' (dominées par les Blanc·he·s)[118] ».

Hanisch parle en particulier du tournant dit du *Black Power*, en référence à un mouvement antiraciste né dans le sillage des luttes pour les droits civiques aux États-Unis. Il prend pour origine une résolution, votée en 1966 au sein du *Student Nonviolent Coordinating Committee*

115 Hanisch est une militante féministe radicale, blanche, membre active du collectif Redstockings. Elle a contribué à populariser le slogan « le personnel est politique » (« *the personal is political* ») grâce à un texte du même nom diffusé en 1969.

116 La Marche contre la terreur (*March against Fear*), aussi appelée Meredith March (suite à l'agression du leader noir James Meredith, atteint par les balles d'un suprémaciste blanc), a lieu à l'été 1966, depuis Memphis (Tennessee) jusqu'à Jackson (Mississippi). Elle fait suite au violent regain d'agressions racistes qui suivent la ratification des droits civiques en 1964 et 1965, notamment dans les états du Sud des États-Unis.

117 Sénateur du Mississippi de 1943 à 1978 ; anticommuniste, partisan de la ségrégation raciale et farouche opposant aux mouvements pour les droits civiques.

118 C. Hanisch, « Hard Knocks: Working in a Mixed (Male-Female) Movement Group », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, 1970, p. 60.

(SNCC), l'une des principales organisations politiques impliquées dans ces mobilisations. Cette résolution concerne l'exclusion des Blanch·e·s du comité, réservant ainsi la participation aux luttes contre la ségrégation raciale aux seules minorités raciales, directement touchées par ces lois. Le mouvement du *Black Power* agit sur certaines militantes comme une révélation féministe. Hanisch, par exemple, dit prendre conscience, à cette occasion, de la différence qu'il y a entre « se battre pour les causes des autres » et lutter « pour la sienne » :

> « Lorsque le *Black Power* a débarqué, il a été difficile pour moi d'admettre que je n'appartenais plus vraiment à cette lutte [...]. Quand les militant·e·s noir·e·s du SNCC nous ont dit d'aller combattre nos propres oppresseurs, je ne voulais pas le faire. J'avais déjà compris, à ce moment, qu'il était plus facile de lutter pour les autres que de livrer ses propres batailles. Ça ne demande pas du tout le même degré d'investissement. Quand on se bat pour les autres, on peut contrôler son propre engagement – c'est-à-dire qu'on peut arrêter quand on le veut. Quand on lutte contre sa propre oppression, on ne peut pas abandonner le combat. On peut passer de la lutte individuelle à la lutte collective (pour éventuellement revenir au combat individuel), mais on ne peut pas arrêter de se battre[119]. »

La différence entre « lutte à soi » et « lutte des autres » qu'elle dresse dans cette description repose sur la temporalité : de la même manière que l'on ne cesse jamais d'être soi, lutter contre sa propre oppression n'est pas un combat que l'on peut décider d'initier ou de quitter. C'est une lutte permanente qui a trait, comme le souligne Wendy Roberts, à « sa propre survie[120] ». Pour Roxanne Dunbar, membre du collectif *Cell 16* de Boston, lorsque l'on appartient à un groupe opprimé, on est contraint de mener un combat quotidien pour sa propre survie ; dès lors, l'alternative ne se situe pas entre lutter ou ne pas lutter, mais entre lutter seule ou collectivement.

> « Il est faux d'affirmer que ce n'est que très récemment que les femmes ont commencé à lutter contre leur répression et leur exploitation. Les femmes se sont battues de multiples manières dans leur vie privée, leur vie quotidienne, pour survivre et triompher de leurs condition d'existence. […] Ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'il y a de plus en plus de femmes qui se rendent compte du fait que seules la puissance et l'action collectives nous donnent la liberté de lutter pour une société qui garantisse les besoins humains fondamentaux[121]. »

Pour Hanisch, comme pour d'autres militantes féministes radicales, l'entrée dans le mouvement des femmes ne signe pas le début de la lutte, mais le début de la lutte *collective* : le fait de s'allier entre opprimées pour mener le combat ensemble. Cette analyse manifeste ainsi l'indissociabilité

119 *Id.*
120 W. Roberts, « Notes of a counter-revolutionary », *op. cit.*
121 R. Dunbar, « Female liberation as the basis for social revolution », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, 1970, p. 48.

entre sa propre personne, d'une part, et la lutte féministe, d'autre part ; elle exhibe la différence fondamentale entre les luttes que l'on mène pour soi et celles dont on est simplement solidaire.

En France, les théoriciennes du MLF reprennent volontiers l'idée d'une continuité entre non-mixité féministe et non-mixité des luttes de libération des Noir·e·s. Liliane Kandel en témoigne lorsqu'elle parle du choix de la non-mixité au sein du MLF, dont la « lutte des Noirs du BPP – Black Panther Party » a été, selon elle, la « source d'inspiration » principale.

> « Le discours des Panthères Noires fournissait aux féministes – et à bien d'autres mouvements des années soixante-dix – une double référence : (a) une analyse radicale des rapports de domination et d'oppression entre groupes sociaux ; (b) un modèle non moins radical – *i.e.* 'révolutionnaire' de lutte des dominés pour leur libération et pour la destruction de ces rapports[122]. »

Ainsi, dans le numéro 54-55 de la revue *Partisans*, qui comporte un grand nombre de traductions d'articles venant des États-Unis et de nombreuses références au *Women's Lib*, certaines soulignent ainsi la « chance » qu'ont les féministes étasuniennes « d'avoir sous les yeux une autre lutte de 'castes'[123] » pour leur servir de modèle. Dans un tract datant de 1970, des militantes du MLF rêvent, de la même manière, de rejoindre un « combat » similaire à celui que mènent les Noir·e·s contre la suprématie blanche, et les colonisé·e·s contre les colons :

> « Partout dans le monde, les peuples opprimés sont entrés en lutte pour se libérer contre le racisme, contre l'impérialisme. En luttant contre notre propre oppression nous les rejoignons dans leur combat[124] »

2. Une analogie prédatrice

Le fait que les luttes antiracistes aient valeur de modèle pour les féministes radicales s'illustre dans une pratique répandue de l'analogie entre luttes contre la domination blanche ou occidentale et luttes contre la domination masculine. Dans le numéro 0 du *Torchon brûle*, une militante décrit ainsi les femmes comme « un tiers-monde dans le monde occidental ». « Comme les nègres en USA [sic], elles sont en servage ». « [E]n tant que femme », conclut-elle, « je me sens, moi […] engagée dans une lutte anti-impérialiste (anti-colonialiste) »[125]. L'un des cas d'école de cette pratique de l'analogie est sans doute le texte de la féministe étasunienne Barbara

122 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 242-243.
123 Anonyme, « Présentations », *op. cit.*, p. 4.
124 « Pourquoi un mouvement de libération des femmes ? », Tract cité dans F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, *op. cit.*, p. 13.
125 « Pourquoi je suis dans la lutte des femmes ». *Le Torchon brûle*, n° 0, 1970.

Burris[126] « The Fourth World Manifesto[127] », originellement rédigé en réaction à l'organisation d'une conférence contre la guerre du Vietnam par des féministes étasuniennes et canadiennes. Burris dénonce ce qu'elle perçoit comme une tentative de récupération du mouvement féministe par les organisations d'extrême gauche, et rédige à cette occasion un texte qui a pour fonction de contester l'usage que font ces dernières du terme « anti-impérialiste ». Elle entend, plus précisément, leur en disputer l'usage exclusif et défend que les femmes constituent, elles aussi, « un groupe colonisé à qui on n'a jamais ni en aucun lieu donné le droit à l'autodétermination ». « En conséquence », écrit-elle, « toutes les femmes qui luttent contre leur propre oppression (leur statut de colonisées) en tant que femmes sous la domination des hommes sont par définition anti-impérialistes[128] ».

a. analogie et exclusion

Cette pratique de l'analogie entre différents groupes dominés a des conséquences politiques. Je montre ici qu'en prenant comme modèle, selon un registre analogique, le mouvement du *Black Power* pour mieux défendre la nécessité de mener leur propre lutte, les féministes blanches tracent les frontières de leur propre sujet politique, d'une manière qui en exclut les marges non-blanches.

J'ai montré au premier chapitre de cette thèse, à partir de la critique de Beauvoir par Spelman, que certains procédés comparatifs mènent à ce que cette dernière appelle une « analyse additive » : c'est-à-dire, une lecture des rapports sociaux où les catégories sociales sont perçues comme mutuellement exclusives. Telle est par exemple la position de l'anthropologue féministe sénégalaise Awa Thiam, pour qui « [u]ne comparaison terme à terme entre femme et Noire ne saurait être justifiée. On peut être de sexe féminin et de race noire[129]. » Elle conclut par la question suivante : « Où dans tout cela se situe la femme noire[130] ? ». Dans le sillage de cette première critique, sur laquelle je ne reviens pas, Elizabeth Spelman poursuit dans son ouvrage suivant, *Fruits of sorrow*, son travail sur l'usage heuristique et politique de l'analogie. Elle

126 Burris milite à Detroit. La conférence à laquelle elle réagit dans son texte est l'*Indo-Chinese Women Conference*, organisée à Toronto en 1971. Le but de cette conférence était d'organiser une rencontre entre une délégation de femmes vietnamiennes et des militantes nord-américaines opposées à la guerre.

127 B. Burris, « The Fourth World Manifesto », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes From the Third Year: Women's Liberation*, New York, 1971.

128 *Ibid*., p. 102

129 A. Thiam, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 1980, p. 154-155. Cité dans H. Bentouhami et N. Guénif-Souilamas, « Avec Colette Guillaumin », *art. cit.*, p. 207.

130 *Id.*

interroge, plus précisément, l'utilisation stratégique de comparaisons avec les esclaves, par certaines suffragistes étasuniennes blanches, au XIX° siècle.

Notons que, dans le cas de l'esclavage comme dans celui de la colonisation ou de la ségrégation, ces analogies ne sont pas fortuites. Aux États-Unis, les mobilisations anti-esclavagistes ont déjà une certaine ampleur au moment où émergent, à partir de la seconde moitié du XIX˚ siècle, les luttes pour le suffrage des femmes. De la même manière, les guerres d'indépendance des anciennes colonies françaises et les mobilisations contre la guerre du Vietnam et pour les droits civiques occupent une place très importante dans l'espace des contestations politiques, en France et aux États-Unis, au moment de l'avènement de la deuxième vague féministe. Dans un cas comme dans l'autre, des militantes blanches utilisent un vocabulaire politique reconnu dans l'espace discursif des mobilisations politiques pour faire valoir la légitimité de leur propre combat.

b. l'appropriation concurrentielle des « causes des autres »

Elizabeth Spelman met en lumière la dimension potentiellement prédatrice de l'analogie. Elle montre que ce genre de procédé participe à transformer les esclaves noir·e·s en simples « véhicules spirituels[131] » (*spiritual bellhops*), c'est-à-dire les « porteurs/ses d'une expérience dont d'autres peuvent bénéficier », du support souffrant de la souffrance d'un·e autre ; autrement dit, un sujet dont les épreuves n'ont pour fonction que d'attirer l'attention sur celles des autres. Le groupe social des esclaves est vidé des individus concrets censés le constituer, et d'autres individus viennent « occuper le même territoire expérientiel que [ces derniers/ères] tout en effaçant de ce territoire les traces qu'ils et elles y ont laissées[132] ». Pour Spelman, les suffragistes blanches qui se comparent aux esclaves « s'approprient l'expérience des esclaves noir·e·s », et cette appropriation relève d'une compétition pour la possession d'un espace discursif à des fins d'utilité stratégique. Barbara Smith[133] relève par exemple, dans les récits faits par certaines féministes blanches de leur engagement au sein des mouvements de libération des femmes, les traces de cette logique concurrentielle :

131 Littéralement, en anglais, *bellhops* réfère à l'employé·e de l'hôtel chargé·e de porter les valises ou d'effectuer des menus achats pour les client·e·s. En français, les termes équivalents (« porteur/se » ou « coursier/ère ») sont plus polysémiques et prêtent ainsi à confusion. J'ai donc choisi une autre métaphore, afin de rendre compte de l'acte signifié par la philosophe : le fait de s'effacer soi-même pour porter quelque chose au bénéfice de quelqu'un d'autre.

132 E. V. Spelman, *Fruits of sorrow: framing our attention to suffering*, Boston, Beacon Press, 1997, p. 116.

133 Barbara Smith est essayiste, éditrice et figure importante du féminisme noir aux États-Unis.

> « Les féministes blanches, dans leur désir de s'organiser contre leur propre oppression et face à l'hostilité qu'elles rencontraient souvent de la part des hommes blancs de gauche, ont nourri un état d'esprit concurrentiel[134]. ».

Les femmes noires sont les premières à faire les frais de cette « mentalité compétitive » : menées par leur désir d'apparaître comme plus radicales que les militant·e·s des autres luttes, les féministes blanches en viennent à chercher, par tous les moyens, à distinguer leur propre lutte des autres, sacrifiant au passage les franges intersectionnelles de ces mouvements.

L'analogie entre luttes antiracistes et luttes féministes sert donc d'inspiration à certaines féministes radicales pour revendiquer, à leur tour, la non-mixité comme mode d'organisation privilégié du mouvement. Ce faisant, elles construisent un nouveau sujet politique ; ou plutôt, elles rendent politique le pronom personnel « je », et affirment qu'à l'image de la structure grammaticale de la première personne, l'objet des luttes de libération doit être adéquat au sujet qui mène ces luttes.

L'usage par les féministes blanches d'analogies entre luttes antiracistes et luttes féministes doit cependant nous fournir des indices sur la construction des frontières de ce sujet féministe. En pensant leur luttes par opposition et/ou par analogie à celles des autres, et en assimilant à cette catégorie d'« autres » les luttes décoloniales et antiracistes, elles excluent de fait ces luttes de l'espace des causes reconnues comme relevant du féminisme. En effet, une politique de la première personne revient implicitement à définir conjointement le périmètre du sujet politique du féminisme – le « soi » dont il faut partir – et celui de l'espace des causes féministes – la lutte propre à soi. Or, lorsque la définition s'opère sur le mode d'une différentiation vis-à-vis d'autres luttes, cette double délimitation passe nécessairement par l'exclusion des femmes qui sont tout aussi directement concernées par les luttes antiracistes que par les luttes féministes. La non-mixité, conçue comme mise en pratique d'une politique de la première personne, peut ainsi avoir pour conséquence de considérer les luttes antiracistes comme étant étrangères à l'espace de la cause féministe. Autrement dit, elle peut conduire les militantes à considérer que les luttes antiracistes ne concernent pas les féministes.

134 B. Smith, « 'Feisty Characters' and 'Other People's Causes:' Memories of White Racism and U.S. Feminism », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), The Feminist Memoir project, *op. cit.*, p. 478.

B. « Notre » propre lutte ? Les femmes blanches comme propriétaires du féminisme

Certaines féministes noires ou *chicanas* dénoncent ainsi cette double logique d'exclusion et d'appropriation qui sous-tend la politique de la première personne menée par les féministes radicales blanches. bell hooks, identifie, derrière la constitution d'une lutte à soi, une logique de propriété privée, où les femmes blanches se posent implicitement en propriétaires du mouvement.

> « Beaucoup de femmes blanches m'ont dit : 'Nous voulons que des femmes noires et d'autres femmes non-blanches rejoignent le mouvement », sans jamais se rendre compte qu'elles se conduisaient en 'propriétaires' du mouvement, comme si elles étaient des 'maîtresses de maison' et nous des 'invitées' qu'on accueille[135]. »

La dynamique d'appropriation subjective décrite plus haut (le fait de s'affirmer collectivement comme le sujet de sa propre lutte) devient ainsi une opération d'accaparement : certaines femmes (en l'occurrence, des femmes blanches) se posent comme les « propriétaires » du mouvement, à l'image de « maîtresses de maison » recevant occasionnellement leurs « invitées » non-blanches.

D'autres ont souligné les implications néfastes d'une définition trop restrictive à la fois du « nous » féministe et de l'espace des causes féministes. Smith, par exemple, interroge la logique qui sous-tend le refus de se battre pour la cause des autres lorsqu'il est exprimé par des féministes blanches. Elle lit ainsi avec circonspection le récit que fait Densmore de son entrée dans le mouvement féministe et des luttes dans lesquelles elle s'était jusqu'alors engagée (les causes des autres). Cette attitude revient en effet à se retirer « des luttes antiracistes, perçues comme irréductiblement masculines[136] », retrait dont les femmes racisées sont les premières à faire les frais.

Je développe par la suite deux exemples afin d'illustrer la critique formulée par certaines féministes non-blanches : la répression dans le sang de la révolte de la prison d'Attica, dans l'État de New York, en 1971, et l'assassinat de Martin Luther King en 1968. À ces deux occasion, des féministes racisées ont témoigné de l'écart qu'elles constataient entre le fort impact affectif de ces deux événements sur leur vie, et l'indifférence de leurs camarades de luttes blanches qui semblent considérer que ces drames ne les concernent pas.

135 b. hooks, « Sororité : la solidarité politique entre les femmes », *op. cit.*, p. 135.
136 B. Smith, « 'Feisty Characters' and 'Other People's Causes' », *op. cit.*, p. 478.

➢ premier exemple : Attica, 1971

Smith évoque, pour appuyer son propos, un épisode de division politique au sein des mouvements féministes radicaux étasuniens qui succède à la répression violente de l'insurrection de la prison d'Attica, en 1971. Les détenus majoritairement noirs et portoricains de cette prison de l'État de New-York se soulèvent, à la suite du meurtre du militant du *Black Panther Party* George Jackson et en réaction à leurs conditions de détention (notamment au racisme des gardiens). Après quelques jours de mutinerie, l'armée intervient, causant la mort de nombreux détenus. Cet épisode sanglant déclenche des controverses dans les rangs des militantes féministes : faut-il ou non soutenir les révoltés d'Attica ? Celle qui met le feu aux poudres est une féministe blanche du nom de Jane Alpert ; elle était la compagne et la camarade d'armes de Sam Melville au sein de l'organisation d'action directe *Weather Undergroud*. En 1973, en cavale, Alpert se désolidarise de Melville, membre actif de la révolte d'Attica et victime de sa répression, et expose dans une longue lettre publiée dans divers journaux féministes le sexisme qu'elle a enduré en militant à ses côtés – une lettre où elle conclut :

> « Et donc, mes sœurs […], ne m'envoyez pas de coupures de journaux à propos [d'Attica], ne me dites pas à quel point ces morts vous ont émues. Je ne porterai plus le deuil de 43 suprémacistes masculins »[137].

Pour Smith, considérer que le fait de dénoncer la répression de la prison d'Attica revient à lutter pour la cause de suprémacistes masculins, et railler le fait que des femmes se sentent personnellement affectées par la mort de ces hommes, constitue un cas d'école de cette clôture conjointe de l'objet et du sujet des luttes féministes. Pour les féministes noires et latino-américaines, un tel détachement va en effet à rebours d'une politique nourrie par l'expérience de sa propre oppression et de sa propre révolte.

➢ deuxième exemple : l'assassinat de Martin Luther King

La militante antiraciste et féministe Elizabeth Martinez (qui écrit également sous le nom d'Elizabeth Sutherland) fournit elle aussi un témoignage du décalage frappant entre le sentiment de sa propre colère et les sujets que les féministes considèrent comme relevant ou non de leurs propres causes. Martinez est une femme mexicaine-américaine, très impliquée dans les luttes

137 J. Alpert, « Mother Right: A New Feminist Theory », *Off Our Backs*, vol. 3, n° 9, 1973, 29-31. Cette déclaration d'Alpert a reçu de nombreux soutiens dans les rangs des féministes radicales (notamment de Robin Morgan) et a constitué un facteur de division important au sein des luttes féministes.

pour les droits civiques, et autrice d'écrits précurseurs sur le féminisme et les femmes *chicanas*[138]. Le 4 avril 1968, jour de l'assassinat de Martin Luther King, elle se rend à une réunion de son collectif féministe, les *New York Radical Women*[139]. Elle raconte sa stupéfaction face au contraste entre l'intensité de ses propres sentiments de rage et de tristesse, et l'indifférence des femmes, très majoritairement blanches, qui participent ce soir là à la réunion :

> « J'ai découvert le mouvement des femmes par l'intermédiaire de *New York Radical Women*, un groupe de taille modeste mais influent, qui s'inscrivait dans le courant du '*consciousness-raising*' […]. Ses membres étaient presque toutes blanches ; au début, ça ne m'a pas dérangé. [...] Puis vint le soir de l'assassinat de Martin Luther King, le 4 avril 1968. Les rues de New York et de tout le pays, le cœur des gens, partout, étaient remplis de rage. Pourtant, à la réunion du collectif, personne n'a soufflé mot de la mort de King, personne n'a suggéré que nous en parlions avant notre ordre du jour habituel [...]. Abasourdie, sans voix, j'ai quitté la réunion et j'ai descendu la 14e rue du Lower East Side, vers le métro. Les grandes vitrines des magasins me suppliaient de les fracasser avec le premier objet venu. Il m'est impossible de rendre compte de l'angoisse et la colère que j'ai ressenties alors. Ce soir, j'ai compris que si la lutte contre le sexisme ne se sentait pas profondément liée à la lutte contre le racisme, je n'en étais plus[140]. »

Martinez insiste sur l'intensité des émotions qui la traversent ce soir-là, signe que les causes antiracistes sont tout autant intimement siennes (elles sont tout autant liées à une expérience personnelle de révolte) que les sujets considérés comme spécifiquement féministes par les membres des *New York Radical Women*. Elle insiste également sur son désir brûlant d'agir politiquement pour ces causes, de « briser des vitrines » pour manifester sa révolte. Pourtant, les féministes de son collectif, par leur indifférence, traitent l'assassinat de Martin Luther King comme étant hors-sujet vis-à-vis des luttes féministes. Martinez, ce soir là, réalise donc que la politique en première personne de ses camarades de lutte, majoritairement blanches, a conduit à la constitution d'un sujet politique qui n'inclut pas ses propres raisons personnelles de lutter. La collectivisation des « je » donne ici lieu à un « nous » implicitement blanc, un périmètre émotionnel qui laisse en dehors celles qui sont intimement affectées par les crimes racistes en raison de leur identité sociale de femmes racisées.

138 Pour un aperçu de son parcours, voir l'élégie que lui consacre Angela Davis : « Before I Knew Elizabeth Martínez », *Social Justice*, vol. 39, 2/3 (128-129), 2013, p. 96-100.

139 Groupe féministe radical fondé en 1967, précurseur de la pratique du *consciousness raising*. Nombre de ses membres rejoindront plus tard le collectif *Redstockings*.

140 E. (Betita) Martinez, « History Makes Us, We Make History », dans R. B. DuPlessis et A. B. Snitow (éd.), *The Feminist Memoir Project, op. cit.*, p. 118

C. « Créer une définition qui élargisse ce que 'féministe' veut dire pour nous »

Les réflexions élaborées par les féministes noires et *chicana* ne sont pas seulement précieuses pour leur intérêt critique. Je m'intéresse ici à des autrices qui, constatant ces difficultés à lier le « je » au « nous », ont imaginé des reconfigurations de la non-mixité et, ce faisant, des frontières du sujet féministe.

1. Des non-mixités critiques du « je » des féministes blanches

Comme le souligne Paula Moya, les conflits liés à la définition de l'espace des causes féministes n'ont pas conduit les féministes non-blanches à abandonner la non-mixité. Pour elle,

> « Même les femmes de couleur, qui sont les premières à reconnaître le caractère anti-essentialiste de leurs engagements politiques ou théoriques, persistent à se désigner, par exemple, comme des féministes '*chicana*' ou 'noires', et continuent à adhérer à des organisations constituées autour de critères d'identité, telles que *Mujeres Activas en Letras y Cambio Social* (MALCS)[141]. ».

De fait, l'exemple de son engagement au sein d'une association de femmes *chicanas* fait écho à la « Déclaration » du *Combahee river collective*. Dans ce texte, les contributrices considèrent leur décision de faire sécession vis-à-vis des mouvements féministes blancs, et la reconfiguration des frontières de la non-mixité qui en découlent – une organisation entre femmes lesbiennes et noires – comme une continuation logique de leur propre politique de la première personne. Ce texte affirme en effet que « la politique la plus profonde et potentiellement la plus radicale émane directement de notre propre identité – et non pas de luttes pour en finir avec l'oppression des autres », et que « c'est dans ce concept de politique de l'identité [*identity politics*] que s'incarne notre décision de nous concentrer sur notre propre oppression[142] ».

La remarque de Paula Moya résonne avec les écrits de féministes qui à la fois dénoncent le racisme au sein des mouvements féministes et continuent à insister sur une politique de la première personne. C'est le cas, par exemple, de Gloria Anzaldúa qui, dans sa préface à *This bridge called my back*, qu'elle édite avec Cherríe Moraga – sa camarade de plume et de luttes – déplore « la manière dont, avec une telle béatitude et une foi si aveugle, cet engagement envers

141 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 127.
142 Combahee River Collective, « Déclaration du Combahee River Collective », *op. cit.*, p. 63.

les femmes est devenu excluant et réactionnaire[143] ». Moraga et Anzaldúa affirment ainsi de concert qu'il est nécessaire de « créer une définition qui élargisse ce que 'féministe' veut dire pour nous[144] » : il faut étendre la perception dominante de ce qui relève du domaine des causes féministes afin de les rendre pertinentes vis-à-vis de l'expérience de celles « dont nous ne voulons pas percevoir la douleur comme étant aussi la nôtre[145] ». L'un des obstacles à la participation politique des femmes non-blanches réside ainsi dans cette idée selon laquelle certaines oppressions sont *a priori* exclues du domaine des causes féministes. Moya souligne cependant que Moraga n'abandonne pas pour autant la première personne comme ressource politique. Bien au contraire, c'est « en s'intéressant à sa propre expérience » qu'elle « théorise ses multiples formes d'oppression[146] ». De fait, la connexion avec la dimension affective de sa propre expérience est pour Moraga une condition nécessaire à la lutte :

> « Si l'on ne se confronte pas viscéralement et affectivement à la source de notre propre oppression, si l'on ne nomme pas l'ennemi qui est en nous-mêmes et celui qui est à l'extérieur de nous, aucun rapprochement sincère ne peut se faire, sur un pied d'égalité, entre les groupes opprimés[147]. »

Pour Moraga, dénoncer la dynamique d'accaparement du féminisme par les femmes blanches et les problèmes d'exclusion qui en découlent ne veut pas dire qu'il faille renoncer ni à partir de soi, ni à s'approprier la lutte en s'organisant sur la base de ce qui nous est propre. Au contraire, pour elle, la reconfiguration de la non-mixité féministe autour de femmes non-blanches témoigne du caractère immédiatement positif de la critique, qui reconstruit et propose des alternatives aussitôt que les problèmes posés par certaines pratiques sont identifiés et dénoncés.

> « Ce qui était au début une réaction au racisme des féministes blanches est rapidement devenu, pour les femmes de couleur, l'affirmation positive de notre engagement envers notre *propre* féminisme[148] ».

2. Lutter pour les autres en partant de soi

En cela, le féminisme de Gloria Anzaldúa et de Cherríe Moraga ainsi que celui des militantes du *Combahee River Collective* s'inscrit pleinement dans la veine radicale du féminisme de la deuxième vague. Elles privilégient le « soi » comme point de départ de l'action politique, et accordent une importance centrale à l'adéquation entre le « qui » et le « quoi » de la lutte, entre

143 C. Moraga et G. Anzaldúa, *This bridge called my back, op. cit.*, p. xiv.
144 *Ibid.*, p. xxiii.
145 *Ibid.*, p. xvi.
146 P. Moya, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 143.
147 C. Moraga, « La Güera », dans G. Anzaldúa et C. Moraga (éd.), *This bridge called my back, op. cit.*, p. 29.
148 *Id.*

son sujet et son objet. Elles considèrent que les émotions, en tant qu'elles attestent d'une connexion privilégiée entre le « soi » et l'action politique, constituent une ressource précieuse.

En revanche, contrairement aux féministes radicales blanches, des militantes comme Barbara Smith ou Elizabeth Martinez ne considèrent pas que lutter pour les « causes des autres » soit fondamentalement incompatible avec ce principe. Pour elles, il aurait été cohérent que les féministes blanches s'engagent pleinement en soutien aux révoltés d'Attica, ou contre l'assassinat de Martin Luther King : par leur indifférence, elles relèguent la révolte et la colère des féministes non-blanches, sentiments nés de leur propre expérience de l'oppression raciale, aux portes du « soi » féministe. Elles refusent de prendre en charge politiquement des expériences affectives qui sont fondamentalement politiques, car nourries par la violence d'un système d'oppression. Les féministes blanches auraient dû prendre part à ces luttes antiracistes, précisément en vertu de leur principe selon laquelle la politique doit « partir de soi ». Comme l'écrit Smith, reprenant une formulation qu'elle attribue à la militante féministe, lesbienne et noire Florynce Kennedy : « Nous ne soutenons pas Attica. Nous *sommes* Attica. Nous sommes Attica ou bien nous ne sommes rien du tout[149]. »

Pour elles, ce n'est pas nécessairement un problème que des membres d'un groupe social privilégié combattent pour un autre groupe social, qui se trouve vis-à-vis du premier dans une situation sociale de subordination : des hommes pour des femmes, des Blanches pour des Noir·e·s, etc. Les militantes du *Combahee River Collective* soutiennent que, pour que les luttes antiracistes réussissent, il faut que les hommes noirs s'impliquent dans les questions féministes ; Cherríe Moraga soutient que, pour que les mouvements féministes parviennent à libérer les femmes, il faut que les femmes blanches s'engagent dans les luttes antiracistes. Ni Moraga ni les mitantes du *Combahee River Collective* ne critiquent le fait de se battre pour des « autres ». Elles critiquent en revanche le fait de se battre pour des autres sans ces autres. Toutes partagent la même aversion pour la figure politique du sauveur : cette personne qui lutte pour libérer des groupes opprimés, vis-à-vis desquels elle se trouve dans une situation sociale de relatif privilège, sans partir de l'analyse que font les personnes qu'elle « libère » de l'oppression qu'elles subissent. Les étudiants aisés qui rêvent de libérer le prolétariat en lui montrant la juste ligne politique font horreur aux féministes radicales, tout comme les hommes de gauche qui, par la force s'il le faut, sont prêts à tout pour venir « soutenir » le combat pour l'émancipation des femmes. De la même manière, les militant·e·s du *Black Power* expriment colère et rejet vis-à-vis

149 B. Smith, « 'Feisty Characters' and 'Other People's Causes' », *op. cit.*, p. 479.

des militant·e·s blanc·h·es qui, tout en voulant lutter à leurs côtés, entendent expliquer aux Noir·e·s comment lutter.

3. Le « je » et le « nous » : non-mixités et coalitions

Je suis partie dans ce chapitre des analyses de Judith Butler sur le « je » et le « nous » à la fois comme instance d'énonciation, et comme points de départ pour penser le sujet féministe. Or, dans la conclusion de *Trouble dans le genre*, Judith Butler élabore une critique du « nous » féministe, construite à partir de sa critique du « je » comme identité personnelle. Iel montre que le « nous », tout comme le « je », est à la fois performatif et normatif : il renforce les frontières du genre et leurs dispositifs disciplinaires. Dans ce texte, elle dresse ainsi un portrait particulièrement négatif de ce qu'elle appelle les « politiques de l'identité ».

> « Dans le raisonnement fondationnaliste typique de la politique identitaire, il faut qu'une identité préexiste aux intérêts et à l'action politiques. Pour ma part, je soutiens que nous n'avons pas besoin d'un·e 'acteur ou actrice caché·e derrière l'acte', puisque celui/celle-là se construit de toutes sortes de manières dans et par l'acte[150] ».

Je soutiens ici que cette analyse est hâtive, car elle repose sur le postulat suivant : le « nous » peut être pensé comme une simple extension du « je », si bien que la critique taillée pour le second s'applique adéquatement au premier. Or, les conflits qui agitent les féministes radicales au sein des mouvements des années 1960-1970 attestent que les frontière de l'espaces des causes féministes sont un sujet contesté. Ces négociations montrent que les liens entre le « je » et le « nous » sont bien plus complexes que ce que suggère Butler.

Tout d'abord, la critique des féministes noires et *chicanas* montre bien que ce « nous » n'est pas une simple extension numérique du « je ». Penser cela revient précisément à réitérer l'erreur des féministes radicales blanches, qui, en définissant l'espace des causes féministes sur la base de leur propre périmètre affectif (leurs propres sentiments de colère ou de révolte), l'ont ainsi restreint à outrance. Cette restriction cause une scission intime violente chez les féministes de couleur qui, elles, se trouvent empêchées de lutter à partir de leur propre expérience : la révolte qu'elles ressentent contre l'oppression raciste n'est pas prise en charge politiquement au sein des collectifs féministes dans lesquels elles militent.

Ces critiques montrent également la permanence du « je » comme critère privilégié de la radicalité politique. Cela s'illustre par le fait que, chez toutes les autrices que j'ai abordées ici, la

150 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 267-268.

non-mixité constitue une modalité privilégiée d'organisation politique : non-mixité de femmes, non-mixité de femmes lesbiennes et noires, non-mixité de femmes *latinas*, etc. L'organisation en non-mixité est toujours fortement liée à une dynamique d'appropriation subjective de la lutte : maîtriser des enjeux qui nous sont spécifiques, au sens où nous en sommes les principales concernées. Elle est souvent empreinte d'une tonalité affective, d'un vocabulaire marqué par les sentiments, qui atteste de l'indissociabilité entre le sujet et l'objet de l'action politique. Le lien du sujet politique au « je » n'est donc jamais coupé. Le « je » n'est pas nécessairement le signe d'une clôture du sujet politique par exclusion de ses marges, comme le soutient Susan Hekman à travers sa promotion d'une politique post-identitaire, qui consiste à « évacuer complètement les prérequis identitaires de la politique ». Pour elle, « la participation politique ne doit être indexée sur aucune conception de l'identité, même lorsqu'un spectre d'identités diverses est disponible[151] ». Au contraire, pour les féministes que j'ai étudiées ici, le « je » est le critère d'une certaine radicalité politique, d'un combat révolutionnaire fondé sur l'auto-organisation des opprimées pour leur propre libération.

Je défends donc que, contrairement à ce qu'affirme Butler, certaines féministes ont pensé un lien politique fort entre le « je » et le « nous » qui, pour autant, ne fond pas l'un dans l'autre. Cette lecture peut donner lieu à des investigations nouvelles et intéressantes dans le champ de la littérature féministe sur les coalitions. En effet, les réflexions de Moraga et Anzaldúa sur la création d'alliances entre femmes non-blanches, et la promotion par le *Combahee River Collective* d'une non-mixité de femmes noires et lesbiennes, luttant aux côtés des hommes noirs dans les mobilisations antiracistes, suggèrent des dispositifs de non-mixité pluriels, aux frontières mouvantes selon les objectifs poursuivis dans la lutte. Les féministes, par leurs pratiques de mixité et de non-mixité, tracent les frontières d'un sujet politique sans pour autant oublier le caractère contingent de ce tracé : pour reprendre le concept de « fondements contingents » que j'emprunte à Buter et que je discute au chapitre 5 de cette thèse, ce tracé n'est pas nécessairement considéré comme définitif par celles qui le tracent. Par définitif, j'entends un double niveau de signification, à la fois épistémique et temporel : l'économie politique de la mixité et de la non-mixité n'est pas soustraite à la remise en question, et elle n'est pas fixée une fois pour toutes. Elle n'est pas soustraite à la remise en question, car certaines membres du sujet féministe peuvent en contester et en retracer les contours ; telles les membres du *Combahee River Collective* qui décident de ne s'organiser qu'entre femmes noires. En outre, elle n'est pas

151 S. Hekman, « Beyond identity », *op. cit.*, p. 303.

fixée une fois pour toutes car elle constitue une stratégie qui dépend fondamentalement d'opportunités politiques conjoncturelles.

Gloria Anzaldúa produit un compte rendu très précieux du caractère stratégique de ce tracé, dans un texte qu'elle publie en 1990 et qui revient sur la thématique du « pont » qu'elle développe en 1983, avec Cherríe Moraga, dans *This Bridge Called my Back*. Elle décrit les sentiments toujours ambigus qu'elle ressent au sein des mouvements lesbiens et au sein des mouvements antiracistes mexicains-américains ; des expériences qui mêlent sentiment d'être chez toi [*at homeness*] et étrangèreté [*estrangement*][152]. Ce témoignage fait écho, par exemple, avec celui d'Elizabeth Martinez, qui décrit son soudain sentiment d'être étrangère à la communauté affective construite par les féministes de *New York Radical Women* lorsque ces dernières manifestent une complète indifférence vis-à-vis de l'assassinat de Martin Luther King. Anzaldúa souligne que cette ambiguïté témoigne d'une géographie politique mouvante : les espaces militants sont sans cesse reconfigurés par des logiques d'alliances. En cela, ses propos font écho à mon analyse en termes de frontière du sujet politique, et avec le concept de « tracé » que développe Cressida Heyes :

> « Quand on fait alliance, on doit se demander comment partager ou ne pas partager son espace, comment se positionner vis-à-vis d'individus ou de groupes qui sont différents et en désaccord les uns avec les autres, comment porter de l'amour à des groupes différents lorsque les membres de ces groupes ne s'apprécient pas, n'ont pas de relations entre eux et ne savent pas travailler ensemble[153]. »

Sur cette base, Anzaldúa propose une typologie de quatre manières de tracer les frontières d'un sujet féministe, quatre dispositifs différents de mixité et non-mixité. Dans la lignée de la métaphore géographique qu'elle inaugure dans *This Bridge Called my Back*, ces quatre stratégies sont représentées par différents types de connexions maritimes et terrestres : le pont, le pont mobile [*drawbridge*], le banc de sable [*sandbar*] et l'île. Le pont correspond à un dispositif de mixité, où la lesbienne *chicana* qu'elle est devient « la médiatrice entre [elle]-même, [sa] communauté et les Blanc·he·s (lesbiennes, féministes ou hommes blancs)[154] ». Dans ce dispositif, souligne-t-elle, il est particulièrement difficile de conserver la connexion politique privilégiée avec le soi, et le lien entre le « je » et le « nous » est très fragile.

152 G. Anzaldúa, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island », dans A. Keating (éd.), *The Gloria Anzaldúa reader*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 141.
153 *Ibid*., p. 143.
154 *Ibid*., p. 147.

> « Souvent, le 'je' qui sert de médiatrice se perd dans les dichotomies, dans les dualismes ou les contradictions. Il faut être flexible tout en restant positionnée [*maintain your ground]*, au risque que ces différentes directions ne vous déchirent[155]. »

En raison de ces difficultés, certaines choisissent de construire des ponts intermittents, que l'on peut lever ou baisser en fonction des opportunités politiques et des besoins des militantes. Il s'agit d'un dispositif de mixité ponctuelle, à l'image des militantes du *Combahee River Collective*, qui s'engagent de manière intermittente dans des luttes antiracistes mixtes, aux côté des hommes noirs. Anzaldúa décrit cette stratégie comme étant celle du « pont mobile », que l'on peut lever ou baisser.

Lorsque le pont est levé, les connexions terrestres entre les différents espaces (entre femmes et hommes, entre Blanc·he·s et non-Blanc·he·s, entre lesbiennes et hétérosexuelles, etc.) sont coupées. Certaines, soulignent Anzaldúa, aspirent à une séparation définitive vis-à-vis des personnes qui appartiennent à des groupes sociaux qui les oppriment. C'est ce qu'elle appelle la stratégie de l'île ; une stratégie potentiellement salvatrice lors de périodes de conservatisme politique accru, mais qui, selon elle, n'est pas viable sur le long terme.

> « Lorsqu'on est une île, il n'y a pas de passerelle, pas de pont – ni même de ferry peut-être – entre vous et les Blanc·he·s. Je crois que certaines femmes de couleur, en ces temps réactionnaires et particulièrement racistes, font le choix d'être des îles pour un certain temps. Peu nombreuses, ces séparatistes sont dégoûtées par la culture patriarcale, mais aussi écœurées par le féminisme blanc et la communauté lesbienne blanche. [...] Cependant, l'insularité n'est pas un mode de vie ; les îles ne sont pas faites pour durer toujours car personne n''st parfaitement autonome. Chaque personne dépend des autres pour la nourriture qu'elle mange, les vêtements qu'elle porte, les livres qu'elle lit. Ces 'biens' peuvent certes être acheminés dans l'île, mais pour les pauvres, pour la plupart des personnes racisées, se cloîtrer dans un paradis privé n'est pas une alternative envisageable[156]. »

Enfin, elle propose le modèle du « banc de sable », qui, comme le pont mobile, a pour particularité de connecter de manière intermittente le « soi » à un « nous » élargi, qui comprend des personnes blanches, des hommes et/ou des hétérosexuel·le·s, selon les besoins de la lutte. Il possède vis-à-vis du pont mobile une particularité. Le banc de sable est une formation qui, à marée haute, est invisible aux yeux des néophytes qui ne perçoivent que la pleine mer, tandis celles et ceux qui connaissent la mer savent interpréter les courants et reconnaître, sous la surface, la langue de terre ferme. De la même manière, ce type de stratégie permet de distinguer

155 *Id.*
156 *Ibid*., p. 148.

celles et ceux que l'on invite à rejoindre la coalition d'autres groupes, laissés temporairement au large ; elle consiste à mettre en place des alliances différenciées, des paliers intermédiaires entre l'île (une non-mixité restreinte) et le pont (une mixité totale). Elle permet, par exemple, de penser des formes de liens privilégiés entre divers types de non-mixité, qui élargissent le « nous » sans pour autant passer à une organisation complètement mixte.

> « Être un banc de sable, c'est prendre un peu de repos après avoir été un pont permanent sans avoir à se retirer complètement. Les marées hautes et les marées basses de la vie sont des facteurs qui nous aident à décider si l'on sera banc de sable, aujourd'hui ou demain. Cela implique de fonctionner comme un 'pont' (peut-être partiellement sous l'eau, invisible pour les autres) en ayant la possibilité, en quelques sortes, de choisir qui est autorisé·e à nous voir, à nous franchir ; en somme, avec qui l'on établit des liens[157]. »

En définitive, la médiation entre le « je » et le « nous » constitue une question stratégique qui donne lieu à une multiplicité de dispositifs différents. En effaçant le « je », comme le fait Hekman, ou en assimilant sans discussion le « nous » au « je », comme le fait Butler, on perd cette diversité stratégique qui est au cœur des pratiques politiques de transformation sociale. En partant des pratiques de non-mixité comme manières de tracer les frontières d'un sujet politique, je montre que celles-ci construisent une compréhension originale du concept de coalition. Faire coalition, faire alliance, c'est renégocier le tracé de la non-mixité, selon des modalités variés et en fonction des opportunités politiques du moment.

157 *Id.*

Chapitre 9

« Nous » contre « eux »

Pour une théorie politique des affects

Introduction du chapitre : « le véritable ennemi est prié de se signaler ! »

En 1976, Barbara Smith publie un texte au titre provocateur : « *Will the real enemy please stand up?*[158] » – littéralement, « Le véritable ennemi est prié de se signaler ! ».

> « On pourrait disserter indéfiniment sur qui sont véritablement les oppresseurs. […] L'identité des oppresseurs auxquels nous sommes confronté·e·s dans notre vie quotidienne est fluide, et elle change sans arrêt[159] ».

Si le constat s'arrêtait là, il résonnerait parfaitement avec la conception post-structuraliste d'un sujet insaisissable car hybride, défiant les catégorisations par les fluctuations incessantes de son identité. De quoi faire froncer les sourcils à Paula Moya qui reproche, justement, à Judith Butler et à Donna Haraway de se prendre de passion pour des figures de l'hybridité au point de rendre

158 B. Smith, « Notes for yet another paper on Black Feminism, Or will the real enemy please stand up? », *Conditions*, 5 : « the Black women's issue », 1979.
159 *Ibid*., p. 126

inintelligibles les rapports de pouvoir entre les groupes : on ne distingue plus « qui est ‘nous’ et qui est ‘eux’, qui est l’‘opprimé·e’ et qui est l’‘oppresseur’[160] ».

Mais Smith continue : pour elle, « s’il y a bien une chose que fait le féminisme noir, c’est bien d’être très précis dans la définition de l’oppresseur/ennemi[161] ». Comme Moya, elle est donc bien déterminée à distinguer « nous » et « eux », oppresseur·e et opprimé·e, ou, pour reprendre les termes que j’emploie dans cette thèse, d’adopter une approche diacritique des rapports sociaux comme rapports de pouvoir. Une théorie n’est bonne que si elle nous permet de « tracer des lignes », pour reprendre l’expression de Heyes, entre différentes significations et différentes régions du réel : en effet, ces lignes recouvrent des différentiels de distribution du pouvoir qui construisent des zones de suprématie et des zones de vulnérabilité. Si l’on veut pouvoir penser la réalité sociale comme un champ fortement polarisé par ces relations de pouvoir, qui hiérarchisent les groupes les uns par rapport aux autres, une pensée diacritique est nécessaire. Dans ce dernier chapitre, je m’intéresserai donc à la non-mixité comme entreprise diacritique, qui consiste à rendre signifiantes les frontières du pouvoir pour mieux les contester.

La question posée par Smith, cependant demeure. Certes, les rapports de pouvoir sont on ne peut plus rigides – le patriarcat, le racisme ne sont pas prêts de disparaître ni de s’inverser en permutant les places respectives des dominant·e·s et des dominé·e·s. Cependant, comment nommer l’oppresseur dans un contexte où ces rapports sont également multiples, si bien qu’il n’est pas possible d’identifier une fois pour toutes un groupe social qui porte à lui seul l’entièreté de la responsabilité de l’oppression ? Malgré l’inertie des structures sociales, l’identification de l’adversaire relève, tout comme pour celle du « soi », de décisions contingentes. Dans ce chapitre, je propose de penser la manière dont les féministes décident des frontières entre qui sont celleux qui prennent part au sujet en lutte, et qui sont ceux contre lesquels elles luttent – entre le « nous » et l’« eux ».

Pour ce faire, je mobilise ce que j’appellerai ici une théorie politique des affects. Comme je l’ai monté au précédent chapitre, la dimension affective du sujet politique est en effet difficilement séparable des luttes féministes, au sein du cadre d’intelligibilité instauré par les mouvements des années 1970. En outre, je m’inscris ce faisant dans un champ de recherche relativement bien développé, au sein duquel les ressources abondent. La sociologie des mouvements sociaux a en

160 P. Moya, « Postmodernism, “Realism” and the Politics of Identity », *op. cit.*, p. 134.
161 *Ibid.*, p. 126.

effet entamé, ces vingt dernières années, un « tournant affectif[162] », considérant qu'émotions, affects et sentiments jouent un rôle central dans les processus politiques. Dans la lignée de cette littérature, j'identifie dans la sphère des émotions une ressource utile pour penser les dynamiques centrifuges et centripètes au sein des mouvements politiques : certains affects, tels que l'amour et le désir, poussent les sujets les un·e·s vers les autres, tandis que d'autres, tels que la haine ou la colère, les rendent adverses les un·e·s aux autres. Je me focaliserai donc sur deux émotions, l'amour et la colère, en tant qu'elles servent à signifier et à impulser des mouvements de fusion et d'aversion : ainsi, elles m'aideront à analyser la manière dont l'espace relationnel se polarise de manière à pouvoir tracer la ligne qui sépare le « nous » de l'« eux ».

Dans la première section, je m'intéresse à ce que Liliane Kandel a appelé le caractère « métaphorique » de la non-mixité : c'est-à-dire l'imaginaire qu'il sollicite dans les représentations collectives. Je montre que cet imaginaire institue une polarisation agonistique de la société, qui distingue nettement les femmes comme « opprimées » des hommes comme « oppresseurs ». Dans la section II, je m'intéresse à la dimension affective de cet imaginaire agonistique, et je montre comment certaines féministes, dans une logique de retournement de stigmate, se sont emparées du registre émotionnel de la misandrie ou de la haine des hommes. Enfin, dans la troisième section, je me tourne vers l'envers affectif de la misandrie : la sororité, l'amour des femmes entre elles. Je m'applique à mettre en évidence les nombreuses ambiguïtés de cet affect qui, tout à la fois, polarise les femmes les unes vers les autres, et exclut certaines femmes du « nous » ainsi constitué. À travers le cas d'étude des mouvements lesbiens, et de leurs relations paradoxales aux mouvements féministes, j'interroge les limites de l'amour comme moteur affectif de la constitution d'un « nous ».

---

162 De l'anglais *affective turn.* Voir P. T. Clough et J. Halley, *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press, 2007. En langue française, voir I. Sommier, « Émotions », *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2020 ; S. Roux, « Affects », *Encyclopédie critique du genre,* Paris, La Découverte, 2016.

De manière générale, pour ce qu'on a appelé, notamment dans les pays anglophones, le tournant affectif en sociologie des mobilisations, voir notamment N. Whittier, *Politics of child sexual abuse: emotion, social movements, and the state*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; J. Goodwin, J. M. Jasper et F. Polletta, *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2001 ; S. Srivastava, « Tears, Fears and Careers: Anti-Racism and Emotion in Social Movement Organizations », *Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 31, n° 1, 2006, p. 55 ; K. Rodgers, « 'Anger is Why We're All Here:' Mobilizing and Managing Emotions in a Professional Activist Organization », *Social Movement Studies*, vol. 9, n° 3, 2010, p. 273-291 ; J. M. Jasper, « Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research », *Annual Review of Sociology*, vol. 37, n° 1, 2011, p. 285-303.

En ce qui concerne plus spécifiquement le domaine de la théorie féministe, voir C. Pedwell et A. Whitehead, « Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory », *Feminist Theory*, vol. 13, n° 2, 2012, p. 115-129 ; S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2013 ; S. Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005 ; C. Hemmings, « Affective solidarity », *op. cit.* ; V. Hesford, *Feeling Women's Liberation*, Durham, Duke University Press, 2013.

I. Conflit. La non-mixité comme « métaphore »

Dans un texte qu'elle consacre à la non-mixité au sein du MLF, Liliane Kandel affirme que celle-ci constitue avant tout une « métaphore[163] ». Autrement dit, cette pratique est un symbole imagé de quelque chose d'autre, et sa fonction première est d'ordre sémantique : elle signifie quelque chose.

J'explore ici les différents aspects de cette non-mixité métaphorique, à partir de l'hypothèse défendue par Kandel. Premièrement, comment fonctionne cette structure métaphorique, qui permet à une pratique politique – la non-mixité – de signifier quelque chose ? Je donne trois lectures à la fois distinctes et connexes de ce caractère métaphorique : tout d'abord, la non-mixité est un symbole, ensuite, la non-mixité est un spectacle, enfin, elle institue un imaginaire. La non-mixité est un symbole, au sens sémantique du terme : elle constitue un support, un signifiant, dont la fonction est de renvoyer vers une idée, son signifié. Dans un premier temps, nous verrons donc que, pour Kandel, l'intérêt de la non-mixité ne se situe pas tant au niveau stratégique qu'au niveau symbolique. Ensuite, la métaphore est un procédé littéraire utilisé dans le but de construire des narrations qui soient plus susceptibles de frapper l'imagination que ne le ferait une simple description factuelle. Le second sens auquel je m'intéresserait ici est donc celui de la métaphore comme spectacle : un dispositif de représentation dont le propos n'est pas tant d'imiter la réalité que de frapper l'esprit des spectateur/ices afin d'initier une modification des cadres perceptifs. Pour Kandel, la non-mixité est métaphorique au sens où elle constitue la mise en scène d'une lutte des femmes contre la domination des hommes. Enfin, je m'intéresserai à la métaphore comme un procédé rattaché à la fiction, qui participe à construire et à évoquer des réalités imaginaires. La non-mixité est métaphorique au sens où elle vise à stimuler un certain type d'imaginaire chez celles qui la pratiquent.

Deuxièmement, de quoi la non-mixité est-elle la métaphore ? Si son rôle est de signifier, alors quoi ? De la même manière, trois idées ou ensembles d'idées vont pouvoir constituer le référent de ce jeu sémantique : l'oppression, tout d'abord, la guerre, ensuite, le peuple, enfin. Kandel soutient, d'abord, que la non-mixité constitue un symbole de la domination des hommes sur les femmes ; une domination toujours négativement connotée comme oppression. Ensuite, l'autrice décrit la non-mixité comme une scène théâtrale représentant la lutte, possiblement violente et armée, des femmes contre leur oppresseurs : les hommes. Enfin, je soutiens que ces différentes

163 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*

dimensions métaphoriques doivent nous conduire à un troisième et dernier référent : le peuple, comme imaginaire politique que les féministes s'efforcent de revendiquer pour elles-mêmes.

A. Le symbole de la domination

Kandel détaille, dans son texte, les deux registres d'arguments mobilisées par les féministes pratiquant la non-mixité au sein du MLF en faveur de ce mode d'organisation. Le premier argument consiste à la décrire comme une tactique purement conjoncturelle, et très temporaire.

> « La non-mixité était donc clairement pensée ici comme un moment tactique et pédagogique, une étape de la libération des femmes – mais une étape seulement, en aucun cas une rupture : après cette séparation momentanée, hommes et femmes se retrouveraient à nouveau réunis, dans une lutte commune pour la libération de tous[164] ».

Pour Kandel, cette étape est celle de la conscientisation : les femmes se réunissent entre elles, loin des critiques des hommes et loin des règles rigides de fonctionnement des organisations (mixtes) d'extrême gauche, afin d'interroger leur propre vécu et de « [prendre] conscience de l'oppression de sexe[165] ». Le deuxième argument consiste à décrire la non-mixité non pas comme une tactique momentanée, mais, cette fois-ci, comme une stratégie nécessaire et durable. Plus fort que le premier, il repose sur l'idée d'un antagonisme effectif entre hommes et femmes, une « lutte entre deux groupes – dominant et dominé[166] ». Le texte de Christine Delphy, « L'ennemi principal[167] », est souvent mobilisé à l'appui de cet argument : dans cet essai, publié pour la première fois en 1970 dans les pages de *Partisans*, Delphy propose une analyse économique inspirée des concepts marxiens afin de définir les femmes comme une classe, dont la force de travail est tout entière accaparée par les hommes dans le cadre du contrat de mariage. Kandel remarque que, parmi les féministes, mêmes celles qui n'adhèrent pas à son analyse des femmes comme classe ne résistent pas à l'attrait que présente l'efficacité stratégique des arguments qui en découlent :

> « même ses plus farouches opposantes devaient l'utiliser peu ou prou par la suite, justifiant la non-mixité par l'argument minimal : 'la libération des opprimées sera l'œuvre des opprimées elles-mêmes' ou, plus directement : 'on ne se libère pas avec – ou en compagnie de – son oppresseur'[168] ».

164 *Ibid*., p. 236.
165 *Ibid*., p. 235.
166 *Ibid*., p. 237.
167 C. Delphy, « L'ennemi principal », *Partisans*, vol. 54-55, 1970.
168 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 238-239.

En d'autres termes, les féministes sont séduites par l'opportunité *stratégique* qu'ouvre le texte de Delphy : celui de s'emparer d'un registre d'arguments empruntés à la lutte des classes et faisant autorité, pour défendre la légitimité de leurs propres pratiques.

Cependant, aucun de ces arguments d'ordres tactique ou stratégique ne suffit selon Kandel à expliquer l'ampleur de la fascination et de la répulsion qu'inspire cette pratique, auprès de celles qui la défendent et auprès de ses détracteurs/ices.

> « si la non-mixité du mouvement eut un tel retentissement, si elle alimenta à ce point critiques, oppositions et fantasmes (ou adhésions enthousiastes), […] [c'est], surtout, en raison de son caractère métaphorique ou symbolique : *i.e.* de l'immédiateté, de la multiplicité – et de la violence – des analyses et des messages qu'elle véhiculait, le plus souvent bien entendu implicitement[169]. »

Pour Kandel, la puissance politique de la non-mixité réside avant tout dans son caractère *symbolique plutôt que stratégique*. Un symbole est un support quelconque dont la fonction est de renvoyer à une signification ; il y a une relation symbolique entre ce signifiant et son signifié lorsque ce support ne possède aucune ressemblance ni aucune nature en commun avec la signification visée. Par exemple, le mot « femmes », qu'il soit écrit ou oral, constitue le symbole des individus effectifs femmes, car il n'y rien dans le mot qui partage quoi ce soit de commun avec la « chose ». De la même manière, Kandel décrit la pratique de la non-mixité comme un mode d'organisation dont le but est de s'instituer comme symbole, c'est-à-dire d'évoquer certaines significations, selon une logique d'association arbitraire entre le signifiant et son signifié.

De quoi la non-mixité est-elle donc le symbole ? De quoi cette métaphore est-elle l'image ? Pour Kandel, la force des féministes du MLF est d'avoir accordé une place centrale dans leurs luttes à une pratique, qui symbolise la domination des hommes sur les femmes. La non-mixité est donc un signe qui renvoie à l'idée suivante : les hommes dominent les femmes. En pratiquant la non-mixité, les féministes ne se contentent pas de décréter « 'Nous décidons de – ou nous préférons – nous réunir entre nous' », mais aussi « 'Nous savons que les hommes et les femmes ne sont ni équivalents, ni égaux, ni interchangeables politiquement et socialement, et que cette dissymétrie doit être dès maintenant explorée, pensée et subvertie'[170] ». Pour Kandel, « la non-mixité des réunions […] affirmait un fait : la relégation sociale, l'exclusion, l'oppression de toutes les femmes en tant que groupe, et de chacune en tant qu'individu[171] ».

169 *Ibid*., p. 240.
170 *Ibid*., p. 240-241.
171 *Id.*

La non-mixité symbolise donc une certaine configuration sociale du pouvoir : le fait qu'il existe une relation de domination entre les hommes, comme groupe et comme individus, et les femmes, comme groupe et comme individues. Cette représentation a de quoi faire scandale dans la société française de la fin des années 1960 qui, selon l'historienne Michèle Riot-Sarcey[172], se caractérise par un décalage porté à son comble entre le principe de l'égalité et la réalité de l'inégalité entre les sexes. Après la seconde guerre mondiale, en effet, l'égalité entre les femmes et les hommes devient un principe républicain : inscrit dans la constitution, il inaugure une lente évolution du droit visant à lever une à une les dispositions légales qui maintiennent encore les femmes sous tutelle masculine. Les idéologies affirmant la supériorité naturelle de l'homme sur la femme, qui alimentent dans la première moitié du XX° siècle les arguments anti-suffragistes, sont alors en perte de vitesse, et le discours égalitaire gagne du terrain, principalement dans les franges militantes, progressistes et de gauche dans lesquelles évoluent les actrices du futur MLF. Dans ce contexte, une analyse féministe défendant qu'il existe une domination sociale des hommes sur les femmes est à la fois scandaleuse, car elle contredit explicitement le principe républicain d'égalité, et providentielle, au sens où elle permet à de nombreuses femmes de nommer les causes de leur frustration et de leur sentiment que *quelque chose ne va pas*. Pour Riot-Sarcey, le succès fulgurant du *Deuxième sexe* et les réactions outrées qu'il suscite s'expliquent précisément par ce contexte social fortement paradoxal.

> « Aux yeux des lectrices, attentives au décalage entre le droit et le fait, ce qui, jusqu'alors, n'était pas consciemment perçu apparaît dorénavant comme une évidence : la démocratie abstraite ne les comprend pas. De fait, l'égalité des droits restée sans effets n'est plus qu'un principe au regard d'une réalité profondément inégale. Ainsi l'exposent, chacune à se manière, dans les années 1960, Françoise d'Eaubonne, Colette Audry, Évelyne Sullerot. 'Nous vivons dans une fiction démocratique car il n'y a rien derrière la prétendue égalité politique', écrit celle-ci. [...] L'insignifiance de la représentation politique des femmes est symptomatique du désintérêt des partis à rendre vraie une égalité politique dont ils acceptent tout juste l'idée[173]. »

Lorsque, par la non-mixité, les féministes du MLF symbolisent à leur tour, onze années après la parution du *Deuxième sexe*, une situation objective de domination sociale des hommes sur les femmes, l'impact de cette « métaphore » est ainsi à la mesure de la distance immense qui sépare le droit du fait.

172 M. Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme, op. cit.* p. 89.
173 *Ibid*., p. 92.

En d'autres termes, la non-mixité frappe les esprits car elle a valeur de dénonciation. À ce titre, je rejoins l'analyse de la philosophe Manon Garcia, qui soutient que le concept de domination possède intrinsèquement une dimension axiologique. Autrement dit, on ne peut pas énoncer une situation de domination sans, en même temps, la dénoncer. Pour la philosophe, en effet, si dans le vocabulaire courant, l'usage de ce terme est « flou[174] », puisqu'il désigne tout aussi bien des situations neutres axiologiquement (« les joueurs de football ont *dominé* l'équipe adverse sur le terrain ») que des situations impliquant un jugement de valeur (comme lorsque l'on parle de « domination masculine »), l'analyse généalogique du terme en clarifie singulièrement le sens. Elle révèle bel et bien une « dimension axiologique de la domination […] inhérente à ce concept[175] ». Elle cite ainsi diverses figures historiques de la domination. La *dominatio* latine, tantôt pouvoir pleinement légitimé du *paterfamilias* sur sa maisonnée ou pouvoir négativement connoté du tyran sur la cité ; la philosophie du droit naturel et sa distinction entre souveraineté (légitime) et domination (illégitime) ; jusqu'à la reconfiguration marxienne du concept de domination qui l'associe à la notion d'aliénation. La domination au sens fort signifie une répartition asymétrique du pouvoir, connotée comme mauvaise, injuste et/ou illégitime. Ainsi, en symbolisant par leurs pratiques une certaine configuration du pouvoir, les féministes du MLF ne se contentent pas d'énoncer une signification. Cette énonciation est d'emblée une dénonciation : en symbolisant par la pratique de la non-mixité les rapports hommes/femmes comme des rapports de dominants à dominées, les féministes, donc, *dénoncent*, et « annonc[ent] en même temps leur prise de conscience et leur révolte naissantes[176] ».

B. Le spectacle de la lutte

Parce qu'elle signifie la domination, la non-mixité est intrinsèquement dénonciatrice : elle exhibe un décalage entre le droit et le fait. En outre, parce qu'elle annonce une « révolte naissante », elle symbolise également une certaine forme de résistance contre cet état de fait. À ce titre, pour Kandel, la non-mixité constitue une « double mise en scène – de révolte et de rupture » :

> « rupture *publique*, collective avec le 'système' et ses institutions 'patriarcales' (de droite comme de gauche) ; mais aussi menace de rupture *personnelle*, avec tel ou tel de leurs représentants, agents ou bénéficiaires. […] [À] travers la non-mixité du mouvement, c'est la *possibilité* et la *légitimité* de la rupture qui étaient désormais affirmées, jouées, représentées[177] ».

174 M. Garcia, *Consentir à sa soumission. Un problème philosophique*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017, p. 26.
175 *Ibid*., p. 35
176 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 242.
177 *Id.*

Liliane Kandel mobilise ici le champ lexical du théâtre, et ce procédé ne me paraît pas anodin. Le jeu, la scène, la représentation constituent autant d'indices du caractère spectaculaire de la non-mixité. À travers l'idée de spectacle, j'analyse ici les pratiques des militantes du MLF comme des mediums utilisés dans le but de frapper les esprits et d'initier un bouleversement dans la perception des rapports sociaux. Ceci me conduit à la deuxième des trois dimensions métaphoriques inventoriées plus haut : la non-mixité est un spectacle, un faisceaux de symboles dont le pouvoir d'évocation est suffisamment fort pour retenir et modifier l'attention de celleux qui y assistent. Cette pratique constitue au demeurant une scène de théâtre, où les militantes *représentent* une lutte. Cette lutte n'est pas seulement celle qui oppose les femmes à un système social – le patriarcat, mais aussi potentiellement à un groupe social – les hommes. La « menace de rupture *personnelle*[178] » dont Kandel fait état dans le passage sus-cité rend on ne peut plus clair le déplacement des structures aux individus : en faisant du féminisme un mouvement non-mixte, les militantes du MLF cherchent ainsi à *créer le spectacle d'une lutte des femmes contre les hommes*.

C'est ici qu'il est particulièrement important de rappeler le vocabulaire théâtral, sciemment mobilisé par Kandel dans son texte. À défaut, on aura tôt fait d'oublier que la non-mixité est un spectacle, et qu'elle doit être lue, pour cette dernière, comme une pratique de représentation. Or cette précaution est indispensable. Comme le rappellent en effet Camille Masclet et Alban Jacquemart dans leur travail sur les pratiques de « mixité et non-mixité dans les mouvements féministes des années 1968 en France[179] », le vocabulaire oppositionnel (« contre les hommes ») n'apparaît généralement que sous la forme de la dénégation dans les discours des militantes. Autrement dit, le discours des féministes pratiquant la non-mixité sur ce choix de mode d'organisation politique s'accompagne très souvent d'une posture défensive : elles ne font pas cela contre les hommes.

> « Les militantes lyonnaises cherchent [...] à justifier ce choix [de la non-mixité] en se défendant de toute misandrie. 'Comprends bien, nous ne sommes pas contre le mari', 'nous ne sommes pas contre les hommes', 'il ne faut pas croire que les femmes du MLF sont contre le sexe masculin', 'pas d'hommes dans notre mouvement, non par racisme de sexe mais parce que nous pensons que les femmes doivent s'organiser et ne pas tomber dans le paternalisme de certains hommes', sont ainsi

178 *Ibid.*, p. 242
179 A. Jacquemart et C. Masclet, « Mixités et non-mixités dans les mouvements féministes des années 1968 en France », *op. cit.*

> quelques-unes des (nombreuses) formules présentes dans les différents articles de *La voix des femmes*, l'un des premiers journaux féministes publiés à Lyon[180]. »

En parlant, comme le fait Kandel, d'une « métaphore », on prend donc le soin de rappeler l'écart entre les faits et les significations. Si la portée symbolique de l'analyse de Kandel la rend impropre à l'approche historique, elle n'en accentue que d'autant, en revanche, l'intérêt qu'elle présente pour une approche philosophique.

Pour Kandel, la non-mixité féministe possède en effet ainsi une portée à la fois sémantique et théâtrale qui lui confère une dimension agonale – un caractère de combat. En décrétant la non-mixité, les féministes nomment, dans le même temps, les hommes comme des oppresseurs, à titre individuel aussi bien que collectif. Masclet et Jacquemart remarquant ainsi que la non-mixité « désign[e] […] l'identité de l'oppresseur : non plus seulement un 'système' (capitaliste ou, même, 'patriarcal'), mais un groupe social défini : les 'hommes' – et éventuellement, chacun d'entre eux dans sa pratique quotidienne[181] ». Cette pratique a pour effet, dans l'ordre des représentations, d'imputer aux hommes l'entière responsabilité politique et morale de cette situation objective de domination. C'est par exemple ce qu'affirment les militantes du collectif new-yorkais *Redstockings*. Pour elles, la responsabilité morale de la domination n'est ni portée par les femmes, qui consentiraient à leur propre oppression, ni dissoute dans une entité impersonnelle et abstraite (« les institutions », « la société »). Pour elles, il est crucial de nommer les hommes comme les seuls et uniques responsables de l'oppression des femmes.

> « Ce sont les hommes que nous considérons comme les agents de notre oppression. La domination mâle est la plus ancienne, la plus fondamentale des formes de domination. Tous les hommes tirent des avantages économiques, sexuels et psychologiques de leur suprématie. *Chaque homme* a opprimé la femme. [...] On a tenté de rejeter le poids de cette responsabilité des hommes sur les institutions ou sur les femmes elles-mêmes. Ces arguments ne sont que des échappatoires. Les institutions n'oppriment pas en elles-mêmes, elles sont tout juste des instruments dans la main de l'oppresseur. [...] Nous rejetons également l'idée que les femmes consentent à leur propre oppression ou en sont responsables. [...] Ce n'est pas nous qu'il faut changer, ce sont les hommes[182]. »

Kandel affirme elle aussi que les mouvements féministes des années 1968 ont permis d'établir une signification dont les militantes avaient besoin : « les hommes comme oppresseur(s)[183] ». Ce

180 *Ibid.*, p. 224-225.
181 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 241-242.
182 Redstockings, « Redstocking Manifesto », *op. cit.*, p. 113.
183 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 242. La présence ou non du pluriel, dans cette expression, indique que cette affirmation peut à la fois porter sur les hommes en tant qu'individus et sur les

faisant, elle défend que la non-mixité signifie *aussi* l'opposition collective des femmes aux hommes, selon un schéma agonal : elle représente les relations des femmes et des hommes sur le modèle du combat. Elle est associée, métaphoriquement, à l'idée d'une lutte collective et politique des femmes contre les hommes, et, ce faisant, elle prescrit symboliquement un certain type d'action politique :

> « au minimum la séparation d'avec le groupe dominant, à terme la lutte contre lui – lutte politique et publique / mais aussi lutte de chacune contre l'oppression personnelle ou privée et, bien entendu contre chacun de ses agents[184] ».

Ces propos de Kandel résonnent fortement avec l'analyse que l'historienne Michelle Zancarini-Fournel fait à propos de la dimension spectaculaire de la non-mixité féministe, dans les mouvements français des années 1968. S'intéressant au recours que font certaines féministes à des termes et des symboles violents, elle souligne ainsi que « les armes des femmes sont la provocation, la dérision, et à partir de la fin 1971, la non-mixité[185] », assimilant la non-mixité au registres des « armes » symboliques mobilisées par les militantes. La lutte des femmes contre les hommes a donc statut de spectacle plutôt que de stratégie politique : sa mise en scène via la non-mixité vise à marquer les esprits et à bousculer l'ordre des significations. À ce titre, il ne faut pas s'étonner si Kandel, aux côtés d'autres anciennes militantes du MLF, affirme une dizaine d'année plus tard et comme une évidence le caractère non-violent du MLF. Il faut ainsi « abandonner tout préjugé », mettent-elles en garde le/la lecteur/ice : « tu n'y trouveras pas […] de mâle castré, ni mutilé, ni lapidé au nom des victimes du sexisme[186] ». Entre les deux publications, et contrairement aux apparences, Kandel n'a pas changé son analyse des pratiques de non-mixité, passant d'une grille d'analyse en terme de lutte violente à une conception pacifiée de la coexistence entre les sexes. Simplement, elle défend avec force l'importance de la non-mixité comme spectacle : cette pratique a contribué à une radicalisation salutaire du mouvement par la simple mise en scène de sa propre radicalité. Comme le souligne l'historienne Colette Pipon, « la radicalité reste du domaine de la pensée et de la parole féministes, la violence de celui

hommes en tant que groupe.

184 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 241-242.

185 M. Zancarini-Fournel, « Stratégies de distinction par la voix et le geste : provocations et violences symboliques des femmes dans les manifestations des années 68 », dans P. Bourdin, M. Bernard et J.-C. Caron (éd.), *La voix & le geste : une approche culturelle de la violence socio-politique*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005, p. 19.

186 C. Bernheim *et al.* (éd.), *MLF : textes premiers*, *op. cit.*, p. 7.

du fantasme. Le Mouvement a fait le choix de la non-violence physique et les pratiques se limitent à une violence symbolique, à travers quelques actions médiatisées et provocatrices[187]. »

C. L'imaginaire du peuple. Vers le sujet politique

Du caractère spectaculaire de la non-mixité féministe découle enfin sa troisième dimension métaphorique. La non-mixité est métaphore au sens où elle participe avec force à inscrire les luttes féministes dans un certain type de narration : celle du peuple.

1. le Black Panther Party : l'imaginaire de la violence défensive

Liliane Kandel établit un lien entre les pratiques de non-mixité au sein du MLF et l'autorité politique du *Black Panther Party* (BPP) étasunien auprès des militant·e·s français·e·s, à l'orée des années 1970.

> « [Le *Black Panther Party* était] un modèle politique extraordinairement puissant, modèle agonal destiné à rendre compte d'un état d'antagonisme – précisément, de guerre totale, permanente et féroce – entre dominants et dominés, antagonisme tel que toute tentative de coopération ou de collaboration avec les membres du groupe dominant était considéré au mieux comme une dangereuse illusion, au pire comme une trahison effective[188]. »

Au précédent chapitre, j'ai souligné le caractère ambigu de cette autorité à travers le cas du mouvement du *Black Power*. J'étudie ici un autre registre de ces procédés analogiques. À travers la référence spécifique au BPP, les féministes du MLF reprennent à leur compte une certaine conception de la violence politique, et l'injectent dans leur propre imaginaire politique.

La philosophe Elsa Dorlin, dans son ouvrage sur l'auto-défense[189] et les pages qu'elle y consacre au BPP, fournit ainsi des clés précieuses pour comprendre ce référentiel. Les *Black Panthers* défendent ainsi, selon elle, une conception de « l'autodéfense comme révolution politique[190] ». Il existe en effet dans le contexte étasunien une intrication historique étroite entre droit à l'autodéfense (symbolisée par le droit de porter des armes) et lutte des minorités raciales contre la suprématie blanche aux États-Unis. Cette question du lien entre violence et lutte d'émancipation connaît une actualité particulièrement brûlante en 1966, à l'occasion de la marche sur Washington, pour les droits civiques et contre la ségrégation raciale. En effet, « cette

187 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux : le féminisme au risque de la misandrie*, 1970-1980, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 205.
188 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 243.
189 E. Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence*, Paris, Zones, 2017.
190 *Ibid.*, p. 127.

marche est la scène historique où s'opposent désormais ouvertement deux logiques politiques relatives à la violence ». Bien que « l'opposition entre une stratégie de la non-violence (active) et une stratégie de la violence (défensive) [...] relève d'une vision trop simpliste[191] », il n'en demeure pas moins que cet événement cristallise une opposition entre King et d'autres leaders des mouvements de libération noir. L'année 1966 signe ainsi « l'émergence d'une nouvelle génération de militant·e·s résolue à passer à la violence défensive ». La fondation du *Black Panther Party*, à l'automne, s'inscrit dans ce tournant : initialement intitulé « *Black Panther Party for Self-Defense* », l'organisation « reprend totalement à son compte le principe de l'autodéfense armée », s'inscrivant ainsi pleinement dans la spécificité d'une histoire étasunienne des « mouvements africains-américains, anti-impérialistes et communistes enclins à se convertir à l'autodéfense[192] ». En définitive, le BPP participe à établir un certain imaginaire de la violence défensive comme ressource politique, aux États-Unis comme en France.

En reprenant à leur compte le modèle politique du BPP et l'imaginaire qui l'accompagnent, je défends que les féministes françaises trouvent des ressources particulièrement utiles à la constitution d'un sujet politique féministe. Sur ce point, je rejoins l'analyse et la démarche de Dorlin, qui cherche dans son ouvrage sus-cité à établir une « sémiologie des corps en luttes », c'est-à-dire une étude du type de significations qu'établissent certaines pratiques (en l'occurrence corporelles). Pour elle, l'une des raisons qui poussent le BPP à revendiquer la violence défensive comme ressource politique est que cette violence constitue la « condition par laquelle un sujet politique révolutionnaire est rendu possible[193] ».

2. l'imaginaire du peuple : le récit du « nous »

Pour comprendre en quoi consiste ce « sujet révolutionnaire » qu'identifie Dorlin, je propose de faire encore un détour pour explorer un autre référentiel politique apprécié des féministes françaises des années 1970 : le peuple. Dans un texte, considéré par certaines comme « le manifeste inaugural du nouveau mouvement féministe[194] », quelques militantes du MLF naissant revendiquent leur inscription dans le temps long de l'histoire d'un peuple qui se soulève.

191 « Il est intéressant de noter, par exemple, que Martin Luther King ne s'oppose pas à l'usage de la violence défensive – à l'autodéfense à proprement parler – mais qu'en ce jour de juin 1966 il n'accepte pas que des militants manifestent en étant ostensiblement armés, considérant qu'ils mettent en danger les autres en donnant à la police un 'droit de tuer'. » *Ibid*., p. 128.
192 IbiId., p. 131.
193 *Id.*
194 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 236.

> « Ce sont pourtant nous, les femmes de Paris, les femmes de la Halle, qui criions le plus fort au début de la Révolution française, c'est nous que les historiens bourgeois désignent par le nom de populace, nous qui, aux cris de 'Nous voulons du pain, la boulangère, le boulanger, le petit mitron', avons commencé la première révolution de ce pays. Nous étions la Bastille le 14 juillet 1789. Nous étions le peuple. Dans le peuple, nous nous sommes battues pour renverser la royauté. Nous le peuple, nous nous sommes bien fait avoir[195] ».

Dans la lignée du vocabulaire hérité des différentes révolution des XVIII° et XIX° siècle, le « peuple » fait ici écho à un imaginaire politique. Le peuple est la collectivité en lutte contre un pouvoir politique qui la maintient dans un état d'oppression, quelle qu'en soit la sorte : de servitude (absence de liberté), de misère (absence de biens matériel), d'abjection (absence de dignité), de vulnérabilité (exposition à la violence), etc. Revendiquer la notion de « peuple » revient donc, pour les féministes qui en font usage, à s'inscrire à la fois dans un vocabulaire de l'oppression politique et dans un imaginaire révolutionnaire. En s'inscrivant dans une histoire des révolutions passées, les autrices du texte sus-citées revendiquent ainsi pour elle-mêmes le terme de « peuple ». « Notre intérêt est celui du peuple », déclarent-elles. « Nous sommes le peuple[196] ».

Cette affirmation condense différentes couches de significations. Tout d'abord, l'utilisation conjointe du pronom personnel « nous » et du terme de peuple a pour effet de signifier une collectivité. Cette collectivité, ce « nous » désigne tout à la fois l'objectif de la lutte féministe et le remède à l'oppression patriarcale : surmonter l'isolement des femmes afin qu'elles puissent s'unir. Les autrices insistent aussi sur l'état de solitude structurel à la condition féminine, un thème très récurrent dans les théorisations féministes des années 1970[197].

> « En réalité, ce à quoi la société capitaliste nous condamne, c'est à la solitude. Chacune de nous dans la cellule familiale ou dans le 'couple' vit une solitude, un isolement uniques dans l'histoire de l'humanité. Nous n'avons pas comme les Noirs les ghettos pour nous unir et nous rassembler[198]. »

195 M. Wittig *et al.*, « Combat pour la libération de la femme », dans C. Bernheim *et al*. (éd.), *MLF : textes premiers*, *op. cit.*, p. 22. Rédigé par Marcia Rothenburg, Margaret Stephenson, Gille et Monique Wittig, ce texte est publié pour la première fois dans le n°6 de *L'Idiot international*, en mai 1970 ; puis republié dans le n°54-55 de la revue *Partisans* à l'été de la même année.

196 *Ibid.*, p. 18

197 Voir par exemple ces paroles de l' « Hymne du MLF » : « Seules dans notre malheur les femmes, / l'une de l'autre ignorée ; / ils nous ont divisées, les femmes, / et de nos sœurs séparées ». *Le torchon brûle*, n°3, 1972, p. 2.

198 M. Wittig *et al.*, « Combat pour la libération de la femme », *op. cit.*, p. 21

Dans ce « nous », dans cette collectivité réside la clé de ce qui manque aux femmes pour lutter politiquement contre ce qui les opprime. Le nombre et la masse des femmes donne lieu à une certaine puissance, qui peut être le levier d'une transformation sociale.

En 1970, aux États-Unis, la féministe radicale Pamela Kearon publie justement un texte dans lequel elle théorise la puissance politique de ce « nous ». Elle distingue pour ce faire le pouvoir de la force à partir d'une opposition entre les échelles individuelle et collective.

> « Contrairement à la force, le pouvoir n'est pas la propriété d'un individu. La force réside dans l'individu, qu'il s'agisse d'une force physique, intellectuelle ou spirituelle. Il n'y a pouvoir que lorsque deux personnes ou plus agissent de concert vers un but commun[199]. »

Pour Kearon, le problème des femmes réside dans le fait que leur puissance et leur force sont incompatibles. La force individuelle des femmes est de parvenir à réussir dans un monde d'hommes, généralement par le mariage et autres « alliances intimes avec des individus masculins[200] ». En gagnant en force, elle s'isolent un peu plus les unes des autres, et perdent ainsi en puissance

> « Dispersées comme nous le sommes dans les classes économiques et les catégories ethno-raciales, isolées les unes des autres par notre association intime avec des individus masculins, nous avons dû enterrer notre force et nos talents, renoncer à nous perfectionner et pervertir nos désirs naturels d'accomplissement. [...] Les femmes sont relativement isolées par le mariage, par les préjugés forgés par les hommes, par la concurrence pour l'accès aux ressources masculines. Par conséquent, les femmes n'ont pas de pouvoir[201]. »

3. faire mentir Beauvoir

L'imaginaire du peuple est donc d'autant plus attirant aux yeux des féministes qu'il associe au « nous » des femmes l'idée d'une puissance politique qui est, fondamentalement, révolutionnaire. Onze années après la parution du *Deuxième sexe*, les militantes du MLF cherchent ainsi, en quelque sorte, à donner tort au constat pessimiste que Beauvoir dresse dans l'introduction du premier tome.

> « Les prolétaires disent 'nous'. Les Noirs aussi. [...] Les femmes [...] ne disent pas « nous » [...]. Les prolétaires ont fait la révolution en Russie, les Noirs à Haïti, les Indochinois se battent en Indochine : l'action des femmes n'a jamais été qu'une agitation symbolique [...]. C'est qu'elles n'ont pas les

199 P. Kearon, « Power as a function of a group », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, p. 108.
200 *Id.*
201 *Id.*

> moyens concrets de se rassembler en une unité qui se poserait en s'opposant. Elles n'ont pas de passé, d'histoire, de religion qui leur soit propre ; et elles n'ont pas comme les prolétaires une solidarité de travail et d'intérêts ; il n'y a même pas entre elles cette promiscuité spatiale qui fait des Noirs d'Amérique, des Juifs des ghettos, des ouvriers de Saint-Denis ou des usines Renault une communauté. Elles vivent dispersées parmi les hommes, rattachées par l'habitat, le travail, les intérêts économiques, la condition sociale à certains hommes – père ou mari – plus étroitement qu'aux autres femmes. Bourgeoises elles sont solidaires des bourgeois et non des femmes prolétaires ; blanches des hommes blancs et non des femmes noires[202]. »

Ici, Beauvoir défend que l'on ne peut pas penser les femmes comme un peuple, au sens d'une collectivité capable de faire révolution. Il leur manque la condition minimale à cela, à savoir, la capacité à dire « nous », à faire collectif. La Beauvoir de 1949 précise un peu plus bas pourquoi il est, selon elle, structurellement impossible de penser les femmes comme peuple. Cette précision est précieuse, car elle établit justement le lien entre la violence, réelle ou fictive, et la possibilité d'un sujet révolutionnaire.

> « Le prolétaire pourrait se proposer de massacrer la classe dirigeante ; un Juif, un Noir fanatiques pourraient rêver d'accaparer le secret de la bombe atomique et de faire une humanité tout entière juive, tout entière noire : même en songe la femme ne peut exterminer les mâles. Le lien qui l'unit à ses oppresseurs n'est comparable à aucun autre. […] C'est ce qui caractérise fondamentalement la femme : elle est l'Autre au cœur d'une totalité dont les deux termes sont nécessaires l'un à l'autre[203]. »

Ce texte, à mon sens, est crucial, car il établit un lien direct entre la violence, ne serait-elle que purement virtuelle, et la possibilité du peuple. Parmi les féministes du MLF, nombreuses sont celles qui ont lu *Le deuxième sexe*, et il est probable qu'elles aient également été nombreuses à être ébranlées par ce constat : les femmes ne font pas peuple car elles incapables de se penser sans les hommes[204]. Ce n'est donc pas tant dans la réalité de la violence que dans sa virtualité, la possibilité d'être l'objet d'un projet, d'un fantasme ou d'un songe, que réside le nœud du problème. Le simple fait de pouvoir fantasmer l'éradication violente des hommes suffit pour qu'il puisse y avoir peuple – ce « nous » qui selon Beauvoir manque aux femmes.

Kandel parle justement de cette dimension virtuelle ou fictionnelle de la guerre des sexes, lorsqu'elle parle de la non-mixité comme métaphore. À travers la portée symbolique de cette

202 S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe (I)*, *op. cit.*, p21.
203 *Id.*, p21.
204 C'est d'ailleurs peut-être cette référence qui transparaît dans l'un des passages, cités plus haut, du manifeste « Combat pour la libération de la femme », en 1970, où les autrices écrivent : « nous n'avons pas comme les Noirs les ghettos pour nous unir et nous rassembler ». M. Wittig *et al.*, « Combat pour la libération de la femme », *op. cit.*, p. 21.

pratique, à travers les dispositifs de représentation et de narration qu'elle établit, elle construit un imaginaire affectif nécessaire à la puissance d'agir collective des femmes : la misandrie.

II. Misandrie. Anatomie d'une aversion joyeuse

Liliane Kandel parle de la non-mixité comme d'une métaphore : elle lit ainsi dans les pratiques féministes de non-mixité une forme de scène où se joue un spectacle, celui de la lutte des femmes contre les hommes. Je considère moi aussi qu'un travail sur la non-mixité féministe dans les mouvements des années 1960-1970 ne peut se passer d'un questionnement sur les affects manifestant l'aversion et l'hostilité des femmes vis-à-vis des hommes. De tels affects sont-ils exprimés, et si oui, sous quel registre ? Quelle est la portée des sentiments de haine, de dégoût, de mépris exprimés vis-à-vis des hommes, et que recherchent celles qui les expriment ?

Dans cette section j'interroge la dimension affective de la métaphore politique filée par Kandel. Dans quelle mesure des affects se jouent-ils dans l'espace ouvert par la non-mixité, comme symbole, comme scène et comme narration ; des affects qui, par leur dynamique agonistique vont permettre de polariser le sujet féministe *contre* son dehors ?

A. Haïr les hommes ?

En déroulant le fil de la « non-mixité comme métaphore[205] », j'en viens donc à interroger les affects qui permettent de rendre les femmes adverses aux hommes. Ceci m'amène à questionner le rôle politique et symbolique des sentiments de dégoût, de rejet et, plus généralement, qui ont pour effet de mettre à distance leur objet : la haine, le mépris. Comment interviennent-ils dans la constitution d'un « nous » féministe ? Et comment cette inimitié affective résonne-t-elle avec l'humour et de la dérision chères aux féministes du MLF, aux antipodes de l'esprit de sérieux qu'elles imputent à l'extrême gauche traditionnelle ?

1. Une haine introuvable

Malgré un intérêt accru, ces dernières années et dans la littérature féministe, pour les théories portant sur le rôle politique des affects, la misandrie n'a pas été l'objet d'une attention

205 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*

spécifique. En effet, les travaux portant sur la haine se sont généralement concentrés sur des réalités très différentes de celle que j'étudie ici.

Tout d'abord, ces travaux portent le plus souvent sur le caractère réactionnaire de la haine, c'est-à-dire ses effets dans le renforcement des hiérarchies sociales existantes. Les théoricien·ne·s se sont ainsi volontiers penché·e·s sur les phénomènes de haine des minorités – haine raciale, homophobe ou transphobe, etc. La philosophe Sara Ahmed, par exemple, dans son ouvrage *The Cultural Politics of Emotions*[206], s'intéresse à la manière dont la haine contre les minorités raciales et religieuses est produite. Elle décrit ainsi la construction d'un récit politique qui met en scène une menace planant sur un objet aimé (« notre » pays, « notre » femme, « nos » enfants, etc) ; une menace qui serait causée par la simple présence et la seule existence du sujet non-blanc[207]. Ahmed décrypte ici la manière dont un affect tel que la haine peut participer à renforcer une suprématie déjà en place : la suprématie blanche, et l'oppression des minorités religieuses et raciales.

De plus, la haine est généralement associée à un affect destructeur, qui vise l'annihilation de son objet. Le philosophe Olivier Le Cour Grandmaison, en s'inspirant de la philosophie spinoziste des affects, défend ainsi que « la première et la plus générale des propriétés de la haine » est qu'elle vise à « anéantir ce qui est imaginé comme la cause d'une diminution quelconque de la puissance d'être et d'agir ». Pour lui, d'un point de vue politique et normatif « la haine ne peut jamais être bonne[208] », et ce pour deux raisons. Tout d'abord, la haine ne donne lieu qu'à des jouissances négatives, qui ont pour origine un mal infligé à autrui[209]. En outre, la haine charrie invariablement un horizon qui est celui de l'anéantissement et de l'extermination de tout un groupe :

> « la haine est [...] nuisible car, en contribuant à faire des adversaires, des ennemis qui doivent être impitoyablement pourchassés, elle peut transformer de simples conflits ordinaires et inévitables dans toute société, en affrontements majeurs, où l'anéantissement des autres, haïs, devient une fin posée comme une nécessité à laquelle nul ne peut se dérober[210] ».

La misandrie, à ce titre, est difficile à analyser, puisqu'elle ne relève d'aucune de ces deux catégories. Tout d'abord, elle relève d'un sentiment de dégoût, de mépris, voire de haine envers

206 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion, op. cit.*
207 *Ibid.*, p. 42-61.
208 O. Le Cour Grandmaison, *Haine(s)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1.
209 *Ibid.*, p. 46-47.
210 *Ibid.*, p. 60.

les hommes ; c'est-à-dire envers un groupe placé dans une situation sociale de pouvoir. À ce titre, elle ne semble pas aller dans le sens de la distribution effective du pouvoir : elle s'exerce contre un groupe dominant, et non pas contre un groupe dominé. Or, étant donné que la plupart des descriptions politiques de la haine insistent sur son caractère conservateur (maintenir les hiérarchies sociales existantes) voire réactionnaires (s'opposer aux projets d'émancipation des minorités opprimées), les ressources conceptuelles manquent pour rendre compte de ce genre de phénomène affectif. Ensuite, comme je l'ai amplement montré dans la dernière section, elle relève d'un domaine métaphorique. Les références à la lutte armée ainsi qu'à un imaginaire de la violence de la part de certaines militantes contrastent ainsi avec le caractère non-violent, parfois explicitement revendiqué, de leur répertoire d'action. Dès lors, l'analyse philosophique d'un auteur comme Le Cour Grandmaison ne peut pas être appliquée à la misandrie revendiquée par certaines actrices du MLF. Si, pour reprendre les termes de Kandel et ses camarades, la radicalité du MLF n'a jamais prôné qu'aucun homme ne soit « castré, ni mutilé, ni lapidé[211] », alors il faut bien admettre que cette aversion des femmes pour les hommes ne véhicule aucun projet d'annihilation. Ainsi, parce qu'elle échappe aux catégories habituellement mobilisées pour comprendre la haine, cette aversion métaphorique semble difficile à saisir.

2. Une caricature anti-féministe

Un dernier élément vient encore complexifier la réflexion. J'ai émis plus haut une réticence ayant valeur de précaution dans ma lecture des différents niveaux de métaphore chez Kandel. Si cette dernière défend que la non-mixité est comme la scène d'un spectacle, celle de la lutte des femmes contre les hommes, j'ai souligné qu'il ne fallait pas pour autant appliquer sans discernement cette grille d'analyse sur les pratiques effectives des militantes féministes. Masclet et Jacquemart[212] remarquent ainsi avec raison que l'adversité des femmes aux hommes (ou l'expression « contre les hommes ») revenait plus souvent sous la forme d'une dénégation que d'une affirmation dans les discours féministes portant sur la non-mixité.

En effet, la misandrie fonctionne largement comme un élément de discours antiféministe, qui a pour fin de représenter les revendications féministes comme un discours de haine, et, ce faisant, de susciter le discrédit et le rejet. Comme pour les militantes de Lyon dont Masclet et Jacquemart

211 C. Bernheim *et al.*, *MLF : textes premiers*, *op. cit.*, p. 7.
212 A. Jacquemart et C. Masclet, « Mixités et non-mixités dans les mouvements féministes des années 1968 en France », *op. cit.*, p. 224-225.

étudient les discours[213], la misandrie est donc très souvent une représentation antiféministes dont les féministes se défendent.

Du côté des antiféministes, au contraire, toutes les occasions sont bonnes pour accuser les féministes de n'agir que sous l'impulsion d'une haine pathologique dirigée contre le genre masculin. Ce discours de la haine des hommes, remarque l'historienne Christine Bard, occupe un rôle central dans les stratégies discursives des antiféministes, et ce depuis les mouvements suffragistes de la fin du XIX° siècle[214]. Les féministes sont ainsi accusées de détester les hommes (du fait de leur lesbianisme supposé) ou bien de les mépriser (en raison de leur défense d'une prétendue supériorité féminine)[215]. Elle souligne surtout la persistance de ce stéréotype, qui semble refaire surface à chaque épisode de *backlash* antiféministe[216]. Les politistes Mélissa Blais et Francis Dupuis-Déri montrent, pour leur part, que la misandrie est l'un des argument favoris des mouvements masculinistes, depuis les années 1970[217]. Le terme est ainsi couramment mobilisé pour décrire les hommes comme des victimes d'un projet tyrannique, visant à fonder une société où les femmes domineraient les hommes – un projet parfois associé à une forme de « lesbianisme agressif[218] ». Du côté des États-Unis, Carol Ann Douglas montre, à son tour, que les grands médias étasuniens des années 1960 et 1970 dépeignent fréquemment les féministes comme des « extrémistes poilues, égoïstes, castratrices et misandres[219] ». Pareillement, en France, l'historienne Colette Pipon établit que le terme même de « misandrie » fait son apparition dans les dictionnaires français au cours des années 1970[220], comme si l'émergence d'un mouvement féministe donnait lieu, en retour, à un vocabulaire stigmatisant destiné à le réduire au silence.

213 *Ibid*., p. 224.
214 C. Bard, *Un siècle d'antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999.
215 *Ibid*., p. 305-308.
216 À titre d'exemple, le discours de la haine des hommes a souvent été opposé, en France, aux prises de paroles contre les violences sexistes et sexuelles dans le sillage du mouvement *#metoo* et #BalanceTonPorc en 2018. Dans une tribune où 100 femmes célèbres défendent ainsi la « liberté d'importuner » des hommes, les autrices écrivent ainsi : « En tant que femmes, nous ne nous reconnaissons pas dans ce féminisme qui, au-delà de la dénonciation des abus de pouvoir, prend le visage d'une haine des hommes et de la sexualité ». Collectif, « Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle », *Le Monde* (site web), 9 janvier 2018 (en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html ; consulté le 18 mai 2020).
217 F. Dupuis-Déri, « Le discours de la 'crise de la masculinité' comme refus de l'égalité entre les sexes : histoire d'une rhétorique antiféministe », Cahiers du Genre, n° 52, n° 1, 2012, p. 119-143 ; F. Dupuis-Déri et M. Blais (éd.), *Le Mouvement masculiniste au Québec : l'antiféminisme démasqué*, Montréal, , Les Éditions du remue-ménage, 2015.
218 F. Dupuis-Déri et M. Blais, *Le Mouvement masculiniste au Québec, op. cit.*, p. 102.
219 S. J. Douglas, *Where the Girls Are: Growing Up Female With the Mass Media*, New York, Times Books, 1995, p. 7.
220 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux, op. cit.*, p. 16.

La misandrie apparaît donc comme un récit forgé par les antiféministes et servant des intérêts antiféministes. Il n'est pas étonnant, dès lors, que les féministes la rejettent, récusant du même coup les discours antiféministes qui cherchent à les enfermer dans des stéréotypes dégradants. En revanche, il est plus complexe de comprendre pourquoi certaines choisissent, au contraire, de s'en revendiquer ; dans la lignée, par exemple, de la mise en spectacle de l'opposition hommes-femmes à travers la non-mixité que décrit Kandel.

Ces difficultés expliquent sans doute pourquoi la misandrie est très peu traitée par les théoriciennes féministes ; lorsqu'elle l'est, ce n'est que de manière très allusive, survolée dans l'espace de quelques lignes. Face à ce malaise, je suggère au contraire de faire de la misandrie féministe un sujet à part entière. Je m'inspire ici de ce que les commentateurs/ices anglo-saxon·ne·s ont appelé le « tournant négatif » dans le domaine des études politiques des affects, et en particulier dans le champ des études queer[221]. C'est le cas, par exemple, de la critique littéraire Sianne Ngai, qui promeut la vertu heuristique de certaines de nos « émotions moches » (*ugly feelings*), telles que l'envie, l'agacement, ou la paranoïa, afin de comprendre le fonctionnement de certaines dynamiques de pouvoir genrées et/ou raciales[222]. De manière similaire, Leo Bersani, théoricien pionnier des études queer, s'intéresse aux représentations de la sexualité à partir d'une critique des conceptions humanistes consistant à la décrire comme un lieu de communion affective[223]. Il défend au contraire l'intérêt épistémologique d'une approche par les affects *anti-relationnels* qui traversent la constitution de ces pratiques. À mon tour, je considère donc que la misandrie féministe, malgré (ou peut-être, justement, en raison de) son parfum de scandale, mérite d'être analysée.

B. Répondre à la misogynie

Tout d'abord, la misandrie mérite d'être analysée puisqu'elle fait bel et bien partie du registre émotionnel des féministes des années 1960-1970. Kandel relève ainsi la dimension agonale de la non-mixité, qui constitue ainsi la mise en scène de sentiments violents et conflictuels. L'historienne Colette Pipon montre elle aussi que la misandrie n'est pas simplement « externe » au MLF, c'est-à-dire qu'elle n'est pas uniquement un discours provenant de l'extérieur (c'est-à-

221 Jack Halberstram est notamment l'un des initiateurs de ce tournant, à travers ses travaux sur « l'art de l'échec » (J. Halberstam, *The queer art of failure*, Durham, Duke University Press, 2011).
222 S. Ngai, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
223 L. Bersani, « Is the Rectum a Grave? », *October*, vol. 43, 1987.

dire des adversaires du mouvement) afin de remettre en cause la légitimité des mobilisations féministes. Elle relève également les traces d'une misandrie « interne », revendiquée par les féministes elles-mêmes. Bien que ces discours demeurent, selon son analyse, extrêmement minoritaires chez les féministes qu'elle étudie, ils n'en demeurent pas moins significatifs, et contiennent des clés précieuses pour comprendre les dynamiques de non-mixité et de rapports femmes-hommes au sein des mouvements des années 1970.

> « […] bien qu'il faille à tout prix prendre garde à ne pas les assimiler les unes aux autres, nous avons pu constater qu'il existe une dimension misandre chez un certain nombre d'actrices du Mouvement de libération des femmes en France. Le mouvement est travaillé par la misandrie, dans la mesure où elle joue un rôle interne et externe à celui-ci. Interne, puisqu'au delà de la présence d'un certain esprit 'anti-mec', la haine des hommes violemment exprimée dans des textes (très minoritaires, voire exceptionnels) comme le *SCUM Manifesto* de Valerie Solanas, se trouve parfois manipulée et diffusée par des militantes dans leur lutte contre le système patriarcal[224] ».

1. « Si on trouve le bon mot... » : dire du mal des hommes

Certaines féministes revendiquent explicitement leur haine des hommes, regrettant la timidité de certaines de leurs camarades à faire de même. La référence à la misogynie est commune à ces diverses déclarations misandres. Au États-Unis, la militante féministe radicale Pamela Kearon énonce ainsi le caractère bien établi et socialement accepté de la misogynie, soit de la haine ou du mépris vis-à-vis des femmes.

> « De nombreux hommes ont très fréquemment des rapports sexuels, voire se marient, tout en détestant les femmes. Ces hommes sont appelés misogynes. Il n'y a aucune honte à être misogyne. C'est une attitude parfaitement respectable. Notre société blanche (et de trop nombreuses femmes qui la composent) déteste les femmes[225]. »

Au contraire, déplore-t-elle, il est presque impossible de déclarer que l'on déteste les hommes lorsqu'on est une femme : le tabou social est trop fort.

> « La haine envers les hommes est un sentiment subversif, et donc dangereux. Les hommes, qui contrôlent les définitions des mots, en ont fait une perversion répugnante. Nous n'avons pas été capables de nous échapper de cette définition[226]. »

224 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux, op. cit.*, p. 103.
225 P. Kearon, « Man-Hating », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the second year, op. cit.*, p. 83.
226 *Ibid.*, p. 85.

Alors que la misogynie est un sentiment parfaitement identifié et socialement accepté, la haine des femmes envers les hommes semble pour sa part relever d'un indicible. En France, l'une des contributrices du *Torchon brûle* identifie l'un des éléments du problème : la haine envers les hommes souffre d'une carence terminologique. Il manque un mot pour exprimer un affect symétrique à la misogynie, susceptible de nommer l'aversion ressentie à l'égard des hommes.

> « Bref, les mecs sont misogynes, d'accord ; mais moi, depuis que je suis née, je suis… heu… la même chose que misogyne ; l'équivalent quoi. Trouver le mot, car il n'existe dans aucun dictionnaire. Avec des copines, on s'est mises à chercher partout, dans le Littré, le grand, le petit, partout dans la littérature, rien. C'est-à-dire que dans ce monde fait et construit pour eux, les bonhommes ont le droit de ne pas aimer les femmes, malgrés tout ce qu'ils leurs font [sic], mais que les femmes, elles, ça va de soi, n'ont pas le droit d'avoir de l'aversion pour eux ; ça n'est pas du tout prévu, ça[227] . »

Kearon ainsi que la contributrice anonyme du *Torchon brûle* expriment toutes les deux un constat commun : la misogynie appartient à un répertoire émotionnel identifié et nommé, voire même reconnu et respecté dans les sociétés patriarcales. L'absence criante d'un terme symétrique révèle le caractère tabou et interdit des sentiments d'aversion éprouvés par les femmes envers les hommes.

2. « à notre tour les transformer en tartignols » : une haine-réponse

Certaines féministes questionnent donc le caractère asymétrique de la misogynie : pourquoi une telle absence de réciprocité, et que dissimule-t-elle ? Pour Pipon, ce questionnement montre bien le caractère réactif de la misandrie. La misandrie n'existe que comme une réponse à la misogynie.

> « Dans le contexte du Mouvement de libération des femmes, la misandrie doit se comprendre comme une haine-réponse, contextuelle, engendrée par une société au comportement largement misogyne. Ce sont dont les conduites, les comportements sexistes, oppressifs, autrement dit qui entravent la liberté des femmes, qui suscitent la misandrie, dans la mesure où de la haine des femmes naît la haine des hommes[228]. »

Les discours des féministes qui se revendiquent d'une certaine misandrie vont dans le sens de l'analyse de Pipon : l'aversion féministe envers les hommes est un moyen de répondre à l'aversion socialement légitimée envers les femmes. Ainsi, la contributrice du *Torchon brûle*, frustrée par le manque de vocabulaire permettant d'exprimer cet affect, lance une invitation à ses

227 Anonyme, « Dans les HLM », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971, p. 5.
228 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux*, *op. cit.*, p. 204.

camarades de lutte : « c'est à nous d'inventer ce mot là ». « [O]n peut à notre tour transformer [les hommes] en tartignols, si on trouve le bon mot[229] ! », s'enthousiasme-t-elle. En créant le terme manquant, les féministes pourront se défendre contre la misogynie en la retournant contre ceux qui la produisent. Kearon, elle aussi, envisage la misandrie comme une forme de réponse.

> « S'il faut choisir entre la haine des femmes et celle des hommes, ce sera la deuxième. Soyons déterminées à répondre immédiatement et directement à l'insulte, plutôt qu'à la transférer sur une victime plus facile[230] ».

La haine envers les hommes est donc une réponse directe et appropriée à la misogynie, si bien que Kearon souhaiterait qu'il existe « un équivalent latin ou grec de 'haine des hommes' pour rendre plus évidente la parfaite symétrie de ces deux attitudes[231] ».

La misandrie répond donc à la misogynie. Cependant, et quoi qu'en dise Kearon, ces deux attitudes sont loin d'être symétriques. Comme haine-réponse, analyse Pipon, la misandrie est justement fondamentalement différente de l'affect initial qui l'a provoquée, la misogynie.

> « Cependant, majoritairement, ces femmes qui ressentent de la haine, du dégoût ou du mépris envers les hommes, ne cherchent pas à les assujettir. Elles s'en éloignent pour s'en protéger car il s'agit en réalité d'une réaction de défense aux agressions masculines et non pas d'une attaque 'primitive' comme celle du misogyne. De fait, les actrices du Mouvement n'ont pas essayé de détruire ou d'opprimer les hommes[232]. »

Je rejoins Pipon sur son analyse de la misandrie comme d'une émotion singulière, qui n'a pas grand-chose à voir avec les analyses traditionnelles de la haine en philosophie politique. Contrairement aux analyses de Le Cours Grandmaison que je cite plus haut, nous lisons ici une haine qui est dépourvue de certaines des caractéristiques que l'on prête généralement à la haine. Les féministes qui se réclament de la misandrie ne portent aucun projet effectif d'anéantissement de l'objet de cette haine, quand bien même celui-ci – les hommes – est identifié comme la source de torts et d'humiliations irréparables. Pour Pipon, la misandrie est donc une haine réactive au sens où elle est purement défensive. Elle cherche à mettre les hommes à distance, non pas à les supprimer ; elle constitue un moyen, pour les féministes, de se préserver de la violence masculine en s'éloignant des hommes. En cela, elle constitue un affect de dégoût ou de rejet

229 Anonyme, « Dans les HLM », *op. cit.*
230 P. Kearon, « Man-Hating », *op. cit.*, p. 86.
231 *Ibid.*, p. 84.
232 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux, op. cit.*, p. 204.

plutôt que de haine, à proprement parler ; la connotation violente, peut-on supposer, n'est que surajoutée par l'imaginaire de la lutte dont j'ai exposé plus haut la fonction.

C. Retourner le stigmate

Si je souscris pleinement à l'analyse de Pipon sur la plupart de ces point, l'un, cependant, me laisse insatisfaite : la misandrie est, certes, une haine réactive, une haine-réponse, et en cela elle est foncièrement différente de la misogynie. Cependant, en quoi est-elle défensive ? Comment peut-elle protéger les femmes de la violence masculine ? Comme le souligne la contributrice du *Torchon brûle*, les femmes n'ont « pas le droit[233] » de détester les hommes ; Kearon, de même, défend que « les hommes, qui contrôlent la définition des mots, en ont fait une perversion repoussante[234] ». Autrement dit, les femmes qui déclarent publiquement détester les hommes s'exposent à des conséquences répressives ; on punit les femmes qui n'aiment pas les hommes.

Ceci m'amène à défendre que, plutôt qu'une réaction défensive contre la misogynie, la misandrie est plutôt une réaction défensive contre les discours antiféministes et leurs tentatives pour réduire au silence les revendications et les analyses des féministes.

1. « Oui, nous sommes ce que vous dites »

Comme je l'ai montré plus haut, la haine des hommes est un stigmate antiféministe largement répandu ; lorsque les mouvements des années 1960-1970 voient le jour, il est déjà ancien et bien implanté dans les esprits, et les adversaires du mouvement n'hésitent à le brandir de nouveau dans la bataille des idées et des significations. Je défends, dès lors, qu'un positionnement comme celui de Kearon ou comme celui de la contributrice anonyme du *Torchon brûle* doit se lire comme une stratégie discursive, qui relève du retournement de stigmate.

a. le stigmate et son retournement

Tout d'abord, en suivant la définition qu'en donne le sociologue Erving Goffman[235], je propose de définir la misandrie comme un stigmate : quelque chose qui cause le discrédit de l'identité sociale d'un individu, au sein d'une interaction sociale donnée. La répartition sociale du crédit et du discrédit trace ainsi la frontière entre les individus considérés comme normaux, et ceux que l'on considère déviants. Parmi les différents type de stigmates recensés par Goffman, on trouve

233 Anonyme, « Dans les HLM », *op. cit.*
234 P. Kearon, « Man-Hating », *op. cit.*, p. 84.
235 E. Goffman, *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, New York, Simon & Schuster, 1986.

ainsi celui des « passions dominatrices ou contre-nature[236] », dont font partie « l'homosexualité et la radicalité politique[237] ». De la même manière, les discours antiféministes représentent le féminisme comme la cause ou la manifestation d'affects déviants ou contre-nature ressentis par certaines femmes. Ainsi, je défends qu'à partir de cette définition, il est possible de définir la misandrie comme un stigmate, visant certains groupes de femmes.

Pour Goffman, les processus sociaux de stigmatisation sont indissociables de questions stratégiques, visant, pour l'individu·e stigmatisé·e, à gérer les conséquences de ce stigmate pour en atténuer les effets. Les individus stigmatisés doivent ainsi négocier leur identité assignée, afin de réduire « l'écart entre leurs identités virtuelle et actuelle[238] », c'est-à-dire le fossé entre leur perception d'eux-mêmes, et la manière dont les cadres sociaux de perception les dépeignent. Or, l'une des stratégies possibles de négociation du stigmate est celle que Judith Butler appelée le *retournement*, soit le processus discursif par lequel « un terme avilissant est retourné afin de signifier un ensemble de significations nouvelles et affirmatives[239] ». Dans son texte « Critically queer », Butler s'intéresse aux insultes homophobes et tout particulièrement au terme anglais « *queer* ».

> « Le terme 'queer' fonctionne comme une pratique linguistique dont l'objectif est de faire honte au sujet qu'il nomme ou, plutôt, de produire un sujet au moyen de cette interpellation[240]. »

Les individus « *queer* », soit les personnes lesbiennes, gay ou trans, sont produits par une série d'actes de langage, qui consiste à les interpeller comme tel de manière insultante, à des fins de menace ou d'humiliation. C'est l'insulte répétée (« *queer !* ») qui crée le fait *d'être* gay, lesbienne ou trans. On retrouve ici l'idée d'une performativité du langage, et la temporalité propre à cette performativité – une série d'actes réitérés : la fonction stigmatisante du terme n'est opérante que si celui-ci est largement diffusé et régulièrement répété.

Or, pour Butler, notre capacité d'agir politiquement est étroitement liée à ce que l'on peut faire des mots. L'espace du discours est le lieu privilégié à la fois du pouvoir – des normes qui contraignent et disciplinent les corps – et de la contestation politique de ce pouvoir et de ces normes. La capacité d'agir des sujets dominés, comme je l'ai montré au deuxième chapitre, n'est pas extérieure aux dispositifs discursifs de pouvoir, mais se situe plutôt dans les interstices de ces

236 *Ibid.*, p. 13.
237 *Id.*
238 *Ibid.*, p. 11-12.
239 J. Butler, « Critically Queer », *op. cit.*, p. 570.
240 *Ibid.*, p. 572.

discours. Dès lors, le retournement de stigmate peut constituer une ressource permettant aux sujets dominés de gagner en capacité d'agir afin de contester le pouvoir qui les opprime. Pour Butler, ainsi, « revendiquer en retour des termes tels que 'femme', '*queer*', 'gay', ou lesbienne […] est politiquement nécessaire afin de réfuter les déploiements homophobes de ces termes, dans la loi, dans les politiques publiques, dans la rue, dans la vie 'privée'[241] ». Selon les termes de l'auteurice, le retournement de stigmate apparaît en effet comme une « parodie », c'est-à-dire une forme de contestation qui consiste à effectuer certains actes en dehors du contexte où ils fonctionnent habituellement comme des dispositifs normatifs. Cette parodie consiste à revendiquer *pour soi,* à intégrer de manière affirmative à son identité sociale et politique, un terme qui, normalement, est destiné à produire des *autres* : une insulte qui a pour fonction de déshumaniser sa cible. Cette stratégie discursive fait ainsi d'un terme injurieux une composante positive du discours que l'on porte sur soi.

b. le SCUM *et ses émules*

Les quelques féministes, rares dans les rangs des mouvements des années 1960-1970, qui revendiquent expressément leur haine des hommes cherchent donc à retourner le stigmate antiféministe de la misandrie et déjouer ses effets inhibants sur les luttes féministes.

Cette lecture me paraît d'autant plus éclairante qu'elle résonne avec les modes d'actions qui resteront emblématiques du MLF – ceux privilégiés par la tendance dite des « féministes révolutionnaires » : « la joie, la pagaille, la dérision, l'audace » des militantes, mais aussi « leur imagination, leur humour, leur créativité[242] ». Pour ces féministes, « la révolution devient une fête[243] », et elles fustigent l'esprit de « sérieux[244] » des militants d'extrême gauche et de leurs « groupes sentencieux », avant-gardes d'une « révolution triste[245] ». En d'autres termes, la stratégie du retournement du stigmate s'intègre particulièrement bien dans cette conception spectaculaire de l'action politique, que je décris plus haut. Dans la lignée de Mai 1968 et sa critique de la morale bourgeoise, nombreuses sont celles qui sont tentées de refuser de jouer le jeu de la respectabilité, préférant faire le choix délibéré de la provocation.

À ce titre, un cas d'étude en particulier rend particulièrement bien compte de cette stratégie discursive de la réappropriation par la provocation : la réception du *SCUM Manifesto,* de Valerie

241 *Ibid*., p. 575.
242 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement, op. cit.*, p. 51.
243 *Ibid*., p. 117.
244 *Ibid*., p. 131.
245 *Ibid*., p. 123.

Solanas. Solanas est une figure particulièrement inclassable : autrice, actrice, dramaturge, elle fascine les féministes étasuniennes depuis sa tentative d'assassinat sur Andy Warhol, en 1968. Du jour au lendemain, Solanas devient ainsi selon l'historienne Alice Echols « une sorte de cause célèbre parmi les féministes radicales[246] » aux États-Unis. Qu'il s'agisse de la défendre ou de la conspuer, toutes connaissent Solanas ; et des figures aussi influentes que Ti-Grace Atkinson ou Florynce Kennedy n'hésitent pas à la décrire comme « la plus grande championne des droits des femmes » et « l'une des porte-paroles les plus importantes du mouvement féministe »[247].

À cette suflureuse occasion, les militantes du *Women's Lib* découvrent ainsi son très provocateur *SCUM Manifesto*[248], publié quelques années auparavant ; un texte violemment misandre écrit avec une ironie mordante et un sens aiguisé de la formule. Solanas y dépeint les hommes comme des êtres méprisables, biologiquement, intellectuellement et affectivement inférieurs. Le *SCUM* voyage jusqu'en France et paraît, en 1971, dans une édition française traduite et préfacée par deux militantes féministes très impliquées dans le MLF parisien, respectivement Emmanuelle de Lesseps et Christiane Rochefort. Sur la couverture, le texte est promu comme « le premier manifeste de la libération des femmes[249] ». Il fascine de nombreuses féministes, et connaît un succès tel qu'il est rapidement épuisé : la vidéaste Carole Roussopoulos et l'actrice Delphine Seyrig mettent alors au point un dispositif original afin d'en diffuser le contenu, à travers un court film mettant en scène une lecture à voix haute du manifeste[250]. Je défends qu'à travers les usages que font les féministes françaises du MLF de ce texte venu tout droit des États-Unis se joue un cas d'école de la stratégie discursive du retournement de stigmate.

Considérons par exemple le cas de Cathy Bernheim. Militante féministe à Paris, membre des Gouines rouges et de la tendance « féministes révolutionnaires » du MLF, elle fait partie de celles qui se prennent de passion pour le SCUM. Dans les pages du *Torchon brûle*, elle parle du texte de Solanas comme de l'expression d'un « fantasme collectif » : la fiction jubilatoire de la pure et simple disparition des hommes.

246 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 105.
247 B. Fahs, « The Radical Possibilities of Valerie Solanas », *Feminist Studies*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 596.
248 V. Solanas, *SCUM manifesto*, Londres, Olympia press, 1968.
249 V. Solanas, *SCUM Manifesto*, E. de Lesseps (trad.), Paris, La nouvelle société, 1971.
250 C. Roussopoulos et D. Seyrig, *S.C.U.M. Manifesto*, 1976, 27 min ; H. Fleckinger, « Une révolution du regard. Entretien avec Carole Roussopoulos, réalisatrice féministe », *Nouvelles Questions Feministes*, Vol. 28, n° 1, 2009, p. 98-118.

> « Lorsqu'ils liront SCUM, les hommes [...] demanderont sans y croire: est-il vrai que vous souhaitez un monde où nous ne serions pas ? Nous leur répondront, femmes mes sœurs, que nous ne souhaitons pas un tel monde: nous le préparons[251] ».

Bernheim voit ainsi dans le manifeste un support permettant d'exprimer et d'explorer certains fantasmes, des représentations fictives qui ne sont tant appelées à se réaliser qu'à stimuler l'imaginaire politique du mouvement. Pour elle, ce rêve de l'annihilation pure et simple des hommes est porteur d'un potentiel libératoire.

Or, en quoi cette mise en spectacle de l'annihilation violente des homme est-elle libératoire ? Une phrase du texte de Bernheim donne la clé de cet attrait puissant du verbe de Solanas. Au détour de son texte, celle-ci s'exclame ainsi : « Oui, nous sommes ce que vous dites, nous sommes pires[252] ». Cette phrase n'est pas sans rappeler celle que, de l'autre côté de l'Atlantique, Robin Morgan jette au visage de ses anciens camarades d'extrême gauche : « nous sommes les femmes contre lesquelles les hommes vous ont mis en garde[253] ». En d'autres termes, le caractère excessif et hyperviolent du *SCUM* fait de ce texte le support privilégié d'une stratégie de retournement de stigmate : les féministes qui s'en emparent proclament de manière provocatrice leur haine des hommes, précisément en raison des discours antiféministes toujours prêts à les réduire à cette caricature.

Le texte de Solanas ouvre donc une brèche providentielle, dans laquelle certaines militantes du MLF en France s'empressent de s'engouffrer. De par le caractère inédit et assumé de la violence qu'il exprime, il ouvre la possibilité d'un registre affectif nouveau, celui d'une aversion joyeuse : avec la jubilation propre à la provocation, les féministes se mettent elles-mêmes en scène comme des caricatures d'elles-mêmes, en despotes castratrices et assoiffées de sang masculin. Ce faisant, elles atténuent les effets paralysants du stigmate, en refusant de lui répondre autrement que sur le mode de la dérision.

2. « sortir les couteaux » : provoquer pour dénoncer

Cependant, la dérision et le rire parodique ne sont pas les seuls effets recherchés à travers l'appropriation du *SCUM*. En reprenant à leur compte la violence assumée et exacerbée qui l'infuse, certaines cherchent également à utiliser la provocation comme un mode de

251 C. Bernheim, « SCUM ou l'écume inconnue » (1972), dans C. Bernheim *et al.*, *MLF : textes premiers, op. cit.*, p. 257-258
252 *Ibid*., p. 259
253 R. Morgan, « Goodbye to All That », *op. cit.*

dénonciation. C'est le cas de Christiane Rochefort, romancière et militante au MLF, qui s'inspire du *SCUM* et de son imaginaire de la violence physique afin de se réapproprier l'agentivité dont l'oppression patriarcale prive les femmes. La puissante préface qu'elle rédige s'intitule ainsi « Définition de l'opprimé », et porte sur le rôle de la violence dans la lutte de l'opprimé·e contre son oppresseur.

> « Il y a un moment où il faut sortir les couteaux.
> C'est juste un fait. Purement technique.
> Il est hors de question que l'oppresseur aille comprendre de lui-même qu'il opprime, puisque ça ne le fait pas souffrir : mettez-vous à sa place.
> Ce n'est pas son chemin.
> Le lui expliquer est sans utilité.
> L'oppresseur n'entend pas ce que dit son opprimé comme un langage mais comme un bruit. C'est dans la définition de l'oppression. En particulier les « plaintes » de l'opprimé sont sans effet, car naturelles.
> Pour l'oppresseur il n'y a pas oppression, forcément, mais un fait de nature.
> Aussi est-il vain de se poser comme victime : on ne fait par là qu'entériner un fait de nature, que s'inscrire dans le décor planté par l'oppresseur.
> L'oppresseur qui fait le louable effort d'écouter (libéral intellectuel) n'entend pas mieux. Car même lorsque les mots sont communs, les connotations sont radicalement différents. [...]
> Au niveau de l'explication, c'est tout à fait sans espoir. Quand l'opprimé se rend compte de ça, il sort les couteaux. Là on comprend qu'il y a quelque chose qui ne va pas. Pas avant.
> Le couteau est la seule façon de se définir comme opprimé. La seule communication audible. [...]
> C'est le premier pas réel hors du cercle.
> C'est nécessaire[254]. »

La violence imaginée, pour Rochefort, tient le rôle d'un déclencheur nécessaire pour modifier les cadres d'intelligibilité dominants, qui font que, structurellement, la souffrance générée par l'oppression ne peut être reconnue et perçue comme une injustice. En d'autres termes, dénoncer la domination ne suffit pas car, aussitôt mise au jour, elle est re-naturalisée, ré-inscrite dans l'ordre naturel des choses et ainsi resignifiée non pas comme une injustice, mais comme quelque chose qui *doit* être telle qu'elle est. Si la dénonciation est inutile, c'est parce que l'oppression va de pair avec une certaine distribution sociale de l'attention : selon leur position sociale, la parole des sujets souffrants est considérée comme plus ou moins digne d'être écoutée et prise en considération. Celle de l'opprimée, dans ce cadre, est non-signifiante ; quels que soient ses arguments, son charisme et sa puissance de conviction, elle ne peut, structurellement, atteindre le sens qu'elle cherche à établir. Dès lors, établir la réalité de l'oppression et lutter contre

254 C. Rochefort, « Définition de l'opprimé », dans V. Solanas, *SCUM Manifesto*, *op. cit.*, p. 3

l'oppression deviennent, en réalité, une seule et même chose. Sans « les couteaux », la lutte violente contre l'oppresseur, les souffrances de l'opprimée ne peuvent même pas être signifiée à ceux qui les oppriment.

L'imaginaire de la violence est donc un moyen de communication susceptible d'exprimer l'oppression d'une manière que l'oppresseur est socialement capable d'entendre. En cela, les féministes répondent donc au stigmate de la misandrie en déjouant les différentes couches de silenciation auxquelles elles sont confinées. Par la réponse rageuse et provocatrice au stigmate – « oui ! Nous sommes misandres ! » – elles ne se contentent pas de le retourner afin de négocier une marge d'agentivité au sein de l'espace social des discours. Faisant d'une pierre, deux coups, elles renversent également la logique de naturalisation du statut de victime, en choisissant précisément de recourir à un imaginaire de la violence.

3. « Un 'mal' dont elles étaient collectivement soupçonnées[255] »

La misandrie, cependant, n'est pas uniquement un stigmate antiféministe. Le processus de stigmatisation est plus complexe que ce que j'ai suggéré jusqu'alors, puisqu'on n'accuse pas seulement les féministes de détester les hommes, mais aussi les femmes lesbiennes, et, souvent, les féministes au titre qu'elles seraient lesbiennes. À ce titre, la question de la misandrie pose des questions brûlantes sur l'inclusion ou l'exclusion des lesbiennes vis-à-vis du sujet féministe.

Historiquement, les féministes sont discréditées au titre qu'elles seraient lesbiennes, le stigmate attaché au lesbianisme étant ainsi étendu à d'autres formes de comportements féminins jugés déviants. C'est, par exemple, la démarche qu'adopte un journaliste du prestigieux *Time magazine*, aux États-Unis, en 1970, à l'occasion du *coming out* de Kate Millet, icône du mouvement des femmes depuis la publication de son ouvrage *Sexual Politics*, la même année. L'auteur se réjouit du fait que, selon lui, cette révélation ne peut que ternir la réputation du mouvement :

> « [...] cette révélation ne peut que la discréditer comme porte-parole de sa cause, susciter toujours plus de doutes sur ses idées et renforcer l'opinion des sceptiques qui considèrent généralement que toutes les féministes sont des lesbiennes[256]. »

255 Pour reprendre une expression de C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit.*, p. 88.

256 Anonyme, « Women's Lib: A second Look », *Time magazine*, 14 décembre 1970, (en ligne : https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,944216,00.html ; consulté le 15 juillet 2022).

Pour la chercheuse Ilana Éloit[257], les stigmates de la misandrie et du lesbianisme fonctionnent en association étroite : en effet, les lesbiennes, dans les rhétoriques homophobes, sont régulièrement renvoyées à leur haine supposée du genre masculin ; en accusant les féministes, à leur tour, d'être lesbiennes, on les assimile du même coup au stéréotype de la femme agressive et misandre. Selon un processus de stigmatisation transitive, les féministes sont accusées d'être des lesbiennes et donc, implicitement, de détester les hommes, afin de jeter le discrédit sur leurs luttes et leurs revendications. Les féministes doivent élaborer des stratégies afin de composer avec ce jeu sémantique des associations et négocier leur propre capacité d'agir au sein d'un système de signifiants qui leur est hostile. Or, Éloit remarque que ces négociations se font souvent au détriment des lesbiennes : afin de réfuter le stéréotype de la misandrie, de nombreuses féministes affichent publiquement leurs distances vis-à-vis de l'image de la « gouine hystérique[258] ». Elle exhibe des exemples de cette stratégie discursive de la respectabilité et du placard, aussi bien dans la tendance différentialiste du MLF – « psychanalyse et politique » – que dans celle des « féministes révolutionnaires ». Citant ainsi un entretien avec Antoinette Fouque, leader charismatique de « psychépo », Éloit montre que cette dernière prend bien soin de différencier la non-mixité d'une part, et la misandrie et le lesbianisme, d'autre part. Elle distingue ainsi l'« homosexuation », nom qu'elle donne au fait d'être entre membres du même sexe, d'une « agression envers les hommes ». Cependant, se plaint-elle, sitôt que les féministes ont émis le désir d'établir des espaces non-mixtes, elles ont été « calomniées comme lesbiennes ». Ceci procède d'un malentendu : la création de ces « espaces homosexués » participe selon elle d'un « processus psychanalytique », et non d'une « haine primaire envers les hommes ». Cependant, regrette-t-elle, « de nombreuses féministes étaient comme cela[259] ». Autre exemple : en 1973, dans les pages du n°6 du *Torchon brûle*, édité par des féministes de Rouen, une contributrice dit en avoir « marre de la caricature du MLF ».

> « Je veux cesser de chuchoter : 'je suis au MLF', pour le clamer tout azimuts. Or, c'est à nous qu'il incombe de transformer l'image de marque du mouvement. Je sais que c'est par la provocation que nous sommes sorties de l'anonymat. Mais je sais aussi qu'aujourd'hui, nous avons besoin d'être prises au sérieux si nous voulons être efficaces. […] Notre but est de lutter – non pas contre les hommes – comme d'aucune voudraient le faire croire, mais contre les formes de domination. […] Ne soyons provocantes que par l'audace de nos propos. Ne faisons rire que par notre humour. Prenons d'office la

257 I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*

258 I. Eloit, « American lesbians are not French women: heterosexual French feminism and the Americanisation of lesbianism in the 1970s », *Feminist Theory*, vol. 20, n° 4, décembre 2019, p. 381.

259 R. Ego, « La cause des femmes [Entretien avec Antoinette Fouque] », *Le quotidien de Paris*, 21 septembre 1989, p. 12, cité dans I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*, p. 120.

> place qu'on nous refuse et prouvons que le MLF n'est pas un groupement de 'gouines hystériques', mais un grand mouvement qui unit toutes les femmes intéressées par l'édification de la société dans laquelle elles vivent[260] ».

Le mouvement féministe ne peut être accepté, écouté et pris au sérieux que si les militantes acceptent de jouer le jeu de la respectabilité en réfutant l'équation « féministe = lesbienne = misandre ». L'un des exemples les plus parlant de ce type de discours se trouve sans doute dans sous la plume de Simone de Beauvoir, dans la préface qu'elle écrit à l'ouvrage *Histoires du MLF*, dans lequel Anne Zelensky et Annie Sugier relatent les mémoires de leur engagement au sein du mouvement. L'ouvrage, publié en 1977, est l'un des premiers sur le sujet, et il fait date.

> « Depuis, le M.L.F. s'est fait longuement connaître, ou plutôt méconnaître car l'image qui en a été diffusée est celle de mégères hystériques et lesbiennes. Le premier mérite de ce livre est de démentir radicalement ce cliché. […] À travers leurs histoires et la description que chacune fait de l'autre, elles apparaissent comme des femmes réfléchies et posées ; et, lesc onnaissant bien, je peux témoigner qu'en vérité elles sont telles. Rien d'extravagant dans leur toilette, dans leurs actes, rien d'outré dans leurs propos. Deux femmes semblables à beaucoup d'autres, différentes en ceci seulement qu'elles ont ressenti avec une force exceptionnelle le servage de la femme et qu'elles ont mis un exceptionnel acharnement à tenter de libérer leurs sœurs[261] ».

Pour certaines féministes, si la provocation et la dérision sont des armes efficaces et emblématiques du MLF, celles-ci doivent être savamment dosées. Le lesbianisme, en raison de son association étroite avec la misandrie, n'est pas compatible avec l'acceptabilité sociale du mouvement. La militante anonyme du n°6 du *Torchon brûle* regrette de ne pouvoir clamer haut et fort qu'elle est au MLF, sous peine d'être raillée et discréditée ; en prenant publiquement ses distances avec l'image de la « gouine hystérique », elle sous-entends que les lesbiennes du mouvement doivent se faire discrètes. Le placard des lesbiennes, autrement dit, est le prix à payer pour que les féministes puissent s'affirmer librement.

260 Anonyme, « Y'en a marre de la caricature du MLF », *Le torchon brûle*, n° 6, 1973, p. 2.
261 S. de Beauvoir, « Préface », dans A. Tristan et A. de Pisan, *Histoires du M.L.F.*, *op. cit.*, p. 7-8.

III. Sororité. Les amours fusionnelles et contrariées entre féminisme et lesbianisme

L'itinéraire complexe de l'imaginaire de la violence défensive et des représentations misandres dans les discours des féministes de la deuxième vague donne un aperçu des relations ambiguës entre aversion pour les hommes et amour pour les femmes. La mise en scène d'une haine misandre, à travers des discours imagés et spectaculaires, permet de constituer les femmes comme un « nous », et de fournir aux féministes des armes efficaces contre la rhétorique de leurs adversaires. Dans le même temps, le spectre de la misandrie contribue à faire rentrer les féministes dans le rang (hétérosexuel) ; il fait apparaître celles qui affirment trop publiquement leur lesbianisme comme une nuisance à la cause collective.

Dans cette section, je m'intéresse à la manière dont les féministes proclament les unes pour les autres des sentiments d'amour, affirmant ainsi la solidarité d'un « nous ». Dans ces discours, le lesbianisme joue un rôle important : celui d'une métaphore, censé exprimer le caractère transcendant des solidarités entre les femmes, capables d'abolir toutes les autres frontières – de classe, de race, de nationalité, etc. Pour autant, les relations fusionnelles entre féminisme et lesbianisme sont également des relations contrariées, où l'amour laisse facilement la place à la colère. Les lesbiennes féministes accusent leurs sœurs hétérosexuelles de les confiner à un nouveau placard à travers cet amour qui n'a droit de se dire qu'à condition de demeurer métaphorique. Les rapports conflictuels ou amoureux entre féminisme et lesbianisme me permettront de penser la négociation des lignes de partage entre adversaires et camarades de lutte ; de théoriser les mouvements contraires de fusion et d'aversion qui font, défont et refont les frontières du « nous ».

A. Sororité : l'amour et ses métaphores

Stigmatiser et effacer les lesbiennes pour mieux gagner en respectabilité : certaines féministes, notamment lesbiennes, refusent radicalement cette stratégie. Elles prônent, à la place, la puissance politique d'une conception de la sororité fondée sur des sentiments d'amour, dont l'homosexualité féminine, défendent-elles, constitue un équivalent symbolique. Les relations lesbiennes, loin de décrédibiliser le mouvement, participent à la même politique des affects que la sororité féministe.

1. « Chaque fois que l'étiquette lesbienne est utilisée [...] contre le mouvement, il faut la revendiquer, pas la nier »

Ilana Éloit montre à quel point les stratégies discursives de la respectabilité ont pu renforcer, pour les lesbiennes du mouvement, l'injonction sociale à la dissimulation

> « Ici encore, les 'femmes' respectables du MLF ne peuvent être établies discursivement et épistémiquement que comme n'étant pas lesbiennes. [...] Les 'gouines hystériques', à la différence des 'femmes', sont 'provocantes' pour autre chose que 'l'audace de [leurs] paroles', et elles 'font rire' pour autre chose que leur 'sens de l'humour' : leur lesbianisme honteux et monstrueux[262]. »

Ce type de discours est d'ailleurs critiqué par de nombreuses féministes lesbiennes au sein des mouvements féministes. Aux États-Unis, de nombreuses controverses éclatent autour de la *National Organization for Women*[263] (NOW) : sa fondatrice médiatique et charismatique, Betty Friedan « aurait été le fer de lance d'une action réussie visant à empêcher les lesbiennes d'être élues ou réélues aux élections de la section new-yorkaise de la NOW en 1970[264] ».

Si de nombreuses féministes radicales critiquent vertement la NOW, jugée trop rigide et hiérarchique, trop portée sur la respectabilité plutôt que sur la subversion[265], les conflits liés aux liens entre féminisme et lesbianisme n'épargnent pas pour autant les groupes du mouvement de libération des femmes.

Pour en comprendre la teneur, intéressons-nous aux actions et aux écrits d'un collectif new-yorkais : les *Radicalesbians*. Ce collectif se forme à partir de la fin de l'année 1969, autour d'une jeune activiste lesbienne, Rita Mae Brown. Celle-ci a déjà milité au sein de la NOW, avant de quitter l'organisation, découragée par la défiance ambiante envers les lesbiennes ; avant de se tourner vers le collectif Redstockings, dont elle découvre avec dépit qu'il n'est pas plus réceptif aux questions lesbiennes. À New York, pourtant, les luttes des minorités qu'on n'appelle pas encore LGBT sont à l'ordre du jour. En juin 1969 a lieu le soulèvement de Stonewall, à la suite duquel se crée le *Gay Liberation Front* (GLF) au sein duquel Brown est très active. Peu à peu, aux marges du GLF et des collectifs féministes radicaux, se forme un groupe de lesbiennes féministes décidées à forcer, par la confrontation, les féministes à prendre en compte les

262 I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*, p. 121.

263 La *National Organization for Women (NOW)*, fondée en 1966 et toujours en activité à l'heure actuelle, est l'une des principales organisations féministes des mouvements de la deuxième vague aux États-Unis. Elle s'oppose fréquemment aux féministes radicales qui lui reprochent son réformisme.

264 A. Echols, *Daring to be bad*, *op. cit.*, p. 219.

265 C'est notamment ce que Ti-Grace Atkinson reproche à la *NOW*, dont elle est membre pendant un temps avant de démissionner de manière fracassante. Voir Ibid., p. 168-169 ; T.-G. Atkinson, « Démission de la N.O.W. », M. Carlisky (trad.), dans T.-G. Atkinson, *Odyssée d'une amazone*, Paris, éditions des Femmes, 1975, p. 25-29.

questions qui les concernent. L'acte de naissance de ces *Radicalesbians* a lieu, à proprement parler, à l'occasion d'un important rendez-vous féministe (le *Second Congress to Unite Women*), qui se tient le premier mai 1970 à New York. De manière concertée, une quarantaine de lesbiennes interrompent le programme et montent sur la scène en arborant un t-shirt marqué de l'inscription « *Lavender Menace* », ou « menace mauve » – une référence ironique à l'expression fréquemment employée par Betty Friedan pour désigner les lesbiennes et la « menace » qu'elles représentent pour la réputation du mouvement. Décidées à perturber le cours du Congrès, les *Radicalesbians* prennent la parole en invitant les autres lesbiennes de l'assemblée à les rejoindre ; elles confrontent ainsi directement les féministes à leurs réticences à prendre en compte leur existence. Quelques jours après le congrès, l'une d'entre elles publie dans les pages du magasine *Rat* un compte-rendu de l'action, de ses raisons et de ses effets. Elle se félicite de l'adoption d'une résolution, en conséquence de cette action, selon laquelle « chaque fois que l'étiquette lesbienne est utilisée collectivement ou individuellement contre le mouvement, il faut la revendiquer, pas la nier[266] ». L'argument qu'elle invoque est le suivant : tant que les féministes se laisseront intimider par le stigmate du lesbianisme, elles demeureront sous le contrôle des critères d'acceptabilité masculins, et ne pourront jamais mener une politique réellement radicale.

> « Tant que l'étiquette de 'gouine' pourra être utilisée pour effrayer les femmes afin de les contraindre à adopter une posture moins militante […] elles seront sous le contrôle de la culture masculine[267]. »

En d'autres termes, les raisons pour revendiquer le stigmate du lesbianisme sont très proches de celles qu'invoquent les féministes qui se revendiquent de la misandrie : en retournant le terme injurieux en définition positive, elles désactivent les effets inhibant de l'injure sur l'action politique. En effet, au sujet de la misandrie, Kearon défend que « tous les arguments qui s'opposent à la reconnaissance de la misandrie qui nous anime peuvent être résumés en un seul : la *peur*[268] », qui limite les horizons possibles de l'action. Le retournement du stigmate fait éclater ces limites : pour Kearon « en dernière instance, l'enjeu est de déterminer jusqu'où nous sommes prêtes à aller par et pour nous-mêmes[269] ». Au fond, pour cette membre des *Radicalesbians*, c'est exactement la même logique qui se joue ici avec l'épithète « lesbienne » : le jour où toutes les féministes radicales seront capables de répondre « oui ! Je suis lesbienne ! » (et ce quelle que soit effectivement leur sexualité), le mouvement aura bel et bien progressé en liberté d'agir.

266 Anonyme, « Women's liberation is a lesbian plot », *Rat*, vol. 3, n° 6, 8 mai 1970, p. 12.
267 Radicalesbians, « The Woman Identified Woman », dans A. Koedt et S. Firestone (éd.), *Notes from the third year, op. cit.*, p. 83.
268 P. Kearon, « Man-Hating », *op. cit., p. 83*. Souligné par l'autrice.
269 *Id.*

Pour les Radicalesbians, indépendamment des pratiques effectives de chacune, les féministes doivent donc être prêtes à endosser collectivement le terme de lesbienne dans son usage injurieux et stigmatisant. En France, Cathy Bernheim tire la conclusion similaire d'une « réunion sur l'homosexualité » à laquelle elle assiste, à l'automne 1970, au domicile d'Antoinette Fouque. Les féministes qui assistent à cette réunion entretiennent vis-à-vis des quelques lesbiennes qui prennent la parole ce soir là une distance prudente, destinée à maintenir une distinction claire avec ces dernières.

> « alors que l'homosexualité était un 'mal' dont elles étaient collectivement soupçonnées, il y avait là des femmes qui en désignaient d'autres pour porter l'étiquette infamante mais se refusaient à faire un pas en leur direction. On demandait pourquoi, comment, combien de fois ma sœur avec la même curiosité malsaine, le même sentiment de monstruosité, que les censeurs[270]. »

Pour Bernheim, au contraire la prise de parole des femmes lesbiennes devrait donner lieu à une logique d'identification de la part des femmes hétérosexuelles féministes. Celles-ci, au lieu de cultiver la séparation entre lesbianisme et féminisme, devraient revendiquer l'étiquette de lesbienne, destinée à être infamante, et ainsi déjouer publiquement la logique de la honte que cette épithète est censée activer.

2. La métaphore de l'amour : le plaidoyer des lesbiennes féministes

À travers les stratégies discursives du retournement de stigmate, stigmate de la haine des hommes et stigmate de l'amour des femmes, entre en jeu une redistribution politique des affects. Pour certaines féministes lesbiennes, en effet, revendiquer le lesbianisme n'est pas seulement un moyen de combattre le caractère infamant de l'épithète « lesbienne » et son utilisation à des fins antiféministes. Elles défendent, en outre, que le lesbianisme comme amour des femmes pour les femmes est une métaphore politique puissante de la sororité, cette solidarité propre aux féministes, et ce lien politique qui leur permet de dire « nous ».

a. « construire des ponts »

Tout d'abord, nombre de féministes lesbiennes estiment que les critiques qu'elles adressent à leurs camarade ne signent pas une déclaration d'hostilité vis-à-vis de ces féministes. Pour Cathy Bernheim, comme pour les *Radicalesbians* qui participent à l'action de la « menace mauve » le

270 C. Bernheim, *Perturbation, ma sœur, op. cit.*, p. 88.

1er mai 1970, les efforts visent à affirmer la connexion entre luttes féministe et lesbienne. Quelques jours après leur interruption fracassante du congrès, les *Radicalesbians* se réjouissent ainsi, dans les pages du magasine *Rat* d'avoir « construit des ponts ce soir-là, [...] vers le mouvement de libération des femmes et entre nous-mêmes[271] ».

De fait, les *Radicalesbians* se donnent beaucoup de mal pour plaire aux féministes, et leur donner une image d'elles-mêmes qu'elles puissent accepter. Ainsi le manifeste qu'elles distribuent à cette occasion, intitulé « *The Woman-Identified Woman* » (littéralement, « la femme qui s'identifie aux femmes »), est-il destiné, comme le relève Alice Echols, « à apaiser les craintes des féministes hétérosexuelles à propos du lesbianisme[272] ». Dans un entretien qu'elle accorde à l'historienne, Jennifer Woodul, l'une des membres du groupe, expose que le terme « *woman-identified* » n'est au départ qu'une périphrase destinée à éviter de prononcer le mot « lesbienne », considéré comme trop subversif :

> « [n]ous essayions de trouver un moyen de parler aux femmes du lesbianisme sans utiliser le terme, lesbienne, car nous trouvions qu'à ce genre de conférences, nous faisions flipper les gens à chaque fois[273]. »

Et, de fait, « [l]a plupart les féministes hétérosexuelles qui ont assisté à l'action de la *Lavender Menace* ne semblent pas s'être senties menacées par elle[274] ». Certaines, comme Rosalyn Baxandall du collectif Redstockings témoignent du fait que l'amour plutôt que l'hostilité semblent prévaloir comme sentiment dominant, et apprécient le « charme », l'« esprit » et l'« humour » de l'action[275].

b. corps lesbien et non-mixité féministe

Ceci peut sembler paradoxal. De fait, les lesbiennes qui montent sur la scène du congrès féministe, le 1er mai 1970, ressentent colère et frustration, au point de vouloir arracher le droit de s'exprimer publiquement à celles qui, de leur point de vue, les contraignent au silence. De la même manière, l'une des premières prises de parole des Gouines rouges[276] à l'occasion de l'une des assemblées générale du MLF, à Paris, est emprunte d'amertume :

271 Anonyme, « Women's liberation is a lesbian plot », *op. cit.*
272 A. Echols, *Daring to be bad*, *op. cit.*, p. 215.
273 *Ibid*., p. 216.
274 *Ibid*., p. 219.
275 *Id.*.
276 Les Gouines rouges se constituent en 1971. Elles se composent de militantes qui, après avoir contribué en janvier de la même année, à la création du Front homosexuel d'action révolutionnaire (FHAR), s'en détournent en raison de conflits politiques avec les hommes gays. Les militantes du collectifs sont toutes fortement impliquées dans le MLF parisien.

> « Comment, nous, au mouvement, on se représente les femmes : […] [t]oujours implicitement des femmes ayant des relations sexuelles avec des hommes. Quand, au mouvement, on parle d'elles, on dit 'nous' les femmes. Quand on parles [sic] des homosexuelles, on dit 'elles'. Nous, les lesbiennes qui disons 'nous' avec les avortées, les travailleuses, les mères de famille, etc., nous ne sommes pas les autres[277]. »

Les positionnements politiques que j'étudie ici ont pour particularité de passer de la colère à l'amour, ou, plutôt, de déployer une métaphore de l'amour afin de résoudre les sources de la colère des lesbiennes féministes. La force du discours porté par les *Radicalesbians*, ainsi que par les Gouines rouges dans le tract que je cite, réside dans le fait qu'elles instituent une synonymie entre lesbianisme et féminisme. L'amour lesbien *veut dire la même chose que* les solidarités féministes. Plus précisément, le lesbianisme et le féminisme fonctionnent comme des signifiants qui indiquent toutes deux un seul et même signifié : la sororité, soit le lien politique qui constitue le « nous » féministe. Comme en témoigne une féministe lesbienne new-yorkaise, à l'occasion d'un bal organisé par le *Gay Liberation Front* à destination des femmes : « pour moi, le bal a été le premier pas dans l'affirmation d'une sororité totale[278] ». L'espace lesbien porte pour elle la signification d'une solidarité complète des femmes entre elles. Marie-Jo Bonnet, membre assidue du MLF et Gouine rouge de la première heure, voit pour cette raison dans les pratiques de non-mixité une forme d'extension métaphorique de l'homosexualité féminine : elle parle ainsi d'« homosexualité symbolique » pour désigner les pratiques de non-mixité féministe[279]. Les Gouines rouges expriment précisément la même idée, lorsqu'elles défendent auprès de leurs camarades du MLF qu'« être homosexuelle c'est exprimer avec son corps ce que beaucoup de femmes dans le mouvement et hors le mouvement vivent déjà : une polarisation de l'imaginaire et de l'affectivité vers le féminin, grâce à laquelle les femmes émergent positivement dans le monde sans besoin de référence mâle[280]. »

« Exprimer avec son corps ce que beaucoup de femmes […] vivent déjà » : les Gouines rouges formulent ici la clé du système métaphorique qu'elles tentent de mettre en place. Lesbianisme et sororité signifient la même chose, et seul le support du signe diffère : c'est par le corps que le lesbianisme exprime l'amour des femmes pour les femmes, tandis que la sororité l'exprime au

277 Tract signé des Gouines rouges, daté du 16/06/1971. Localisation : Fonds mémoires 68, sous-fonds Liliane Kandel (F delta res 0704), bibliothèque La contemporaine, Nanterre.
278 Anonyme, « Women's liberation GLF all women's dance », *Rat*, 17 avril 1970, p. 16-17.
279 M.-J. Bonnet, *Mon MLF, op. cit.*, p. 141.
280 Tract signé des Gouines rouges, daté du 16/06/1971. cf supra.

moyen des pratiques de non-mixité. Ainsi, la non-mixité est à la sororité ce que le corps est au lesbianisme : un support matériel d'expression des solidarités féministes. Par delà la diversité matérielle des supports d'expression, l'amour lesbien et le mouvement féministe ont, au demeurant, une seule et même signification : les relations des femmes entre elles, sans médiation masculine.

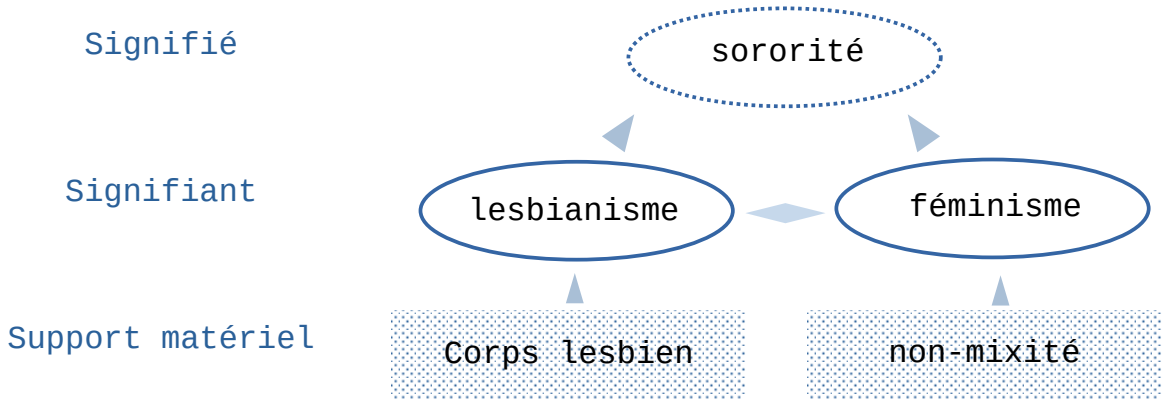

Tableau 2: métaphore de l'amour : lesbianisme, féminisme et sororité

c. le « continuum lesbien » et le déplacement sémantique du lesbianisme

L'argumentaire des lesbiennes féministe repose donc sur un certain nombre de déplacements sémantiques, visant à établir la synonymie du féminisme et du lesbianisme.

Le concept de continuum lesbien tel que développé par la poétesse et essayiste lesbienne et féministe Adrienne Rich rend particulièrement bien compte de ces déplacements. Je me réfère ici à son texte intitulé « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », publié en 1980 aux États-Unis[281] et traduit dès l'année suivante en français[282]. L'un des traits frappants de ce texte réside dans le fait qu'il opère un important travail de redéfinition du terme « lesbienne ». Le concept d'« existence lesbienne », chez Rich, renvoie à un panel très large de modes d'existence féminins polarisés autour des autres femmes – elle illustre par exemple son affirmation avec le cas des béguines, mouvement religieux apparu à la fin du XII° siècle dans le Nord de l'Europe et composé de femmes veuves ou célibataires organisées en communauté. Le terme « lesbienne » est ainsi redéfini comme un terme volontairement très englobant, ce qui rend possible d'« y inclure les multiples formes de rapports intenses et privilégiés entre femmes, qui comprennent aussi bien la capacité de partager sa vie intérieure que celle de faire front contre la tyrannie masculine et que celle de donner et de recevoir un soutien pratique et politique[283] ». La force de ce concept de « continuum lesbien », qui désigne l'ensemble des « expériences

281 A. Rich, « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, vol. 5, n° 4, 1980, p. 631-660.
282 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, 1981, p. 15-43.
283 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », dans R. Nissim et A. C. Rich, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève, Suisse, Éditions Mamamélis, 2010, p. 85.

impliquant une identification aux femmes[284] » réside dans le fait qu'il efface les différences entre le lesbianisme au sens d'un ensemble de pratiques sexuelles et amoureuses, et n'importe quel autre type de « rapports privilégiés entre femmes ». La différence entre le féminisme et le lesbianisme, dès lors, apparaît comme une différence de degré plutôt que de nature.

Jeu de synonymie, élargissement sémantique du lesbianisme : j'ai montré ici comment les stratégies de plaidoyer des lesbiennes féministes afin d'obtenir leur pleine inclusion au sein des mouvements des femmes instituent des significations qui tendent à redéfinir le sujet féministe en des termes chargés d'affectivité. L'amour et les solidarités politiques se fondent et se confondent ainsi en un seul et même lien affectif et politique : la sororité.

d. l'amour et la sororité

Les frontières entre l'affect et le lien politique tendent à s'effacer : les sœurs féministes sont liées entre elles par un lien d'amour, qui éclaire la nature de la relation par lesquelles elles parviennent à s'assembler et à dire « nous ».

Nombre de féministes dénoncent ainsi l'aversion et le mépris mutuel qui, selon elles, divisent les femmes. Elles défendent, à ce titre, que le combat contre cette aversion mutuelle constitue tout à la fois le moyen et la fin de la libération féministe. « La passivité nous répugne et puisque la plupart des femmes sont formées pour être passives, nous les *méprisons*[285] », regrettent ainsi deux féministes radicales étasuniennes. « Reconnaître notre oppression commune en créant un groupe féminin implique que nous nous allions avec ces créatures qui nous mettent mal à l'aise[286] ». Dans le n°0 du *Torchon brûle*, une contributrice dénonce le fait que les hiérarchies sociales entraînent également une hiérarchie des valeurs, auxquelles les femmes adhèrent ; ce qui les conduit à se mépriser elles-mêmes ainsi que les autres femmes.

> « Nous adoptons l'échelle des valeurs masculines, où le travail 'domestique' est situé tout en bas. Or, il est situé en bas non pour ce qu'il est […] mais parce qu'il est fait par des inférieurs […]. Nous entérinons cet intéressant renversement de définition et méprisons ce qu''ils' méprisent : nous[287] ».

D'autres féministes critiquent la logique de concurrence sexuelle que la subordination des femmes et l'institution du mariage instaurent entre les femmes.

---

284 *Id.*.

285 K. McAfee et M. Salo, « Histoire d'une longue marche », *Partisans*, n° 54-55 : « Libération des femmes, année zéro », 1970, p. 39. Souligné par les autrices.

286 *Id.*

287 Anonyme, « À propos de la politique du travail ménager », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 12.

> « Entre elles, elles assument ‘spontanément’ une concurrence acharnée, sont mesquines, jalouses, méchantes, se mettent en valeur en dévalorisant les autres (elles restent dans le champ de l’offre et de la demande, une marchandise chasse l’autre en se vendant mieux)[288] ».

La philosophie Bérangère Kolly montre qu’à travers la sororité, les féministes construisent des liens qui visent à remplacer les affects qui les rendent *averses* les unes aux autres (jalousie, mépris, rivalité) par des sentiments qui les font *converger* les unes vers les autres. Ainsi la sororité

> « lie [...] étroitement amitié féminine, amour entre femmes et lutte féministe, la seconde étant à la fois conséquence, et cause, de la première. Le corps politique sororal formulé par les militantes du MLF est dans ce sens avant tout un corps aimant, fondé sur la construction de l’amour des femmes pour elles-mêmes – et partant, pour le sexe féminin tout entier : il contrarie ainsi la construction politique fraternelle de la rivalité et de l’isolement des femmes entre elles[289]. »

Le lien politique et l’affect se superposent ainsi jusqu’à ne plus signifier qu’une seule et même chose ; si bien que l’amour de l’autre femme comme « sœur » devient une « force transformatrice[290] » à caractère révolutionnaire. « L’amour mutuel et sororal des femmes est ainsi envisagé comme facteur de transformation, de création, de lutte et de libération[291] ».

Ainsi, le discours des féministes lesbiennes est particulièrement cohérent avec le discours féministe de la sororité. La métaphore de l’amour, exprimée pour signifier les liens politiques nouveaux qui permettent aux femmes de dire « nous », se superpose avec les relations amoureuses des lesbiennes vis-à-vis des femmes de sorte que l’une et l’autre ne veulent plus dire qu’une seule et même chose.

3. Amour sororal et politique de la transcendance

À travers cette métaphore de l’amour, qui leur permet d’inscrire leurs pratiques amoureuses et sexuelle dans une relation de synonymie vis-à-vis des liens politiques féministes, je défends que les lesbiennes féministes dont j’ai étudié ici le plaidoyer mobilisent ce que je nomme, à la suite de Chandra Talpade Mohanty, une politique de l’égalité par la « transcendance[292] ».

288 Anonyme, « Les femmes », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 4.
289 B. Kolly, *La sororité, une société sans société*, op. cit., p. 453.
290 *Ibid*., p. 493.
291 *Ibid*., p. 463.
292 C. T. Mohanty, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », *op. cit.*

a. la métaphore de l'amour et ses effets

Pour comprendre ce concept, il faut revenir à la critique que Mohanty adresse à Robin Morgan – critique que j'ai analysée au chapitre 6. Elle commente la sororité prônée par Morgan, et remarque que l'autrice de *Sisterhood is powerful* tend à conférer au lien de solidarité politique qu'elle appelle à construire à l'échelle mondiale un caractère « transcendant[293] ». À travers cette notion de transcendante, Mohanty critique une représentation selon laquelle en entrant dans des relations de sororité, les femmes s'abstraient des hiérarchies sociales et des rapports de pouvoir historiquement constitués. Le féminisme produirait ainsi des liens qui ont pour propriété de placer les femmes au-delà des rapports sociaux de dominations.

Pour Mohanty, cette vision de la sororité-transcendance découle de la conception des « femmes comme victime » qu'elle critique chez Morgan, et dont j'ai déjà parlé précédemment. Afin de défendre que les femmes sont toutes fondamentalement liées par un lien né de leur oppression commune, plus puissant que les intérêts contraires (de classe, de race, etc.) qui les divisent, Morgan soutient que les femmes ne participent jamais et ne bénéficient jamais réellement des rapports sociaux de domination. Elles sont dépeintes comme des victimes passives, et seulement comme victimes, au point d'être magiquement soustraites « du cours de l'histoire et de l'impérialisme contemporain[294] » : ainsi, elles ne participent ni à la mise en place du mode de production capitaliste, ni à la colonisation, ni à l'esclavage ; elles sont extérieures aux guerres ou autres conflits armés soutenues par les États-Unis à des fins impérialistes, etc. Pour Morgan, le groupe des femmes est fondamentalement extérieur aux luttes de pouvoir qui sont l'apanage exclusif des hommes ; et pour cette raison, les femmes doivent reconnaître leur véritable intérêt et leurs véritables alliées : les femmes. Contre tous les rapports d'oppression qui divisent les femmes, il faut opposer comme « réponse stratégique logique » ce qu'elle appelle la « transcendance politique[295] » :

> « Pour lutter toutes ensemble comme une véritable force politique, il faut que les femmes transcendent non seulement les barrières patriarcales de classe et de race, mais aussi les solutions que les hommes ont apportées aux problèmes qu'ils ont eux-mêmes créé[296] ».

La transcendance correspond ici au fait de se dégager des hiérarchies de classe et de race, au titre qu'il s'agit là de cadres de pensée et d'organisation sociales produites par les hommes, pour les

293 *Ibid*., p. 72.
294 *Ibid*., p. 74.
295 *Ibid*., p. 72.
296 R. Morgan, *Sisterhood is Global*, *op. cit.*, p. 18.

hommes. La sororité tient au fait que les femmes reconnaissent les hiérarchies sociales comme étant extérieures à leurs intérêts, leur culture et leur histoire.

En d'autres termes, pour Morgan, l'égalité est la conséquence de la sororité, conçue, elle-même, comme une politique de la transcendance : les femmes deviennent des sœurs dès lors qu'elles reconnaissent la primauté de leur appartenance de sexe sur les autres catégories sociale, et, partant de cela, la relative insignifiance de ces catégories. Lorsqu'elles sortent ainsi des systèmes de classe et de race, les femmes blanches et les femmes aisées renoncent de fait à leurs privilèges et cessent d'exercer sur leurs sœurs la domination qu'elles exerçaient auparavant, par l'intermédiaire des hommes auxquelles elles étaient liées. En somme, la sororité au sens promu par Morgan institue les femmes comme des égales : en devenant des sœurs, en se détachant des hiérarchies sociales bâties par les hommes et pour les hommes, les barrières qui divisent les femmes tombent. Les femmes blanches cessent d'être socialement supérieures aux femmes noires, les femmes aisées aux femmes de classes populaires. Leur domination ne découle en effet que d'un substitut de pouvoir qui leur est conféré par leur association avec des hommes et qui cesse à partir du moment où elles s'identifient aux femmes.

Pour mieux comprendre son positionnement, intéressons-nous à une controverse à laquelle elle a pris part. Nous sommes à Sacramento, Californie, en 1973, où se tient une conférence féministe – la *West Coast Woman's Study Conference*. Une jeune activiste lesbienne nommée Rita Mae Brown, dont il sera de nouveau question plus loin dans cette thèse, choque ses camarades féministes radicales en organisant un « atelier sur la classe » (*class workshop*) auquel elle invite les femmes de classe populaire à participer. Morgan intervient elle aussi à cette conférence, et publie plus tard un essai tiré du discours qu'elle prononce à cette occasion

> « Celui qui recherche les différences, c'est l'homme. Si un groupe opprimé n'a pas pour priorité de trouver ce qu'il partage en commun, ses lignes de force, ses similitudes, il est perdu[297]. »

Contre Rita-Mae Brown, elle cite en exemple « l'honnêteté intellectuelle sans faille » de son amie Kathleen Barry, qui a vivement manifesté son opposition à cet atelier dans les termes que voici :

> « Que cherche Rita Mae Brown lorsque, dans le cadre d'un atelier portant sur la question des classes sociales, elle demande aux femmes de se scinder en groupes fondés sur leur appartenance de classe ?

297 R. Morgan, « The Proper Study of Womankind », dans *Going Too Far, op. cit.*

> C'est probablement la pire façon de singer le système de pensée et la politique des hommes, et la manière dont ils divisent la société en classes. C'est présumer que les femmes sont en quelque sorte responsables de la classe à laquelle les hommes les ont assignées. Et surtout, c'est renier la raison même qui nous réunit : s'identifier avant tout aux femmes, à nous-mêmes, aux unes et aux autres[298] ».

Pour Morgan comme pour Barry, la question de la classe n'est pas *réellement* une question féministe. Il s'agit plutôt d'un « problème politique masculin[299] », qui ne concerne pas directement les femmes ni le féminisme. Pire : elle fait obstacle au moyen privilégié grâce auquel les femmes dépassent, transcendent les différences de classe pour se retrouver sur un pied d'égalité, puisqu'elle introduit de la différence là où « la raison d'être ensemble » est justement de « s'identifier d'abord comme femme[300] », donc comme des sœurs.

b. sororité : la politique de l'égalité comme transcendance

La critique que Mohanty adresse à la notion de transcendance chez Robin Morgan m'intéresse, car elle éclaire la nature des solidarités politiques prônées par certaines féministes à travers le terme de sororité. Je soutiens que le concept de sororité renvoie à un idéal politique d'horizontalité fondé sur l'effacement des antagonismes existants et des conflits qu'ils génèrent. En s'emparant de l'amour comme métaphore, les lesbiennes féministes jouent ainsi un jeu complexe : elles sont incorporés au sujet féministe au prix de ne pouvoir exprimer, signifier et politiser les antagonismes qui les opposent à leurs camarades hétérosexuelles.

➢ l'égalité comme prémisse

Pour approfondir ce concept de *politique de l'égalité par la transcendance*, je propose un détour explicatif à travers un cas d'étude : les pratiques libertaires d'auto-organisation au sein des mouvements féministes, leurs justifications théoriques et leurs effets pratiques. L'historienne Alice Echols, s'intéressant à quelques épisodes fortement conflictuels au sein des mouvements féministes étasuniens, montre que de nombreuses féministes radicales refusent que, d'une manière ou d'une autre, l'une de leurs camarades en vienne à acquérir influence et visibilité médiatique. Cette personnalisation du mouvement autour de quelques actrices brise l'une des « prémisses[301] » du *Women's Lib*, à savoir l'idée que les femmes sont des sœurs donc des égales. Le terme qu'elle emploie, celui de prémisse, est particulièrement frappant. Echols indique ainsi

298 K. Barry, « West coast conference: not purely academic », *Off Our Backs*, vol. 3, n° 10, 1er septembre 1973, p. 25.
299 *Id.*
300 R. Morgan, « Going Too Far », *op. cit.*
301 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 205.

que la sororité constitue, pour les militantes féministes qu'elle étudie, une condition de possibilité à la fois réelle et logique du féminisme comme mouvement : un prérequis sans lequel il ne pourrait ni exister ni être pensé.

Intéressons aux implications de l'hypothèse d'Echols : si la sororité est une condition de possibilité du politique, alors elle ne peut tout simplement pas être pensée par les féministes comme quelque chose qui doit politiquement être construit. Le mot d'ordre de la sororité implique que l'entrée dans le mouvement féministe consiste à rejoindre un peuple de sœurs, une collectivité libérée des rapports de pouvoir, un régime d'égalité radicale où nulle ne détient plus de pouvoir que l'autre. Entrer dans le féminisme, se constituer comme sujet politique sororal, c'est *par principe* entrer dans un régime d'égalité – égalité qui revêt alors une dimension proclamatoire : nous sommes égales car en tant que féministes nous sommes des sœurs. De ce fait, l'égalité n'opère pas comme une finalité collective : en tant que féministes nous *devons nous efforcer* d'être égales. Inversement, supposer que les sœurs pourraient ne pas être égales, c'est remettre en cause le présupposé sur lequel le mouvement de libération des femmes se fonde. Définir la sororité comme prémisse du mouvement implique en effet que la remise en cause de cette égalité remet également en question le mouvement féministe dans son ensemble.

➢ la « tyrannie de l'absence de structures[302] »

Les analyses de certaines féministes radicales corroborent particulièrement bien l'hypothèse de l'historienne. Nombreuses sont celles qui, en effet, s'opposent aux organisation d'extrême gauche dans leur mode de fonctionnement (hiérarchisé, fortement régulé, etc.). Cette opposition conduit les militantes à prôner la forme du mouvement plutôt que celle de l'organisation : à la mise en place de structures, c'est-à-dire de règles de fonctionnement stables, destinées à assurer la pérennité du groupe, les militantes préfèrent la mise en avant de la spontanéité individuelle et collective. Le mot d'ordre de libération associé à la radicalité de la lutte portée par les féministes des années 1970 est ainsi régulièrement associé à l'idée d'absence de structures : la libération ne peut se faire qu'en se libérant *aussi* des règles de prise de parole, de fonctionnement, et de décision collective associées au militantisme des groupes d'extrême gauche. Alice Echols souligne que les féministes radicales étasuniennes « ont souvent tenté d'atteindre un mode de fonctionnement horizontal en renonçant aux fonctions de dirigeante et aux structures formelles », et ce afin d'éviter « le phénomène des 'petits chefs virilistes' qui prédominait dans la New Left

302 J. Freeman, « La tyrannie de l'absence de structure », Squat des 400 couverts (trad.), *Infokiosque*, 2003 [1970].

de la fin des années 1960[303] ». Marie-Jo Bonnet raconte, à son tour, ce qui fait la spécificité du MLF dans le climat révolutionnaire post-1968 :

> « ni structure, ni hiérarchie, ni présidente, ni rien de ce qui fait l'efficacité des groupes d'hommes. On ne veut plus du pouvoir. Qui a encore envie de s'embrigader dans ces structures militantes qui nous ont tellement occultées dans les groupes gauchistes ? [...] Le principe d'auto-organisation du mouvement marche formidablement bien[304]. »

Pour elle, le mouvement féministe lutte certes contre l'oppression des femmes, mais aussi, plus largement, contre l'oppression en général et « contre toute forme de pouvoir ou de prise de pouvoir ». Or la hiérarchie et les règles de fonctionnement sont assimilées à une forme de pouvoir : la fonction de *leader* réintroduit, implicitement ou explicitement, des dynamiques de commandement et d'obéissance, tandis que les structures encadrent l'action des militantes de sort à les dépouiller de toute spontanéité : « une organisation traditionnelle sur le mode parti ou institution tue […] le pouvoir d'initiative de chacune, d'invention, de créativité de chacune[305] ».

Dans ce contexte, des pratiques politiques telles que le formalisme dans le fonctionnement interne ou la régulation de la prise de décision et de la prise de parole apparaissent comme une trahison insupportable de l'esprit du mouvement. Par exemple, Bonnet s'emporte lorsqu'en juin 1974, des féministes proches de la tendance « lutte des classes » et des organisation d'extrême gauche organisent des rencontres dans la ville de Bièvre. « Les intervenantes doivent s'inscrire pour prendre la parole, ce qui neutralise toute spontanéité » et qui équivaut pour elle à « réintroduire dans le mouvement les catégories traditionnelles de la pratique politique ». Ces féministes, critique Bonnet « projettent [...] d'abandonner la libération » de « renoncer à la signification même du MLF[306] ».

Une militante radicale, nommée Jo Freeman, publie en 1972 un texte sur lequel elle revient sur le fonctionnement spontanéiste et libertaire, « sans *leader* ni structures ». Beaucoup plus critique que Bonnet, elle renverse l'argument selon lequel le fait d'introduire des règles de fonctionnement dans le militantisme revient à réinstaurer le « pouvoir » dans la politique féministe : elle estime au contraire qu'une organisation sans règle de fonctionnement est soumise à une véritable tyrannie – c'est-à-dire à la volonté arbitraire et despotique d'un petit nombre. Elle

303 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 204.
304 M.-J. Bonnet, *Mon MLF, op. cit.*, p. 28.
305 *Ibid.*, p. 142.
306 *Ibid.*, p. 199-201.

défend ainsi que se proclamer « sans structures ni *leader*[307] » n'indique pas l'absence effective de structure et de hiérarchie internes, mais l'adoption d'une attitude de déni vis-à-vis des règles et hiérarchies existantes. Cette attitude génère de fortes inégalités, car elle empêche toute transparence : il n'existe aucune règle formelle de fonctionnement du groupe ou de distribution des rôles de représentation et d'organisation. Dès lors, seules les membres les plus intégrées sont à même de comprendre le fonctionnement du groupe, excluant les nouvelles venues tout comme celles qui, en raison de leur position sociale, ne partagent pas les mêmes codes implicites que les autres.

> « la notion de groupe sans structure se transforme en un rideau de fumée qui favorise les puissants ou les chanceux qui peuvent établir leur hégémonie indiscutable sur les autres. Cette forme d'hégémonie peut s'établir très facilement, parce que la notion 'd'absence de structure' n'empêche pas la formation de structures informelles : elle n'empêche que celle des structures formelles. [...] Ainsi, l'absence de structure devient un moyen de masquer le pouvoir, et au sein du mouvement des femmes, elle est en général défendue par celles qui détiennent davantage de pouvoir (qu'elles soient conscientes de leur pouvoir ou non)[308]. »

L'hypothèse de l'historienne Alice Echols, selon laquelle l'égalité entre les sœurs est une « prémisse » du mouvement, permet de mieux comprendre les résistances vis-à-vis de la mise en place de structures formelles de décision au sein des groupes féministes des années 1960-1970. Si les militantes, à l'instar de Marie-Jo Bonnet, que révoltent les pratiques des féministes de la tendance « luttes des classes », sont à ce point allergiques aux règles formelles de fonctionnement, c'est parce que ces règles vont à l'encontre de cette présupposition d'égalité. Si les sœurs sont égales (car, selon la logique de la transcendance décrite plus haut, de la sororité découle l'égalité) ces règles sont en effet superflues, encombrantes et étouffantes : pas besoin de réguler les interactions entre les féministes si celles-ci sont déjà des sœurs, c'est-à-dire des égales. La régulation implique de reconnaître que cette égalité ne peut être simplement proclamée, mais qu'elle doit également être construite par un patient travail d'élaboration démocratique. Jo Freeman utilise à ce sujet une analogie intéressante avec la sphère économique[309] : « l'absence de structure » est au monde de l'organisation politique ce que le laisser-faire est à celui de l'économie. Tous deux reposent sur un idéal d'auto-régulation qui, en dernière instance, ne fait que dissimuler les intérêts économiques des plus puissants. Se doter de

307 J. Freeman, « La tyrannie de l'absence de structure », *op. cit.*
308 *Id.*
309 « La philosophie du 'laisser-faire' n'a pas empêché les puissances économiques d'établir un contrôle sur les salaires, les prix et la distribution des biens ; elle a juste empêché le gouvernement de le faire ». *Id*.

structures, c'est-à-dire de règles de fonctionnement, revient à reconnaître que l'égalité ne s'active pas de manière immédiate dans l'amour sororal des femmes entre elles.

➢ ne « surtout pas s'engueuler » : la conflictualité impensable

En définitive, la sororité comme lien politique a priori égalitaire contribue à rendre les relations de pouvoir entre féministes non pas inexistantes, mais impensables, inexprimables et/ou insignifiantes. La situation, en effet, est telle que l'existence et l'intelligibilité du féminisme dépendent d'un régime de relations radicalement égalitaires où nulle n'a plus de pouvoir que les autres. L'égalité des sœurs constituant une prémisse du mouvement, il est logiquement impossible de penser simultanément l'un et l'autre, mouvement féministes et situations de pouvoir et d'inégalité entre féministes. Certaines féministes dénoncent ainsi les effets inhibant de cette métaphore de l'amour, qui tend à réduire au silence tout tentative d'exprimer des conflits entre les sœurs. « J'ai fait toutes sortes d'efforts pour participer à la fusion d'amour fraternel, [..] en fait, ça m'emmerde » déclare ainsi une militante du MLF.

> « [À] chaque A.G., dès que l'ombre d'un désaccord commence à poindre, quelqu'un se dresse, l'œil angoissé et la voix pastorale, pour rappeler que nous sommes toutes sœurs dans l'oppression, et qu'en conséquence, il ne faut surtout pas s'engueuler. Moi qui suis un être de hargne, j'avoue, je n'arrive pas à me persuader que certaines ne m'énervent pas sérieusement, […] mais enfin, paix sur nous toutes, je réfrène mes sales instincts agressifs[310] [...] ».

Je montrerai dans le dernier moment de ce chapitre qu'à travers la métaphore de l'amour, les lesbiennes féministes renoncent à signifier l'existence effective d'inégalités entre femmes hétérosexuelles et lesbiennes : ces rapports de pouvoir sont réduits à l'insignifiance. Ils *ne peuvent rien signifier* sous peine de mettre en péril le corps politique sororal. Ceci provoque des reconfiguration des frontières affectives du sujet politique. Lorsque la sororité est mise en échec, lorsque des lesbiennes ressentent leur exclusion du corps politique sororal en dépit de cette métaphore de l'amour, se produit parfois une rage qui vient réintroduire de la distance entre lesbiennes et hétérosexuelles, voire entre lesbiennes et féministes. En définitive, ces reconfigurations interrogent le rôle de la colère dans la constitution d'un sujet politique et dans la renégociation de ses frontières.

310 Anonyme, « Sommes nous des brebis édentées ? », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971, p. 8.

B. Colère : des furies et des sœurs

En mai 1971, à Washington, plusieurs militantes féministes fondent une maison collective et débutent une expérience de vie en communauté. Le groupe s'est rencontré à l'occasion de la création par deux militantes lesbiennes, Rita Mae Brown et Charlotte Bunch, d'un groupe de parole entre lesbiennes. Le groupe prend de l'importance et commence à publier un journal relativement influent au sein des milieux féministes radicaux, aux États-Unis et qui, peu à peu, « pose les termes du débat[311] ».

Quel débat ? Celui des liens entre le féminisme et le lesbianisme qui, pour ces militantes, est loin de se résumer à une fusion d'amour sororal. Il suffit de considérer le nom qu'elles se choisissent – *the Furies* – pour saisir le renversement du registre affectif. La fondation des *Furies* manifeste le passage d'une figure symbolique à une autre : la sœur n'est plus le référent privilégié du féminisme. Elle est remplacée par le personnage mythologique de la *furie*, cette déesse féminine dont l'être tout entier est défini par la colère. « Comme les lesbiennes aujourd'hui », écrit l'une des membres du collectif, « elles étaient maudites et elles étaient craintes[312] ».

> « l'histoire des Furies est celle de femmes fortes et puissantes, vengeresses du matricide, protectrices des femmes. Trois déesses grecques dont on raconte (les hommes) qu'elles avaient des ailes de chauve-souris, des yeux injectés de sang, et pour cheveux des serpents [...][313] ».

311 A. Echols, *Daring to be bad, op. cit.*, p. 228.
312 G. BERSON, « The Furies », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 1
313 *Id*.

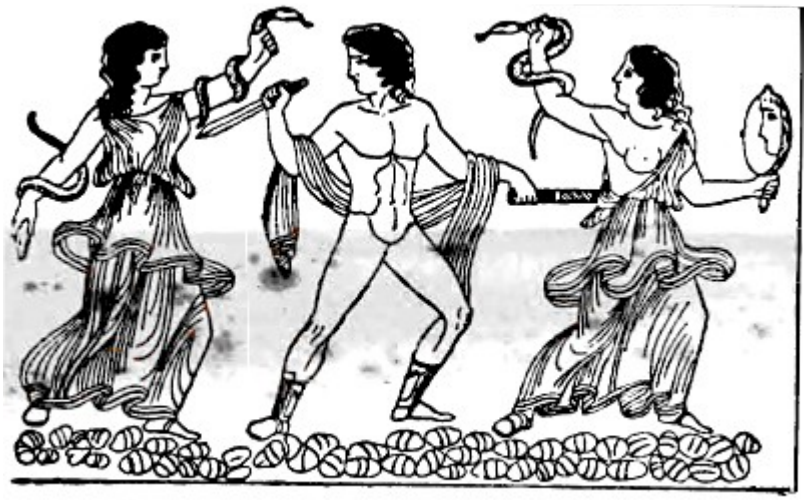

Illustration 2: « Orestes pursued by Furies » (« Oreste poursuivi par les Furies »), illustration, « The Furies », The Furies*, n°1/1, janvier 1972, p. 1.*

1. Le placard de l'amour

Toutes les lesbiennes ne sont pas attachées à la métaphore de l'amour, et certaines dénoncent vivement les effets pervers de cette rhétorique. Dans cette section, je m'intéresserai particulièrement à deux expérimentations politiques lesbiennes. La première est celle des *Furies*, à Washington, actives de 1971 à 1973. La deuxième est celle du Front des lesbiennes radicales, à Paris, de 1980 à 1982. Elles m'intéressent en raison du vocabulaire affectif qu'elles déploient, et qui est bien plus emprunt de rage, de colère et d'amertume que d'amour, de tendresse et de fusion sororale. À travers ce retournement affectif, je m'intéresserai aux fonctions politiques de la colère dans la définition d'un « nous ».

a. l'homosexualité symbolique contre le désir lesbien

Pour certaines lesbiennes, la sororité féministe fonctionne comme un nouveau placard, plus insidieux que celui du monde des hommes mais tout aussi efficace. La reconnaissance de leur existence et la place qu'elles ont négocié auprès de leurs sœurs hétérosexuelles a lieu sur la base d'une synonymie symbolique entre l'amour lesbien et l'amour sororal des femmes entre elles. Des lesbiennes dénoncent alors les effets de cette représentation sur leur possibilité d'exprimer et

d'affirmer leur identité et leurs désirs : un « lesbianisme aseptisé par le féminisme, jusqu'à devenir une relation sororale, chaste et universelle[314] ». Selon la dynamique classique qui préside à toute stratégie assimilationniste, leur place au sein du féminisme a été acquise au prix de la dissolution symbolique de tout ce qui les différenciait des femmes hétérosexuelles ; mais, ce, faisant, elles en viennent, justement, à devoir se fondre dans la norme hétérosexuelle hégémonique[315]. Dans ce contexte, l'amour sororal prôné par le féminisme devient un nouveau placard, un dispositif social de contrôle qui les contraint au silence et à la dissimulation de leurs désirs.

Ainsi, en 1972, l'une des participantes (hétérosexuelle) des rencontres du MLF parisien à La-Tranche-Sur-Mer, en Vendée, s'enthousiasme pour la révélation homosexuelle que constitue pour elle cette forme de vie communautaire :

> « Il me semble qu'à La Tranche, du fait que nous étions ensemble 24 heures sur 24, ce qui restait, diffus, dilué à Paris se révélait. […] Le mouvement est de nature homosexuelle, cela ne veut pas dire que toutes les filles du mouvement aient une pratique homosexuelle[316]. »

Cependant, elle manifeste également que cette homosexualité n'est acceptable que dans la mesure où elle n'est que symbolique : le synonyme des solidarités politiques féministes. Dès lors que les pratiques sexuelles et amoureuses entre les femmes sont discutées politiquement, le récit change : la militante s'est « senti[e] agressé[e] », « culpabilisée sur [son] hétérosexualité ». De son propre aveu, un « antagonisme » se creuse alors entre les féministes lesbiennes et celles pour qui l'homosexualité demeure avant tout une métaphore de la sororité.

> « il est apparu un certain antagonisme entre l'homosexualité de groupe qui s'exprime dans la présence chaleureuse de corps à demi-nus au soleil, la communication affective profonde, la tendresse, la sensualité, et ne requiert aucun 'acte' ; et les relations homosexuelles en couple, le rapport à deux, qui ne pouvait se vivre qu'en s'excluant du groupe[317]. »

Le discours porté par cette féministe hétérosexuelle contraste fortement avec le récit fait par une militante de sa participation aux premières rencontres nationales lesbiennes, à Saint-Ay, en 1977. Celle-ci critique franchement « la manière dont la célébration par le MLF de l'amour

314 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 222.
315 Pour une discussion plus approfondie des liens entre les mouvements lesbiens en France et l'idéal assimilationniste de l'universalisme républicain, voir I. Eloit, « American lesbians are not French women », *op. cit.*
316 Anonyme, « Hoho-hétéro », *Le torchon brûle*, n° 5, 1973, p. 17.
317 *Id.*

homoérotique des femmes interdit stratégiquement le désir lesbien[318] ». Retournant l'accusation d'agressivité, dont le témoignage précédent constitue un exemple, elle défend que c'est « l'homosexualité latente du mouvement et la tendresse des relations entre les femmes » qui est, au contraire, vécue comme « agressive » : la démonstration de l'homosexualité, selon elle, n'est tolérée que sous cette forme, si bien que cette homosexualité métaphorique agit comme un « masque » qui interdit toute manifestation du désir lesbien[319]. Loin de libérer l'homosexualité féminine, le MLF et le discours de l'homosexualité symbolique agissent ici comme un nouveau placard, qui a pour effet de contraindre le lesbianisme à s'exprimer dans une version considérée comme acceptable.

b. la non-mixité lesbienne ou l'amour contrarié

C'est au nom de l'amour sororal que la démonstration du désir lesbien est invitée à se dissimulée derrière le « masque » de l'homosexualité symbolique ; c'est aussi au nom de l'amour des féministes hétérosexuelles pour leurs sœurs que celles-ci s'opposent à la création de groupes non-mixtes de lesbiennes. Christine Delphy témoigne du « tollé[320] » qui accompagne ainsi la création des Gouines rouges en 1971 :

> « Je me souviens très bien des réactions dans le mouvement féministe quand des homosexuelles ont dit qu'elles voulaient tenir des réunions non mixtes, entre elles. Les femmes mariées tenaient leur réunion un soir par semaine et militaient avec les autres le reste du temps, personne n'avait levé un sourcil quand elles l'avaient annoncé. Nous voulions tout simplement en faire autant[321]. »

Le fait, pour les lesbiennes, de vouloir s'organiser entre elles, sans la présence d'hétérosexuelles, devient donc rapidement un sujet brûlant et source de profonds désaccords au sein du MLF[322] . Le paradoxe est frappant : la non-mixité, qui est pourtant « la décision, l'acte fondateur […] (et mythique) du mouvement féministe des années 70[323] », est vécue comme un scandale lorsqu'elle est mobilisée, au sein même du mouvement, par des féministes lesbiennes. Interrogée par Ilana Éloit, l'une des féministes impliquée au sein du MLF lors de la formation des Gouines rouges témoigne des raisons de son opposition à cette non-mixité. Elle raconte l'anecdote suivante : alors qu'elles sont attablées à un café avec quelques unes de ses camarades, discutant

318 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 223
319 *Id.*
320 C. Delphy, *Classer, dominer : qui sont les « autres » ?*, Paris, *La fabrique*, 2008, p. 38.
321 *Id.*
322 Bernadette, Nelly et Suzette, « Au commencement, il y eut les Gouines rouges », *Masques*, n° 9-10, 1981, p. 115-116.
323 L. Kandel, « La non-mixité comme métaphore », *op. cit.*, p. 232.

informellement après une assemblée générale, trois d'entre elles se lèvent et partent – « on a une réunion », justifient-elles. « Furieuse », l'enquêtée se souvient de sa frustration : « c'était clair qu'[elle] y avait pas [sa] place », alors même qu'elles étaient « des amies très, très, très proches », qui avaient déjà fait « des tas de choses ensemble ». À la question : pourquoi étiez-vous furieuse ? l'enquêtée répond simplement : « parce que nous les aimions ![324] »

De fait, l'amour revient régulièrement pour justifier l'opposition des féministes hétérosexuelles, ainsi que des féministes homosexuelles attachées à la politique de la transcendance que je décris plus hait, à des initiatives strictement lesbiennes. Ainsi, en 1974, Monique Wittig et quelques autres militantes s'enthousiasment pour le projet d'un front lesbien international ; devant le manque de soutien, voire l'hostilité de nombre des Féministes révolutionnaires, l'entreprise est abandonnée avant même de voir le jour. Une ancienne membre des Gouines rouges raconte les raisons de son opposition au projet : « nous ne voulions pas laisser nos amies ! ». Elle témoigne de « l'intensité des relations » et de la « sororité », expliquant qu'elle ne voulait pas être « séparée des femmes qu'elle aimait » : « pas question de se diviser ! ». La raison, « c'était l'amour[325] », conclut-elle. Pour Éloit, cette description de l'amour sororal « matérialise les effets de l'hétérosexualité et sa loi d'airain sur le MLF » : la sororité, fondée sur l'idée d'une unité supposément égalitaire, fait apparaître la « manifestation publique des lesbiennes comme un antagonisme ». Dans ce cadre, la volonté des lesbiennes d'exister politiquement apparaît comme « l'interruption hostile d'une unité qui, antérieurement, était sans failles[326] ».

c. « séparatisme » ?

Dans ce contexte, le lesbianisme politique ne peut apparaître que comme une trahison du féminisme : la rupture d'un « nous » forgé par l'amour mutuel des femmes entre elles et acquis de haute lutte. Cette perception se manifeste dans le vocabulaire mobilisé par certaines actrices et/ou historiennes du MLF à propos de la rupture politique progressive entre lesbianisme radical et féminisme au cours des années 1970. En 1980, à l'occasion d'une rencontre lesbienne à l'université Jussieu, les conflits, qui couvent depuis plusieurs années, éclatent à l'occasion, apparemment bénigne de slogans provocateurs inscrits sur les murs de l'université : « Une femme qui aime son oppresseur, c'est l'oppression ; une 'féministe' qui aime son oppresseur, c'est la collaboration », « Hétéro-féministes = kapos du patriarcat[327] », etc. Au sein du comité de

324 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 147-148.
325 *Ibid*., p. 174.
326 *Ibid*., p. 173.
327 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement, op. cit.*, p. 379.

rédaction de la revue *Questions féministes*, dans les pages de laquelle des contributrices développent depuis plusieurs années les contours d'un féminisme matérialiste, les tensions sont également à leur comble : « le collectif […] se dissout le 24 octobre 1980, sans parvenir même à s'entendre pour exposer les deux points de vue dans un dernier numéro commun[328] ».

Un terme revient fréquemment pour désigner les positions des lesbiennes radicales : l'épithète « séparatiste ». Pour la militante du MLF Emmanuelle de Lesseps, autrice, dans l'un des derniers numéros de *Questions féministes*, d'un texte sur les liens entre « hétérosexualité et féminisme », « les lesbiennes qui […] définissent le lesbianisme comme un choix politique » sont ainsi des militantes qui « recommandent le séparatisme[329] ». « La pratique lesbienne séparatiste » s'oppose à la position qu'elle défend, qui refuse de « prôner la désertion de ces rapports [apports affectifs et sexuels entre un homme et une femme], dans lesquels se concrétisent individuellement, s'affrontent, des rapports sociaux globaux[330] ». Commentant la célèbre formule de Wittig, « les lesbiennes ne sont pas des femmes », l'historienne Audrey Lasserre défend à son tour qu'« en instituant par substitution un autre terme et une autre catégorie – lesbienne – à la place de la précédente [femme], elle contribue à faire émerger en France et au sein même du Mouvement un discours lesbien séparatiste condamnant de surcroît celles qui font le choix de rester dans la catégorie 'femme' par leur désir des hommes[331] ». Pour elle, il n'y a « aucun doute sur l'affirmation séparatiste en cours »[332].

D'où vient l'évidence de ce terme, « séparatisme », pour qualifier la rupture en cours ? Aux États-Unis, comme je l'ai montré, le terme est relativement répandu pour désigner les pratiques de non-mixité ; ce n'est donc pas un hasard si les lesbiennes radicales l'utilisent à leur tour. C'est le cas, par exemple, du collectif *The Furies*. Dans l'éditorial de l'un des derniers numéros du journal, deux des *Furies* utilisent ainsi ce terme d'une manière qui rend claire la porosité sémantique entre non-mixité féministe, « séparatisme vis-à-vis des hommes » (célibat militant, etc.) et séparatisme lesbien :

328 *Ibid*., p. 380.
329 E. de Lesseps, « Hétérosexualité et féminisme », *Questions Féministes*, n° 7, 1980, p. 55.
330 *Ibid*., p. 63.
331 A. Lasserre, *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France (1970-1981)*, Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014, p. 476.
332 *Ibid*., p. 322.

> « À ce stade, le collectif continue à revendiquer et à prôner le séparatisme vis-à-vis des hommes. Nous sommes contraintes de prôner le séparatisme vis-à-vis des autres femmes du mouvement féministes, jusqu'à ce qu'elles soient en mesure d'accepter une idéologie lesbienne/féministe[333] ».

En France, au contraire, les militantes impliquées dans le courant du lesbianisme radical ne revendiquent pas ce terme. Ilana Éloit montre ainsi qu'« aucune des lesbiennes de la revue *Questions féministes* ne se considérait comme séparatiste[334] ». Citant une lettre adressée par Wittig à Adrienne Rich, elle retranscrit le dépit de l'autrice de « La pensée *straight* » face à cette « nouvelle étiquette utilisée contre elles » : « séparatistes lesbiennes ». « Aucune d'entre nous ne l'est », proteste-t-elle[335]. Pour Éloit, le terme de séparatisme est indéniablement un anathème utilisé par les féministes attachées à l'unité du sujet « femmes » et destinée à décrédibiliser les lesbiennes radicales. Ironiquement, selon elle, « en accusant Wittig de séparatisme, les féministes françaises dissimulent et re-naturalisent leur propre séparatisme hétérosexuel, rendu impensable[336] » : les féministes accusent les lesbiennes radicales de briser l'unité sororale et de monter les femmes les unes contre les autres, lorsque les secondes défendent qu'elles ne font, au contraire, que dénoncer leur éviction de l'agenda des luttes et l'injonction à la dissimulation qui leur est faite jusque dans les rangs du mouvement.

2. Des sœurs aux furies et des femmes aux lesbiennes

> « Qu'est-ce qu'une lesbienne ? Une lesbienne, c'est la rage de toutes les femmes condensée jusqu'à l'explosion[337] ».

Les *Radicalesbians* définissent ainsi, en 1970, une continuité affective entre lesbianisme et féminisme, fondée non plus, cette fois-ci, sur l'amour, mais sur la « rage ». La colère des lesbiennes est celle de « toutes les femmes » et cette communauté dans la rage est aussi ce qui fait d'elles des sœurs. Elles rappellent ainsi au mouvement que l'amour des femmes pour les femmes prôné dans les mouvements féministes est toujours aussi un amour-contre, un front uni vis-à-vis de ceux qui constituent la source d'une colère partagée – les hommes.

---

333 L. Schwing et D. George, « Editorial », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1973, p. 5.
334 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 271.
335 Lettre non datée de Monique Wittig à Adrienne Rich. Localisation : Box 29 "Dossier, Monique Wittig and Colette Monique". Monique Wittig Papers, General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University. Cité dans I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 271.
336 *Id.*
337 Radicalesbians, « The Woman Identified Woman », op. cit., p. 81.

Je m'intéresse ici à la manière dont se dessinent et se contestent les frontières de cette rage. J'ai montré plus haut que certaines féministes, au risque de choquer jusque dans leurs propres rangs, revendiquent haut et fort un discours misandre, et refusent de nier les attaques antiféministes les accusant de détester les hommes. Je défends ici que le cas du lesbianisme exhibe les limites de la communauté des sœurs dans la rage. Autour de lesbiennes toujours implicitement soupçonnées de misandrie se jouent des sentiments qui rendent les féministes *adverses* les unes vis-à-vis des autres.

a. « la rage de toutes les femmes »

Paris, 1980 : l'atmosphère au sein du mouvement de libération des femmes est particulièrement tendue. L'année précédente, les Féministes révolutionnaires ont définitivement divorcé de « Psychépo », la tendance différentialiste organisée autour d'Antoinette Fouque. Après de houleux procès au cours desquels se sont affrontées les différentes tendances[338], le dépôt de la « marque » MLF par le groupe Psychanalyse et politique marque un point de non-retour dans les conflits[339].

Le contexte, littéralement est explosif. Depuis le tournant de l'année 1975-1976, à l'occasion de plusieurs cas de viols et de féminicides médiatisés et au procès retentissant, les militantes féministes se sont pleinement emparées des violences patriarcales pour en faire un combat de premier plan. Certaines, comme l'autrice féministe et lesbienne Annie Cohen, en appellent à l'autodéfense armée contre les violences masculines[340]. Dans les manifestations, remarquent les membres du Centre lyonnais d'études féministes, « l'ambiance n'est plus à la fête[341] ». En mai 1978, lors d'une importante manifestation féministe contre le viol, des militantes bombent cinémas pornographiques et boutiques de robes de mariée, brisent la vitrine d'un sex-shop. « Pour la première fois, la violence monte chez les manifestantes[342] », sur fond de tensions entre manifestantes, « au point d'en venir aux mains entre elles[343] » : est-ce la bonne cible, le bon mode d'action ? En mars de la même année, à Paris, le collectif Les allumeuses de réverbères « déploie des armes létales pour la première fois de l'histoire du féminisme français des années

338 Par exemple le procès opposant Barbara, une ancienne figure de la lutte des prostituées de l'église Saint-Nizier à Lyon, à la Librairie des femmes rattachée à Psychanalyse et politique. Les féministes révolutionnaires de Paris soutiennent Barbara dans sa procédure judiciaire pour licenciement abusif. Voir F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement, op. cit*., p. 374.
339 *Ibid*., p. 375.
340 A. Cohen, « Dans quel état de guerre... », *Libération*, 26 juin 1976.
341 Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion, op. cit*., p. 153.
342 *Id.*
343 *Id.*

1970[344] », utilisant des explosifs contre les locaux du magasine féminin *F magasine*. « Nous souhaitons un joyeux anniversaire à toutes les femmes [...] et nous leur offrons à cette occasion quelques feux d'artifice[345] » revendiquent ironiquement les autrices de l'action.

En 1980 naît une nouvelle controverse au sein du mouvement féministe français, qui m'intéresse particulièrement ; notamment parce que, perçue avec la distance historique, elle paraît au premier abord peu compréhensible. Dans le contexte des luttes féministes contre le viol, divers comités se forment en soutien à des survivantes, pour les aider à obtenir justice devant ou en dehors des tribunaux. L'un d'entre eux soutient Marie-Andrée Marion, 16 ans, lesbienne ; il est constitué majoritairement de femmes lesbiennes, dont certaines sont proches de Monique Wittig – partie s'installer définitivement aux États-Unis. Lors de la manifestation du 8 mars 1980, le comité défile en brandissant une pancarte portant l'inscription suivante : « cet homme est un violeur, cet homme est un homme ».

344 I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*, p. 237

345 B. Coulmont, « Sale quart d'heure pour les sex-shops », sur *blog de Baptiste Coulmont*, 26 juillet 2007 (en ligne : https://coulmont.com/blog/2007/07/26/violence-feministe/ ; consulté le 5 juillet 2021)

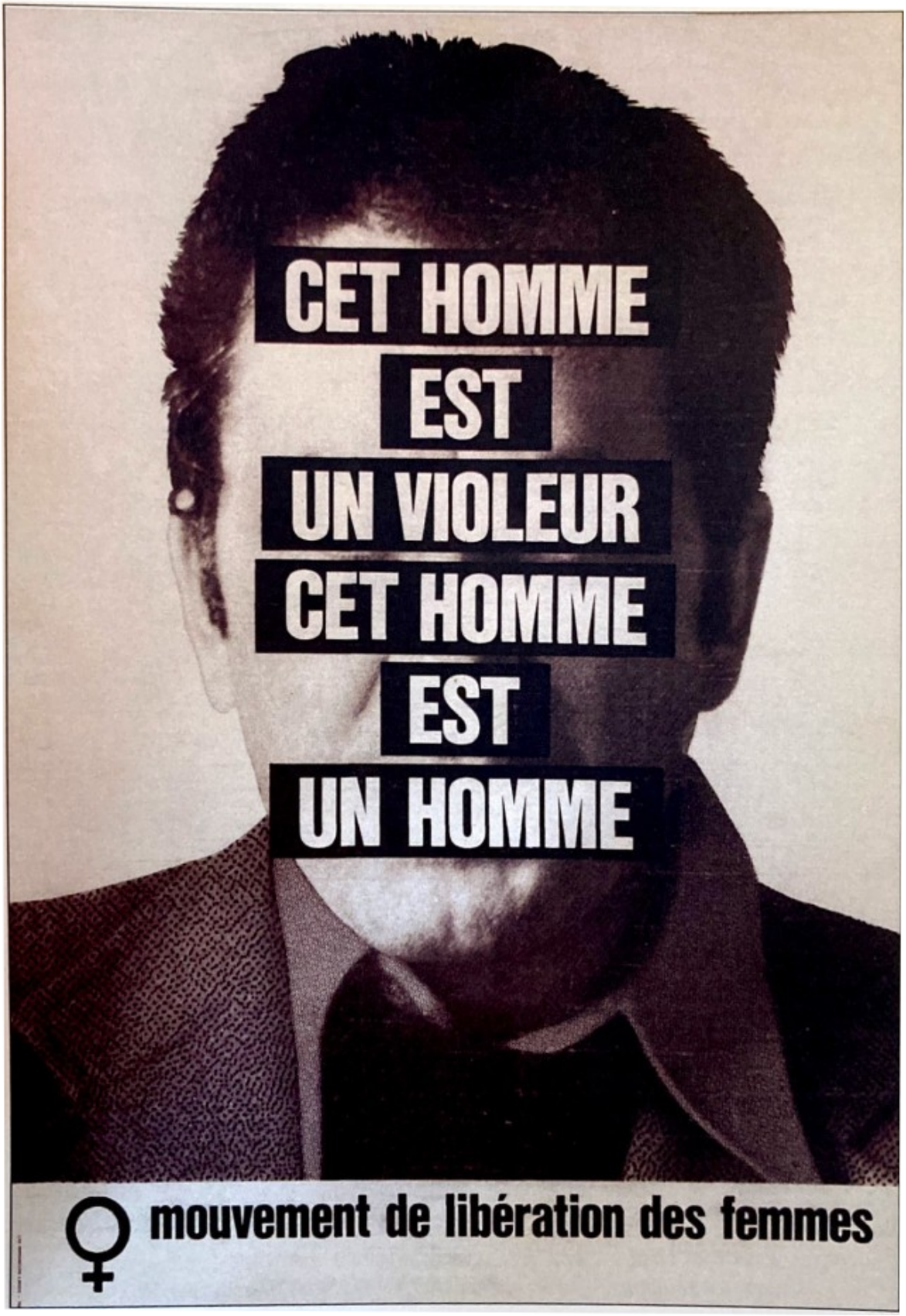

Illustration 3: affiche, "cet homme est un violeur, cet homme est un homme". In LA GAFFICHE (dir.), Les Femmes s'affichent : affiches du Mouvement de libération des femmes en France depuis 1970, *Paris, Syros, 1984.*

L'affiche fait scandale dans les rangs de la manifestation, et au-delà : le tollé marque les mémoires. Interrogées par Éloit, Michèle Larrouy et Martine Laroche, proches du collectif, témoignent des réactions « scandalisées », accusant les autrices de « naturalisme, d'essentialisme et de fascisme[346] ». Une lecture souvent reprise dans l'historiographie du MLF : ainsi pour Michelle Zacarini-Fournel, le slogan « signifie, de fait, une essentialisation et une naturalisation du sexe masculin[347] », et il ne se différencie guère des analyses, différentialistes, du groupe Psychanalyse et politique. Pourtant, rétrospectivement, ce slogan ne paraît ni foncièrement différent, ni plus violent que l'appropriation féroce du *SCUM* par Bernheim, Rochefort, Roussopoulos et Seyrig aux débuts du mouvement. Comment expliquer, dès lors, un tel scandale ? Liliane Kandel, pourtant prête à défendre l'intérêt politique d'une « guerre des sexes » métaphorique à partir des pratiques de non-mixité, fait partie de celles qui se désolidarisent explicitement de cette affiche. Dans un entretien avec Margaret Maruani et Nicole Mosconi, elle défend ainsi la « nécessité » politique des « excès », et les possibilités politiques qu'elles ouvrent pour changer la société.

> « Je me souviens d'une conversation avec Monique Wittig, à propos de toutes les femmes qui affirmaient alors : 'je ne suis pas féministe mais…'. Monique disait : 'pour qu'elles puissent dire ça, il faut qu'il y ait aussi des 'folles furieuses' qui déplacent le curseur vers les extrêmes, afin que les 'pas folles', ou 'pas furieuses', puissent se démarquer, dire : "je ne suis pas comme elles mais… quand même, elles n'ont pas tout à fait tort"[348]'. »

Les « excès », conclut-elle, étaient « absolument nécessaires » – d'où sa défense « becs et ongles » du *SCUM Manifesto* – « un grand texte littéraire et féministe[349] ». « Oui », assume-t-elle « je revendique y compris les 'excès' » ; avant de se raviser : « sauf un, peut-être, l'affiche qui disait 'cet homme est un violeur, cet homme est un homme'[350] ». La misandrie, pour Kandel, « peut se soutenir » du moment où on l'énonce « sur un mode littéraire comme Monique Wittig[351] ». Il semble donc y avoir deux formes de misandrie, l'une que l'on peut intégrer au répertoire émotionnel du féminisme (celle de Valérie Solanas), et une autre, intrinsèquement « intégriste[352] » (celle des militantes féministes contre le viol).

346 I. Eloit, *Lesbian trouble*, *op. cit.*, p. 242.
347 M. Zancarini-Fournel, « Préface », dans C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux*, *op. cit.*, p. 12.
348 M. Maruani et N. Mosconi, « Liliane Kandel, Génération MLF », *Travail, genre et sociétés*, n° 24, 2010, p. 20.
349 *Id.*
350 *Id.*
351 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux*, *op. cit.*, p. 184.
352 *Id.*

Pour comprendre l'étrange exception de cette affiche contre le viol, l'excès inacceptable du mouvement, il faut donc s'intéresser à autre chose qu'à son contenu littéral, qui n'est guère différent de celui des excès acceptables que Kandel revendique sans regrets. Je propose de me tourner vers le contexte de signification de ces sentiments adverses aux hommes. Pour reprendre l'analyse d'Éloit, si les affects mis en scène, exprimés et valorisés par les militantes féministes au début des années 1970 portent volontiers sur la joie, le bonheur, le plaisir, le « répertoire affectif » de la fin de le décennie est tout autre : la rage et la peur occupent une place prépondérante, « l'amour entre les femmes » a laissé la place à la « violence et à l'autodéfense » et « l'atmosphère est passée de la sororité passionnée à la guerre civile[353] ».

Ce renversement affectif participe également à redéfinir la nature des liens politiques qui constituent le « nous ». Sans la joie et ses effets puissamment centrifuges, sans la fusion affective qui préside à lutte conçue comme une « fête[354] », toutes les conditions sont réunies pour le retour en boomerang « d'une colère de longue date qui finira par se retourner contre le féminisme lui-même[355] ». Ces affects *adverses* ont pour effet d'installer entre féministes hétérosexuelles et féministes lesbiennes une distance qui contraste avec la sororité uniforme du premier MLF. « Personnellement, à l'avenir, je garderai mes distances vis-à-vis des hommes *et* vis-à-vis des femmes hétérosexuelles[356] » déclarent ainsi quelques membres de *The furies*, au printemps 1972. Dans cette distance se joue la possibilité de redéfinir les frontières du « nous » et de repenser à qui, à quoi il s'oppose. Soudain se joue la contingence du tracé qui sépare celles avec qui on lutte de ceux, et celles, contre qui on lutte.

b. une rage contre d'autres femmes

Si le rejet des hommes est si peu acceptable pour de nombreuses féministes lorsqu'il est exprimé par les lesbiennes radicales, c'est parce qu'il est indissociable de sentiments explicites de colère ; une rage qui, cette fois-ci, n'est plus « celle de toutes les femmes[357] », mais adressée *contre* des femmes.

La resignification de sentiments *adverses* aux hommes ouvre en effet une brèche qui permet aux lesbiennes d'exprimer leurs sentiments de frustration, de dépit et de colère vis-à-vis de leurs

353 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 240.
354 F. Picq, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement, op. cit.*, p. 117.
355 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 240.
356 Barbry, Berkeley et Calif, « Taking the bullshit by the horns », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1972, p. 8-9. Souligné par les autrices.
357 Radicalesbians, « The Woman Identified Woman », *op. cit.*, p. 81.

camarades hétérosexuelles. À Lyon, par exemple, c'est au moyen de textes fortement « provocateurs[358] », de par leur affirmation décomplexée d'une inimité envers les hommes, qu'une militante parvient à amorcer une dynamique qui conduira à la politisation du lesbianisme et à la constitution de groupes de lesbiennes.

> « Nul doute qu'au cours de cette réunion, personne n'a pu lire davantage que les premières lignes : 'j'aimerais dire dès le début que je suis l'ennemie des hommes et que je suis d'avis que jusque-là le Mouvement des Femmes l'est beaucoup trop peu'[359]. »

Cette militante, Hélène B., aspire à constituer un groupe de lesbiennes ; une proposition qui « déclenche une polémique, voire […] 'des réactions à la limite de l'hystérie' : certaines acceptent mal que les homosexuelles fassent un 'groupe à part[360]' ». Cette proposition fait l'effet d'une « bombe » car elle cherche à faire exploser le placard au sein desquelles les lesbiennes du mouvement sont reléguées ; dans le même temps, elle rend évidente l'existence de ces injonctions à la discrétion et à la dissimulation.

> « Jusque là, 'je suis' ou 'elle est' lesbienne sont des choses qui ne se disent pas, dans le Mouvement des femmes à Lyon. On les chuchote, à la rigueur, comme un potin ou une confidence, mais ce qui domine, c'est le silence[361]. »

Certaines commencent à trouver « 'très très dur' de se cacher[362] », jusqu'à considérer « qu'une certaine 'incommunicabilité entre lesbianisme et féminisme' est inévitable[363] ». À Washington les *Furies* déploient dans leurs écrits un registre affectif qui est fortement emprunt d'amertume. Le vocabulaire de la trahison est omniprésent : Charlotte Bunch considère ainsi que « tant que les femmes bénéficieront toujours de l'hétérosexualité, [...] elles auront tôt ou tard à trahir leurs sœurs, et en particulier leurs sœurs lesbiennes[364] ». Sharon Deevey, une autre membre du collectif, conclut un texte relatant son expérience de l'homophobie au sein du mouvement féministe par ces termes : « [les femmes hétérosexuelles] sont des traîtresses à leur propre idéal. Elle ont trahi les femmes, et, avant toutes choses, elles se sont trahies elles-mêmes[365] ». Les causes de cette amertume sont multiples. Des lesbiennes reprochent aux hétérosexuelles une

358 Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion, op. cit.*, p. 107.
359 « À une amie qui m'a reproché d'être l'ennemie des hommes », traduit de *La presse lesbienne*, Berlin, juin 1975. Cité dans Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion, op. cit.*, p. 107.
360 *Id.*
361 *Id.*
362 *Ibid*., p. 108.
363 *Ibid*., p. 106.
364 C. Bunch, « Lesbians in Revolt, Male supremacy Quakes and Quivers », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 9.
365 S. Deevey, « Such a nice girl », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 2.

exploitation militante : le soutien que les lesbiennes accordent aux questions qui concernent spécifiquement les femmes hétérosexuelles est trop souvent à sens unique. Sharon Deevey entre au mouvement de libération des femmes, dit-elle, pleine de la joie d'« avoir trouvé d'autres femmes qui partageait ma colère, ma frustration et mes espoirs ». Quelques années plus tard, elle dit, avec amertume, avoir « gaspillé ses émotions » : « tout, autour de moi, était et (bien sûr) avait toujours été hétérosexuel […]. Le mouvement de libération des femmes, en particulier : contraception, mauvais coups, et avortement[366] ! ». « [R]as le bol d'entendre les questions pilule » se plaint Martine F., à Lyon, des discussions sur « comment trouver des mecs comestibles, des mecs sympa[367] ». Comme le résume Françoise Picq, ce sentiment d'amertume et de dépit naît d'attentes déçues vis-à-vis d'un mouvement de libération où le soutien est largement vécu comme étant à sens unique.

> « Les homosexuelles se sont engagées, sans arrière-pensées, dans tous les combats communs : avortement, contraception, viol ; elles peuvent avoir le sentiment de n'avoir pas été soutenues en retour. 'Quand il s'agissait d'aller dans la rue su les problèmes des lesbiennes, il n'y avait que des lesbiennes. Le clivage s'est fait là-dessus, il s'est fait dans tous les pays, c'était : "vous ne nous renvoyez pas l'ascenseur !"[368]' ».

D'autres dénoncent un autre type d'exploitation, de type affectif : des femmes hétérosexuelles, ou des femmes qui ne s'assument pas comme lesbiennes, nouent des relations sentimentales avec des lesbiennes du mouvement ; ces relations souffrent cependant d'une hiérarchie implicite ou explicite qui consiste à accorder, toujours, la priorité relationnelle aux hommes. Certaines font ainsi le récit d'abandons douloureux et humiliants : « lorsqu'on souffrait, elle était trop occupée par les hommes dans sa vie pour nous soutenir. Si un homme la découvrait, elle disait qu'on était mauvaise et dégoûtante, et qu'on lui avait fait des choses horribles[369] ». « Chaque lesbienne sait d'expérience à quel point les femmes hétérosexuelles nous trahissent[370] », déclarent, avec une amertume non dissimulée, plusieurs membres des *Furies*. « Toutes les femmes connaissent cette détresse, lorsque vient le moment de choisir et que sa sœur fait passer son homme en premier : l'hétérosexualité l'exige[371] », renchérit Charlotte Bunch.

366 *Id.*
367 Centre lyonnais d'études féministes, *Chronique d'une passion*, *op. cit.*, p. 108.
368 C. Bernheim et al. (éd.), *MLF : textes premiers*, *op. cit.*, p. 381.
369 Barbry, Berkeley et Calif, « Taking the bullshit by the horns », *op. cit.*, p. 9.
370 *Id.*
371 C. Bunch, « Lesbians in Revolt, Male supremacy Quakes and Quivers », *op. cit.*, p. 8.

c. la contrainte à l'hétérosexualité et le retour à la mixité

Parmi les prises de positions des lesbiennes radicales, l'une, en particulier, déchaîne les passions : la définition du lesbianisme comme choix politique. De fait, certaines formulations donnent le sentiment que la sexualité peut se choisir librement, et qu'en conséquence, les femmes hétérosexuelles peuvent être rendues responsables du choix qu'elles font de rester dans l'hétérosexualité – d'où la thématique de la « trahison ». « Les femmes peuvent choisir de ne pas être hétérosexuelles, de ne pas soutenir le système de pouvoir qui les opprime » écrit ainsi Coletta Reid des *Furies*. « Le lesbianisme devient alors un choix politique que toute femme est capable de faire[372] ». Trois autres membres du collectif insistent sur le caractère clair et informé de ce choix : « on ne naît pas lesbienne. Nous avons fait, en toute conscience, le choix de le devenir[373] ». Bien sûr, les prises de position de ce type font l'effet d'une bombe. En ce qui concerne la France, Picq mentionne ainsi que de nombreuses féministes « refusent de faire de l'homosexualité un impératif et de considérer les hétérosexuelles comme traîtres à la cause[374] ». Citant les propos d'Évelyne Rochedereux, Pipon renchérit : « la très grande majorité des féministes lesbiennes dénonçait l' 'hétéronormativité', mais il n'était pas question d'attaquer les hétérosexuelles : 'On aurait eu l'impression de trahir nos copines féministes'[375] ». Ce ne sont pas les hétérosexuelles qui trahissent la cause ; ce sont les lesbiennes radicales, et leur amertume contre les hétérosexuelles, qui trahissent le féminisme et son principe de sororité.

L'argument qui est généralement opposé à ce discours du choix politique est simple : la sexualité ne se choisit pas. En 1972, dans les pages du *Torchon brûle*, une militante des Gouines rouges adresse ainsi au texte aux « pauvres gouines qui n'ont pas le choix (politique)[376] » : « il ne peut pas y avoir de choix quand tous mes désirs les plus forts me portent vers et *uniquement* vers les femmes[377] ». C'est également l'argument que mobilise Emmanuelle de Lesseps en 1980, en pleine crise du MLF face au « séparatisme » lesbien, dans les pages du dernier numéro de la revue *Questions féministes* avant sa dissolution. Son opposition au discours du choix repose sur deux arguments. Le premier est celui de l'hétérogénéité entre facultés rationnelle et désirante : de la première ressortissent les choix éthiques et politiques, de la seconde les désirs sexuels. Or, « on n'a jamais constaté que le désir sexuel avait pour *cause* (malheureusement pour la

372 C. Reid, « Ideology: A guide to action », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1972.
373 Barbry, Berkeley et Calif, « Taking the bullshit by the horns », *op. cit.*, p. 8.
374 C. Bernheim *et al.* (éd.), *MLF : textes premiers*, *op. cit.*, p. 379.
375 *Ibid*., p. 184.
376 Anonyme, « Pour les pauvres gouines qui n'ont pas le choix (politique...) », *Le torchon brûle*, n° 4, 1972, p. 6.
377 *Id.*. Souligné par l'autrice.

tranquillité du 'surmoi') la *valorisation morale* (donc politique) de l'objet du désir[378] ». Autrement dit, les désirs sont irrémédiablement imperméables aux considérations rationnelles et donc aux convictions politiques. Le second repose sur l'idée que l'orientation sexuelle est un donné immuable de notre individualité, quelque chose qui « structure profondément l'identité de chacun[379] », en conséquence de quoi notre libre-arbitre n'a aucune prise sur lui. L'orientation sexuelle constitue une dimension de notre être que l'on ne peut défaire par simple « volontarisme »[380].

Dans ces débats sur le choix politique, je choisis, une fois encore, de faire un pas de côté : je n'examinerai pas en détails dans ces pages les arguments des différents camps, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, en qualité de philosophe, j'identifie ici une question philosophiquement trop lourde pour que je puisse lui accorder l'attention qu'elle mérite dans les limites de cette thèse : comment comprendre ce concept de « choix politique » ? Implique-t-il l'idée d'un libre-arbitre ? Selon quelle acception du concept de décision le lesbianisme peut-il « se décider » ? Je contourne donc ce débat, non pas car il ne me semble pas digne d'intérêt mais, bien au contraire, car il implique des discussions philosophiques trop riches pour que je puisse ne serait-ce que les résumer d'une manière qui rende justice à leur complexité. Deuxièmement, la question de la possibilité effective de décider de son orientation sexuelle tend à saturer le débat, en raison de ses implications non seulement politiques mais morales. Parler d'un choix implique en effet celle de la responsabilité morale des femmes hétérosexuelles vis-à-vis des relations qu'elles nouent avec des hommes : le tollé est général, car ces dernières y voient un discours culpabilisant[381]. Les féministes, lesbiennes et hétérosexuelles, qui s'opposent à ce discours critiquent une « recherche de pureté[382] » morale, une « hiérarchie des valeurs[383] » qui, non seulement n'a rien à voir avec la création active de solidarités politiques, mais sape en outre le principe de sororité. Malgré leur intérêt indéniable, cette polarisation du débat a eu tendance à éclipser d'autres questions, qui demeurent trop peu discutées et approfondies. Je défends, notamment, que l'on retrouve dès les premiers écrits et prises de parole des Gouines rouges et des *Radicalesbians* la trace de ce

378 E. de Lesseps, « Hétérosexualité et féminisme », *op. cit.*, p. 63.
379 *Ibid*., p. 65.
380 *Id*.
381 Comme cette participante aux rencontres de La-Tranche-sur-Mer qui se sent « culpabilisée » pour son hétérosexualité : Anonyme, « Hoho-hétéro », *op. cit.*
382 Selon les termes de Liliane Kandel, interrogée par Colette Pipon dans *Et on tuera tous les affreux*, *op. cit.*, p. 184.
383 *Ibid*., p. 182.

qu'Adrienne Rich théorisera en 1980 comme « la contrainte à l'hétérosexualité », et que cette analyse éclaire d'un jour particulièrement intéressant les sentiments antagoniques qui opposent féministes et lesbiennes radicales.

L'argument d'Adrienne Rich, vers lequel je me tourne à présent, repose sur l'articulation de trois idées : (1) l'hétérosexualité doit être analysée non pas comme une orientation sexuelle mais comme une institution, (2) cette institution est éminemment contraignante vis-à-vis des femmes, (3) elle est centrale à la domination masculine.

Tout d'abord, pour Rich, à l'exact opposé de ce qu'affirme Lesseps la même année, une théorie qui ne lit dans « l'existence lesbienne […] qu'une simple 'préférence sexuelle' […] ne peut être que profondément édulcorée[384] ». Elle critique la compréhension de l'hétérosexualité comme donnée comportementale et/ou psychologique de l'individu – tout comme, dix ans plus tard, Butler critiquera l'idée que l'on *est* homosexuel·le ou hétérosexuel·le. Pour iel, « l'hétérosexualité [...] doit être reconnue et analysée comme institution politique[385] ». À travers le terme d'institution, Rich défend que l'hétérosexualité est à la fois une construction et une structure sociale : elle n'est pas naturelle – l'idée que les femmes sont naturellement attirées par les hommes, à l'exception d'une poignée de lesbiennes déviantes, malades et/ou contre-nature – et elle n'est pas de l'ordre de la psychologie individuelle. Cette institution a pour effet de construire, chez les femmes, « la conviction [...] que le mariage et l'orientation sexuelle vers les hommes sont des composantes inévitables de leur existence, même si elles sont vécues comme insatisfaisantes ou oppressives[386] ». Le féminisme a pour tâche de briser cette structure mentale de l'inévitabilité hétérosexuelle en attaquant directement l'hétérosexualité comme structure sociale. Ensuite, cette institution produit une forte contrainte sur les femmes : elle consiste en un ensemble de dispositifs qui disciplinent les femmes vers des relations avec des hommes, si bien que s'intéresser à l'hétérosexualité comme institution, c'est exhumer « les contraintes et les sanctions qui, historiquement, ont eu force exécutoire pour assurer la mise en couple des femmes avec les hommes[387] ». Rich énumère ainsi la variété de ces dispositifs, un « vaste déploiement de

384 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », 2010, *op. cit.*, p. 59.
385 *Ibid*., p. 66.
386 *Ibid*., p. 71.
387 *Ibid*., p. 59.

forces[388] » qui vont du « conditionnement social invisible[389] », du « contrôle des consciences[390] » et des « pressions sociales qui [poussent les femmes dans le mariage et l'amour hétérosexuel[391] », jusqu'à la « violence physique[392] » – torture, viol, enfermement, etc. Enfin, l'hétérosexualité contrainte est fortement liée au patriarcat : pour reprendre l'analyse matérialiste de Monique Wittig, elle produit les moyens concrets de « l'appropriation[393] » des femmes par les hommes. Il est nécessaire, à ce titre, de s'attaquer à l'hétérosexualité comme « sourc[e] du pouvoir masculin[394] ».

L'analyse de Rich trouve un écho puissant dans les rangs des féministes, aux États-Unis mais aussi en France – fait significatif, une version française est publiée dans les pages de la revue *Nouvelles questions féministes* dès 1981, soit seulement un an après la parution de l'original en langue anglaise[395]. Cependant, elle n'est pas radicalement nouvelle. En 1971, les Gouines rouges écrivent ainsi que « la répression de l'homosexualité renforce les femmes dans l'hétérosexualité, c'est-à-dire dans leur dépendance par rapport aux hommes » ; tandis qu'en 1972, Coletta Reid des *Furies* nomme explicitement l'hétérosexualité comme « une institution essentielle pour maintenir les hommes dans une situation de pouvoir[396] ». La particularité du lesbianisme radical réside dans le fait que poser le problème de la contrainte à l'hétérosexualité devient un objectif politique à part entière.

Dans ce contexte, je propose deux lectures de l'affirmation, par les lesbiennes radicales, selon laquelle le lesbianisme est un « choix politique » : une interprétation négative, une interprétation positive.

Ma première lecture est négative, car je défends qu'en définissant le lesbianisme comme un choix, le but est avant tout de signifier qu'au contraire *l'hétérosexualité n'est pas un choix* – elle est contrainte. Le terme de choix n'indique pas qu'en vertu d'une certaine conception du libre-

388 *Ibid.*, p. 91.
389 *Ibid.*, p. 59.
390 *Ibid.*, p. 91.
391 *Ibid.*, p. 65.
392 *Ibid.*, p. 91.
393 M. Wittig, « La pensée straight », dans *La pensée straight, op. cit.*
394 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », 2010, *op. cit.*, p. 67.
395 *A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne »*, 1981, *op. cit.*
396 C. Reid, « Ideology: A guide to action », *op. cit.*, p. 6.

arbitre, on peut consciemment décider de sa sexualité ; il indique plutôt, par contraste, le *non-choix* des relations hétérosexuelles. C'est ainsi que l'on peu lire l'affirmation d'Irène, du Front des lesbiennes radicales, selon laquelle « si l'hétérosexualité ne se choisit pas, [...] l'homosexualité peut se choisir[397] » ; une affirmation qui fait écho à la manière dont Rich s'attache à « mettre en question l'hétérosexualité en tant que 'préférence' ou 'choix' pour les femmes[398] ». La politique du lesbianisme radical vise ainsi à révéler que l'hétérosexualité est une institution qui se pose comme « évidence naturelle[399] » pour mieux forcer les femmes à y entrer et à y rester – elle est « imposée aux femmes d'une façon à la fois brutale et insidieuse[400] ».

Deuxièmement, la définition du lesbianisme comme un choix fait écho à sa fréquente assimilation à une attitude de révolte. Pour les *Radicalesbians*, ainsi, la lesbienne se définit avant tout par sa « rage », qui est celle de « toutes les femmes » ; à ce titre, qu'elle en soit consciente ou non, elle représente une attitude de résistance au patriarcat.

> « Elle n'est peut-être pas complètement consciente des implications politiques de ce qui a commencé pour elle comme une nécessité personnelle, mais, à un moment ou à un autre, elle n'a pas été capable d'accepter les limitations et les oppressions que lui imposent le rôle le plus bas de la société qui est la sienne – le rôle féminin[401]. »

Pour les autrices du manifeste, la grammaire du terme « lesbienne », c'est-à-dire les modalités et contextes dans lesquels il est employé, sont l'indice même de cette révolte. Son caractère infamant, voire menaçant, témoigne de la répression qui s'exerce contre celle qui cherche à s'émanciper : « 'lesbienne' est une étiquette inventée par l'Homme afin d'être jetée à la figure de toute femme […] qui ose affirmer la primauté de ses propres besoins[402] ». Pour Rich, de la même manière, « l'existence lesbienne » constitue intrinsèquement « la transgression d'un tabou et le rejet d'une forme de vie obligatoire ». Les membres du Front des lesbiennes radicales, en France, produisent des analyses similaires : pour elles, « l'homosexualité des femmes est une position objective, consciente ou non, de résistance à l'exploitation et à l'oppression par les hommes[403] », au sens où « il y a un principe politique implicite dans le mode de vie lesbien[404] ». Cette lecture

397 Irène, « De la collaboration de classes », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *Front des lesbiennes radicales : textes des rencontres de 1981 et 1982*, auto-édition, 2010.
398 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », 2010, op. cit., p. 84
399 Irène, « De la collaboration de classes », *op. cit.*
400 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », 2010, *op. cit.*, p. 91.
401 Radicalesbians, « The Woman Identified Woman », op. cit., p. 81.
402 *Ibid*., p. 82.
403 Denise *et al.*, « Projet de plate-forme pour un Front de lesbiennes radicales », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *Front des lesbiennes radicales*, *op. cit*.
404 Barbry, Berkeley et Calif, « Taking the bullshit by the horns », *op. cit.*

s'oppose radicalement au discours de la libération sexuelle utilisé par Emmanuelle de Lesseps, lorsqu'elle conteste le caractère politique de la sexualité : pour elle, le désir « se *libère*[405] », il ne se choisit pas. Dans un régime d'hétérosexualité contrainte, au contraire, il n'existe pas de choix sinon sous une forme idéologique, au sens marxien : une représentation faussée par les intérêts des groupes dominants. Dès lors, seule reste la résistance, la révolte contre l'institution hétérosexuelle, dont le lesbianisme est l'expression par excellence.

La tactique de la confrontation choisie par les *Furies* vis-à-vis du reste du mouvement, et la stratégie de rupture adopté par le Front des lesbiennes radicales vis-à-vis du féminisme vise à placer le mouvement féministe devant la nécessité de prendre en charge politiquement cette question. Pour Charlotte Bunch, par exemple, « le Mouvement de Libération des Femmes manque de repères à l'heure actuelle car il n'a pas su comprendre l'importance de l'hétérosexualité dans le maintien de la suprématie masculine[406] ». Les résistances, cependant, sont nombreuses. Pour Adrienne Rich, en effet, « reconnaître que l'hétérosexualité peut n'être en rien une 'préférence' mais quelque chose qui a du être imposé, dirigé, organisé, répandu par la propagande et maintenu par la force, c'est franchir un pas immense lorsqu'on se croyait hétérosexuelle librement et 'par nature'[407] ». Parce que le coût pour elles est certain, nombreuses sont celles qui n'acceptent pas cette analyse. Ilana Éloit défend elle aussi que les discours visant à empêcher la politisation de l'hétérosexualité comme institution contraignante sont puissants : en France, cette analyse est mal reçue dans le milieu féministe. L'argument de la censure et de la culpabilisation revient régulièrement pour justifier cette opposition : il y aurait au sein du mouvement une hypervisibilité et une hégémonie lesbienne, qui, dans un renversement complet des rapports sociaux, opprimerait les hétérosexuelles[408]. Pour Lesseps, les lesbiennes radicales participent ainsi à « la répression des désirs hétérosexuels des femmes[409] » en faisant du « plaisir sexuel avec les femmes » un « devoir social » ; Pipon affirme pour sa part qu'« aucune n'ose réellement aborder le sujet, de peur d'être condamnée comme traîtresse à la cause féministe par les plus radicales, notamment certaines lesbiennes, qui prônent la rupture des relations avec les hommes[410] ». Ce discours qui tend à présenter les hétérosexuelles comme des victimes participe à rendre inaudibles les critiques de l'hétérosexualité comme régime de pouvoir. Dans ce contexte, pour les lesbiennes radicales, le mouvement féministe a failli à sa propre radicalité en arrêtant sa

405 E. de Lesseps, « Hétérosexualité et féminisme », *op. cit.*, p. 63.
406 C. Bunch, « Lesbians in Revolt, Male supremacy Quakes and Quivers », *op. cit.*
407 A. Rich, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », 2010, *op. cit.*, p. 84.
408 I. Eloit, *Lesbian trouble, op. cit.*, p. 214.
409 E. de Lesseps, « Hétérosexualité et féminisme », *op. cit.*, p. 58.
410 C. Pipon, *Et on tuera tous les affreux, op. cit.*, p. 181.

critique aux portes de l'hétérosexualité : « les luttes féministes aboutissent de fait à aménager, améliorer les rapports hommes/femmes[411] ». Son tort est d'avoir pratiqué un « retour à la mixité[412] », alors que son principal génie initial est d'avoir « compris l'importance des réunions et autres événements exclusivement entre femmes[413] ».

*

* *

En somme, les lesbiennes radicales réintroduisent dans le sujet sororal une colère qui en avait été exclue. En effet, le « nous » du féminisme radical s'est constitué sur la scène de la non-mixité, qui offre le spectacle cathartique et joyeux d'une misandrie provocatrice. L'aversion envers les hommes, fut-elle parodique et métaphorique, contribue à structurer l'espace politique des affects : les sœurs convergent les unes vers les autres sous l'impulsion d'un sentiment d'amour et de sororité, et s'éloignent des hommes, mues par la colère, le dégoût et la rage.

Au sein de ces mouvements affectifs contraires, d'attraction et de répulsion, qui façonnent le sujet féministe, les lesbiennes doivent choisir quelle stratégie émotionnelle adopter. La première est celle de l'amour : en faisant de l'homosexualité féminine un synonyme de la sororité féministe, les lesbiennes font de leur vie affective et sexuelle un argument d'inclusion dans le sujet féministe. Au prix, parfois, de se trouver confinée à un nouveau placard : le sujet constitué par l'amour sororal n'admet pas toujours l'homosexualité sous une autre forme que celle de la métaphore. La deuxième stratégie, pour laquelle optent les lesbiennes radicales que j'ai étudiées dans cette section, est celle de la colère. En substituant la figure mythologique de la furie à celle de la sœur aimante, ces dernières choisissent de ré-établir de la distance là où il y avait fusion, et de réaffirmer des frontières là où la sororité les avait effacées.

L'amour et la colère, en définitive, constituent deux registres affectifs qui vont permettre de redessiner et de renégocier le territoire du sujet féministe. Il reste donc à conclure sur le caractère politique de cette colère, que j'ai évoqué par touches successives tout au long de ce chapitre sans en rendre compte théoriquement.

411 Graziella, « Pour une analyse lesbienne radicale du féminisme », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *Front des lesbiennes radicales, op. cit*.
412 *Id.*.
413 C. Bunch, « Lesbians in Revolt, Male supremacy Quakes and Quivers », *op. cit.*

Conclusion du chapitre : vers la colère. Renégocier les frontières du « nous »

À la suite de la poétesse lesbienne et noire Audre Lorde, je propose de considérer la colère comme une ressource politique, un affect « chargé d'informations et d'énergie[414] ». Pour Lorde, la colère est un sentiment réactif, une émotion suscitée par les comportements et les sentiments des autres. La colère naît en réponse à la haine, tout d'abord, un affect profondément différent de la colère, une « furie […] dont l'objet est la mort et la destruction ». Cette haine est celle qui est dirigée contre les minorités, une haine « vue dans les yeux de tant de Blanc·he·s depuis que je peux voir, aussi lourde que leur souhait de me voir morte[415] ». C'est celle qu'éprouvent les personnes qui entretiennent activement les différents systèmes d'oppressions, le sentiment qui les anime vis-à-vis de celles et ceux dont ils et elles voudraient supprimer l'humanité. Ainsi, pour Lorde, la colère est un sentiment qui naît d'abord et avant tout comme une réponse aux haines raciste, antisémite, misogyne, etc.

Deuxièmement, la colère naît en réponse à la passivité et à l'indifférence de celles et ceux qui sans participer à cette haine restent passifs et sans voix face à la subordination quotidienne de certains groupes. Ces personnes, pour Lorde, sont coupables d'entretenir un cadre de représentation décourageant et aliénant : celui de l'inévitabilité du racisme, que l'on déplore sans pouvoir l'éviter, comme d'un événement météorologique. Cette « manière hégémonique de communiquer » et de se représenter les choses fait ainsi en sorte que « les femmes blanches ne répondent pas au racisme » ; elle a pour effet « l'acceptation du racisme comme un fait immuable dans le tissus de l'existence, au même titre que la tombée du jour ou que le rhume de l'hiver[416] ».

Parce qu'elle réagit à la haine, qui menace quotidiennement la vie, l'intégrité physique et la dignité des minorités, et à la passivité, qui naturalise cette haine pour en faire un élément normal – quoi que regrettable – de l'existence, la colère constitue une « précieuse source de puissance[417] ». Elle permet, notamment, de décider des alliances et d'établir les frontières du « nous » en lutte, ainsi que d'identifier la cible de cette lutte.

414 A. Lorde, « The Uses of Anger: Women Responding to Racism », dans *Sister outsider: essays and speeches*, Berkeley, Crossing Press, 2007. Consulté sur livre électronique.
415 *Id.*
416 *Id.*
417 *Id.*

> « La colère, exprimée et traduite dans des actions, […] est un acte de clarification qui nous libère et nous renforce, car c'est au cours de ce douloureux processus de traduction que nous en venons à identifier lesquel·le·s, parmi celles et ceux qui sont profondément différent·e·s de nous, sont nos allié·e·s, et lesquel·le·s sont nos véritables adversaires[418] ».

Les mots de Lorde font écho à la question ironique lancée par Barbara Smith en 1976 – « Le véritable ennemi est prié de se signaler ![419] ». Pour Lorde, c'est par la colère, la manière dont on rend ou non possible son expression, la manière dont elle est entendue ou non, la manière dont elle est accueillie ou retournée contre celle qui la verbalise, que l'on peut peut distinguer qui sont nos allié·e·s et qui sont nos adversaires dans la lutte.

Pareillement, j'ai exploré ici la manière dont une théorie politique des affects, soit une analyse de la distribution différenciée de sentiments d'amour et/ou d'aversion, peut rendre compte de la configuration, des contestations et des reconfigurations d'un sujet politique. À travers le cas du féminisme lesbien, je montre que les lesbiennes sont confrontées à un choix entre l'amour et la colère : de ces deux émotions, la première renforce les frontières existantes du « nous » féministe, la deuxième les déplace. L'intérêt de la colère, dans cette perspective, est de rendre évidente la « contingence[420] » des frontières de ce « nous » ; de permettre à celleux qui prennent part à la lutte féministe de penser la possibilité de reconfigurer les alliances si le besoin s'en fait sentir. La colère permet de comprendre la manière dont, en construisant un sujet politique, on trace une ligne qui court toujours le « risque » d'être contestée ; elle permet aussi de lier chaque épisode de contestation à une renégociation du tracé de cette frontière. En d'autres termes, la colère est tout aussi bien créatrice que destructrice, puisqu'elle débouche sur une nouvelle configuration du sujet politique.

Cette nouvelle configuration ne change pas nécessairement en profondeur les règles qui président au tracé de la ligne de partage entre le « nous » et l'« eux ». Par exemple, pour les militantes du Front des lesbiennes radicales, en France, la colère éprouvée contre les femmes hétérosexuelles et leur exclusion du sujet en lutte renforcent, en définitive, une conception monocausale de l'oppression : les hommes demeurent les seuls et uniques oppresseurs. Ainsi le sexisme est-il défini comme « la contradiction principale de notre société (et de toutes les

418 *Id.*
419 B. Smith, « Notes for yet another paper on Black Feminism », *op. cit.*
420 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

sociétés historiquement connues)[421] ». « Les intérêts qui [...] unissent [les femmes] avec les prolétaires hommes », quant à eux, « sont secondaires par rapport à ce qui les opposent (l'oppression H/F)[422] ». Elle peut néanmoins poser les bases d'une réflexion sur la nature conjoncturelle et stratégique des alliances : souvenons-nous par exemple de Rita Mae Brown et sa détermination à défendre la prise en compte des questions de classe au sein du mouvement, jusqu'à contester conjoncturellement les frontières établies de la non-mixité féministe. Avec ses camarades des *Furies*, elles posent ainsi dans les pages de leur journal le problème des rapports d'oppression entre les femmes.

> « Nous ne devons pas battre en retraite lorsque la définition et les problèmes de nos luttes se font plus complexes. Au contraire, nous devons développer un cadre d'analyse politique et des moyens de communiquer entre nous pour nous permettre de prendre la mesure des problèmes d'oppression au sein du mouvement, afin leur trouver des solutions au lieu de s'avouer vaincue[423] ».

« Le séparatisme » (ou la non-mixité), arguent-elles, « n'est pas un concept statique, invariable ou monolithique » : il peut et doit s'adapter stratégiquement en fonction des nécessités politiques qui se présentent « Appeler à l'unité à tous prix, c'est méconnaître la puissance que représentent certains types de séparatisme[/non-mixités] et de groupes aux objectifs différents[424] ».

En définitive, mon cheminement, dans ce chapitre, ne cherche pas établir que la non-mixité lesbienne serait une meilleure, ou une moins bonne pratique féministe que la non-mixité femmes. En elle-même, elle n'est ni foncièrement essentialiste, ni foncièrement anti-essentialiste ; et sa sa participation ou non à l'exclusion des franges marginalisées du féminisme dépend des mises en pratiques locales qu'en font les militantes. Encore une fois, je ne cherche pas à résoudre la crise de la représentativité du « nous » féministe en érigeant comme paradigme une pratique, censée être exemptée de tous défauts politiques. Ma démarche consiste plutôt à mieux poser les problèmes, et à les exposer sans les séparer des résolutions pratiques et temporaires fournies par les militantes qui les rencontrent.

En m'intéressant à la dimension affective du sujet féministe, j'interroge ainsi ce sujet comme un territoire en mouvement, dont les frontières fluctuent en même temps que les émotions qui le traversent. Je montre que le « nous » féministe se constitue sous l'effet des

421 Claudie et al., « Des classes », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *Front des lesbiennes radicales, op. cit.*
422 *Id.*
423 C. Bunch, « Perseverance furthers », *The Furies*, vol. 1, n° 7, automne 1972, p. 3.
424 L. Schwing et D. George, « Editorial », *op. cit.*, p. 6.

forces contraires de deux types d'affects : des sentiments d'attraction, tels que l'amour et la sororité, et d'autres de répulsion, tels que la misandrie ou la colère. Ces affects centrifuges et centripètes participent à cristalliser une ligne diacritique, celle qui distingue l'intérieur du sujet féministe, zone de solidarité politique dans la lutte, et son extérieur, territoire de celles et ceux incarnant un pouvoir contre lequel on lutte. Le tracé de la frontière du « nous » est bien réel, inscrit concrètement dans les passions politiques de celleux qui luttent, sans pour autant constituer une forteresse inamovible et indépassable dont les militant·e·s ne pourraient renégocier les frontières.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Théoriser le « sujet » du féminisme revient à thématiser un « nous » en crise : le concept lui-même indique un contexte de réflexivité critique, qui propose d'aborder les mouvements féministes depuis les crises qui l'ébranlent. On parle ici d'une crise de la représentation, où certaines femmes, certaines population en lutte contre les oppressions sexistes qui structurent leur expérience, affirment être exclu·e·s du « nous » générique énoncé par les mouvements féministes. Parler de « sujet féministe », c'est d'ores et déjà considérer que le féminisme comme mouvement de transformation sociale est confronté à diverses crises qui mettent en cause sa représentativité. Contre l'argument des féministes radicales, je considère que ces crises sont bel et bien *réelles*, et qu'elles ne constituent pas un simple tour de passe-passe rhétorique fomenté par une poignée d'intellectuelles. Poser la question du « nous » féministe, ce n'est pas à jouer le jeu du « discours jusqu'à la mort[1] » en vue de saper l'héritage politique et intellectuel de la génération féministe des années 1960-1970. C'est, au contraire, revisiter cet héritage pour y chercher des voix oubliées, y puiser des ressources au service des luttes actuelles et futures, et réaffirmer la capacité des pratiques politiques de transformation sociale à informer positivement nos catégories de pensée.

1 C. A. MacKinnon, « From Practice to Theory », *op. cit.*, p. 245.

Ni Elizabeth Spelman, ni Judith Butler n'ont, en effet, inventé l'idée que les écueils de la représentation politique posent des problèmes au féminisme. Ces problèmes se posent aux actrices des mouvements féministes des années 1960-1970, produisent des controverses, des tensions et des déchirements. Ils se posent aux *Redstockings* comme aux militantes du Combahee River Collective ; aux lesbiennes radicales qui claquent la porte du MLF en 1980 comme aux Gouines Rouges qui prônent la puissance de la sororité en 1971 ; aux rédactrices du *Torchon brûle* comme à celles de *The Furies*. En un mot, ces problèmes produisent de la théorie : ils donnent lieu à des conceptualisations différentes du réel, et des perspectives différentes sur ce qu'il devrait être.

Dans cette thèse, je ne remets pas en cause le fait que ce problème existe, puisque je prends le parti de le reconnaître et de le traiter comme un problème légitime. En revanche, je critique la manière la philosophie féministe l'a formulé jusqu'alors. En retraçant la genèse du féminisme post-structuraliste, un courant que j'envisage comme une certaine manière de faire de la philosophie (et non pas une « critique sociale sans philosophie[2] »), j'identifie un certain nombre de limites qui me poussent à élaborer, dans les deuxième et troisième parties de ce travail, une conceptualité alternative. Dès lors, il ne faut pas s'étonner du déplacement perpétuel de mon objet : d'une discussion politique portant sur la représentation, je suis passée à des questionnements ontologiques portant sur la définition de l'essence ; changeant derechef de cap, pour m'orienter vers une discussion historique à propos de certaines pratiques de transformation sociale. À travers ces différents tableaux, je décris différentes manières de s'emparer philosophiquement d'un même problème politique.

Contre les féministes post-structuralistes, je considère que faire de la critique de la métaphysique un modèle pour la critique sociale n'a rien d'évident.

Cette affirmation me place dans une position complexe, puisque les concepts d'*essentialisme* et d'*anti-essentialisme* présentent un intérêt non-négligeable. Ils bousculent les lignes de clivage existant au sein des différents courants du féminisme, afin d'exhumer un problème commun : celui de l'exclusion par le féminisme de ses propres marges. Ils permettent d'établir que des généralisations abusives et des cas de faux universalisme – des procédés idéologiques au sens marxien du terme – se glissent même dans les théorisations les plus constructivistes et matérialistes des rapports sociaux. En somme, ce n'est pas parce qu'on affirme que la catégorie « femme » est socialement construite qu'on évite de produire une analyse des rapports sociaux où seule la situation

2 L. Nicholson et N. Fraser, « Social Criticism without Philosophy », *op. cit.*

des femmes les plus privilégiées – femmes blanches et aisées, femmes des pays du Nord, hétérosexuelles et cisgenres, etc. – est prise en considération.

Cette conceptualité est donc précieuse, et malgré tout je ne l'embrasse pas : ce n'est pas par une ontologie critique, ou une critique de l'ontologie, qu'on produit une bonne critique sociale. En l'occurrence, l'*essentialisme* des théoriciennes post-structuralistes constitue un concept sémantiquement bien trop gourmand pour les besoins d'une théorisation féministe adéquate. Cette notion volontairement englobante, forgée afin d'assimiler toujours plus de significations dans le but de dépasser les clivages militants, tend, à force d'inflation sémantique, à creuser un fossé entre entre théorie et pratique. La conceptualité féministe post-structuraliste pose problème car elle accentue le clivage entre activité intellectuelle de critique sociale et action prenant pour fin la transformation sociale. En faisant de l'essentialisme un concept « fourre-tout[3] », on fait en effet de l'anti-essentialisme une critique passe-partout[4], au risque de reconduire les humeurs « corrosives[5] » si caractéristiques de la tradition philosophique : la tentation de s'ériger en arbitre intouchable par la réfutation systématique de tout ce qui est. Je montre ainsi que les théoriciennes post-structuralistes s'appuient sur des présupposés épistémologiques qui les rendent défiantes vis-à-vis de toute distinction conceptuelle clairement formulée et établie, et les conduisent, à la manière de Diane Elam[6], à éluder le travail de définitions. En rendant délibérément floues et poreuses le périmètre sémantique du concept d'*essentialisme*, elles retirent également les gardes-fous qui contiennent la critique anti-essentialiste dans l'espace de certains objets déterminés et identifiables. Je défends que ce type d'approche rend nos théorisations impraticables : elle fait de la théorie une pratique si impitoyablement critique qu'elle n'est plus capable d'accueillir aucune forme d'énoncé prescriptif[7].

Contre ce hiatus entre théorie et *praxis*, je défends qu'il est nécessaire de revaloriser la dimension diacritique de la philosophie, ou sa fonction qui consiste à nous rendre capables de formuler des distinctions conceptuelles. Nous avons besoin d'une théorie diacritique, ne serait-ce que pour intégrer dans nos théorisations les lignes sociales sédimentées et rigides qui réglementent le partage du pouvoir et de la vulnérabilité. Nous en avons besoin, également, pour formuler des critères clairs permettant de distinguer quelles sont, et quelles ne sont pas, les *bonnes* pratiques féministes de

3 En référence à Gayatri Chakravorty Spivak, qui décrit l'essentialisme comme une « expression bavarde » (G. C. Spivak et E. Rooney, « In a Word: Interview », *op. cit.*, p. 8).

4 C'est Marilyn Frye qui parle très justement de « terme critique passe-partout » (« Ethnocentrism/Essentialism », *op. cit.*, p. 54).

5 Selon le terme employé par Michèle Le Dœuff (*L'étude et le rouet, op. cit.*, p. 30).

6 Celle-ci revendique que son travail ne ne « commence pas avec des définitions », pas plus qu'il n'en établit par la suite (D. Elam, *Feminism and deconstruction, op. cit.*, p. 5).

7 Michèle Le Dœuff critique ainsi « l'hyperphilosophisme » consistant à « exiger comme préalable un réexamen des problèmes philosophiques posés par telle notion avant qu'un 'je veux…' soit prononcé » (*L'étude et le rouet, op. cit.*, p. 31).

transformation sociale. Car la philosophie féministe doit être une philosophie pragmatique, qui fait de la *praxis* tout à la fois la norme de nos théorisations et la source de nos problèmes théoriques.

Le problème du sujet féministe, en définitive, est donc et a toujours été un problème de pratique avant d'être un problème ontologique. J'en fais dans cette thèse un problème de pratiques de coalition et de non-mixité ; un problème concret qui se pose aux militantes chaque fois qu'elles ont à décider du tracé qui délimite l'espace discursif, politique et affectif de leurs solidarités et de leurs revendications. En croisant philosophie et histoire, à la manière de l'archéologie foucaldienne, et en croisant philosophie et sciences sociales, à la manière de la philosophie de terrain, je déplace donc le problème du sujet politique aux questions suivantes. En pratique, comment le « nous » féministe se forme-t-il ? Comment les féministes décident-elles de ses frontières, et comment en contestent-elles le tracé ?

En élève indisciplinée et néanmoins fidèle, je reviens *in fine* à la pensée butlérienne des « sujets contingents[8] », cherchant, dans les archives des mouvements féministes des années 1960-1970, la trace de quelques unes des décisions collectives qui participent à établir les frontières discursives, affectives et matérielles du « nous » féministe. La mise en pratique de la non-mixité, le sens que les acteurs/ices lui donnent, les renégociations de son tracé en fonction des revendications issues des luttes antiracistes et des luttes lesbiennes nous permettent de penser le « nous » autrement que comme un problème insoluble.

8 J. Butler, « Contingent Foundations », *op. cit.*

BIBLIOGRAPHIE

L’organisation des références bibliographiques est rendue complexe par le caractère interdisciplinaire de mon travail. Ni la classification privilégiée des philosophes ni celle des historien·ne·s ne conviennent ainsi à cette thèse. La classification philosophique, qui distingue corpus primaire et littérature secondaire, ne convient pas : la distinction entre texte original, d’une part, et commentaires et réappropriations, d’autre part, ne permet pas de penser les processus d’échanges culturels qui occupent une place très importante dans cette thèse. La classification historienne, qui distingue archives et bibliographie, n’est pas satisfaisante elle non-plus, puisqu’elle dessert ma démarche consistant à considérer des matériaux historiques et archivistiques comme des réservoirs d’idées et de théories.

Pour ces deux raisons, j’adopte une classification par type de documents, selon une typologie de 23 catégories énumérées ci-dessous.

(1) fonds d'archives

Bibliothèque La contemporaine, Université de Nanterre

Fonds Liliane Kandel (MLF), F Delta Res 703 et 704.

Fonds Françoise Picq, MFC 1-2-3

Bibliothèque Marguerite Durand, Paris

Fonds Anne Zelensky, dossier « FMA : débuts »

(2) sources historiques compilées

BERNHEIM Cathy, KANDEL Liliane, PICQ Françoise et RINGART Nadja, *Mouvement de libération des femmes : textes premiers*, Paris, Stock, 2009.

— BERNHEIM Cathy, « SCUM ou l'écume inconnue », dans *ibid.*, p. 255-261 (édition originale : 1972).

— WITTIG Monique, Gille WITTIG, Marcia ROTHENBURG et Margaret STEPHENSON, « Combat pour la libération de la femme », dans *ibid*., p. 36-16 (édition originale 1970).

PAGE Marion, *Front des lesbiennes radicales : textes des rencontres de 1981 et 1982*, auto-édition, 2010.

— Claudie, Graziella, Irène et Martine, « Des classes », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *ibid*.

— Irène, « Des la collaboration de classes », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *ibid*.

— Denise, Graziella, Irène, Martine et Monique, « Projet de plate-forme pour un Front de lesbiennes radicales », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *ibid*.

— Graziella, « Pour une analyse lesbienne radicale du féminisme », textes de la rencontre des 14 et 15 novembre 1981, dans *ibid*.

— Graziella, « Lesbiennes de nulle part, notre histoire nous appartient... », textes de la rencontre de juin 1982, dans *ibid*.

(3) brochures, fascicules et fanzines

CERCLE ELIZABETH DIMITRIEV, *Brève histoire du MLF*, Paris, librairie de la Jonquière, 1976.

KOEDT Anne et FIRESTONE Shulamith, *Notes from the year: women's liberation*, New York, 1969.

KOEDT Anne et FIRESTONE Shulamith, *Notes from the second year: women's liberation*, New York, 1970.

— ANONYME, « Them and me », dans *ibid.*, p. 64-65.

— DUNBAR Roxanne, « Female liberation as the basis for social revolution », dans *ibid.*, p 48-54.

— HANISCH Carol, « The Personal is Political », dans *ibid.*, p. 76-78.

— HANISCH Carol, « Hard Knocks: Working in a Mixed (Male-Female) Movement Group », dans *ibid.*, p. 59-62.

— KEARON Pamela, « Power as a function of a group », dans *ibid.* pp. 108-110.

— KEARON Pamela, « Man-Hating », dans *ibid.*, pp. 83-85.

— PESLIKIS Irene, « Resistances to Consciousness », dans Anne Koedt et Shulamith Firestone (éd.), *Notes from the second year: women's liberation*, New York, 1970, p. 81.

— REDSTOCKINGS, « Redstocking Manifesto », dans Anne Koedt et Shulamith Firestone (éd.), *Notes from the second year: Women's liberation*, New York, 1970, p. 112-113.

— SARACHILD Kathie, « A Program for Feminist "Consciousness Raising" », dans *ibid.*, p. 78-80.

— THE FEMINISTS, « The Feminists: a Political Organization to Annihilate Sex Roles », dans *ibid.*, p. 114-119.

KOEDT Anne et FIRESTONE Shulamith, *Notes from the third year: women's liberation*, New York, 1971.

— BURRIS Barbara, « The Fourth World Manifesto », dans *ibid.*, p. 100-102.

— RADICALESBIANS, « The Woman Identified Woman », dans Anne Koedt et Shulamith Firestone (éd.), *Notes from the third year: women's liberation*, New York, 1971, p. 81-84.

FREEMAN Jo, « La tyrannie de l'absence de structure », infokiosque du squat des 400 couverts (trad.), *Infokiosques.net*, 2003 [1970] (en ligne : https://infokiosques.net/lire.php?id_article=2 ; consulté le 24 mai 2018).

(4) ouvrages (monographies)

AHMED Sara, « Living a feminist life », *e-Duke Books Scholarly Collection 2017*, Duke University Press, 2017.

AHMED Sara, *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2013.

ARISTOTE, *Les Politiques*, Pierre Pellegrin (trad.), Paris, Flammarion, 1990.

ARISTOTE, *Métaphysique*, Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin (trad.), Paris, Flammarion, 2008

BARD Christine, *Un siècle d'antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999.

BATTERSBY Christine, *The phenomenal woman: feminist metaphysics and the patterns of identity*, Cambridge & Oxford, Polity Press Blackwell, 1998.

BEAUVOIR Simone de, *Le deuxième sexe. I, Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949.

BENOIT Audrey, *Trouble dans la matière: pour une épistémologie matérialiste du sexe*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019.

BERENI Laure, *Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

BERT Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, La découverte, 2016.

BHABHA Homi K., *The location of culture*, New York, Routledge, 2004.

BORDO Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley, University of California Press, 1993.

BURACK Cynthia, *Healing identities : Black feminist thought and the politics of groups*, London, Cornell University Press, 2004.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, Charlotte Nordmann (trad.), Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, Cynthia Kraus (trad.), Paris, la Découverte, 2006. Édition originale également citée dans la thèse : *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1999.

BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir: l'assujettissement en théories*, Brice Matthieussent (trad.), Paris, L. Scheer, 2002.

BUTLER Judith, *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, Christophe Jaquet (trad.), Paris, Fayard, 2016.

BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie : essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Joëlle Marelli (trad.), Paris, Zones, 2010.

CENTRE LYONNAIS D'ÉTUDES FÉMINISTES, *Chronique d'une passion : le mouvement de libération des femmes à Lyon*, Paris, l'Harmattan, 1989.

CHODOROW Nancy J., *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.

CLOUGH Patricia Ticineto et Jean HALLEY, *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, Duke University Press, 2007.

CUSSET François, *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

DALY Mary, *Gyn/ecology, the metaethics of radical feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.

DANINO Philippe, *Philosophie du problème*, Paris, CNRS éditions, 2021.

DEAN Jodi, *Solidarity of Strangers : Feminism after Identity Politics*, Berkeley, University of California Press, 1996.

DELPHY Christine, *Classer, dominer : qui sont les « autres » ?*, Paris, La fabrique, 2008.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

DEWEY John, *Expérience et nature*, Paris, Gallimard, 2012.

DORLIN Elsa, *Se défendre: une philosophie de la violence*, Paris, Zones, 2017.

DORLIN Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, la Découverte, 2009.

DOUGLAS Susan Jeanne, *Where the Girls Are: Growing Up Female With the Mass Media*, New York, Times Books, 1995.

DUHEM Pierre, *La théorie physique. Son objet, sa structure*, Lyon, ENS Éditions, 2016.

DWORKIN Andrea, *Les femmes de droite*, Montréal, les Éditions du Remue-ménage, 2012.

ECHOLS Alice, *Daring to be bad : radical feminism in America 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota press, 1989.

ELAM Diane, *Feminism and deconstruction: Ms. en abyme*, New York, Routledge, 1994.

EVANS Sara Margaret, *Personal politics: the roots of women's liberation in the Civil Rights movement and the New Left/ by Sara Evans*, New York, Etats-Unis d'Amérique, Knopf, 1979.

FAHS Breanne, *Firebrand feminism: the radical lives of Ti-Grace Atkinson, Kathie Sarachild, Roxanne Dunbar-Ortiz, and Dana Densmore*, Seattle, University of Washington, 2018.

FALUDI Susan, *Backlash: the undeclared war against American women*, New York, Anchor Books, 1992.

FIRESTONE Shulamith, *La dialectique du sexe : le dossier de la révolution féministe*, Paris, Stock, 1972[1970].

FISCHBACH Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, la Découverte, 2009.

FLAMANT Françoise, *Women's lands: construction d'une utopie. Oregon, USA 1970-2010*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2015.

FLAX Jane, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley, University of California Press, 1990.

FRASER Nancy, *Justice interruptus : critical reflections on the « postsocialist » condition*, New York, Routlege, 1997.

FUSS Diana, *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, New York, Routledge, 1989.

GARCIA Manon, *On ne naît pas soumise, on le devient*, Paris, Climats, 2018.

GAUTIER Claude et Michelle ZANCARINI-FOURNEL, *De la défense des savoirs critiques*, Paris, La Découverte, 2022.

GOFFMAN Erving, *Stigma: notes on the management of spoiled identity*, New York, Simon & Schuster, 1986.

GROSZ Elizabeth, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

HALBERSTAM Jack, *The queer art of failure*, Durham, Duke University Press, 2011.

HEMMINGS Clare, *Why stories matter: the political grammar of feminist theory*, Durham, Duke University Press, 2011.

HESFORD Victoria, *Feeling Women's Liberation*, Durham, Duke University Press, 2013.

HEYES Cressida, *Line drawings: defining women through feminist practice*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.

HOBBES Thomas, *Léviathan : ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil (livre électronique)*, Gérard Mairet (trad.), Paris, Gallimard, 2000.

HOFFMAN Joshua et Gary S. ROSENKRANTZ, *Substance among other categories*, New York, Cambridge University Press, 1994.

JAMES William, *The meaning of truth*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

KOLLY Bérengère et Geneviève FRAISSE, *« Et de nos soeurs séparées... » : Lectures de la sororité*, Fontenay-le-Comte, Editions Lussaud, 2012.

KRUKS Sonia, *Retrieving experience: subjectivity and recognition in feminist politics*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.

LAMOUREUX Diane, *Les possibles du féminisme : agir sans « nous »*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2016.

LE DŒUFF Michèle, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998.

LE DŒUFF Michèle, *L'étude et le rouet*, Paris, Seuil, 1989.

LÉPINARD Éléonore, *Feminist Trouble : Intersectional Politics in Post-Secular Times*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

LLOYD Moya, *Beyond Identity Politics: Feminism, Power and Politics*, Londres, Sage, 2005.

MACEY David, *Michel Foucault*, London, Reaktion, 2004.

MACKINNON Catharine, *Feminism unmodified: discourses on life and law*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

MACKINNON Catharine, *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

MARX Karl et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande. 1. Feuerbach*, Gilbert Badia (trad.), Paris, Éditions sociales, 1977.

MARX Karl et Friedrich ENGELS, *La sainte famille ou Critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, Erna Cogniot (trad.), Paris, Editions sociales, 1972.

MOHANTY Chandra Talpade, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.

MOI Toril, *What is a woman? and other essays*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

MOI Toril, *Sexual/textual politics: feminist literary theory*, New York, Methuen, 1985.

MÖSER Cornelia, *Féminismes en traductions: théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2013.

NGAI Sianne, *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson (trad.), Paris, Flammarion, 1996.

NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1992.

NIETZSCHE Friedrich, *Crépuscule des idoles*, Jean-Claude Hémery (trad.), Paris, Gallimard, 1988.

PAVARD Bibia, *Les éditions des femmes: histoire des premières années, 1972-1979*, Paris Budapest Torino, L'Harmattan, 2005.

PHELAN Shane, *Getting specific: postmodern lesbian politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

PHELAN Shane, *Identity politics: lesbian feminism and the limits of community*, Philadelphie, Temple University Press, 1989.

PICQ Françoise, *Libération des femmes, quarante ans de mouvement*, Brest, éditions Dialogues, 2011.

PIPON Colette, *Et on tuera tous les affreux : le féminisme au risque de la misandrie, 1970-1980*, Michelle Zancarini-Fournel (préface), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.

POPPER Karl, *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985.

RAY Sangeeta, *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*, Malden, Wiley-Blackwell, 2009.

RILEY Denise, *« Am I That Name? ». Feminism and the Category of 'Women' in History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, Nouvelle édition., Paris, la Découverte, 2008.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social, ou principes du droit politique (édition numérique)*, Chicoutimi, Classiques des sciences sociales - UQAC, 2016.

SEDGWICK Eve Kosofsky, *Epistemology of the closet*, Berkeley, University of California Press, 1990.

SELLARS Wilfrid, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1992.

SOKAL Alan et Jean BRICMONT, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

SPELMAN Elizabeth V., *Fruits of sorrow : framing our attention to suffering*, Boston, Beacon Press, 1997.

SPELMAN Elizabeth V., *Inessential woman: problems of exclusion in feminist thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 2012.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

STRYKER Susan, *Transgender history*, Berkeley, Seal press, 2008.

THIAM Awa, *La parole aux négresses*, Paris, Denoël, 1980.

VOLLAIRE Christiane, *Pour une philosophie de terrain*, Paris, Créaphis, 2017.

WHITEHEAD Alfred North, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995.

WHITTIER Nancy, *Politics of child sexual abuse: emotion, social movements, and the state*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005.

WITTIG Monique, *La pensée straight*, Paris, France, Amsterdam, 2007. Principalement cités dans la thèse : « La marque du genre » et « La pensée straight ».

YOUNG Iris Marion, *On female body experience: « Throwing like a girl » and other essays*, New York, Oxford University Press, 2005.

(5) Manuels et *readers*

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre et REVILLARD Anne, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2012.

CAHOONE Lawrence, *From modernism to postmodernism: an anthology*, Malden, Blackwell Publishers, 2003.

CAVALLARO Dani, *French feminist theory: an introduction*, New York, Continuum, 2003.

CONNOR Steven (éd.), *The Cambridge companion to postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

DOCHERTY Thomas, *Postmodernism : a reader*, New York, Columbia University Press, 1993.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

OLIVER Kelly et Lisa WALSH, *Contemporary French feminism*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

SARUP Madan, *An introductory guide to post-structuralism and postmodernism*, Athens, University of Georgia Press, 1989.

SIM Stuart, *The Routledge companion to postmodernism*, New York, Routledge, 2011.

WILLIAMS James, *Understanding poststructuralism*, Chesham, Acumen, 2005.

(6) ouvrages collectifs, anthologies et numéros de revue

Libération des femmes, année zéro, Paris, *Partisans*, 1970.

— ANONYME, « Nous proposons », *ibid*.

— ANONYME, « Présentations », *ibid*.

ALBRECHT Lisa Diane et Rose M. BREWER, *Bridges of power: women's multicultural alliances*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1990.

ALEXANDER M. Jacqui et Chandra Talpade MOHANTY, *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, Routledge, 1997.

ASSAYAG Jackie, *Miroirs transatlantiques. Circulation des savoirs et malentendus féconds entre lest États-Unis et l'Europe, y compris la France*, revue *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 187-188, Éditions de l'EHESS, 2008.

ASSOCIATION DU MOUVEMENT POUR LES LUTTES FÉMINISTES, *Chroniques d'une imposture: Du mouvement de libération des femmes à une marque commerciale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.

BELL Diane et Renate KLEIN, *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Victoria, Spinifex Press, 1996.

BENHABIB Seyla, BUTLER Judith, CORNELL Drucilla et FRASER Nancy (dir.), *Feminist Contentions: a Philosophical Exchange*, New York, Routledge, Thinking gender, 1995, 176 p.

BUTLER Judith et SCOTT Joan, *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992.

BUTON François, MARIOT Nicolas, *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2009.

DEKEUWER Catherine, *Le terrain en philosophie, quelles méthodes pour quelle éthique ?*, revue *Éthique, politique, religion Paris*, vol 15, n°2, Classiques Garnier, 2019.

DUPUIS-DÉRI Francis et Mélissa BLAIS, *Le Mouvement masculiniste au Québec: l'antiféminisme démasqué*, Montréal, Québec, Les Éditions du remue-ménage, 2015.

EDWARDS Rosalind, *International perspectives on racial and ethnic mixedness and mixing*, New York, Routledge, 2012.

FRASER Nancy et Sandra Lee BARTKY, *Revaluing French feminism: critical essays on difference, agency, and culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

GARDEY Delphine et Cynthia KRAUS, *Politiques de coalition: penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016.

GOODWIN Jeff, James M. JASPER et Francesca POLLETTA, *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

HULL Gloria T., BELL-SCOTT Patricia et SMITH Barbara, *All the Women are White, all the Blacks are Men, but some of us are brave: Black women's studies*, Old Westbury, Feminist Press, 1982.

JEANNELLE Jean-Louis et LASSERRE Audrey, *Se réorienter dans la pensée : femmes, philosophie et arts, autour de Michèle Le Dœuff*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

KUHAR Roman, David PATERNOTTE et Agnès CHETAILLE, *Campagnes anti-genre en Europe : des mobilisations contre l'égalité*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2018.

LEONARD Diana et Lisa ADKINS, *Sex in question : French materialist feminism*, Londres, Taylor & Francis, 1996.

MARKS Elaine et Isabelle DE COURTIVRON, *New French feminisms: an anthology*, New York, Schocken Books, 1981.

MORAGA Cherríe et Gloria ANZALDÚA, *This bridge called my back: writings by radical women of color*, New York, NY, Kitchen Table, 1983.

MORGAN Robin, *Sisterhood is powerful: an anthology of writings from the women's liberation movement*, New York, Vintage Books, 1970.

MORGAN Robin, *Sisterhood is global: the international women's movement anthology*, New York, Feminist Press, 1996.

NICHOLSON Linda, *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

NICHOLSON Linda J. et SEIDMAN Steven, *Social postmodernism: beyond identity politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

VAN DER POEL Ieme et BERTHO Sophie, *Traveling theory: France and the United States*, Londres, Fairleigh Dickinson University Press , 1999.

SMITH Barbara, *Home girls: a Black feminist anthology*, New York, Kitchen Table, 1983.

TANNER Leslie Barbara, *Voices from women's liberation*, New York, Etats-Unis d'Amérique, New american library, 1971.

VANCE Carole S., *Pleasure and danger: exploring female sexuality*, Boston, Routledge & K. Paul, 1984.

(7) dictionnaires et encyclopédies

CASSIN Barbara et de LIBERA Alain, *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert, 2004.

FAURÉ Christine, *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

FILLIEULE Olivier, MATHIEU Lilian et PÉCHU Cécile, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

RENNES Juliette, ACHIN Catherine, ANDRO Armelle et BERENI Laure, *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, la Découverte, 2016.

(8) actes de colloque

BASCH Françoise, BRUIT Louise, DENTAL Monique, PICQ Françoise, SCHMITT PANTEL Pauline et ZAIDMAN Claude, *Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009.

BAUDOUX Claudine et Claude ZAIDMAN (éd.), *Égalité entre les sexes: mixité et démocratie [actes du colloque, Paris, Université Paris 7, 3-4 mai 1990]*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 1992.

(9) chapitres d'ouvrages et entrées de dictionnaire ou d'encyclopédie

AHMED Sara, « The Organization of Hate », dans *The Cultural Politics of Emotion*, New York, Routledge, 2013, p. 42-61.

ALEXANDER M. Jacqui et Chandra Talpade MOHANTY, « Introduction: Genealogies, Legacies, Movements », dans M. Jacqui Alexander et Chandra Talpade Mohanty (éd.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, Routledge, 1997.

ANZALDÚA Gloria, « Bridge, Drawbridge, Sandbar, or Island. Lesbians-of-Color Hacienda Alianzas », dans AnaLouise Keating (éd.), *The Gloria Anzaldúa reader*, Durham, Duke University Press, 2009, p. 140-156.

ATKINSON Ti-Grace, « Démission de la N.O.W. », Martha Carlisky (trad.), dans Ti-Grace Atkinson, *Odyssée d'une amazone*, Paris, France, éditions des Femmes, 1975, p. 25-29.

SINGER Linda, « Feminism and Postmodernism », *in* Judith Butler et Joan Scott (dir.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992, pp. 464-475.

BELL Diane et Renate KLEIN, « Foreword - Beware: Radical Feminists Speak, Read, Write, Organise, Enjoy Life, and Never Forget », dans Diane Bell et Renate Klein (éd.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Victoria, Australia, Spinifex Press, 1996.

BENHABIB Seyla, « Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance », dans Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser et Seyla Benhabib, *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995.

BUNCH Charlotte et MOZZICONACCI Vanina, « Philosophie de l'éducation et pédagogie féministes : entre théorie et pratique. Présentation et traduction d'un extrait de "Not by Degrees", de Charlotte Bunch (1979) », Vanina Mozziconacci (trad.), dans Sophie Audidière et Antoine Janvier (éd.), *Faut-il éduquer les enfants ? Ambivalences de l'idéologie de l'éducation, conjonctures critiques, expérimentations à l'époque moderne et contemporaine*, Lyon, ENS Éditions, 2021.

BUTLER Judith, « Vulnérabilité, précarité et coalitions », dans Delphine Gardey et Cynthia Kraus (éd.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016, p. 250-271.

BUTLER Judith, « Critically Queer », dans Julian Wolfreys (éd.), *Literary Theories: A Reader and Guide*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999, p. 570-586.

BUTLER Judith, « Contingent Foundations: Feminism and the Question of "Postmodernism" », dans Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell et Nancy Fraser, *Feminist contentions: a philosophical exchange*, New York, Routledge, 1995 (autre version : dans Joan Scott et Judith Butler (éd.), *Feminists theorize the political*, New York, Routledge, 1992).

BUTLER Judith, « Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse », dans Linda Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

COLLIN Françoise, « Le féminisme, commencement ou fin de la mixité ? », dans Claudine Baudoux et Claude Zaidman (éd.), *Égalité entre les sexes: mixité et démocratie [actes du colloque, Paris, Université Paris 7, 3-4 mai 1990]*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 249-260.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, « Déclaration du Combahee River Collective », dans Elsa Dorlin (éd.), *Black feminism : anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, l'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 2008. [1977].

DELPHY Christine, « L'ennemi principal », dans *L'ennemi principal*, Paris, France, Éditions Syllepse, 2013[1970], p. 31-52. Autre version dans *Partisans*, vol. 54-55, « Libération des femmes, année zéro », 1970 (signé Christine Dupont).

DORLIN Elsa, « Le sujet politique du féminisme », dans *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

LE DŒUFF Michèle, « Théoriser : une spirale sans fin ? », dans Anaïs Choulet, Delphine Frasch, Margot Giacinti, Léa Védie et Pauline Clochec (éd.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021.

FLAX Jane, « Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory », dans Linda Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

FOUCAULT Michel, « Structuralisme et post-structuralisme », dans Daniel Defert et François Ewald (éd.) *Dits et écrits. IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

FOUCAULT Michel, « Le sujet et le pouvoir », dans Daniel Defert et François Ewald (éd.) *Dits et écrits. IV : 1980-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 222-243.

FOUCAULT Michel, « Sur l'archéologie des sciences », dans Daniel Defert et François Ewald (éd.), *Dits et écrits, I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 2001, p. 696-731.

FOUCAULT Michel, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », dans Daniel Defert et François Ewald (éd.) *Dits et écrits, III. 1976 - 1979*, Paris, Gallimard, 2001, p. 28-40.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique, « Le féminisme des années 1970 », dans Christine Fauré (éd.), *Nouvelle encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique, « L'inscription des études féministes au sein du CNRS », *in Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009, pp. 113-127.

FRYE Marilyn, « Ethnocentrism/Essentialism: The Failure of the Ontological Cure », dans The Social Justice Collective (éd.), *Is Academic Feminism Dead? Theory in Practice*, New York, NYU Press, 2000.

GALSTER Ingrid, « Les chemins du féminisme entre la France et les États-Unis », dans Toril Moi (éd.), *French feminist thought: a reader*, Oxford ; New York, Blackwell, 1987.

HAAR Michel, « Nietzsche and metaphysical language », dans David Allison (éd.), *The new Nietzsche: Contemporary styles of interpretation*, New York, Delia, 1977, p. 17-18.

HABIB Claude, « Liberté, égalité, mixité », dans Claudine Baudoux et Claude Zaidman (éd.), *Égalité entre les sexes: mixité et démocratie [actes du colloque, Paris, Université Paris 7, 3-4 mai 1990]*, Paris, L'Harmattan, c1992, p. 279-286.

HARAWAY Donna, « Manifeste cyborg », *in Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007. Version originale également citée dans la thèse : « A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the 1980's », *Socialist Review*, n° 80, 1985

HARAWAY Donna, « Savoirs situés. La question de la science dans le féminisme et le privilège de la perspective partielle », Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan (trad.), dans *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007.

HARDING Sandra, « Repenser l'épistémologie du positionnement: qu'est-ce que 'l'objectivité forte' ? », Charlie Brousseau, Thomas Crespo et Léa Védie (trad.), dans Manon Garcia (dir.) *Textes-clés de philosophie féministe*, Paris, Vrin, 2021.

HARK Sabine, « Qui nous sommes et comment nous agissons. Politiques de l'identité et possibilités d'action collective », dans Delphine Gardey et Cynthia Kraus (éd.), *Politiques de coalition: penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich etc., Suisse, Seismo, 2016, p. 170-193.

KANDEL Liliane, « Un tournant institutionnel : le colloque de Toulouse », *in Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009, pp. 81-102.

KRAUS Cynthia, « Comment se coaliser ? Corps alliés et démocratie », dans Delphine Gardey et Cynthia Kraus (éd.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016, p. 14-33.

LORDE Audre, « The Uses of Anger: Women Responding to Racism », dans *Sister outsider: essays and speeches [livre électronique]*, Berkeley, Crossing Press, 2007.

MACKINNON Catharine A., « From Practice to Theory, or What is a White Woman Anyway ? », dans Diane Bell et Renate Klein (éd.), *Radically Speaking: Feminism Reclaimed*, Victoria, Spinifex Press, 1996.

MACKINNON Catharine A., « Consciousness Raising », dans *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

MOHANTY Chandra Talpade, « Women Workers and the Politics of Solidarity », dans *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 139-168.

MOHANTY Chandra Talpade, « Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience », dans Linda J. Nicholson et Steven Seidman (éd.), *Social postmodernism: beyond identity politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

MORAGA Cherríe, « La Güera », dans Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga (éd.), *This bridge called my back: writings by radical women of color*, New York, NY, Kitchen Table, 1983.

MORGAN Robin, « Goodbye to All That », dans *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist [ebook]*, New York, Open Road Media, 2014. Version antérieure également citée dans la thèse dans Leslie Barbara Tanner (éd.), *Voices from women's liberation*, New York, Etats-Unis d'Amérique, New american library, 1971.

MORGAN Robin, « The Proper Study of Womankind », dans *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist [livre électronique]*, New York, Open Road Media, 2014.

MOYA Paula, « Postmodernism, 'Realism' and the Politics of Identity: Cherríe Moraga and Chicana Feminism », dans M. Jacqui Alexander et Chandra Talpade Mohanty (éd.), *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*, New York, Routledge, 1997.

MOZZICONACCI Vanina, « Faire féministement de la philosophie. D'une traduction entre théorie et pratique », dans Anaïs Choulet-Vallet, Delphine Frasch, Margot Giacinti, Léa Védie et Pauline Clochec (éd.), *Théoriser en féministe*, Lyon, Hermann, 2021, p. 73-91.

MOZZICONACCI Vanina, « 'Penser quelque chose' : féminisme, philosophie et utopie », dans Jean-Louis Jeannelle et Audrey Lasserre, *Se réorienter dans la pensée : femmes, philosophie et arts, autour de Michèle Le Dœuff*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

NICHOLSON Linda et FRASER Nancy, « Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism », *in* Linda NICHOLSON (dir.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990. Première publication dans *Theory, Culture & Society*, 1988, vol. 5, n° 2-3, pp. 373-394.

PÉCHU Cécile, *Répertoire d'action*, dans *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

PERROT Michelle, « Les premières expériences », *in Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009, pp. 13-22.

PICQ Françoise, « Du mouvement des femmes aux études féministes », *in Vingt-cinq ans d'études féministes : l'expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009, pp. 23-32.

PICQ Françoise, « Des mouvements féministes entre spécificité et universalité », EPHESIA (dir.), *Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 328-336.

REAGON Bernice Johnson, « Coalition Politics: Turning the Century », dans Barbara Smith (éd.), *Home Girls. A Black Feminist Anthology*, New York, Kitchen table, 1983.

RICH Adrienne, « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », dans *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, Genève, Éditions Mamamélis, 2010. Version antérieure et version originale également citées dans la thèse : « La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 1, 1981, p. 15-43 et « Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence », *Signs*, vol. 5, n° 4, 1980, p. 631-660.

ROCHEFORT Christiane, « Définition de l'opprimé », dans Valerie Solanas, *SCUM Manifesto*, Paris, La nouvelle société, 1971.

ROCHEFORT Florence, « La problématique féministe de la différence des sexes au tournant du siècle », dans EPHESIA (éd.), *La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995, p. 337-341.

ROUX Sébastien, *Affects*, dans Juliette Rennes, Catherine Achin, Armelle Andro et Laure Bereni, *Encyclopédie critique du genre*, Paris, La Découverte, 2016.

SAÏD Edward, « The Franco-American Dialogue », dans Ieme van der Poel et Sophie Bertho (éd.), *Traveling theory: France and the United States*, Londres, Fairleigh Dickinson University Press, 1999.

SAID Edward W., « Traveling Theory », dans *The world, the text, and the critic*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

SCHOR Naomi, « Cet essentialisme qui n'en est pas un », dans *Féminismes au présent*, Paris, France, L'Harmattan, 1993.

SELLARS Wilfrid, « The Lever of Archimedes », dans *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, Harvard university press, 2007, p. 229-257.

SOMMIER Isabelle, *Émotions*, dans Olivier Fillieule, Lilian Mathieu et Cécile Péchu, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

SPIVAK Gayatri C., « Translator's Preface », dans Gayatri C. Spivak (trad.), Jacques Derrida, *Of grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1997.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Subaltern Studies: Deconstructing Historiography », dans *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York, Routledge, 2006, p. 197-221.

STORTI Martine, « Ces dix années qui ébranlèrent le patriarcat », dans Fédération de l'Education nationale (éd.), *Le féminisme et ses enjeux: vingt-sept femmes parlent*, Paris, Edilig, 1988.

WALLACE Michele, « Une féministe Noire en quête de sororité », dans Elsa Dorlin (éd.), *Black feminism: anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, l'Harmattan, 2008.

WALLACE Michele, « A Black Feminist's Search for Sisterhood », dans Akasha Gloria Hull, Patricia Bell-Scott et Barbara Smith (éd.), *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black women's studies*, Old Westbury, N.Y, Feminist Press, 1982, p. 5-12.

ZANCARINI-FOURNEL Michelle, « Stratégies de distinction par la voix et le geste : provocations et violences symboliques des femmes dans les manifestations des années 68 », dans Philippe Bourdin, Mathias Bernard et Jean-Claude Caron (éd.), *La voix & le geste : une approche culturelle de la violence socio-politique*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005.

(10) articles de revue

ACKELSBERG Martha A., « Identity Politics, Political Identities: Thoughts toward a Multicultural Politics », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 16, n° 1, 1996, p. 87.

ALCOFF Linda Martin, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs*, vol. 13, n° 3, 1988, p. 405-436.

ALCOFF Linda Martin, « The Politics of Postmodern Feminism, Revisited », *Cultural Critique*, n° 36, 1997.

BACCHETTA Paola, « Décoloniser le féminisme: intersectionnalité, assemblages, co-formations, co-productions », *Les cahiers du CEDREF*, n° 20, Université Paris Diderot – Paris 7, 2015.

BEDON Marine, Maud BENETREAU, Marion BÉRARD et Margaux DUBAR, « Une philosophie de terrain ? Réflexion critique à partir de deux journées d'étude », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 24, ENS Éditions, 2021.

BENHABIB Seyla, « In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self », *New German Critique*, n° 62, 1994, p. 173-189.

BENTOUHAMI Hourya et Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS, « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie », *Cahiers du Genre*, n° 63, n° 2, 2017, p. 205-219.

BERSANI Leo, « Is the Rectum a Grave? », *October*, vol. 43, 1987.

BESSIN Marc et Elsa DORLIN, « Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique ? », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005, p. 11-27.

BICKFORD Susan, « Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexities of Citizenship », *Hypatia*, vol. 12, n° 4, 1997, p. 111-131.

BLAIS Mélissa, Laurence FORTIN-PELLERIN, Ève-Marie LAMPRON et Geneviève PAGÉ, « Pour éviter de se noyer dans la (troisième) vague : réflexions sur l'histoire et l'actualité du féminisme radical », *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, 2007, p. 141.

BOURDIEU Pierre, « Séminaires sur le concept de champ, 1972-1975 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 200, n° 5, Le Seuil, 2013, p. 4-37.

BOURDIEU Pierre, « Quelques propriétés des champs », dans *Questions de sociologie*, Paris, les Éditions de Minuit, coll. « Reprise 2 », 2002, p. 109-116.

BRAIDOTTI Rosi, « The Subject in Feminism », *Hypatia*, vol. 6, n° 2, 1991, p. 155-172.

BUTLER Judith, « Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, vol. 40, n° 4, 1988, p. 519-531.

CASSIN Barbara, « Traduire les intraduisibles, un état des lieux », *Cliniques méditerranéennes*, vol. 90, n° 2, 2014, p. 25-36.

CHARPENEL Marion, « Les groupes de parole ou la triple concrétisation de l'utopie féministe », *Education et sociétés*, n° 37, 21 décembre 2016, p. 15-31.

COLE Elizabeth R. et Zakiya T. LUNA, « Making Coalitions Work: Solidarity across Difference within US Feminism », *Feminist Studies*, vol. 36, n° 1, 2010, p. 71-98.

COLLIN Françoise, « Praxis de la différence », *Tumultes*, n° 43, 24 décembre 2014, p. 33-52.

CRENSHAW Kimberlé Williams, « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », Oristelle Bonis (trad.), *Cahiers du Genre*, n° 39, 2005, p. 51-82.

DAVIS Angela, « Before I Knew Elizabeth Martínez », *Social Justice*, vol. 39, 2/3 (128-129), Social Justice/Global Options, 2013, p. 96-100.

DEKEUWER Catherine et Julie HENRY, « Philosophie pratique de terrain : quelle posture de recherche ? », *Éthique, politique, religions*, vol. 2019-2, n° 15, 2020, p. 131.

DELPHY Christine, « L'invention du "French Feminism": une démarche essentielle », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, n° 1, 1996, p. 15-58.

DELPHY Christine, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, n° 2, 1981, p. 58-74.

DERRIDA Jacques, « Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (en 2 parties), *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 69, n° 3 et n°4, 1964, p. 322-354 et p. 425-473.

LE DŒUFF Michèle, « Souvenirs singuliers des années 68, etc. », *Sens Public*, 16 février 2009, (en ligne : http://www.sens-public.org/article625.html)

DORLIN Elsa, « De l'usage épistémologique et politique des catégories de 'sexe' et de 'race' dans les études sur le genre », *Cahiers du Genre*, n° 39, 2012, p. 83-105.

DUPUIS-DÉRI Francis, « Le discours de la 'crise de la masculinité' comme refus de l'égalité entre les sexes : histoire d'une rhétorique antiféministe », *Cahiers du Genre*, n° 52, n° 1, L'Harmattan, 2012, p. 119-143.

ELOIT Ilana, « American lesbians are not French women: heterosexual French feminism and the Americanisation of lesbianism in the 1970s », *Feminist Theory*, vol. 20, n° 4, 2019, p. 381-404.

FAHS Breanne, « The Radical Possibilities of Valerie Solanas », *Feminist Studies*, vol. 34, n° 3, 2008, p. 591-617.

FASSIN Éric, « L'empire du genre », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, n° 187-188, Éditions de l'EHESS, 2008, p. 375-392.

FELDMAN Jacqueline, « De FMA au MLF », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 29, 2009, p. 193-203.

FOWLKES Diane L., « Moving from Feminist Identity Politics To Coalition Politics Through a Feminist Materialist Standpoint of Intersubjectivity in Gloria Anzaldúa's Borderlands/La Frontera: The New Mestiza », *Hypatia*, vol. 12, n° 2, 1997, p. 105-124.

FRIEDMAN Marilyn A. et Larry MAY, « Harming Women as a Group », *Social Theory and Practice*, vol. 11, n° 2, 1985, p. 207-234.

GEERTZ Clifford, « Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism », *American Anthropologist*, vol. 86, n° 2, 1984, p. 263-278.

GINES Kathryn T., « Comparative and Competing Frameworks of Oppression in Simone de Beauvoir's The Second Sex: », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 35, n° 1, 2014, p. 251-273.

HARDING Sandra, « "Strong Objectivity": A Response to the New Objectivity Question », *Synthese*, vol. 104, n° 3, 1995, p. 331-349.

HEKMAN Susan, « Beyond identity: Feminism, identity and identity politics », *Feminist Theory*, vol. 1, n° 3, 2000, p. 289-308.

HEMMINGS Clare, « Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation », *Feminist Theory*, vol. 13, n° 2, 2012, p. 147-161.

HENNERON Liane, « Être jeune féministe aujourd'hui : les rapports de génération dans le mouvement féministe contemporain », *L'Homme et la société*, n° 158, 2005, p. 93-111.

KRAUS Cynthia, « Anglo-American Feminism made in France : crise et critique de la représentation », *Cahiers du Genre*, vol. 38, n° 1, 2005, p. 163-189.

LAMONT Michele, « How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida », *American Journal of Sociology*, vol. 93, n° 3, 1987, p. 584-622.

LAMOUREUX Diane, « Y a-t-il une troisième vague féministe ? », *Cahiers du Genre*, HS n° 1, n° 3, 2006, p. 57-74.

DE LAURETIS Teresa, « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities », *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, n° 3, 1991.

LÉPINARD Eléonore, « The Contentious Subject of Feminism: Defining Women in France from the Second Wave to Parity », *Signs*, vol. 32, n° 2, 2007, p. 375-403.

LÉPINARD Éléonore, « Malaise dans le concept », *Cahiers du Genre*, n° 39, n° 2, 2005, p. 107-135.

LÉPINARD Éléonore et Laure BERENI, « La parité ou le mythe d'une exception française », *Pouvoirs*, n° 111, n° 4, 2004, p. 73-85.

DE LESSEPS Emmanuele, « Hétérosexualité et féminisme », *Questions Féministes*, n° 7, février 1980, p. 55-69.

LUGONES María et Elizabeth V. SPELMAN, « Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for 'the woman's voice' », *Women's Studies International Forum*, vol. 6, n° 6, 1983, p. 573-581.

LYSHAUG Brenda, « Solidarity without "Sisterhood"? Feminism and the Ethics of Coalition Building », *Politics & Gender*, vol. 2, n° 1, 2006, p. 77-100.

MARKS Elaine, « Women and Literature in France », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 3, n° 4, 1978, p. 832-842.

MARTIN Jane Roland, « Methodological Essentialism, False Difference, and Other Dangerous Traps », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, n° 3, 1994, p. 630-657.

MCAFEE Kathie et Marcia SALO, « Histoire d'une longue marche », *Partisans. Libération des femmes, année zéro*, n° 54-55, 1970, p. 38-49. (Titre original : « A Caucus-Race and a Long Tale », mai 1970).

MOSES Claire, « La construction du "French Feminism" dans le discours universitaire américain », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 17, n° 1, 1996, p. 3-14.

OKIN Susan Moller, « Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences », *Hypatia*, vol. 13, n° 2, 1998, p. 32-52.

PEDWELL Carolyn et Anne WHITEHEAD, « Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory », *Feminist Theory*, vol. 13, n° 2, 2012, p. 115-129.

PICQ Françoise, « Vous avez dit queer ? La question de l'identité et le féminisme. », *Réfractions*, n° 24, 2010, p. 5-13.

PICQ Françoise, « El hermoso pos-mayo de las mujeres », *Dossiers féministes*, n° 12, 2008, p. 69-76.

PULKKINEN Tuija, « Feelings of Injustice: The Institutionalization of Gender Studies and the Pluralization of Feminism », *differences*, vol. 27, n° 2, 2016.

RODGERS Kathleen, « 'Anger is Why We're All Here': Mobilizing and Managing Emotions in a Professional Activist Organization », *Social Movement Studies*, vol. 9, n° 3, 2010, p. 273-291.

SARACHILD Kathie, « Un programme pour 'l'éveil d'une conscience' féministe », *Partisans. Libération des femmes, année zéro*, n° 54-55, 1970, p. 65-69.

SCOTT Joan, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », Éléni Varikas (trad.), *Les cahiers du GRIF*, vol. 37, n° 1, 1988, p. 125-153.

SCOTT Joan, « Storytelling », *History and Theory*, vol. 50, n° 2, 2011, p. 203-209.

SMITH Barbara, « Notes for yet another paper on Black Feminism, Or will the real enemy please stand up? », *Conditions*, 5 : the Black women's issue, 1979.

SOKAL Alan, « Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity », *Social Text*, n° 46/47, 1996, p. 217-252.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « French Feminism in an International Frame », *Yale French Studies*, n° 62, 1981, p. 154-184.

SRIVASTAVA Sarita, « Tears, Fears and Careers: Anti-Racism and Emotion in Social Movement Organizations », *Canadian Journal of Sociology*, vol. 31, n° 1, 2006, p. 55.

STONE Alison, « Essentialism and Anti-Essentialism in Feminist Philosophy », *Journal of Moral Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004, p. 135-153.

VÉDIE Léa, « Une lutte à soi. La politique en première personne des féministes des années 1970 », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 39, n° 1, 2020.

VÉDIE Léa, « Hating men will free you? Valerie Solanas in Paris or the discursive politics of misandry », *European Journal of Women's Studies*, 2021, vol. 28, n° 3, pp. 305-319.

VÉDIE Léa, « Comment bien comparer ? », *Terrains/Théories*, 2021, n° 14.

WEIR Allison, « Global Feminism and Transformative Identity Politics », *Hypatia*, vol. 23, n° 4, 2008, p. 110-133.

WINTER Bronwyn, « (Mis)representations: What French feminism isn't », *Women's Studies International Forum*, vol. 20, n° 2, 1997, p. 211-224.

WITTIG Monique, « On ne naît pas femme », *Questions Féministes*, mai 1980, n° 8, pp. 75-84.

WITTIG Monique, « La pensée *straight* », *Questions Féministes*, février 1980, n° 7, pp. 45-53.

YOUNG Iris Marion, « Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective », *Signs*, vol. 19, n° 3, 1994, p. 713-738.

(11) article de presse (généraliste)

ANONYME, « Women's Lib: A Second Look », *Time magazine*, 14 décembre 1970 (en ligne : https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,944216,00.html ; consulté le 15 juillet 2022).

ARRIGHI Pauline, « Trans : suffit-il de s'autoproclamer femme pour pouvoir exiger d'être considéré comme telle ? », *Marianne*, rubrique « Société », 17 février 2020 (en ligne : https://www.marianne.net/agora/tribunes-libres/trans-suffit-il-de-s-autoproclamer-femme-pour-pouvoir-exiger-d-etre-considere ; consulté le 17 juin 2022).

BUTLER Judith, « Why is the idea of 'gender' provoking backlash the world over? », *The Guardian [site web]*, rubrique « US news », 23 octobre 2021 (en ligne : https://www.theguardian.com/us-news/commentisfree/2021/oct/23/judith-butler-gender-ideology-backlash ; consulté le 17 juin 2022.

COHEN Annie, « Dans quel état de guerre... », *Libération*, 26 juin 1976.

COLLECTIF, « Le débat sur la place des femmes trans n'a pas lieu d'être », *Libération (web)*, rubrique « Opinions », 26 février 2020 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2020/02/26/le-debat-sur-la-place-des-femmes-trans-n-a-pas-lieu-d-etre_1779708/ ; consulté le 17 juin 2022). Autre version avec liste complète des signataires sur le site *Toutes Des Femmes* (https://toutesdesfemmes.fr/tribune/ ; consulté le 17 juin 2022).

COLLECTIF, « Combien de philosophEs ? », *Libération (web)*, 16 octobre 2018 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2018/10/16/combien-de-philosophes_1685772 ; consulté le 12 juillet 2019).

COLLECTIF, « Nous défendons une liberté d'importuner, indispensable à la liberté sexuelle », *Le Monde.fr*, 9 janvier 2018 (en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/09/nous-defendons-une-liberte-d-importuner-indispensable-a-la-liberte-sexuelle_5239134_3232.html consulté le 18 mai 2020).

DURUPT Frantz, « Aux origines de la polémique sur le festival afroféministe Nyansapo », *Libération*, rubrique « Société », 28 mai 2017 (en ligne : https://www.liberation.fr/france/2017/05/28/aux-origines-de-la-polemique-sur-le-festival-afrofeministe-nyansapo_1572874/ ; consulté le 17 juin 2022).

EGO Renaud, « La cause des femmes [Entretien avec Antoinette Fouque] », *Le quotidien de Paris*, 21 septembre 1989, p. 12.

FRESSOZ Jean-Baptiste, « Le colloque en Sorbonne adoubé par Jean-Michel Blanquer était à mille lieues des conventions universitaires », *Le Monde (site web)*, 19 janvier 2022 (en ligne : https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/19/le-colloque-de-la-sorbonne-adoube-par-jean-michel-blanquer-etait-a-mille-lieues-des-conventions-universitaires_6110055_3232.html ; consulté le 14 juin 2022).

MANOTTI Dominique, « La non-mixité est une nécessité politique », *Libération (web)*, rubrique « Opinions », 29 mai 2017 (en ligne : https://www.liberation.fr/debats/2017/05/29/la-non-mixite-est-une-necessite-politique_1573085/ ; consulté le 21 juin 2022).

RINGART Nadja, « La naissance d'une secte », *Libération*, 1er juin 1977, p. 7.

(12) article de presse (féministe)

ANONYME, « Y'en a marre de la caricature du MLF », *Le torchon brûle*, n° 6, 1973, p. 2.

ANONYME, « Hoho-hétéro », *Le torchon brûle*, n° 5, 1973, p. 17.

ANONYME, « Pour les pauvres gouines qui n'ont pas le choix (politique...) », *Le torchon brûle*, n° 4, 1972, p. 6.

ANONYME, « Aux sœurs des organisations trotskystes et maoïstes », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971.

ANONYME, « Dans les HLM », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971, p. 5.

ANONYME, « Sommes nous des brebis édentées ? », *Le torchon brûle*, n° 2, 1971, p. 8.

ANONYME, « Mouvement de libération des femmes, ou téléphone à Madame Soleil », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 8-9.

ANONYME, « À propos de la politique du travail ménager », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 12-15.

ANONYME, « Les femmes », *Le torchon brûle*, n° 0, décembre 1970, p. 4-6.

ANONYME, « Women's liberation is a lesbian plot », *RAT*, vol. 3, n° 6, 8 mai 1970, p. 12.

ANONYME, « Women's liberation GLF all women's dance », *RAT*, 17 avril 1970, p. 16-17.

BARBRY, BERKELEY et CALIF, « Taking the bullshit by the horns », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1972, p. 8-9.

BARRY Kathleen, « West coast conference: not purely academic », *Off Our Backs*, vol. 3, n° 10, 1er septembre 1973, p. 25.

Bernadette, Nelly et Suzette, « Au commencement, il y eut les Gouines rouges », *Masques*, n° 9-10, 1981, p. 115-116.

BERSON Ginny, « The Furies », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 1.

BUNCH Charlotte, « Lesbians in Revolt, Male supremacy Quakes and Quivers », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 8-9.

BUNCH Charlotte, « Perseverance furthers », *The Furies*, vol. 1, n° 7, fall 1972, p. 3-5.

DEEVEY Sharon, « Such a nice girl », *The Furies*, vol. 1, n° 1, janvier 1972, p. 2.

DHAVERNAS Marie-Jo, « Et ta soeur... », *La revue d'en face*, n° 4, novembre 1987, p. 38-40.

REID Coletta, « Ideology: A guide to action », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1972.

ROBERTS Wendy, « Notes of a counter-revolutionary », *RAT*, 29 février 1970.

THEVENIN Marie-Edith, « Mixité ? Non-mixité ? », *Elles voient rouge*, n°2, janvier 1980, p. 6-7.

SCHWING Lee et Deborah GEORGE, « Editorial », *The Furies*, vol. 1, n° 3, mars 1973, p. 5.

(13) thèses

ELOIT Ilana, *Lesbian trouble: feminism, heterosexuality and the French nation (1970–1981)*, thèse de doctorat, The London School of Economics and Political Science (LSE), 2018.

ELOMÄKI Anna, *Feminist Political Togetherness: Rethinking the Collective Dimension of Feminist Politics*, thèse de doctorat, Helsinki, Université d'Helsinki, Department of Philosophy, History, Culture and Art Studies, 2012.

GARCIA Manon, *Consentir à sa soumission. Un problème philosophique*, Thèse de doctorat en philosophie, Paris, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017.

KOLLY Bérengère, *La sororité, une société sans société: modalités d'un être-politique*, Thèse de doctorat, Paris, Université Panthéon-Sorbonne, 2012.

LASSERRE Audrey, *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France (1970-1981)*, thèse de doctorat, Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014.

MOZZICONACCI Vanina, *Le sujet du féminisme peut-il faire l'objet d'une éducation ? Essai sur les théorisations féministes de la relation et de l'institution*, thèse de doctorat, ENS de Lyon, Lyon, 2017.

PITERBRAUT-MERX Tal, *Les relations adultes-enfants : un problème pour la philosophie politique ?*, Thèse de doctorat en philosophie, ENS de Lyon, inachevée.

RUAULT Lucile, *Le spéculum, la canule et le miroir : les MLAC et mobilisations de santé des femmes, entre appropriation féministe et propriété médicale de l'avortement (France, 1972-1984)*, thèse de doctorat, Université Lille 2, Lille, 2017.

(14) écrits en ligne

COLLÈGE DE PHILOSOPHIE, « Colloque "Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture" 7 et 8 janvier 2022 », sur *Le Collège de Philosophie*, 6 décembre 2021 (en ligne : https://collegedephilosophie.blogspot.com/2021/12/colloque-apres-la-deconstruction.html ; consulté le 14 juin 2022).

COULMONT Baptiste, « Sale quart d'heure pour les sex-shops », sur *blog de Baptiste Coulmont*, 26 juillet 2007 (en ligne : https://coulmont.com/blog/2007/07/26/violence-feministe/ ; consulté le 5 juillet 2021).

GABRIEL Joao, « Festival Nyansapo: dépasser le débat sur la non mixité et recentrer la discussion sur le racisme », sur *Le blog de Joao*, 5 juin 2017 (en ligne : https://joaogabriell.com/2017/06/05/festival-nyansapo-depasser-le-debat-sur-la-non-mixite-et-rencentrer-la-discussion-sur-le-racisme/ ; consulté le 17 juin 2022).

LICRA, « Festival “interdits aux blancs” », sur *Twitter*, 26 mai 2017 (en ligne : https://twitter.com/_LICRA_/status/868123586518757376 ; consulté le 20 juin 2022).

SAPIRO Gisèle, notice « Champ », sur *Politika*, 2017 (en ligne : https://www.politika.io/fr/notice/champ ; consulté le 8 octobre 2020).

(15) communications

CHOULET-VALLET Anaïs, « Faire du terrain en philosophe : un problème de légitimité », communication dans le cadre du colloque « Philosophie de terrain », Lyon, 15 juin 2021.

ROUX-ROSIER Anahid, « Dialectique expérimentale la permaculture comme terrain philosophique », communication dans le cadre de la journée d’étude « Philosophie et écologie », Lyon, 11 avril 2019.

(16) actes de colloque

BASCH Françoise, BRUIT Louise, DENTAL Monique, PICQ Françoise, SCHMITT PANTEL Pauline et ZAIDMAN Claude, *Vingt-cinq ans d’études féministes : l’expérience Jussieu*, Paris, Publications universitaires Denis-Diderot - Paris 7, 2009.

BAUDOUX Claudine et ZAIDMAN Claude (dir.), *Égalité entre les sexes : mixité et démocratie*, Paris, L’Harmattan, 1992.

EPHESIA, *Les enjeux de l’identité et de l’égalité au regard des sciences sociales*, Paris, La Découverte, 1995.

(17) entretiens

LE DŒUFF Michèle, Marie MATHIEU, Vanina MOZZICONACCI, Lucile RUAULT et Armelle WEIL, « Michèle Le Dœuff, une philosophe féministe. Cheveux courts, idées longues », *Nouvelles Questions Feministes*, Vol. 39, n° 1, Antipodes, 2020, p. 98-115.

FLECKINGER Hélène, « Une révolution du regard. Entretien avec Carole Roussopoulos, réalisatrice féministe », *Nouvelles Questions Feministes*, Vol. 28, n° 1, Antipodes, 2009, p. 98-118.

MARUANI Margaret et Nicole MOSCONI, « Liliane Kandel, Génération MLF », *Travail, genre et sociétés*, n° 24, 2010, p. 5-24.

RONELL Avital, *American philo : entretiens avec Anne Dufourmantelle*, Paris, Stock, 2006.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « Criticism, Feminism, and the Institution », entretien avec Elizabeth Grosz, dans Sarah Harasym, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990, p. 1-16.

SPIVAK Gayatri Chakravorty, « In a Word: Interview », entretien avec Ellen Rooney, dans Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York, Routledge, 2012.

(18) recensions

ANTICHAN Sylvain et Nagisa MITSUSHIMA, Buton F. et Mariot N. (dir.), *Pratiques et méthodes de la socio-histoire*, *Politix*, vol. 95, n° 3, 2011.

PIOT Élie, « Christiane Vollaire, Pour une philosophie de terrain », *Terrains/Théories*, n° 7, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2017.

(19) documents audiovisuels

ROUSSOPOULOS Carole et Delphine SEYRIG, *S.C.U.M. Manifesto*, 1976, 27 min.

VARDA Agnès, *Les glaneurs et la glaneuse*, Paris, Ciné Tamaris, 2002.

(20) Essais

ALLISON Dorothy, *Peau: à propos de sexe, de classe et de littérature*, Nicolas Milon et Camille Olivier (trad.), Paris, France, Cambourakis, 2015.

HOOKS bell, *De la marge au centre : théorie féministe*, Noomi B. Grüsig (trad.), Paris, Cambourakis, 2017.

HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais: sciences, fictions, féminismes*, Paris, Exils, 2007.

LORDE Audre, *Sister outsider: essays and speeches [livre électronique]*, Berkeley, Crossing Press, 2007.

RICH Adrienne, *La contrainte à l'hétérosexualité et l'existence lesbienne*, Genève, Éditions Mamamélis, 2010.

(21) mémoires et témoignages

BERNHEIM Cathy, *Perturbation, ma sœur : naissance d'un mouvement de femmes (1970-1972)*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Libre à elles », 1983.

TRISTAN Anne et Annie de PISAN, *Histoires du M.L.F.*, DE BEAUVOIR Simone (préface), Paris, Calmann-Lévy, coll. « L'Ordre des choses », 1977.

BONNET Marie-Jo, *Mon MLF*, Paris, Albin Michel, 2018.

BROWNMILLER Susan, *In our time: memoir of a revolution*, New York, Dell Publ, Delta trade paperbacks, 2000.

DUPLESSIS Rachel Blau et Ann Barr SNITOW (éd.), *The Feminist Memoir Project*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007.

— DENSMORE Dana, « A year of living dangerously: 1968 », dans *ibid*., p. 71-89.

— DUNBAR Roxanne, « Outlaw Woman: Chapters from a Feminist Memoir-in-Progress », dans *ibid*., p. 90-114.

— MARTINEZ Elizabeth (Betita), « History Makes Us, We Make History », dans *ibid*., p. 115-124.

— OMOLADE Barbara, « Sisterhood in Black and White », dans *ibid*., p. 377-408.

— SMITH Barbara, « ‘Feisty Characters’ and ‘Other People’s Causes:’ Memories of White Racism and U.S. Feminism », *ibid.*, p. 477-481.

(22) fiction

MURDOCH Iris, *The nice and the good*, New York, Penguin Books, 1969. édition française également citée dans la thèse : *Les Demi-justes*, trad Lola Tranec, Gallimard, 1970

SOLANAS Valerie, *SCUM Manifesto*, Emmanuelle de Lesseps (trad.), Paris, La nouvelle société, 1971. Édition originale également citée dans la thèse : *SCUM manifesto*, Londres, Olympia press, 1968.

WITTIG Monique, *L’opoponax*, Paris, Ed. de Minuit, 1983[1964].

WITTIG Monique, *Les guérillères*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

(23) Poésie

PARKER Pat, « Have you ever tried to hide? », dans *Pit Stop*, Oakland, Women’s Press Collective, 1973.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE.....11

PARTIE 1 – LE FÉMINISME ET SON SUJET.....33

Introduction de la première partie.....35

Chapitre 1 – Une question de contexte.....37

I. *French Theory*.....38
A. Postmodernisme, post-structuralisme : des théories françaises *made in USA*.....38
B. Contexte historique : les universités *étasuniennes* à travers les décennies 1970 et 1980.....51

II. *French Feminism*.....57
A. Une « drôle d'invention américaine ».....58
B. De quoi le *French Feminism* est-il le nom ? Contexte intellectuel, thématiques et corpus communs.....66

III. Vers un féminisme post-structuraliste.....78
A. Des féministes postmodernes ?.....78
B. Une critique académique née au cours des années 1990.....80

IV. « Déconstruction » : critique de la métaphysique et critique sociale.....88
A. La philosophie comme fil conducteur. L'histoire politique lue au prisme de l'histoire intellectuelle.....89
B. La critique de la métaphysique : un modèle pour la critique sociale.....92

Conclusion du chapitre. Un vent de panique ontologique.....101

Chapitre 2 – Trouble dans la méthode (Elizabeth Spelman).....103

Introduction du chapitre. « Malaise dans le concept » : la représentation comme problème épistémologique.....103
A. Le hiatus entre description et prescription.....104
B. Le problème de l'essence.....105

I. Les catégories de la critique féministe : pour qui prend-t-on le « nous » ?.....106
A. Méthode comparative et analyse additive.....106
B. Bons et mauvais cas d'études. Les problèmes d'une analyse par contraste.....112

II. Des catégories aux essences. Le tournant ontologique de la pensée féministe.....117
A. La femme « inessentielle ».....118
B. Essentialisme et faux-universalisme vont-ils nécessairement de pair ?.....125

Chapitre 3 – Trouble dans le discours (Judith Butler).....131

I. La métaphysique de la substance. Essence et substrat.....133
A. Les pièges de la grammaire.....133
B. Les deux sens de la substance.....136

II. Le sujet : une essence. Critique du féminisme différentialiste.....140

A. Une critique féministe de l'identité....140
B. Repenser le genre : le modèle performatif contre le modèle expressif....150

III. Le sujet : un substrat. Critique du féminisme matérialiste....160
A. Un deuxième adversaire : le féminisme matérialiste....160
B. Vers le sujet politique....167

IV. Dire « nous » : politiques de l'identité et pièges de la représentation....174
A. Passer du « je » au « nous »....175
B. Des « politiques de l'identité »....179

Conclusion de la première partie....188

PARTIE 2 – DE L'ONTOLOGIE À LA PRATIQUE....193

Introduction de la deuxième partie....195

Chapitre 4 – Une question de méthode....197

I. L'essentialisme et son inflation sémantique....197
A. Une expression « bavarde »....198
B. Un anathème : la rhétorique anti-essentialiste....207
C. La philosophie à la rescousse ?....211

II. Philosopher en féministe : entre théorie et pratique....224
Encart introductif. La pluralité axiologique de la pensée féministe....224
A. L'institutionnalisation des études féministes....225
B. Les deux travers de la philosophie, les deux sens de la pratique....235
C. L'anti-essentialisme est-il praticable ?....247

III. Vers une théorisation pragmatique....259
A. Un « essentialisme stratégique » ?....260
B. De l'ontologie à la pratique....268

Chapitre 5 – Méthode pragmatique de théorisation féministe....279

I. L'écueil empiriste. La *praxis* comme source de nos problèmes théoriques....280
A. L'écueil empiriste....281
B. Nos pratiques peuvent-elles être en tort ? Empirisme et idéalisation de la pratique....296
C. Contours d'une théorisation pragmatique....300

II. Cas d'étude. Controverses autour du mouvement du féminisme global....307
A. Théorie contre pratique ? Susan Moller Okin....308
B. Pratique contre pratique. Chandra Talpade Mohanty....310

Conclusion du chapitre : des critères pour choisir nos pratiques....314

Chapitre 6 – Résoudre les problèmes et choisir nos pratiques....315

I. Le féminisme comme politique de coalition....316
A. Choisir nos pratiques. Définition et genèse du concept de coalition....316
B. Résoudre des problèmes. Un cas d'étude....325
C. Quelques limites du concept....335

II. Problématiser les coalitions. Les apports de la non-mixité féministe....345
A. Qu'est-ce que la non-mixité féministe ?....345
B. Non-mixité et coalition : opposition théorique, identité pratique....347

III. Le sujet féministe : des pratiques de non-mixité....358
A. Tracer une ligne. La non-mixité comme pratique diacritique....358

B. Contourner l'ontologie et ses critiques....364

Conclusion de la deuxième partie....369

PARTIE 3 – LES FRONTIÈRES DU « NOUS »....373

Chapitre 7 – Une question de pratiques....375

I. Contexte de mon étude. Les mouvements de libération des femmes des années 1960-1970, en France et aux États-Unis....376
A. Les mouvements de libération des femmes : France et États-Unis....376
B. Pourquoi ce contexte plutôt qu'un autre ?....377

II. Méthode de mon étude. Au carrefour de trois approches....381
A. Généalogie, socio-histoire et philosophie de terrain....382
B. La philosophe, la glaneuse et la traductrice....388
C. Philosopher à coups de tamis....391

Chapitre 8 – Le « je » et les autres : « partir de soi »....393

I. Une politique de la première personne....394
A. Une non-mixité radicale....394
B. La grammaire féministe du « je »....398
C. Une certaine idée de la révolution....401
D. lutte à soi, lutte des autres....411

II. « Notre » lutte et celle des « autres ». Les frontières contestées de l'espace des causes féministes....413
A. Combattre son propre oppresseur : les références aux mouvements de libération noirs....414
B. « Notre » propre lutte ? Les femmes blanches comme propriétaires du féminisme....420
C. « Créer une définition qui élargisse ce que 'féministe' veut dire pour nous »....423

Chapitre 9 – « Nous » contre « eux »....431

Introduction du chapitre : « le véritable ennemi est prié de se signaler ! »....431

I. Conflit. La non-mixité comme « métaphore »....434
A. Le symbole de la domination....435
B. Le spectacle de la lutte....438
C. L'imaginaire du peuple. Vers le sujet politique....442

II. Misandrie. Anatomie d'une aversion joyeuse....447
A. Haïr les hommes ?....447
B. Répondre à la misogynie....451
C. Retourner le stigmate....454

III. Sororité. Les amours fusionnelles et contrariées entre féminisme et lesbianisme....463
A. Sororité : l'amour et ses métaphores....464
B. Colère : des furies et des sœurs....481

Conclusion du chapitre : vers la colère. Renégocier les frontières du « nous »....502

CONCLUSION GÉNÉRALE....507

BIBLIOGRAPHIE....513

Le sujet politique du féminisme, de l'ontologie à la pratique : comment la philosophie doit-elle s'emparer des problèmes féministes ?

Au cours des trente dernières années, le courant post-structuraliste a largement contribué à populariser la question du « sujet » féministe : ce « nous » qui fonde le caractère collectif et la prétention à la généralité des luttes et revendications féministes. Un consensus émerge des nombreuses voix qui le composent : la théorisation féministe doit être anti-essentialiste, elle doit éviter par tous les moyens de faire de son sujet une essence. Je soutiens pourtant que cette position pose plus de problèmes qu'elle n'en résout, en raison du caractère particulièrement vague de cette préconisation. La deuxième partie de la thèse élabore donc des critères normatifs permettant de distinguer ce que serait une bonne théorisation féministe. J'esquisse les caractéristiques d'une méthode pragmatique, qui fait des pratiques politiques de transformation sociale une norme pour les théorisations féministes (une mesure permettant d'évaluer leur pertinence), mais aussi une source privilégiée pour les problèmes théoriques.

Au croisement de l'archéologie foucaldienne et de la philosophie de terrain, les réflexions que je développe dans la troisième partie sont une application de cette méthode à mon problème initial. À partir d'archives, de sources imprimées, de mémoires et de témoignages, j'interroge le sens des pratiques de non-mixité dans les mouvements féministes français et étasunien des années 1960-1970. Ces pratiques, à travers lesquelles j'identifie autant de manières de bien ou de mal dire « nous », me permettent de mieux poser le problème du sujet féministe et de formuler une critique sociale immédiatement orientée vers la reconstruction de son objet.

Mots-clés Féminisme, post-structuralisme, essentialisme, non-mixité, sujet politique, praxis

The feminist subject, from ontology to practices : how should philosophy address feminist issues?

Over the last three decades, the issue of the feminist 'subject' has substantially been put forward by feminist theorists, in the wake of post-structuralism. Feminist political togetherness as well as the universality of feminist claims have been called into question. Among the profusion of voices which compose post-structuralist feminism one statement emerges as a rallying point: feminist theorizing has to be anti-essentialist and avoid at all costs to turn its own subject into an essence. However, I contend that the vagueness of this recommendation raises more problems than it solves. Thus in the second part of this essay I establish a set of prescriptive guidelines as to what would be good feminist theorizing. I then outline the main characteristics of a pragmatic approach: one that makes political *praxis* for social change a standard for feminist theorizing as well as a primary source for theoretical problems.

Using a combination of Foucauldian archaeology and field philosophy, I put this approach into practice in the third part of my dissertation applying it to my initial problem. Using archives, printed historical sources, and memoirs of feminist activists, I examine the significance of separatism and '*non-mixité*' (non-mixedness) in French and US radical feminist movements of the 1960s and 1970s. Through them I identify various ways of successfully or poorly express a feminist 'us.' Thereby I both clarify its issues and provide for a reconstructive framework of the feminist subject.

Keywords Feminism, post-structuralism, essentialism, non-mixedness, political subject, praxis