



UFR de Philosophie
École doctorale de Philosophie (ED 280)
Institut des Sciences Juridiques et Philosophiques de la Sorbonne (UMR 8103)

Le langage est un lieu de lutte
La performativité du langage ordinaire
dans la construction du genre et les luttes féministes

Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université Paris 1
Présentée et soutenue publiquement
le 14 décembre 2018 par

Mona Gérardin-Laverge

MEMBRES DU JURY

Sandra LAUGIER, *Directrice*

Professeure de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Bruno AMBROISE

Chargé de recherche au CNRS, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (UMR 8103)

Nancy BAUER

Professor of Philosophy, Tufts University

Judith BUTLER

Professor of Comparative Literature and Critical Theory, University of California, Berkeley

Luca GRECO

Professeur de Sociolinguistique, Université de Lorraine (Metz)

Paola MARRATI

Professor of Philosophy, Johns Hopkins University

Judith REVEL

Professeure de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

RÉSUMÉ

Le langage est un lieu de lutte¹

La performativité du langage ordinaire dans la construction du genre et les luttes féministes

Comment penser la construction et la déconstruction du genre dans le langage ? Je montre que la philosophie du langage ordinaire — et notamment la théorie austinienne des actes de parole — peut soutenir une approche constructiviste et éclairer le rôle du langage dans la construction sociale du genre. La naturalisation du genre repose à la fois sur une représentation du langage — comme simple reflet du réel et comme « capacité » inégalement partagée — et sur des pratiques linguistiques ordinaires et scientifiques. Penser cela implique de dépasser la stricte dichotomie de l'idéologique et du matériel, pour analyser ensemble la construction et la représentation du genre dans des pratiques discursives et non-discursives. La théorie butlerienne de la « performativité du genre » permet de penser à la fois la construction du genre et sa contingence, sa possible déconstruction. Mais quel est notre pouvoir transformateur ? Si montrer qu'un phénomène n'est pas naturel ne suffit pas à le détruire, analyser sa force ne nous réduit-il pas à l'impuissance ? Pour répondre à ces questions, j'étudie des pratiques discursives de lutte. Je montre le pouvoir transformateur de pratiques de subversions et d'actes de parole insurrectionnels, qui font usage de la performativité du langage pour transformer les conditions sociales encadrant l'efficacité des discours. Je montre que ces pratiques déconstruisent le genre et produisent des collectifs de lutte, pour insister sur ce qu'une approche radicalement constructiviste du genre ouvre comme possibles pour le féminisme et l'action collective.

Mots-clés : Actes de parole ; Constructivisme ; Féminisme ; Genre ; Intersectionnalité ; Performativité ; Philosophie du langage ordinaire.

¹ Je reprends cette expression à bell hooks, « Language is also a place of struggle ». (hooks bell, *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990)

SUMMARY

Language is a place of struggle² *Performativity of ordinary language in the construction of gender and feminist struggles*

How is gender constructed and deconstructed in ordinary practices of language? First of all, I demonstrate that ordinary language philosophy – and more specifically the Austinian theory of speech acts – can lay the ground for a constructivist approach and help to understand the role of language in the social construction of gender. I show that gender is naturalized both by our representation of language itself – as a mere reflect of reality and as an unequally shared “capacity” – and by ordinary and scientific practices of language. Understanding this idea involves going beyond the dichotomy of ideological and material, in order to analyze construction and representation of gender together in both discursive and non-discursive practices. Butler’s theory of gender performativity makes it possible to understand both construction and deconstruction, or the contingency of gender. But does not highlighting the strength of this construction lead to deny our power and agency? To answer this question, I study feminist discursive practices. I highlight transformative power of subversions and insurrectional speech acts. I analyze discursive practices of denaturalization that challenge both social and discursive orders, and practices that use language performativity to change the social conditions that give power to speech acts. These practices deconstruct gender and produce political and collective subjects: a radical constructivist approach to gender thus opens rich perspectives for feminism and collective activism.

Keywords: Constructivism; Feminism; Gender; Intersectionality; Ordinary Language Philosophy; Performativity; Speech acts.

² This sentence is inspired by bell hooks, « Language is also a place of struggle. » (hooks bell, *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990)

REMERCIEMENTS

Je m'apprête à mettre un point final à cette thèse et sur le seuil, comme avant de dire au revoir, je me retourne pour embrasser le souvenir des six années passées à ce travail — ce travail qui m'a faite tout autant que je l'ai fait. Cette période a été un parcours de pensée et un parcours de vie. Ma thèse m'a permis de faire des rencontres, intellectuelles, militantes et amicales. Elle m'a donné la chance de travailler avec d'autres, de mettre ma pensée à l'épreuve de leur intelligence, de construire une perspective critique et des formes de résistance, de comprendre ce qui nous opprime et de mieux voir ce qu'on peut, tout ce qu'on peut. Ma reconnaissance est immense pour toutes celles et tous ceux qui ont permis, aidé, accompagné ce cheminement.

Je remercie Sandra Laugier, qui a accueilli mon sujet de recherche avec enthousiasme et qui m'a soutenue, aidée et permis de progresser pendant toute la durée de cette thèse. La lecture que je propose d'Austin est tributaire de la voie qu'elle a ouverte à une compréhension féconde et originale de la philosophie du langage ordinaire. Son soutien à une approche féministe, politique et engagée en philosophie dans un contexte universitaire souvent hostile, sa bienveillance et ses encouragements, ont été décisifs.

Je remercie Nancy Bauer, Luca Greco et Paola Marrati d'avoir accepté de lire mon travail et de le discuter. Je remercie Judith Butler, dont les travaux ont inspiré et nourri ma recherche, ainsi que Judith Revel, pour ses conseils, son soutien et sa bienveillance. Je remercie Bruno Ambroise, dont la lecture d'Austin a beaucoup compté pour mon travail, pour la pertinence de ses relectures et pour sa gentillesse.

Merci à l'équipe de philosophie féministe et décoloniale de l'Université Paris 1, et notamment Marie Garrau, Mickaëlle Provost, Marta Dell'Aquila, Eraldo Santos, Sophie Guérard de Latour et Manon Garcia : vos travaux, vos conseils, votre engagement et nos échanges m'ont donné beaucoup de courage et de joie ces dernières années.

Merci à mes camarades et amies de la revue *GLAD !*, Julie Abbou, Maria Candea, Charlotte Thevenet, Noémie Marignier, Alice Coutant, Lucy Michel, Stavroula Katsiki, Aron Arnold, Magali Guaresi et Émilie Née : vos travaux sur le genre, votre approche du langage et le projet collectif que j'ai la chance de partager avec vous ont largement inspiré et marqué mon travail. Merci pour nos discussions, nos enthousiasmes et nos rires.

Merci à l'équipe du séminaire « L'archive du genre, le genre des archives » et aux membres de l'association Archives du Féminisme, qui m'ont aidée à penser la suite

concrète que je souhaite donner à ce travail en réalisant une collecte d'archives orales féministes.

Merci à Jocelyn Benoist, Daniele Lorenzini et Layla Raïd, avec qui j'ai eu le plaisir d'échanger pendant mon doctorat.

Merci à Lucia Hernandez, Noura Djelaili, Yumiko Ohyama et Ramine Kamrane pour leur travail de soutien à la recherche, leur patience et leur prévenance, qui m'ont permis d'organiser plusieurs événements scientifiques qui me tenaient à cœur.

Ce travail est profondément enraciné dans mon expérience politique et féministe. Si je signe ce travail seule, les questions que je débats et les enjeux que je formule sont largement tributaires de réflexions, de luttes et d'inventions collectives. La découverte du féminisme a été décisive dans ma vie, et je dois à cette rencontre l'envie et le courage de faire ce travail, de chercher à élucider le pouvoir du langage. Je suis infiniment reconnaissante à mes ami·es du premier collectif féministe et à toutes celles avec qui j'ai lutté — sans vous que serais-je aujourd'hui ? Je remercie tout particulièrement Carix, Flo, Perrine, Gary : vous m'avez fait tant changer et tant comprendre, nous avons tant parlé, tant ri ! Votre amitié est une des plus précieuses choses qui me soient au monde.

Enfin, ce travail a poussé sur une terre riche et heureuse — celle des liens profonds, intimes et merveilleux qui m'attachent à mes très proches. Lorraine, je te dois ce que je suis, et même si tu ne voulais pas de remerciements, je te couvre de reconnaissance pour tout ce que tu as fait pour moi, aileron déterminé dans la tempête et fou rire qui dissout les angoisses.

Mes parents, vous êtes partout dans ce travail — dans la conviction que le langage compte, dans le plaisir pris aux mots et dans la certitude absolue qu'il y a une alternative au monde tel qu'il est. ANTI TINA. Merci pour votre amour et votre confiance qui m'ont enraciné dans la vie.

Hugo, ces six années sont pleines de joies avec toi, de découvertes et d'aventures. Tu m'as soutenue, encouragée, ramassée à la petite cuillère quand il le fallait, emmenée en balade pour me changer les idées, tu as écouté mes révélations existentielles et mes élucubrations métaphysiques, tu m'as aidée à penser, à travailler et à écrire.

Margaux, David, Logan, Renaud, je suis si heureuse de la vie que nous fabriquons ensemble ! Merci pour la joie, la bonté et les rires dont vous peuplez ma vie. Merci de m'avoir portée sur les derniers mètres, je n'aurais pas fini le marathon sans vous.

Marie, Daphné, mes super copines de fin de thèse, merci pour votre bienveillante présence et vos avis si précieux. Merci d'avoir serré si fort mes coudes.

Romain, Camille, Éric, Laëticia, Coline, Babeth : merci pour votre soutien et de m'avoir fait l'immense amitié de relire mon travail. Vous m'avez donné le courage de le terminer.

SOMMAIRE

Résumé.....	3
Summary	4
Remerciements.....	5
Sommaire.....	7
Introduction	8
Partie I dénaturalisation	49
<i>Introduction</i>	<i>50</i>
<i>Chapitre 1 Langage et critique sociale</i>	<i>56</i>
<i>Chapitre 2 Le discours de la nature</i>	<i>126</i>
<i>Chapitre 3 Naturalisation du logos et domination politique.....</i>	<i>206</i>
<i>Chapitre 4 Comment penser la naturalisation ? De l'idéologie aux pratiques ordinaires.....</i>	<i>266</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>306</i>
Partie II la performativité du genre.....	334
<i>Introduction</i>	<i>335</i>
<i>Chapitre 1 La « performativité du genre » : un concept pour la lutte.....</i>	<i>337</i>
<i>Chapitre 2 Construction performative du genre</i>	<i>377</i>
<i>Chapitre 3 Matérialité des corps et force des structures sociales</i>	<i>416</i>
<i>Chapitre 4 Pratiques discursives et interactions dans la performativité du genre ..</i>	<i>442</i>
<i>Chapitre 5 Des actes de parole encorporés</i>	<i>466</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>500</i>
Partie III pratiques discursives de lutte	507
<i>Introduction</i>	<i>508</i>
<i>Chapitre 1 Pouvoir transformateur d'actes de parole subversifs et insurrectionnels</i>	<i>513</i>
<i>Chapitre 2 Pratiques discursives de dénaturalisation</i>	<i>560</i>
<i>Chapitre 3 Prendre la parole</i>	<i>579</i>
<i>Chapitre 4 C'est en slogan qu'on devient féministe.....</i>	<i>623</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>668</i>
Conclusion	670
Bibliographie.....	683
Index des noms propres	709

INTRODUCTION

« Dans un combat à mort, prendre pour seule arme la parole est un choix
d'une hardiesse rare³. »

Fatema Mernissi

Le roi Schariar est un souverain cruel. Il épouse chaque soir une nouvelle femme qu'il fait exécuter au matin par son vizir. La fille du vizir, Schéhérazade, est une jeune femme intelligente et cultivée, douée d'une mémoire prodigieuse et très savante dans tous les domaines. Elle veut mettre fin à ces crimes et demande à son père de l'offrir en mariage au roi sanguinaire. Son père refuse, elle insiste et parvient finalement à le convaincre. Elle obtient d'emmener sa sœur, Dinarzade, avec elle dans la chambre nuptiale. Selon la stratégie qu'elles ont résolue, une heure avant le lever du jour, Dinarzade supplie Schéhérazade de lui raconter une histoire, comme elle sait si bien le faire. Schéhérazade commence un conte, et s'arrête en plein milieu de l'intrigue parce que le jour se lève. Le roi, curieux de connaître la fin de l'histoire, l'autorise à vivre une journée de plus. La nuit suivante elle reprend son histoire, qui n'est toujours pas terminée au petit matin. Elle peut vivre un jour encore. Et ainsi pendant mille et une nuits, Schéhérazade déploie et enchâsse des récits, poursuit son histoire et prolonge sa vie. Après mille et une nuits, le roi renonce à la mettre à mort. Le temps gagné, l'intelligence de Schéhérazade et la puissance de ses récits l'ont changé.

³ MERNISSI Fatema, *Le harem et l'Occident*, traduit de l'anglais par Marie-France Girod, Paris, Albin Michel, 2001, p. 54.

Dans *Le harem et l'Occident*, Fatema Mernissi propose une interprétation de l'histoire de Schéhérazade que je trouve belle et importante. Dans le cadre de ce livre, dans lequel Mernissi analyse et déconstruit la représentation coloniale et orientaliste du harem, elle explique ce que représente Schéhérazade pour elle et dans sa culture. Elle insiste sur l'intelligence, la mémoire et la culture de Schéhérazade, qui lui permettent d'inventer toutes ces histoires. Elle insiste également sur son courage, son sang-froid, sa confiance en elle-même et dans le pouvoir de la parole et du récit. « Elle est sûre d'être une personne admirable, dotée d'une intelligence étonnante. Si elle se pensait stupide, le roi lui trancherait la tête. Elle a une très haute opinion de la capacité de l'être humain à transformer son destin. La magie est en nous, voilà le message de Schéhérazade. Nous arrivons au monde bien équipés pour nous défendre : notre cerveau est une arme invincible⁴ ».

Schéhérazade est courageuse : elle risque sa vie pour arrêter un chef d'État tyrannique. Pour se battre, elle fait un choix surprenant et risqué, puisqu'elle choisit la seule parole. Ce choix nécessite un sang-froid exceptionnel, puisqu'il ne faut pas s'effondrer, puisqu'il ne faut pas être réduite au silence par la menace, puisqu'il faut parvenir à bien raconter malgré la peur et la mort imminente. Avoir fait ce choix manifeste une immense confiance en soi-même : en sa capacité à affronter la peur, à construire un discours et à comprendre autrui avec assez de finesse pour savoir comment lui parler. Cela manifeste aussi une confiance infinie dans la parole, son pouvoir de captiver, de toucher, de faire changer l'autre et de lui dire les choses qui comptent. Cela manifeste enfin une confiance absolue en la possibilité de changer le cours des choses, de briser la répétition qui paraissait inévitable, et de mettre fin à l'oppression. Ces trois sortes de confiance vont ensemble : comme le dit Mernissi, la confiance en soi est « l'essence de l'art de communiquer⁵ » et, doublée de la confiance en la puissance du langage, elle donne à Schéhérazade la certitude que nous pouvons intervenir sur ce qui nous paraissait être un « destin », et lutter contre les tyrans, prendre la parole et ne plus la laisser, briser à la fois le silence et l'oppression. Schéhérazade ne prend pas la parole d'elle-même : c'est Dinarzade, sa sœur, qui ouvre et crée la scène où Schéhérazade pourra commencer à raconter, et le roi commencer à écouter.

⁴ Ibid., p. 68.

⁵ Ibid.

« ANTI TINA⁶ »

Mon travail part d'un enthousiasme, et d'une question : un enthousiasme devant la créativité linguistique et discursive des luttes politiques, devant les slogans, les jeux de mots, les redéfinitions, les néologismes, les performances ironiques, et la richesse des analyses produites par les activistes concernant le sens et les usages des mots par les individu·es⁷, les groupes et les institutions qui ont le pouvoir. Et une question : pourquoi les mots sont-ils « importants » ? Qu'attend-on de ces pratiques à la fois créatrices et critiques dans le langage ? Pourquoi se bat-on pour prendre la parole, faire entendre notre voix, faire valoir nos significations, contester le discours des autres ? Pourquoi se bat-on même *sur* la langue, sur les mots, les expressions, les manières de dire ? Quels sont le sens et la portée politique et transformatrice d'une lutte avec et sur la langue ?

Bien sûr, l'importance qu'on donne à cette lutte tient au fait que le langage, partagé, peut constituer un outil pour imposer un certain point de vue, certaines significations. Les groupes sociaux dominants monopolisent le discours légitime sur le monde et imposent leur récit du monde en le faisant passer pour un récit consensuel, universel, le seul récit possible. « TINA » : « *There Is No Alternative* », dit Margaret Thatcher. Nous sommes soumis·es au tir continu de discours médiatiques et politiques

⁶ Je reprends cette anagramme au titre de l'œuvre de Thierry Laverge, *ANTI TINA*, Gravure et estampe (2012).

⁷ Comme je le montre dans cette thèse, je considère que le langage a un rôle important dans la construction du genre et l'oppression sociale et politique. Je reprends et pratique des formes d'exploration linguistiques et graphiques féministes, qui cherchent à visibiliser les rapports de pouvoir constitutifs de la langue et à déconstruire les prétendues naturalité et nécessité du binarisme de genre. Quand cela est possible, je privilégie des mots épiciens — comme « personne » — qui me permettent de contourner le genre. Pour ne pas employer le masculin générique (règle selon laquelle « le masculin l'emporte sur le féminin »), j'utilise des formes de langage « inclusif » : lorsque la différence entre le masculin et le féminin réside dans la présence ou l'absence d'un « e » final, j'utilise le point médian pour parler des êtres vivant·es animé·es. Pour les inanimés, je privilégie l'accord de proximité — qui consiste à accorder l'adjectif ou le participe avec le genre du nom le plus proche (« le soleil et la lune sont belles »). J'emploie également des formes hétérogènes et exploratoires pour mettre en évidence le rôle du langage dans la bicatégorisation de genre, comme « illes » ou « ielles », « locuteurices », « heureuxses » qui ne visent pas à « représenter les femmes dans la langue », mais au contraire à contester les catégories de « femmes » et d'« hommes ». Je présente ces pratiques, ainsi que le sens que je leur accorde, dans le chapitre 2 de la troisième partie. Dans le chapitre 2 de la première partie, je rappelle l'histoire de la langue française, et comment elle a été « masculinisée » pour des raisons politiques. Pour des arguments et propositions concrètes de langage inclusif, voir aussi la page internet de l'historienne de la langue Eliane Viennot : <http://www.elianeviennot.fr/Langue-prec.html>.

affirmant qu'il n'y a pas d'alternative (au libéralisme, au capitalisme, au binarisme de genre, à l'hétérosexualité, etc.) et qu'un seul discours peut être tenu sur le monde. Nos ennemi·es connaissent et utilisent le pouvoir du langage. Dans ce cadre, prendre la parole et lutter sur les mots, c'est ouvrir le conflit : déconstruire à la fois les discours dominants, le langage qu'ils utilisent et leurs prétentions à faire consensus. C'est déployer une analyse critique, une autodéfense individuelle et collective ; c'est prendre conscience de la contingence de l'ordre social et de notre pouvoir transformateur ; c'est montrer tout ce qui résiste déjà et inventer de nouveaux possibles.

Pourtant, l'intérêt d'une lutte avec et sur la langue pose question : n'est-elle pas secondaire ou symbolique ? Ne faut-il pas lutter prioritairement sur des questions matérielles, et contre l'oppression, l'exploitation, les violences ? D'un côté, on considère que « les mots sont importants » : c'est un fait connu qu'on débat sur les mots et qu'il y a un enjeu politique important à se battre contre certains mots, à dire que certains mots sont justes et que d'autres ne le sont pas. D'un autre côté, il semble que ce ne sont pas les mots qui comptent, mais les conditions et le contexte dans lesquels ils apparaissent, déterminant qui a le pouvoir de se faire entendre, qui a le monopole de la parole publique, qui peut faire effet avec son discours, qui a le pouvoir d'imposer ses catégories. Ce sont les rapports de force qui comptent, les mots sont le reflet des inégalités sociales plus qu'ils ne les produisent. Il existe ainsi une tension, dans les luttes politiques comme dans les théories critiques, entre l'importance accordée à la langue et aux pratiques discursives dans les luttes, et la tentation de placer les questions de langue au second plan du combat politique. Le rôle producteur du langage est à la fois un *topos* et un point obscur des discours et des pratiques militantes. Nous savons *que* les mots ont un pouvoir mais nous ne savons pas *comment* fonctionne ce pouvoir.

Cette question se pose de façon particulièrement aiguë dans les luttes féministes. D'abord, la prise de parole constitue un enjeu important pour de nombreux mouvements féministes, qui lui ont accordé une place centrale pour lutter contre l'oppression et contre les violences. Considérant que la réduction au silence ne consiste pas simplement à faire taire, mais à parler *à la place*, à invisibiliser et à exclure du politique, les féministes de la « première vague » ont revendiqué le droit de participer aux processus de délibération et de décision concernant la vie commune, de faire politiquement entendre et compter leur voix. Une des pratiques les plus emblématiques du féminisme de la « deuxième vague » consiste en la création de « groupes de parole », qui thématisent le lien entre prise de

parole, politisation et lutte politique. L'inégale répartition de la parole et des rôles dans les interactions a été largement étudiée et dénoncée par les féministes, qui ont pu montrer comment, dans les interactions ordinaires aussi bien que dans le domaine politique, l'espace privé ou l'espace public, la parole est inégalement répartie⁸. Depuis les marges du féminisme blanc hégémonique, de nombreuses féministes ont dénoncé les prétentions universalisantes et le caractère invisibilisant d'un féminisme concevant les femmes comme un groupe homogène, indépendamment des rapports de classe, de race, d'âge et de sexualités. Elles ont lutté pour faire entendre les voix minorisées au sein du féminisme, donc pour défendre la polyphonie contre la recherche d'une parole unitaire et commune. Récemment, les tentatives pour usurper, détourner et délégitimer la dénonciation massive de l'omniprésence des violences hétérosexistes et sexuelles, pour faire taire la parole en disant qu'elle avait été « libérée », ont illustré le fait que la lutte pour la parole ne serait peut-être pas aussi importante pour nous si l'on ne nous l'enlevait pas en permanence, si l'on ne nous reprochait pas toujours de dire, de trop dire, de mal dire.

Ensuite, il existe des luttes féministes portant sur la langue et le discours : sur l'existence de certains mots, de certaines catégories⁹ ; sur certaines règles

⁸ Corinne Monnet, par exemple, a analysé des interactions entre des hommes et des femmes dans le milieu académique et montré que les femmes, y compris lorsqu'elles occupent une position hiérarchique supérieure, sont plus régulièrement interrompues par leurs interlocuteurs masculins, qui mettent en place une série de pratiques (interruption, chevauchement, absence de signes d'assentiment qui viendraient soutenir et encourager la parole de l'autre) : MONNET Corinne, « La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://infokiosques.net/imprimersans2.php?id_article=239. Il existe également de nombreuses analyses critiques féministes sur la place des femmes dans les interactions dans d'autres cadres que l'école, les assemblées publiques, les collectifs politiques, le monde du travail (avec des phénomènes comme le « mansplanning », le « manserrupting » et le « bropropriating », qui renvoient respectivement aux phénomènes suivants : un homme vous explique ce que vous venez de dire sans s'apercevoir que vous venez de le dire parce qu'il ne vous a pas écoutée ; un homme vous coupe la parole ; dans une conversation collective, un homme s'approprie l'idée que vous venez de présenter, et tout le monde s'accorde à lui attribuer). Cela a des conséquences, là encore, non seulement sur les personnes qui sont réduites au silence mais sur les thèmes abordés, les questions et les points de vue qui deviennent « publics » et qui sont mis en commun tandis que d'autres sont invisibilisés.

⁹ Par exemple pour faire disparaître le « Mademoiselle » de la langue française, et généraliser le « Madame », sans faire de différence entre les femmes mariées et celles qui ne le sont pas — puisqu'on ne fait pas cette différence pour les hommes, toujours appelés « Monsieur ».

grammaticales¹⁰ ; sur le sens¹¹ et la connotation¹² des mots ; sur la violence verbale¹³ ; sur la manière dont certains phénomènes sont mis en discours¹⁴ ; sur la possibilité de faire effet avec son discours¹⁵. Ces luttes mettent en lumière que le genre a ceci de particulier qu'il a une existence à la fois *sociale et linguistique* : c'est un rapport social structurel et un « fait de langue », qui existe de diverses manières dans la langue. Le genre a une existence catégorielle, grammaticale, sémantique. Il travaille et structure les discours et les interactions. La question se pose, dans ces différents cas, de l'interaction entre le genre linguistique et le genre social, les rapports sociaux de sexe, l'imposition du binarisme de genre et l'hétéronormativité : faut-il dire que le genre linguistique reflète, structure, légitime, naturalise, le genre social ? Quels sont les rapports entre le langage et le social ?

Si les féministes ont investi les questions de langue et considéré le langage comme un outil de lutte, c'est qu'elles ne considèrent pas le langage comme un outil de communication neutre ou comme un simple instrument référentiel, mais comme un lieu de pouvoir et de lutte, un champ de bataille à investir, un espace d'expression, de création, d'ouverture de possibles, de mise en relation. Un espace agonistique, permettant de visibiliser le conflit existant et de marquer l'opposition contre les prétentions totalisantes et hégémoniques au consensus ; un espace d'invention de nouveaux mots, de nouvelles manières de dire et de nouveaux cadres pour se parler ; une arme qui accompagne et soutient la lutte. Ces pratiques féministes et discursives protéiformes se fondent sur l'idée que le langage nous fait des choses et nous permet de faire des choses : apparemment, il

¹⁰ Dans de nombreuses langues, mais de manière particulièrement aiguë dans les langues où le genre grammatical est marqué et très structurant comme la langue française, il existe des luttes féministes différentes : dé-masculiniser la langue, neutraliser le genre, queeriser la langue. Voir III, 2 dans cette thèse.

¹¹ Par exemple, comment est défini juridiquement le viol ? Comprend-il les viols perpétrés dans le cadre conjugal, intime, familial ou non ? Peut-on faire reconnaître qu'on a été violée par son mari ?

¹² La linguiste Marina Yaguello, par exemple, a dénoncé le sexisme de la langue française dans laquelle la forme féminine de nombreux mots est moins prestigieuse et/ou plus sexualisée que la forme masculine. YAGUELLO Marina, *Les Mots et les femmes : essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, Payot, « Prismes », 1987 et YAGUELLO Marina, *Le sexe des mots*, Paris, Seuil, « Collection Points », 1995.

¹³ La question des insultes, par exemple, est un enjeu important ayant fait l'objet de critiques et de luttes diversifiées, qui ont mis en évidence le caractère sexiste et/ou homophobe d'insultes courantes, même si l'intention de la personne qui injurie n'est pas d'abord sexiste ou homophobe (« nique ta mère », « va te faire enculer », « enculé »). Pour contrer leur force blessante, certains groupes et individus se réapproprient ce type d'insultes (« salopes », « *slut walks* », « *queer* », « pédé », « gouine », etc.). D'autres personnes et collectifs proposent de les remplacer par des insultes non discriminantes. Sur la question des insultes, voir II, 5.

¹⁴ Par exemple, la manière dont on met en discours l'agentivité, pour attribuer une action à un sujet : lorsqu'on dit qu'une personne « s'est fait violer », on efface l'agresseur, le violeur, et la personne qui a été violée est présentée comme l'auteure du viol qu'elle a subi. Sur cette question, voir I, 2 et III, 2.

¹⁵ Par exemple contre le stéréotype sexiste selon lequel « une femme dit non mais pense oui », qui fait que quand une femme refuse une interaction, notamment sexuelle, son refus n'est pas pris au sérieux et son consentement n'est pas recherché. Sur cette question, voir III, 3.

ne fait aucun doute que le langage est une forme d'action, qu'il a un certain pouvoir, qu'il est un outil privilégié pour les activistes et les agitateurices.

Dans les luttes féministes, ce qu'on entend par « langage » varie et peut recouvrir des réalités hétérogènes et différents niveaux d'analyse¹⁶. Ces luttes ont différentes manières de concevoir le rôle social et politique du langage, donc de penser l'interaction du langage et du monde. Il y a différentes formes de lutte féministe dans le langage qui ne sont pas cohérentes ni unifiables, qui ne développent pas le même type de critique et de pratique, et qui ne conçoivent d'ailleurs de la même manière ni l'oppression ni le féminisme. Mais toutes accordent au langage un rôle important dans la construction du monde social, des sujet·tes qui y vivent, et d'une représentation du monde commune à ces sujet·tes. Toutes considèrent que le langage peut être un outil d'oppression et un lieu de lutte. Toutes estiment qu'il y a un enjeu politique important à lutter dans et sur la langue, et que cela a du sens. Ces pratiques, dans leur hétérogénéité, manifestent une confiance dans le pouvoir du langage et dans la possibilité de faire effet avec son discours, d'opérer des changements de sens, de produire des prises de conscience, de s'adresser aux autres pour les faire changer, de créer des relations de solidarité. Le langage est pensé comme un des outils de l'oppression et de la résistance. Il est conçu comme un produit des rapports sociaux et un opérateur de changement, de transformation. Il est perçu comme interagissant avec le réel, et comme le lieu d'une certaine puissance d'agir sur le monde. Il est pensé comme une activité, qui (nous) fait des choses et avec lequel on peut *riposter*.

C'est précisément cela que je cherche à comprendre : dans quelle mesure le langage est-il un lieu de lutte ? Que nous permet-il d'attaquer et que peut-on réellement, dans et avec le langage ? Est-ce qu'accorder une telle attention au langage ne fait pas perdre à ces luttes leur puissance critique, leur concrétude et leur matérialité ?

Ainsi, je m'interroge sur le rôle du langage dans la production et le maintien de l'oppression de genre, ainsi que sur les usages politiques et féministes qu'on peut en faire pour lutter sur un plan à la fois social et vécu, individuel et collectif.

Cette question s'ancre dans le contexte des luttes et des théorisations féministes de ces dernières décennies, et des remises en question, des reformulations, des expérimentations qui ont traversé ces luttes. Elle repose sur plusieurs grandes lignes

¹⁶ Le niveau de la langue (mots, grammaire, vocabulaire) ; le niveau de la parole, des usages de la langue, du discours.

problématiques sur lesquelles mon travail vise à intervenir, et qu'il tente d'éclairer, de démêler, d'explicitier.

1. Problématique

1.1. Le genre

La première ligne problématique, c'est la question du genre.

Par « genre », j'entends un certain système de signification, de catégorisation, de hiérarchisation et de mise en relation (d'un·e individu·e à un·e autre, d'un·e individu·e à une classe/un groupe, d'un groupe à un groupe).

L'idéologie dominante sur le genre le pense comme la distinction binaire entre deux groupes définis par « nature », par l'existence présociale de deux sexes complémentaires dans la sexualité et la reproduction, se traduisant par des différences sur les plans biologique, morphologique et psychologique. Ces groupes sont hiérarchisés (le groupe « femme » est inférieur au groupe « homme ») et les personnes qui ne correspondent pas à ce système binaire, que ce soit sur le plan du genre et/ou de la sexualité, sont considérées comme déviantes et anormales. Selon cette idéologie, les individu·es *ont* un genre, conséquence ou traduction sociale de leur sexe naturel. Un genre est assigné à la naissance sur la base du sexe. Dans cette perspective, le sexe biologique est à la fois l'origine, la matière et la cause du genre. Le sexe *commande* au genre, dans la mesure où le genre ne peut pas faire sans le sexe, il est un système de catégorisation sociale qui ne peut opérer en dehors du sexe et sans référence à lui. Cette idéologie considère le sexe comme un élément présocial mais qu'on peut néanmoins connaître, décrire et constater : il est « visible » dans le corps, il se manifeste à sa naissance et au cours de son développement, il apparaît dans les comportements, les « instincts ». Il est un attribut des corps individuels et notamment de leurs organes génitaux qui peuvent être ou bien « mâles » ou bien « femelles », qui se répartissent ainsi naturellement en deux grands groupes complémentaires dans la reproduction de l'espèce. Dans cette perspective, le binarisme de genre se fonde sur l'existence présociale d'un binarisme sexuel. La nature conçue comme un donné déterminant le social fait du système social du

genre (du binarisme de genre et de l'hétérosexualité) un fait indépassable : *there is no alternative*.

Pour lutter contre l'oppression et les violences de genre, il faut faire une critique de cette idéologie dominante. Selon Teresa de Lauretis, les théories et les luttes féministes ont longtemps pris le genre comme un « synonyme de différence sexuelle », et ont ainsi conçu le féminisme comme la lutte politique des femmes, par les femmes, pour les femmes. Si cette perspective leur a permis d'élaborer un discours critique sur l'oppression, elle est aujourd'hui devenue « limitative » : c'est « un obstacle pour la pensée féministe », qui la piège « dans le cadre conceptuel d'une opposition universelle entre les sexes » et « tend à contenir le potentiel épistémologique radical de la pensée féministe “dans la maison du maître”¹⁷ ». Elle ne permet pas d'analyser la « co-formation »¹⁸ du genre et d'autres rapports sociaux comme la race, la classe ou l'âge. Elle uniformise les vécus et réifie les catégories sociales. Il faut donc aujourd'hui développer une approche critique du genre, qui ne le réfère plus du tout à un prétendu binarisme sexuel naturel.

Ainsi, une perspective critique et constructiviste sur l'idéologie dominante du genre met en évidence que le genre n'est pas fondé sur la nature ou sur un sexe présocial mais qu'il est socialement fabriqué : assigné à la naissance, on attend ensuite qu'il se manifeste dans le corps, les attitudes, les comportements et les interactions. Comme l'a montré Judith Butler, c'est précisément cette attente qui le produit : le genre n'est pas une

¹⁷ Formule qu'elle reprend à Audre Lorde : LORDE Audre, *Sister outsider: Essais et propos d'Audre Lorde*, traduit de l'américain par Magali C. Calise, Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas et Hélène, Genève, Mamélis et Québec, Trois, 2003, « On ne démolira pas la maison du maître avec les outils du maître », p. 119. DE LAURETIS Teresa, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, traduit par Sam Bourcier, Paris, La Dispute, 2007, p. 37-40.

¹⁸ Je reprends ce concept à Paola Bacchetta, parce qu'il me paraît particulièrement pertinent pour développer une approche non-additive et intersectionnelle des rapports de pouvoir. « Je propose [...] la notion de *coformations* pour penser les rapports de pouvoir, les sujets, les conditions et les conduites. En effet, dans la théorisation féministe dominante, le genre a souvent été conceptualisé comme un axe, un vecteur ou un système unique, ou en termes de classes de sexe binaires. Or, aux États-Unis, les féministes “*of color*” ont utilement critiqué cette réduction, cette singularisation qui efface le racisme, les sexualités et la classe sociale, tout autant que les généalogies, les sédimentations et les pratiques actuelles de génocide, de colonialisme et d'esclavage. À leur suite, les analyses féministes critiques considèrent le pouvoir comme étant organisé suivant des vecteurs séparés, selon des systèmes qui se “croisent” (*intersecting*) (Crenshaw, 1989), qui convergent autour de “points d'articulation” (Hall, 2002), qui se combinent dans “des articulations” multiformes (McClintock, 1995), qui sont “consubstantiels” (Kergoat, 2004), qui forment “des points nœuds” (Smith, 1994), ou encore qui constituent des “assemblages de pouvoir” (Grewal, 2005 ; Puar, 2007). » (BACCHETTA Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales » in *Le sexe de la mondialisation*, FALQUET Jules, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, LE FEUVRE Nicky, SOW Fatou, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 259— 274.) Voir aussi : BACCHETTA Paola, « Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes “*of color*” en France », in *Genre, sexualité & société*, n° 1, 2009. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018 URL : <http://gss.revues.org/810>.

essence stable mais une répétition d'actes et d'interactions au sein desquelles les personnes construisent et font exister le genre¹⁹. Le genre n'est pas une propriété des individus ou des corps mais une activité, un faire, une production à la fois individuelle, sociale et collective. La conformité à l'idéologie dominante du binarisme de genre et d'hétérosexualité obligatoire détermine la reconnaissance, donc l'existence sociale des sujet·tes et leur possibilité de vivre des vies vivables²⁰. L'idéologie dominante sur le genre, qui est patriarcale, hétérosexiste et oppressive, n'est pas nécessairement unifiée ni cohérente : elle peut donner lieu à des injonctions contradictoires et à des normes impossibles à réaliser, et elle est traversée par d'autres constructions sociales et d'autres systèmes de catégorisation/hierarchisation des personnes et des groupes (comme la race ou la classe). Il y a une multitude de rapports à cette idéologie dominante. Il y a d'autres représentations, d'autres interprétations et d'autres pratiques du genre. Il est important d'analyser par quels ressorts l'idéologie dominante s'impose et s'incarne dans les corps, les sujet·tes et les rapports sociaux, mais aussi de comprendre de quelles manières elle peut être habitée, contestée ou reconfigurée dans des pratiques.

Le premier enjeu de ce travail, c'est donc de dégager un concept critique, intersectionnel et féministe du genre, qui permette d'analyser le caractère structurel du genre comme système d'oppression, sans invisibiliser la diversité des réalités et des vécus du genre, ainsi que les résistances, les subversions et les révoltes existantes. Un concept qui prenne acte des critiques adressées au féminisme hégémonique, à son universalisme et à son essentialisme, et qui renouvelle la manière dont on peut lutter ensemble, faire des liens entre différentes expériences de l'oppression, créer des solidarités et des discours communs. Un concept qui parte de l'hétérogénéité du genre et qui constitue donc un outil de lutte non seulement contre l'oppression de genre, les violences de genre, l'hétérosexisme, mais aussi contre le racisme, l'oppression de classe, la domination adulte, car renoncer à une approche additive des rapports de pouvoir et penser le genre « en intersection » signifie que notre concept de genre doit être critique aussi bien du colonialisme et du capitalisme que du patriarcat. Un concept qui ne s'adosse pas, même implicitement, à l'idée d'une « différence sexuelle », donc qui ne soit pas pensé comme

¹⁹ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, traduit de l'américain par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005. Pour une présentation de cette théorie, voir II, 2.

²⁰ BUTLER Judith, *Défaire le genre*, traduit de l'américain par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2012. Je présente cette idée en II, 3.

la version sociale du sexe biologique, mais comme un rapport de pouvoir, un processus de construction, de catégorisation et de normalisation. Un concept qui soit fondamentalement critique, non naturaliste et non essentialiste, tout en constituant un outil d'analyse et de lutte contre l'oppression, contre ce qu'elle a produit comme réalité sociale et comme vécu intime, individuel et collectif. Un concept qui soit un outil théorique puissant, qui nous donne des stratégies de lutte et qui ouvre de nouveaux possibles.

« Healing wounds, believing in your own strenght, believing in the courage to do things together²¹. »

La deuxième ligne problématique, c'est la question du *pouvoir de la langue*. Ces deux lignes s'entrecroisent, et parfois se fondent, puisque le genre a une existence non seulement sociale et politique, mais aussi linguistique. C'est depuis le genre que j'aborde le langage, depuis son existence discursive et la manière dont il structure la langue, travaille la prise de parole et se fabrique dans le discours. Il ne s'agit pas de traiter du langage en tant que tel, mais de son lien au social, au politique, au corps, à l'exploitation et à la naturalisation des rapports sociaux. Si je m'interroge sur le langage, c'est dans une perspective critique et de lutte : pour analyser l'oppression, critiquer sa légitimation, mettre au jour notre pouvoir transformateur, ouvrir des pistes de lutte collective.

1.2. Le langage

Pour procéder à une analyse du rôle politique du langage, il faut se donner une définition opératoire du langage sans pour autant masquer l'hétérogénéité des pratiques linguistiques avec un concept de ce que serait le langage par essence.

Le langage a pu jouer différents rôles théoriques et être défini de différentes manières. Étymologiquement, le terme français « langage » vient du latin « *lingua* », qui est à la fois un « organe situé dans la bouche » et un « système d'expression commun à un groupe ». Il a ainsi un double ancrage dans la voix et le corps individuels, et dans la

²¹ « Guérir les blessures, croire en notre propre force, croire en notre courage de faire des choses ensemble. » Petra Kelly, citée par Émilie Hache in HACHE Émilie (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, traduit de l'anglais par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016, p. 13.

société, le groupe. En ce sens, il est la « [f]aculté propre à l'espèce humaine d'exprimer et de communiquer sa pensée par des mots ; emploi que l'homme fait des sons et des articulations de la voix pour user de cette faculté²². » Mais il peut être aussi conçu comme un synonyme de « langue », comme un concept plus général que la langue, ou comme un terme plus spécifique que la langue (registre de langue, usage spécifique de la langue²³). Les usages du mot « langage », tels qu'ils sont recensés dans plusieurs dictionnaires, peuvent varier, et le rapport du langage à la langue n'est pas toujours conçu de la même manière.

La linguistique se forge en définissant le langage comme « la capacité humaine universelle qui commande l'aptitude à la symbolisation et à l'abstraction, qui doit être apprise sous la forme d'une langue, propre à une communauté, afin de se manifester en actes de parole²⁴ ». Le langage comme capacité humaine s'actualise dans l'activité de parole individuelle permise par l'apprentissage et l'usage d'une langue particulière à une communauté. Certains linguistes définissent ainsi leur recherche comme « l'exploration des mécanismes du langage à travers les différentes langues parlées par les hommes²⁵ ».

Pour Ferdinand de Saussure, le langage est composé de signes qui sont des entités à deux faces : signifiante (la réalité physique du signe) et signifiée (l'idée, le concept). La relation entre ces deux faces est arbitraire parce qu'elle est définie par convention. Les signes ont des référents dans le monde extra-linguistique, qui peuvent être réels ou imaginaires, abstraits ou concrets²⁶. Les langues sont des systèmes structurés à trois niveaux (son, agencement grammatical, sens), dont les unités se définissent relationnellement, par rapport à l'ensemble du système²⁷. La langue constitue le support

²² *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, [en ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://academie.atilf.fr/consulter/langage?page=1>.

²³ C'est ce que montre la définition qu'en propose le *Littré*, par exemple : le langage peut être synonyme de langue (la « langue propre à une nation ») ; concept général (au sens figuré, il s'emploie pour « tout ce qui sert à exprimer des sensations et des idées », y compris les gestes. Il peut aussi se dire « des cris, du chant, etc. dont les animaux se servent pour se faire entendre ») ; concept plus restreint (comme manière de parler du point de vue des intonations ; du point de vue des mots, de la diction, de la manière de s'exprimer (« langage figuré », « langage obscur »...)) ; du point de vue du sens et des intentions (« Peux-tu bien me connaître et tenir ce langage ? [Corneille, *Nicom.* I, 2] ») : *Littré* [en ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.littre.org/definition/langage>.

²⁴ YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, p. 12.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., p. 93.

²⁷ Ibid., p. 40.

de la pensée²⁸. Notre rapport au monde est médiatisé par notre langue, par les découpages et les catégorisations qu'elle opère²⁹. Les mots que nous employons nous paraissent donc correspondre au monde tel qu'il est³⁰.

Le langage a pour fonction évidente d'être un outil de communication des pensées. Mais il a d'autres fonctions, et n'est pas réductible à la seule transmission d'informations³¹. Selon l'élément de l'énoncé sur lequel on se centre (locuteurice, interlocuteurice, message, etc.), on peut identifier différentes fonctions du langage (Roman Jakobson³²). Cependant, pour Marina Yaguello, le point de référence premier de l'analyse linguistique reste le/la locuteurice : « Le sujet parlant est au centre du langage [...] Le langage ne saurait être étudié en dehors de toute référence au locuteur, à ce qu'il est, à ce qu'il vit³³ ». De plus, tout·e locuteurice « fait de la linguistique », au sens où ille a une activité métalinguistique, même inconsciente, une forme de réflexivité sur sa langue et ses usages³⁴. On étudie donc le langage en tant que locuteurice, en ayant une expérience, une connaissance du langage : on parle du langage avec le langage et depuis le langage.

Nous avons dit que, pour Saussure, le signe est arbitraire, au sens où il est conventionnel et repose sur un accord collectif. Pour Émile Benveniste, le lien entre la

²⁸ « Abstraction faite de son expression par les mots, notre pensée n'est qu'une masse informe et indistincte [...] Sans le secours des signes, nous serions incapables de distinguer deux idées de façon claire et distincte. » (Saussure, cité in *ibid.*, p. 92).

²⁹ BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, chapitre I, « Tendances récentes en linguistique générale », p. 6 : « [L]es "catégories mentales" et les "lois de la pensée" ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques. Nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé. Les variétés de l'expérience philosophique ou spirituelle sont sous la dépendance inconsciente d'une classification que la langue opère du seul fait qu'elle est langue et qu'elle symbolise. »

³⁰ *Ibid.*, chapitre IV, « Nature du signe linguistique », p. 52 : « Pour le sujet parlant, il y a entre la langue et la réalité adéquation complète : le signe recouvre et commande la réalité ; mieux, il est cette réalité (*nomen omen*, tabous de parole, pouvoir magique du verbe, etc.). À vrai dire le point de vue du sujet et celui du linguiste sont si différents à cet égard que l'affirmation du linguiste quant à l'arbitraire des désignations ne réfute pas le sentiment contraire du sujet parlant. »

³¹ C'est ce que défend notamment Noam Chomsky. « Il est faux de penser que le langage humain se caractérise par la volonté ou le fait d'apporter de l'information. » (Chomsky in YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage*, op. cit., p. 19).

³² Les « fonctions » du langage sont définies ainsi : (1) si l'on se centre sur le *locuteur*, on comprendra le langage comme ayant une fonction *expressive* ou *émotive* ; (2) si l'on se concentre sur le *message*, on apercevra la fonction *poétique* du langage (jeu, plaisir du texte) ; (3) si l'on se centre sur l'*interlocuteur*, on peut observer sa fonction d'*incitation* (il interpelle, donne un ordre, etc.) ; (4) du point de vue du *réfèrent*, le langage a une fonction *référentielle* (il donne des informations sur le réfèrent dans le monde réel) ; (5) du point de vue du *code* employé, on peut dégager sa fonction *métalinguistique*, d'analyse du code ; (6) du point de vue du *canal* employé (la voix, l'écriture, le geste...), on voit sa fonction *phatique* (fonction sociale de mise en contact, de communication) (*Ibid.*)

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ Ce qui rend capable, par exemple, de faire et de comprendre des jeux de langue « car jouer suppose que l'on connaisse les règles et le moyen de les tourner » (*Ibid.*, p. 13).

face signifiante et la face signifiée du signe est nécessaire puisqu'il est constitutif du signe, mais ce qui est arbitraire et non-nécessaire, c'est le lien entre la langue et le monde³⁵. Le corollaire de cet arbitraire du signe, c'est qu'il suppose un accord entre les locuteurices d'une même langue : c'est parce que la langue est sociale et collective qu'elle peut exister comme langue et être employée par les locuteurices. Il y a donc une tension entre deux caractéristiques de la langue : elle repose sur l'activité du/de la locuteurice pour être actualisée, ce qui permet la créativité individuelle dans la langue et l'évolution de la langue ; mais elle suppose aussi un accord conventionnel et collectif. Cela implique de ne pas comprendre cet accord ou cette convention de manière figée, fermée à la variation individuelle ; réciproquement, il ne faut pas penser la variation individuelle comme création parfaitement originale, totalement indépendante des conventions linguistiques partagées.

Ainsi, toutes les langues comportent des redondances, des ambiguïtés, des irrégularités ; elles sont en évolution permanente ; elles permettent aux locuteurices de produire un nombre infini d'énoncés à partir d'un nombre théoriquement fini de signes³⁶ ; elles autorisent l'invention, la créativité, les déplacements de sens³⁷.

Par conséquent, le langage s'actualise dans des langues qui elles-mêmes existent et évoluent par l'activité linguistique des locuteurices (dans la parole ou dans l'écoute et l'interprétation). C'est au niveau de cette activité que se situe mon étude : je cherche à analyser un ensemble hétérogène de phénomènes et de pratiques, qui interagissent avec les individus et la société, pour comprendre le rôle qu'il peut jouer dans la production et le maintien de l'oppression ainsi que les usages subversifs et de lutte qu'on peut en avoir. Je travaille donc sur le langage comme pratique sociale ancrée dans un contexte historique, social, géographique et politique, et sans chercher à traiter de l'essence du langage ou de la langue considérées indépendamment de la parole³⁸. Dans cette

³⁵ BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, op. cit., chapitre IV, « Nature du signe linguistique », p. 49-55.

³⁶ Comme l'a mis en évidence Chomsky, la compétence linguistique est précisément la capacité à générer un nombre infini d'énoncés à partir d'un nombre fini d'unités et à comprendre spontanément un nombre infini de phrases qu'on n'avait pourtant jamais entendues auparavant. Les langues ne sont pas des répertoires figés, elles évoluent en fonction de l'activité des locuteurices, qui est à la fois « compétence linguistique », régie par la règle de récursivité qui fait qu'on peut générer et comprendre un nombre infini d'énoncés nouveaux, et « performance linguistique », qui est de l'ordre de la déviation individuelle, de la création lexicale, de la fantaisie verbale (YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage*, op. cit., p. 132-133.

³⁷ Ibid., p. 40.

³⁸ La démarche consistant à se centrer, au contraire, sur une analyse purement formelle de la langue, me paraît soulever plusieurs problèmes. Si le langage s'actualise en langue et la langue en parole ou en discours,

perspective, je retiens les éléments de définition suivants : le langage est une pratique sociale, un moyen de communication et d'expression propre à une « communauté » et qui évolue avec elle ; le langage est en interaction avec le monde et avec la pensée : il se réfère à des réalités extralinguistiques, qu'elles soient concrètes ou abstraites, réelles ou fictives, présentes ou absentes ; il forme notre perception et notre appréhension du monde, il structure notre pensée ; la langue est à la fois structurée et sensible aux variations d'usage des locuteurices ; savoir parler c'est savoir produire et comprendre des énoncés, y compris nouveaux.

2. Hypothèses

Si je travaille la question du langage pour produire un concept féministe de genre, c'est parce que je fais deux hypothèses, une théorique et l'autre pratique.

2.1. Hypothèse théorique

Mon hypothèse théorique s'appuie sur un texte dans lequel Eve Kosofsky-Sedgwick présente les traits caractéristiques du geste « critique³⁹ ». Elle considère que ce

il me paraît difficile d'étudier le langage ou la langue en soi, indépendamment de la parole et du discours. N'est-il pas contradictoire de définir la langue comme sociale et de vouloir cependant centrer l'analyse sur sa structure formelle et grammaticale, indépendamment d'une attention à ses usages ? La langue sur laquelle on travaille est une abstraction par rapport à ses actualisations historiques et contextuelles, et l'on décrit un modèle davantage que la langue sociale qu'on s'était donnée pour objet. Et si dans ce modèle on inclut l'idée selon laquelle la langue est le fruit de conventions, mais qu'on n'analyse pas la manière dont ces conventions sont construites, actualisées, négociées et modifiées en pratique, alors on a énoncé une définition générale de la langue sans avoir véritablement accès à son fonctionnement. Il me paraît ainsi difficile de rendre compte de la structure de la langue si on l'abstrait de son contexte social et historique puisque, comme on l'a vu, la structure de la langue dépend des pratiques concrètes des locuteurices et évolue en fonction de ces pratiques. Par ailleurs, on peut adresser des critiques plus « externes », politiques et sociologiques, à ce type de démarche. Pour une critique sociologique, voir notamment BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard 1982 et BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points », 2001. Pour une critique philosophique, voir par exemple LECERCLE Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage*. Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2004. L'approche formaliste a aussi été largement critiquée par le vaste champ d'études anglo-saxonnes de la « *Discourse Analysis* ». Dans la suite de mon travail, je précise certaines de ces critiques et ma propre approche.

³⁹ KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, Durham, Duke University Press, 2003 : « The distance of any such account from a biological basis is assumed to correlate near precisely with its potential for doing justice to difference (individual, historical and cross-cultural), to contingency, to performative force and to the possibility of change » (p. 93) et « That language itself can be productive of reality is a primary ground of an antiessentialist inquiry. » (p. 5)

geste se *fonde* sur une analyse du pouvoir producteur du langage. Il y a un lien théorique et pratique entre réfléchir à la performativité du langage, faire un travail de dénaturalisation, faire droit aux différences et à l'hétérogénéité, montrer la contingence pour ouvrir la possibilité d'une transformation sociale. Kosofsky-Sedgwick souligne l'usage que des pensées critiques ont pu faire de la notion de « performativité » du langage. Jacques Derrida et Judith Butler, notamment, « ont utilisé Austin au service d'un projet épistémologique non-essentialiste⁴⁰ » (la déconstruction ; la performativité du genre).

Mais en quoi la mise au jour par Austin du caractère performatif de certains énoncés a-t-elle pu jouer un rôle pour combattre l'essentialisme et l'oppression, et constituer un outil de référence pour la déconstruction critique et *queer* du genre ? Dans quelle mesure cette notion peut-elle permettre d'élaborer un concept critique et féministe du genre, qui ne le considère ni comme un donné naturel, ni comme une réalité homogène, mais comme un processus de construction sociale passant par l'interaction, souvent violente, des normes et des corps, et produisant des injonctions contradictoires et des réalités hétérogènes⁴¹ ? L'idée que le langage est « performatif » nous renseigne-t-elle sur la question du « comment » soulevée plus haut (en nous montrant *que* le langage fait et *ce qu'il* fait, *comment* il fait) ?

Pour Kosofsky-Sedgwick, la mise au jour de la performativité du langage a pu jouer ce rôle parce qu'elle met en évidence le caractère producteur d'énoncés et de catégories qui prétendent décrire le réel⁴². Elle offre donc une formulation théorique à une idée qu'on trouve chez de nombreuses auteures féministes (et critiques en général) ainsi que dans des discours militants et des luttes : les catégories de notre langage et de

⁴⁰ Ibid., p. 5.

⁴¹ Insister sur l'hétérogénéité du genre est fondamental si l'on prend acte de sa co-formation avec d'autres rapports de pouvoir. Mais c'est aussi une stratégie féministe et queer importante. Comme le souligne Julie Abbou, on peut dégager deux grandes stratégies féministes qui s'opposent à la bicatégorisation hiérarchique du masculin et du féminin, et à la naturalisation de l'idéologie binaire de genre. La première, constructiviste, consiste à attaquer la naturalisation de cette idéologie en soulignant ses conséquences matérielles. La seconde stratégie consiste à attaquer la prétention de cette idéologie à être le seul discours possible sur le genre. Dans cette perspective, on peut « dénier [la] puissance performative » de ce discours « en affirmant plus de deux catégories », et « [v]isibiliser divers processus de catégorisations plutôt que les catégories qui en résultent, pour relativiser la portée de cette catégorisation dominante [...] et ouvrir le champ des possibles. Il s'agit d'une lecture multiple qui repose sur une compréhension hétérogène et discursive de la réalité. » Ces deux stratégies peuvent avoir un projet subversif (leur objectif est « l'infirmité, l'instabilité permanente ») ou révolutionnaire (« arriver à un jeu de catégories satisfaisant »). ABBOU Julie, « La fin de l'ironie. Nature, sexe, féminisme et renouveau essentialiste dans les discours transhumanistes », in *Pratiques et langages du genre et du sexe : déconstruire l'idéologie sexiste du binarisme*, TOMC Sandra, BAILLY Sophie et RANCHON Grâce, Louvain-la-Neuve, Paris, L'Harmattan, « Proximités - sciences du langage », 2016, p. 145-180 : p. 146.

⁴² « [C]laim for describing », KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling*, op. cit., p. 5.

nombreux énoncés paraissent refléter le réel, se contenter de le mettre en mots, alors qu'ils ont le *pouvoir* de le produire et de faire exister ce qu'ils nomment, parce qu'ils fabriquent des catégories de perception et de pensée, des pratiques sociales institutionnelles et informelles, des réalités matérielles.

De plus, Austin met en évidence le fait que, pour faire des choses avec nos discours, il faut disposer d'un certain pouvoir, d'une certaine autorité, et respecter certaines conventions. Il permet donc de penser à la fois le rôle producteur d'énoncés apparemment descriptifs, mais aussi les différentiels de pouvoir et d'autorité qui conditionnent la force que peuvent avoir nos discours. La « performativité » semble donc nommer et théoriser des thèmes récurrents (même si les manières de le penser et de le formuler sont loin d'être identiques) des discours politiques critiques et féministes.

C'est cette hypothèse théorique que je cherche à vérifier : dans quelle mesure mettre au jour le pouvoir du discours, et notamment sa « performativité », est-il un geste de critique sociale et politique, qui contribue à élucider la construction sociale de ce qui est, qui permet donc de comprendre sa force, mais aussi sa contingence, notre pouvoir transformateur et la possibilité du changement ?

2.2. Hypothèse pratique

La seconde hypothèse, pratique, pose que le langage, parce qu'il est un milieu de vie et une pratique quotidienne, à l'intersection de l'intime et du commun, de l'individuel et du collectif, est un espace politique « à notre portée », au sens où il nous est accessible et où nos coups vers lui, par lui, peuvent porter. Il peut faire l'objet d'un activisme quotidien, mêler la lutte sociale à la transformation de soi, être un lieu de pratiques contestataires et d'« interventions préfiguratives⁴³ », ces actions directes sur la langue qui, par de nouvelles manières de parler, donnent à entendre de nouvelles manières de s'organiser et de vivre. Parler du pouvoir du langage, c'est donc se donner la possibilité

⁴³ Ce terme renvoie à une stratégie anarchiste consistant à montrer dans nos pratiques, ici et maintenant, la société à laquelle on aspire. En ce sens, on la « préfigure ». Ce terme est défini in BOYD Andrew et MITCHELL Dave Oswald (dir.), *Joyeux Bordel, Tactiques, Principes et Théories pour faire la Révolution*, traduit de l'américain par Cyrille Rivallan, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2015, p. 58-61. Je reprends l'idée que les interventions féministes dans la langue sont des interventions de ce type à Mariel Acosta, qui parle de « politiques de préfiguration » dans son article sur les brochures anarchistes en langue espagnole. ACOSTA Mariel et CUBA Ernesto, « L'agitation du quotidien », traduit de l'espagnol par Sara Martinez in *GLAD!* N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/1074>. Pour une présentation plus détaillée de cette idée, voir III, 2.

d'analyser ce qu'il fait pour le discuter, le critiquer, s'en défendre, et c'est aussi comprendre comment faire usage de ce pouvoir pour lutter, changer les choses, inventer de nouvelles manières de faire et de dire.

Je ne travaille donc pas sur la performativité dans une perspective purement théorique mais pratique et politique : je cherche à déconstruire la force de ce qui est, en montrant la construction et la contingence, et je cherche à comprendre comment on peut utiliser le pouvoir performatif de certains énoncés pour agir dans le monde et lutter contre l'oppression. Je propose donc un déplacement et une réappropriation du concept de performativité dans une perspective critique et féministe, qui ne cherche pas seulement à décrire le pouvoir du langage, mais à en faire usage et à modifier les conditions sociales qui peuvent limiter la possibilité que nous avons de faire des choses avec nos mots. Mais dans quelle mesure la théorie austinienne peut-elle être ainsi réappropriée ?

3. La performativité

« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament⁴⁴. »

René Char

3.1. Une philosophie du langage ordinaire

L'interprétation de la philosophie d'Austin dont je pars s'appuie sur la lecture qu'en ont donné Sandra Laugier, qui a inscrit Austin dans une interprétation renouvelée de la philosophie du langage ordinaire, et Bruno Ambroise qui a développé dans ses travaux une interprétation contextualiste et conventionnaliste d'Austin.

Comme y insistent Laugier et Ambroise, la philosophie d'Austin est marquée par la méthode qu'il a choisi de suivre : s'inscrivant dans la philosophie du langage ordinaire, il décide d'être attentif non pas au langage formalisé ou au langage comme concept, mais

⁴⁴ CHAR René, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Gallimard, « Folioplus classiques », 2007, § 62 p. 25.

au langage comme phénomène réel, au langage que nous parlons tous les jours. Il s'agit pour lui d'être attentif *au réel, donc au langage*⁴⁵, ou plus exactement aux multiples nuances que nous faisons dans le langage que nous parlons, et de voir ce que ces nuances, ce que nos usages, nous disent de nous-mêmes (la philosophie étant une élucidation des problèmes que nous nous posons en tant qu'humain·es situé·es). Il s'agit de développer une *attention* à nos usages et à notre pratique ordinaires du langage, au langage comme « phénomène » (d'où le terme de « phénoménologie linguistique » qu'Austin évoque pour qualifier sa méthode⁴⁶). Cela implique de le décrire dans sa variété : Austin ne veut ni formaliser des règles générales du langage (comme la linguistique de son époque), ni le purifier ou l'améliorer (comme le positivisme logique⁴⁷), ni le transformer⁴⁸.

C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter son affirmation selon laquelle « notre réserve commune de mots contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, et toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations. Et sans doute sont-elles susceptibles d'être plus nombreuses et plus solides — puisqu'elles ont résisté au long test de la survie du plus apte —, et plus subtiles, au moins en ce qui concerne les domaines de la pratique ordinaire raisonnable, que celles que nous pourrions, vous ou moi, trouver, installés dans un fauteuil, par un bel après-midi — alternative méthodologique la plus appréciée⁴⁹. » Cela sera important par la suite : il faut bien comprendre à quoi cette idée s'oppose, et ne pas considérer que toute intervention faite de l'intérieur des usages — par exemple les interventions féministes dans la langue — serait problématique du point de vue d'Austin. Ce qu'Austin dénonce,

⁴⁵ Comme le souligne Sandra Laugier, la philosophie du langage ordinaire d'Austin et du second Wittgenstein étudie nos usages du langage pour étudier le réel : « parler du langage, c'est parler de ce dont il parle ». LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire : quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999, p. 19. Je développe cette idée en I, 1.

⁴⁶ « Étant donné la prédominance du slogan “langage ordinaire” et d'expressions comme philosophie “linguistique” ou “analytique”, ou encore l’“analyse du langage”, il faut insister tout particulièrement sur une chose pour éviter les malentendus. Quand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelles situations, encore une fois, nous ne regardons *pas seulement* les mots (ou les “significations” quelles qu'elles soient), mais également les réalités dont nous parlons avec les mots ; nous nous servons de la conscience affinée que nous avons des mots pour affiner notre perception, qui n'est toutefois pas l'arbitre ultime, des phénomènes. C'est pourquoi je pense qu'il vaudrait mieux utiliser, pour cette façon de philosopher, un nom moins trompeur que ceux mentionnés plus haut, par exemple “phénoménologie linguistique”, mais quel nom que celui-ci ! » : AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, traduit par Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994, p. 144.

⁴⁷ Ainsi, si le langage peut nous tendre des « pièges », il reste cependant notre premier outil pour aborder les questions philosophiques (Ibid. p. 143 : « [L]es mots sont nos outils, et la moindre des choses serait d'utiliser des outils propres : il nous faut non seulement savoir ce que nous voulons dire et ce que nous ne voulons pas dire, mais également nous armer pour affronter les pièges que nous pose le langage. »)

⁴⁸ « Pas de modification sans aberration. » : *ibid.*, p. 152.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

c'est la démarche qui consiste à se situer hors du langage pour le modifier de l'extérieur, ce qui n'est pas du même ordre que débattre des usages *de l'intérieur* du langage.

Austin s'oppose à la tendance de la philosophie à la généralisation, qui peut mener à ce qu'il appelle l'« illusion scolastique » : pour Laugier, c'est ce qui le rapproche du second Wittgenstein, et c'est « l'attention au particulier, à ce qui est là, à nos pieds⁵⁰ », qui définit la philosophie du langage ordinaire, son « réalisme ordinaire⁵¹ ». Sa méthode consiste à décrire nos usages du langage dans leur variété et *en contexte* (c'est pourquoi il serait erroné de chercher à universaliser les conditions de réussite de tel ou tel performatif, par exemple : un énoncé n'agit d'une certaine manière que dans un certain contexte et en fonction de ce contexte).

Cette méthode est fondamentale pour comprendre comment Austin « découvre » le caractère performatif de certains énoncés : comme le souligne Ambroise, cette découverte n'est pas la conséquence d'une attitude métaphysique (qui considère la parole comme action) ou linguistique (qui décrit la grammaire formelle des énoncés), mais d'une attention aux manières diverses et singulières dont on parle⁵². Cette méthode guide tout le déroulement des conférences publiées sous le titre *Quand dire c'est faire*. Ainsi, il pourrait paraître surprenant qu'Austin propose une première théorisation pendant les sept premières conférences (performatif vs constatif) à laquelle il renonce ensuite pour en proposer une nouvelle (la tripartition de l'acte de parole en locutoire, illocutoire et perlocutoire), et qu'il insiste sur le fait qu'on peut faire encore bien d'autres choses avec le langage. Le changement et l'incomplétude seraient-ils signe d'un manque de rigueur philosophique ? Bien au contraire, il faut les comprendre comme des traits constitutifs de la méthode philosophique d'Austin, et de la petite « révolution » qu'il opère par rapport à la philosophie analytique : il me semble que ce qu'Austin cherche à faire dans ses conférences, ce n'est pas transmettre une théorie figée à ses auditeurs, mais les conduire à faire une certaine *expérience* (celle par laquelle nos théorisations et nos typologies philosophiques peuvent être mises en échec par nos usages ordinaires) et leur

⁵⁰ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 14-15.

⁵¹ Pour le sens que Laugier donne à cette expression, voir I, 1.

⁵² AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*. Thèse de doctorat en Philosophie, sous la direction de Francis Wolff, 2005, Paris, Université de Nanterre — Paris X. Version électronique [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00338176/document>, p. 25.

transmettre une certaine exigence (l'attention scrupuleuse aux usages contre la tendance à les balayer s'ils ne correspondent pas aux théories qu'on est en train d'élaborer).

Quand dire c'est faire est donc moins un manuel de pragmatique contenant des typologies à appliquer au réel qu'un *cheminement* auquel Austin nous invite, et qui nous transmet moins une connaissance figée qu'une attitude philosophique. En cela, on peut considérer qu'Austin n'a pas seulement découvert théoriquement le performatif, mais qu'il l'a mis en œuvre comme méthode philosophique : ses textes cherchent moins à nous donner un contenu vrai (ce qui correspondrait à l'idée que nos énoncés sont seulement descriptifs, et ne sont susceptibles que de vérité ou de fausseté) qu'à agir sur nous. Dans cette mesure, s'il est important de faire attention à la lettre du texte d'Austin pour bien le comprendre, il faut aussi l'appréhender comme geste philosophique, auquel il nous initie pour nous inviter à le pratiquer nous-mêmes (donc à poursuivre, déplacer et dépasser les analyses de *Quand dire c'est faire*).

La découverte d'Austin, qu'il élabore progressivement durant ses conférences, c'est que le langage est une forme d'*action*, qu'il qualifie d'abord comme « performatif », puis comme « acte de parole ». Certes, l'idée selon laquelle le langage agit est une idée très ancienne, qui a été largement thématifiée et mise en œuvre par la rhétorique (la rhétorique ne se contente pas de constater que le langage agit, elle développe des techniques pour le rendre plus « actif », pour qu'il produise davantage d'effets sur l'auditoire). Mais ce n'est pas cela qu'Austin découvre (pas plus qu'il ne cherche à nous donner des outils pour faire effet avec nos discours). Ce qu'Austin découvre, c'est qu'on peut faire des choses *en disant*. C'est cette idée qu'il va développer progressivement dans *Quand dire c'est faire*, en s'opposant successivement à plusieurs représentations du langage.

3.2. Performatifs vs constatifs

La première représentation qu'Austin combat, c'est l'idée selon laquelle le langage serait un outil de description du monde ou de la pensée de celui qui l'utilise. Pour Austin, cette représentation est une « illusion », qu'il appelle « illusion descriptive ». Dans cette perspective, le langage est un *medium* neutre et strictement référentiel, dont la fonction est de traduire fidèlement d'un côté le monde, les choses, et de l'autre la pensée

de la personne qui s'exprime. Nos énoncés ne peuvent être jugés et décrits qu'en termes de vérité ou de fausseté, et la vérité elle-même est définie comme vérité-correspondance (un énoncé est vrai s'il correspond à un état du monde ou à un état d'esprit, il est faux s'il n'y correspond pas⁵³). Le seul échec possible d'un énoncé, c'est d'être faux, et la fausseté de mon énoncé ne change strictement rien au monde. Le paradigme d'un énoncé, c'est l'énoncé assertif.

Contre cette idée, Austin commence par remarquer que des énoncés ayant une forme constative ou assertive ne se contentent pas de décrire un état du monde ou une pensée, mais qu'ils ont la capacité de faire quelque chose. En étant dits, ils produisent une nouvelle réalité, un nouvel état du monde : ils sont *performatifs*. Parmi les exemples les plus célèbres d'Austin, on trouve les énoncés faits lors dans un testament (« Je donne et lègue ma montre à mon frère »), un baptême (« Je baptise ce bateau le *Queen Elizabeth* ») ou un mariage (« Oui je le veux⁵⁴ »). Ce constat lui permet de montrer que le langage peut agir autrement que dans un sens rhétorique : il n'a pas seulement des effets sur ses auditeuses, mais il produit des choses, des états, des statuts et des relations dans le monde. Ce type d'action peut être réalisé par toutes sortes d'énoncés, y compris et notamment par des énoncés ayant une forme assertive ou constative. Il ne se fonde pas sur l'intention des locutrices ni sur la psychologie des interlocutrices (comme la rhétorique, qui s'appuie sur une connaissance approfondie des affects humains) mais sur des conventions sociales, qui permettent à un énoncé, dans certaines circonstances, de faire certaines choses. Que j'en aie l'intention ou non, que mes interlocutrices soient sensibles ou insensibles, de bonne ou de mauvaise humeur, si je suis juge et qu'au début d'un procès je prononce audiblement la phrase suivante : « La séance est ouverte », alors j'ai ouvert le procès, et la suite de ce qui sera dit et fait comptera comme faisant partie du procès. Peu importe que je n'ai pas eu l'intention d'ouvrir la séance (par exemple, si la phrase m'a échappée) ou que, parmi mes auditeuses, certaines n'aient pas envie que j'ouvre la séance, considèrent que je suis mauvaise juge, etc. : parce que mon action se fonde sur des conventions sociales (déterminant mon statut et les circonstances dans lesquelles tel énoncé peut permettre de faire telle chose), elle est réalisée quand même.

⁵³ Pour une présentation très claire de cela chez Austin, je renvoie au livre de Bruno Ambroise : AMBROISE Bruno, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Vrin, Paris 2008.

⁵⁴ AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1991 : p. 41.

Il existe donc des conditions encadrant l'effectuation d'un performatif, dont Austin dresse la liste suivante :

« (A.1) Il doit exister une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant l'énoncé de certains mots par de certaines personnes dans de certaines circonstances,

De plus,

(A.2) il faut que, dans chaque cas, les personnes et circonstances particulières soient celles qui conviennent pour qu'on puisse invoquer la procédure en question.

(B.1) La procédure doit être exécutée par tous les participants, à la fois correctement et

(B.2) intégralement.

(Γ. 1) Lorsque la procédure — comme il arrive souvent — suppose chez ceux qui recourent à elle certaines pensées ou certains sentiments, lorsqu'elle doit provoquer par la suite un certain comportement de la part de l'un ou l'autre des participants, il faut que la personne qui prend part à la procédure (et par là l'invoque) ait, en fait, ces pensées ou sentiments, et que les participants aient l'intention d'adopter le comportement impliqué. De plus,

(Γ. 2) ils doivent se comporter ainsi, en fait, par la suite⁵⁵. »

Selon Austin, les conditions A et B sont indispensables pour que l'acte de parole performatif ait lieu, contrairement aux conditions Γ qui ne conditionnent pas la réalisation de l'acte, mais permettent de déterminer si l'on abuse ou non de la procédure (par manque de la sincérité requise, par exemple). Si les premières ne sont pas remplies, le performatif échoue à coup sûr (« *misfire* »), tandis que les dernières sont des abus qui n'empêchent pas nécessairement l'acte de se réaliser (« *abuse* »). Comme l'indique Ambroise, dans ce dernier cas on ne peut pas dire que je n'ai pas réalisé l'acte par manque de tel ou tel élément conventionnel, mais plutôt que je n'aurais pas *dû* utiliser la procédure : « Non pas que je l'ai mal réalisée — au contraire, le plus souvent elle est d'un point de vue technique correctement utilisée. Mais je l'ai utilisée alors que je n'en avais pas le *droit*⁵⁶. » Dans les faits, ces diverses conditions ne sont pas toujours faciles à distinguer, et il me semble qu'elles permettent surtout à Austin de prendre en compte « l'acte de discours tout entier », « la situation complète », contre une lecture trop institutionnelle des conventions, donc contre une restriction du performatif à ces cas exceptionnels et particulièrement ritualisés.

⁵⁵ Ibid., p. 49.

⁵⁶ AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, op. cit. p. 156.

Ainsi, certaines conditions sociales sont indispensables à la réalisation des performatifs : l'efficacité d'un acte de parole repose sur une procédure définie par convention, qui détermine qui peut effectuer cet acte de parole, avec quels énoncés et dans quels contextes. La légitimité et l'autorité sociales sont donc indispensables à la réalisation d'un acte de parole. Une certaine forme de reconnaissance sociale est ainsi nécessaire : il faut que la communauté linguistique, et d'abord mes interlocuteurs, identifient et reconnaissent à la fois la procédure que j'invoque et le fait qu'elle a été respectée pour que mon acte de parole soit effectué avec succès⁵⁷. Pour Ambroise, ces diverses conditions permettent d'analyser le performatif comme un rituel social⁵⁸, ou plus exactement comme diverses formes plus ou moins ritualisées selon leur « degré de conventionnalité⁵⁹ ».

Par ailleurs, la réalisation de l'action ne dépend pas du sens d'un énoncé en tant que tel : si Austin découvre le performatif en remarquant que certains énoncés « font ce qu'ils disent », il considère cependant que, par convention, on aurait pu décider que l'énoncé « fr ?xghm %jail » permettait à un juge d'ouvrir une séance de procès. Ce qui permet à l'énoncé d'agir, ce n'est pas son sens, mais les conventions qui déterminent à la fois l'énoncé et les circonstances de réalisation d'une action. Austin renverse même la proposition : ce n'est pas le sens d'un énoncé qui lui permet d'agir, mais faire sens, pour un énoncé, c'est déjà une des manières qu'il a d'agir. En ce sens, Austin n'a pas seulement développé une pragmatique, mais il a en quelque sorte subordonné la sémantique à la pragmatique, voire tenté de supprimer la distinction entre les deux⁶⁰. C'est ce que nous allons voir maintenant.

⁵⁷ Comme le remarque Ambroise, même si Austin a bien posé la nécessité de la reconnaissance, cette dernière a été peu prise en compte par la suite. AMBROISE Bruno, « La rationalité de l'efficacité performative », in *Bourdieu, théoricien de la pratique*, FORNEL Michel de et OGIEN Albert (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, « Raisons pratiques », N° 21, 2011, p. 195-220 : p. 201-202. Comme nous le verrons, la reconnaissance est une question qui me paraît particulièrement problématique chez Austin : comme il le dit lui-même, la définition de la convention n'est pas toujours simple à donner, et il serait trop restrictif de l'assimiler à une règle que nous aurions acceptée explicitement en apprenant le langage. Nous n'avons pas, au sens strict, donné notre accord, et nous reconnaissons la procédure parce que nous avons été éduqués à le faire. Notre accord précède notre capacité à le donner, de sorte qu'on peut se demander si le terme d'« accord » est correct, s'il ne véhicule pas une représentation trop pacifiée de la communauté linguistique.

⁵⁸ « Le performatif s'apparente à un véritable rituel, dont toute l'organisation est ritualisée », AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 65-66.

⁵⁹ Ibid., p. 69. Ambroise écrit : « Il semble évident en effet que certains performatifs sont plus rituels que d'autres, que le poids de la convention pèse plus sur la réalisation de certaines actions que sur d'autres. Austin, tout en étant conscient de cette variation, ne l'a jamais thématisée comme telle. Elle ressort pourtant clairement de ses exemples. »

⁶⁰ Comme le souligne Ambroise : « Quand on utilisera ce terme [pragmatique] pour qualifier les idées d'Austin, il faudra faire attention de ne pas l'opposer à "sémantique" puisque la construction austinienne tend justement à faire disparaître la distinction. » (Ibid., note 84 p. 62).

3.3. Actes de parole

La deuxième représentation qu'il combat, c'est le maintien d'une opposition stricte entre constatif et performatif. En effet, l'analyse détaillée du performatif conduit Austin à remettre en question la terminologie constatif/performatif parce qu'elle véhicule l'idée d'une opposition stricte entre deux régimes d'énoncés (ceux qui décrivent et ceux qui font) alors qu'en réalité, « décrire » c'est déjà faire quelque chose (une description, l'acte de décrire), et « faire » implique que l'énoncé ait un certain lien au réel, un certain rapport et une certaine conformité aux faits⁶¹. Ainsi, les critères dont on a pu croire qu'ils permettraient de distinguer le constatif et le performatif (le premier serait vrai ou faux, le performatif heureux ou malheureux⁶², et certains critères grammaticaux ou lexicaux les différencient⁶³) sont en réalité des critères qu'ils partagent.

Pour cette raison, Austin décide à la fin de la septième conférence de « reprendre le problème à neuf⁶⁴ », et forme le projet, à partir de la huitième conférence, d'analyser les différentes perspectives selon lesquelles on peut dire qu'un énoncé fait. Ces différentes perspectives sont les suivantes : l'acte de parole peut être décrit comme un acte « locutoire », « illocutoire » et « perlocutoire ». Ces trois termes ne renvoient pas à différents actes qui seraient réellement distincts les uns des autres, mais plutôt à trois *perspectives* qu'on peut adopter sur l'acte de parole, trois manières dont on peut décrire ce qu'il fait. C'est pourquoi il peut être difficile de les distinguer dans les faits, et c'est pourquoi cela n'aurait pas de sens de chercher lequel est le « premier », la condition des autres⁶⁵, ni de vouloir choisir entre les trois comme trois interprétations possibles et séparées de ce que fait un énoncé⁶⁶. Cependant, c'est la description de l'acte comme illocutoire qui est au plus près de la découverte qu'Austin a d'abord exprimée comme « performatif ». Il choisit donc de s'y consacrer presque exclusivement.

La perspective locutoire renvoie au fait qu'un énoncé est un acte de parole au sens où il *dit* quelque chose, c'est-à-dire qu'il produit des sons (acte phonétique), qui sont des

⁶¹ *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 107.

⁶² Ibid., p. 80.

⁶³ Ibid., p. 81-88.

⁶⁴ Ibid., p. 107.

⁶⁵ Ce qui a été surtout débattu pour le locutoire et l'illocutoire.

⁶⁶ Ce que font des lectures un peu rapides du débat entre Catharine MacKinnon et Judith Butler, selon lesquelles l'une décrirait la performativité comme « illocutoire » et l'autre comme « perlocutoire ». Nous reviendrons sur cette question en III, 1.

mots et qui suivent une grammaire (acte phatique), qu'il utilise « dans un sens et avec une référence plus ou moins déterminés » (acte rhétique⁶⁷). Comme y insiste Ambroise, cette idée ne doit pas nous conduire à interpréter le niveau locutoire comme niveau strictement sémantique : le niveau du sens et du dire lui-même est pragmatique, il repose sur des conventions (notamment pour réaliser l'acte phatique) et dépend du contexte (je ne fais référence qu'en contexte⁶⁸). Comme le rappelle François Récanati, l'aspect pragmatique est indispensable pour déterminer le sens d'un énoncé : « tant qu'on ne sait pas si un tel énoncé est, par exemple, un *conseil* ou une *menace*, tant qu'on ne sait pas comment il doit être pris, il est évident qu'on n'accède pas à son sens global, qu'une partie de sa signification nous échappe, même si l'on comprend parfaitement la signification de la phrase énoncée⁶⁹. »

L'acte locutoire est donc bien un acte, même s'il renvoie à « l'aspect paradoxalement le moins actif du langage » (que les philosophes ont privilégié, à tort, en réduisant le langage à la signification, et la signification elle-même aux conditions de vérité⁷⁰). En revanche, la perspective illocutoire reprend pleinement à son compte les caractéristiques qu'Austin a identifiées avec le performatif : le succès de l'acte dépend du respect des conventions, et de la reconnaissance de l'auditoire, de « l'assurance d'avoir été bien compris » (« *uptake*⁷¹ »). L'acte illocutoire, c'est l'acte réalisé *en disant*⁷² quelque chose : ce que réalise l'acte est nécessairement contenu dans cet acte, puisque l'acte est défini par ce qu'il réalise. Quand une présidente de séance dit que « la séance est ouverte », elle ouvre la séance *en disant* que la séance est ouverte. Si la séance n'a pas été ouverte, c'est que l'acte a échoué en tant qu'acte. Ce niveau d'activité du langage est déterminé, comme je l'ai souligné en définissant le performatif, par les conventions

⁶⁷ *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 110.

⁶⁸ AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 88.

⁶⁹ RÉCANATI François, *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1989, p. 156.

⁷⁰ AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 98.

⁷¹ *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 124. Récanati explique ainsi l'expression austinienne de « *securing the uptake* » : « “Take” en général signifie *prendre*, en deux acceptions. Une mayonnaise, une pâte, une confiture, un ciment, un vaccin, une greffe, un semis prennent quand un certain effet est obtenu, effet généralement visé comme but. Dans le cas d'un acte illocutionnaire, “to secure the uptake” c'est veiller à ce qu'il ne reste pas lettre morte, et faire en sorte qu'il prenne. Or, un acte illocutionnaire prend quand il est “pris” dans un autre sens de prendre ou plutôt de “take” : “I take your meaning” signifie “je saisis, je comprends ce que vous voulez dire”. Un acte illocutionnaire prend quand il est *compris* et il est compris quand il est *bien pris*, c'est-à-dire quand il est *pris pour* ce qu'il est, à savoir un ordre, une promesse ou un avertissement. » : RÉCANATI François, *La transparence et l'énonciation*, op. cit., p. 179.

⁷² Comme le dit Peter Frederick Strawson : « the illocutionary act which a speaker performs in making an utterance » : STRAWSON Peter Frederick, *Logico-linguistic papers*, London, Methuen, 1977, « Intention and Convention in Speech Acts », p. 115.

sociales en contexte, et non par les intentions ou la psychologie des participant·es. Comme y insiste Ambroise, c'est ce qui lui donne une forme d'objectivité (la réalisation de l'acte n'est pas un choix subjectif) et de normativité (« on ne fait pas n'importe quoi avec n'importe quel énoncé⁷³ »).

Il peut être difficile de distinguer la perspective illocutoire de la perspective perlocutoire. La seconde renvoie aux effets et aux conséquences contingentes d'un énoncé exprimé en contexte. Apparemment, cette contingence permet de différencier clairement le perlocutoire et l'illocutoire : l'illocutoire renvoie à l'acte fait *en disant* ; le perlocutoire désigne l'acte réalisé *par le fait* de dire, donc à la suite indéterminée et infinie des conséquences qui suivent mon énoncé, et qui sont contingentes (voire imprévisibles). Cependant, Austin nous dit que les actes illocutoires aussi « sont liés à la production d'effets » même si ce n'est pas au sens où le perlocutoire produit des effets⁷⁴ : ils exigent d'avoir été compris (« *uptake* »), par exemple. De plus, les effets perlocutoires aussi paraissent déterminés par une forme de « conventionnalité », puisque certains effets sont clairement prévisibles, et d'autres clairement inattendus, et que les effets produits dépendent eux aussi du contexte. Cela ne doit pas nous conduire à confondre les deux niveaux, même s'il peut parfois être difficile de les distinguer. La différence tient à ce que les effets les plus inattendus restent des effets perlocutoires, tandis que l'acte illocutoire est défini comme tel acte précis et déterminé. Comme le dit Austin, « [u]n juge devrait pouvoir décider, en entendant ce qui a été dit, quels actes locutoires et illocutoires sont exécutés ; mais non quels sont les actes perlocutoires⁷⁵. » Cela ne signifie pas que les effets perlocutoires sont imprévisibles, mais qu'*en droit* n'importe quel effet d'un énoncé est un effet perlocutoire, de sorte que si je peux m'attendre à ce qu'un énoncé produise certains effets, je ne peux pas le déterminer de l'extérieur et *a priori*, objectivement : je dois m'en remettre aux effets réellement produits par l'énoncé sur les interlocuteurices⁷⁶.

Pour rendre compte de la différence, disons que déterminer l'illocutoire implique de prendre en compte les locuteurices (non seulement leurs intentions, mais leur statut, leur autorité sociale), les conventions et le contexte, tandis que pour déterminer le perlocutoire, il faut d'abord prendre en compte les interlocuteurices, c'est-à-dire les autres (même si le contexte reste fondamental). C'est ce qu'indique Stanley Cavell dans un texte

⁷³ AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 115.

⁷⁴ *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 125.

⁷⁵ Ibid., p. 129.

⁷⁶ Pour reprendre les termes d'Ambroise : « Il n'y a pas de réaction qui soit *logiquement exclue* par la réalisation d'un acte locutionnaire ou illocutionnaire donné. » (*Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 145)

qu'il consacre au perlocutoire pour penser les énoncés passionnés⁷⁷. Ainsi, comme le souligne très bien Ambroise, l'acte perlocutoire est un acte « paradoxal, en ce que l'action réalisée semble dépendre essentiellement du patient de l'action, et non de l'agent⁷⁸. » Au contraire, l'acte illocutoire dispose d'une objectivité sociale, d'une « force » qui, comme le rappelle Ambroise, fait « que l'on n'est pas libre de comprendre ce niveau comme on le veut⁷⁹ ».

À partir de là, on peut poser deux questions : le perlocutoire est-il la conséquence de l'illocutoire ou une perspective réellement différente sur l'acte de parole ? Et si le perlocutoire désigne toutes les conséquences possibles d'un acte de parole, peut-il échouer et si oui, en quel sens ? Cette deuxième question touche, en fait, à son caractère d'acte, puisque pour Austin un acte c'est, par définition, ce qui peut échouer⁸⁰. Si un acte réussit systématiquement, est-il encore un acte ?

Pour répondre à la première question, on peut affirmer que le perlocutoire est une autre perspective sur l'acte de parole plutôt que la conséquence de l'acte de parole, car il est possible qu'un énoncé ait des effets perlocutoires même s'il a échoué sur le plan illocutoire. Pour répondre à la deuxième question, Austin distingue entre l'« objectif » et les « suites » perlocutoires : certains actes, comme convaincre et persuader, ont un objectif perlocutoire, ils visent à convaincre, à persuader ; d'autres ont de simples suites perlocutoires, ils n'ont pas d'objectif précis⁸¹. En tant qu'il vise un objectif, l'acte perlocutoire peut clairement échouer. Mais en tant qu'il a des suites, il n'échoue pas à strictement parler, puisqu'il a toujours des suites. Cependant, ces suites peuvent ne pas être les conséquences attendues, et en ce sens, on peut considérer que l'acte échoue d'une

⁷⁷ « L'affirmation définitive que je vous ai gêné ou harcelé doit venir d'abord et avant tout de vous, non pas de moi. » : CAVELL Stanley, « La passion » in *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ? : l'organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard et Centre Pompidou, « Folio », 2001, p. 333-386 : p. 370.

⁷⁸ *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 136.

⁷⁹ Ibid., p.101. Cette phrase est extraite d'un passage où Ambroise fait référence aux différentes traductions qui ont été proposées de l'anglais « force » ou « illocutionary force », termes utilisés par Austin. Il souligne l'intérêt de la traduction française de « force » parce qu'elle marque l'objectivité de l'acte : je n'ai pas le choix de le comprendre de telle ou telle manière. Cependant, Ambroise craint que cette traduction ne renvoie à une forme de métaphysique, et ne mette pas suffisamment en évidence le fait que l'acte doit être pris et compris comme tel : il n'est pas contraignant, mais il est défini par des conventions. C'est pourquoi il choisit la traduction proposée par Gilbert Lane, de « valeur », même s'il préfère parler de « niveau » ou d'« aspect », termes « plus neutres ». Pour ma part, je m'en tiendrai dans cette présentation introductive d'Austin à des termes de cet ordre : « aspect », « perspective », « niveau » et choisirai de parler de « force » dans certains chapitres, lorsque je m'attacherai à souligner les rapports de pouvoir hiérarchisés qui peuvent être à l'œuvre dans la performativité, et qui lui donnent une dimension contraignante.

⁸⁰ Voir le « Plaidoyer pour les excuses » in AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, traduit de l'anglais par Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994.

⁸¹ *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 125.

certaine manière⁸². Par conséquent, on peut considérer qu'un acte perlocutoire échoue au vu de ce qu'on peut en attendre de façon probable dans telle ou telle circonstance.

Cette probabilité n'indique-t-elle pas une forme de conventionnalité de l'acte perlocutoire ? Ce qu'on peut attendre en telle ou telle circonstance n'est-il pas, en quelque sorte, conventionnel ? Il me semble que la probabilité de certains effets perlocutoires est *sociale*, mais pas *conventionnelle* au sens strict du terme. Elle découle du fait que, dans une société donnée, certains comportements et certains sentiments sont généralement attendus dans certaines circonstances, et sont plus fréquents que d'autres, même si leur absence ne fait pas par définition échouer l'acte⁸³. Les énoncés perlocutoires ont une forme de « socialité » qui les définit comme actes mêmes s'ils ne sont pas régis, à strictement parler, par des conventions telles qu'elles définissent les illocutoires.

4. Apports et difficultés de la théorie austinienne

Quels sont les apports de la théorie austinienne des actes de parole pour une analyse féministes du langage et des luttes ?

4.1. Le langage comme activité sociale

À première vue, la réponse à cette question peut sembler évidente : la théorie austinienne des actes de parole permet de rendre justice à l'idée que les mots comptent. Elle permet même de comprendre *en quoi* ils comptent, ce qu'ils font, *comment* le langage agit. Austin formule sa théorie en s'opposant à l'illusion scolastique d'un langage purement descriptif, et en renouant avec notre représentation et nos usages ordinaires, avec ce savoir partagé, ancré dans l'expérience, que les mots sont importants. Il ne considère plus le langage comme un instrument qui permettrait simplement d'énoncer des choses vraies ou fausses à propos du monde — comme le fait la sémantique de la première

⁸² *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 139.

⁸³ En ce sens, il me semble qu'il y a une tension, chez Austin, entre insister sur la contingence des effets et insister sur la possibilité que l'acte perlocutoire échoue : si les effets sont contingents, alors l'acte n'échoue pas vraiment en ne les obtenant pas et l'acte ne peut vraiment échouer au sens strict du terme ; mais si l'acte peut échouer, c'est parce que l'on considère que certains de ses effets le définissent comme acte, et dans ce cas, on peut se demander s'ils sont vraiment contingents.

moitié du XX^e siècle, qui examine le langage dans sa seule « relation cognitive au monde (sous l'angle de la vérité⁸⁴) » mais comme une forme d'action, comme une pratique qui nous met en relation au monde et aux autres⁸⁵. On peut donc supposer qu'il nous permettra de creuser cette question : qu'est-ce que cela veut dire que le langage est une action ? En quel sens agit-il ?

Cependant, on sait depuis longtemps que le langage agit, et Austin est loin d'être le premier à théoriser cela. Depuis l'Antiquité, des traités de rhétorique nous apprennent comment émouvoir, toucher, blesser, convaincre avec nos discours. Qu'est-ce que la théorie austinienne apporte de plus ? Comme on l'a vu, Austin laisse de côté l'analyse des effets (rhétoriques) de nos discours pour analyser ce qu'on fait en disant : il montre que le langage peut être producteur de réalités sociales, et que son pouvoir repose sur notre organisation sociale, nos conventions. Il détache l'analyse de ce que fait le langage des intentions des locuteurices et de la psychologie des interlocuteurices, pour mettre en valeur la force structurante de l'ordre social, qui détermine ce qu'on peut faire avec le langage. Il nous permet de penser qu'on fait des choses en disant, mais aussi que dire, signifier quelque chose, c'est déjà réaliser un acte de parole, donc que « dire » dépend de ce que la société reconnaît et *nous* reconnaît la légitimité de dire.

Comme le soulignent Récanati et Ambroise, le reproche que Pierre Bourdieu adresse à Austin, selon lequel il ne tiendrait pas compte des conditions sociales dans la possibilité ou non de réaliser des actes de parole, est injustifié⁸⁶ : Austin a précisément pensé les conditions de réussite des performatifs comme des conditions sociales. « Austin, en un mot, dit exactement ce que P. Bourdieu lui reproche de ne pas dire⁸⁷. » En cela, on pourrait même considérer qu'il va dans le sens de Bourdieu, qui critique le formalisme

⁸⁴ AMBROISE Bruno et LAUGIER Sandra (dir.), *Sens, usage et contexte. Philosophie du langage, tome 2*, Paris, Vrin, « Textes clés », 2011, p. 9.

⁸⁵ La philosophie du langage ordinaire ne réduit pas le langage à sa seule dimension de relation descriptive ou cognitive avec le monde ; elle opère, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, un tournant pragmatique et communicationnel. (Ibid., p. 10). « J.L. Austin et L. Wittgenstein et Austin ont (re)découvert, parallèlement et sans jamais communiquer sur ce point, que le langage sert avant tout à faire des choses. » (Ibid., p. 11) Ils ont développé l'idée que le langage est une « activité » (Ibid., p. 12) : « le langage est toujours incarné, situé, particularisé et loin de voir là un obstacle à sa capacité descriptive, on peut, en l'analysant ainsi, comprendre sa façon de "faire sens", et comment il se rapporte au monde. » (Ibid., p. 12-13)

⁸⁶ Comme nous le verrons en III,1, Bourdieu a reconnu s'être trompé concernant Austin.

⁸⁷ RÉCANATI François, « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1991, p. 185-203 : p. 203. « [J]'interprète Austin comme disant que les actes de parole ont une dimension sociale et quasi-institutionnelle en vertu de laquelle on ne peut légitimement accomplir n'importe quel acte dans n'importe quel contexte ; Austin, en un mot, dit exactement ce que P. Bourdieu lui reproche de ne pas dire. »

de la linguistique : comme le rappelle Michel de Fornel, Austin permet de sortir d'une analyse purement formelle de nos énoncés, pour « prendre conscience de l'importance du contexte social — où intervient en particulier la légitimité de celui qui énonce — pour l'analyse des actes de langage les plus ordinaires⁸⁸ ».

Austin permet donc de s'opposer à une vision purement référentielle du langage, ainsi qu'à l'idée qu'il serait un *medium* transparent et qu'il serait un outil de communication neutre. Il invite à travailler sur nos pratiques discursives et non sur un concept abstrait de langage ou une représentation formelle de la langue. Il permet de penser le langage comme une activité, et une activité sociale. Reprendre son concept, c'est donc s'inscrire dans une perspective *pragmatique*, mais qui considère qu'il faut intégrer les conditions sociales et politiques *dès le début* de notre analyse des actes de parole, au lieu de considérer que ces enjeux s'ajoutent de l'extérieur au fonctionnement normal du performatif, comme l'ont fait certains de ses continuateurs (comme Searle et Grice⁸⁹). L'approche pragmatique d'Austin implique d'analyser les actes de langage plutôt que des énoncés pris hors contexte, mais aussi les conditions sociales et politiques qui permettent de dire et de faire en disant, et donc les discours et *nos usages* du langage. En ce sens, « le langage » n'est pas une seule chose et ne fait pas qu'une seule chose, il renvoie à des pratiques hétérogènes qui sont des pratiques sociales.

4.2. Étudier « nos usages »

Mon analyse porte donc sur les usages et les pratiques, et non sur le langage comme concept ayant une essence ou sur la langue comme structure figée susceptible d'être décrite par une analyse purement linguistique ou formelle.

⁸⁸ « En accordant, dans son analyse des performatifs, une place essentielle aux actes illocutoires institués, Austin a réveillé les sociologues et les linguistes. [...] Il a permis aux autres [les linguistes] de prendre conscience de l'importance du contexte social — où intervient en particulier la légitimité de celui qui énonce — pour l'analyse des actes de langage les plus ordinaires » FORNEL Michel de, « Légitimité et actes de langage » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 46, « L'usage de la parole », 1983, p. 31-38 : p. 38.

⁸⁹ C'est ce qu'explique Ambroise : AMBROISE Bruno, « Efficacité du discours et rapports de force : le poids incompressible de l'Institution ? Remarques sur l'efficacité du langage chez Pierre Bourdieu » in *Langage et politique, L'efficacité du langage en question*, AMBROISE Bruno et GEAY Bertrand, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, « Paradoxa », 2016, p. 195, 197. C'est pour cette raison que Bourdieu critique les théoriciens des actes de parole (Ibid., p. 199).

En ce sens, elle s'inscrit dans la philosophie du langage ordinaire : cette approche ne définit pas le langage par son essence⁹⁰ mais par ses usages. Elle ne cherche pas à dégager ou à améliorer les structures formelles du langage, mais à décrire son fonctionnement ordinaire. Enfin, elle aborde le langage comme un ensemble de pratiques, comme une forme d'activité. Elle invite à considérer le langage comme un phénomène historique et social plus que comme un outil formel et logique, et comme un ensemble hétérogène de phénomènes auquel on ne peut donner une unité en en fournissant le concept ou en dégagant un mode de fonctionnement unifié. La philosophie du langage ordinaire insiste ainsi sur : l'hétérogénéité des usages ; les différentes relations du langage au réel ; l'importance du contexte d'un énoncé, considéré comme pratique signifiante et comme pratique sociale ; la dimension communicationnelle et relationnelle du langage, son caractère fondamentalement social.

Comme le montre Laugier, le geste philosophique de retour aux usages quotidiens ne consiste pas à nous apporter une connaissance nouvelle, mais à nous remettre en mémoire et tourner notre attention vers ce que nous savons de notre langage, vers les usages ordinaires que nous en faisons⁹¹. La critique de l'usage métaphysique du langage et l'appel à revenir à nos usages ordinaires consistent en une conversion du regard et de l'attention : ils nous invitent à faire de la philosophie en partant d'une observation des pratiques hétérogènes du langage qui existent, et qui sont celles des locuteurices ordinaires. Ces pratiques nous éclaireront sur ce que nous pensons, sur le sens que nous donnons aux mots, sur ce qui compte pour nous⁹².

Cependant, la question des usages fait difficulté : Wittgenstein et Austin nous invitent à revenir au langage ordinaire comme à « ce que nous dirions⁹³ » dans tel ou tel

⁹⁰ Wittgenstein, par exemple, considère que le langage n'est rien d'autre que ses usages, et aucune définition philosophique générale n'en épuise le sens. Comme pour tout concept, on comprend mieux ce qu'on entend par « langage » en observant les jeux de langage, les usages et les contextes dans lesquels on emploie le mot, et la seule cohérence qui peut se dégager n'est pas donnée par une définition, mais plutôt par un « air de famille ». Pour une présentation plus détaillée, voir I, 1.

⁹¹ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit. Laugier souligne que ni Wittgenstein ni Austin ne pensent que ce retour à l'usage ordinaire des mots soit simple ou évident : nos usages nous sont si familiers qu'il nous est difficile de prendre la distance, le recul nécessaires pour les décrire, les expliciter.

⁹² On voit qu'il ne s'agit pas de décrire ces pratiques « de l'extérieur », mais en tant que ces usages et ces pratiques sont « les nôtres », disent quelque chose de « nous ».

⁹³ C'est la manière dont Austin définit la méthode de la « philosophie analytique » dans une discussion générale lors d'un colloque à Royaumont : in *La philosophie analytique*, Colloque de Royaumont, Paris, Minuit, « Cahiers de Royaumont », 1962 : « Nous nous servons du langage pour nos recherches [...]. Nous utilisons les mots pour nous instruire sur les choses dont nous parlons quand nous nous servons de ces mots. Ou, si l'on trouve cette définition trop naïve : nous utilisons ces mots comme moyen de mieux comprendre la totalité de la situation dans laquelle nous nous trouvons amenés à faire usage des mots. » (p. 332-334). Puis, à la question de ce qui constitue le critère d'une bonne analyse : « [P]our moi la chose essentielle au départ est d'arriver à un accord sur la question "Qu'est-ce qu'on dirait quand ? ..." À mon sens, l'expérience

contexte. Mais quel est ce « nous » du langage ordinaire ? De quelle communauté linguistique et sociale s'agit-il ? La question se pose de façon particulièrement aiguë pour l'analyse des performatifs : si faire en disant suppose de mobiliser une procédure conventionnelle, et si la procédure comme ma légitimité à la mobiliser dans tel ou tel contexte doivent être reconnues par mes interlocutrices, cela suppose une communauté de pratique qu'Austin laisse relativement indéterminée. Est-ce vraiment un problème ? N'est-il pas évident que nous parlons un langage partagé ?

4.3. Conflit et communauté

Stanley Cavell⁹⁴ a mis en évidence une question, dans la philosophie du langage ordinaire et notamment chez Wittgenstein : si la signification des mots que je parle repose sur l'enracinement des usages dans des formes de vie que je partage avec d'autres, alors pour être sûre que je fais sens avec mon langage, que je dis quelque chose à quelqu'un·e, je dois supposer que je parle bien un langage commun, que mon langage n'est pas privé, mais qu'il est partagé par les personnes avec qui je parle, c'est-à-dire que la signification que je donne à mon énoncé sera reconnue et comprise. En d'autres termes, définir le langage à partir de ses usages, et comme pratique ancrée dans des formes de vie, implique de dire qu'il est fondamentalement social et communautaire, et que parler c'est faire confiance en notre capacité individuelle à faire sens, à partir de ce que « je dirais » pour inférer « ce que nous dirions ». Pour Cavell, ce passage du « je » au « nous » n'est jamais assuré, et nous ne pouvons jamais être certain·es que notre usage sera reconnu, compris, validé par les autres. Nous ne pouvons jamais être certain·es de faire sens pour les autres : c'est une forme de scepticisme, mais qui doit conduire à son propre dépassement et, comme l'a montré Laugier, à la reconnaissance et à l'acceptation d'autrui⁹⁵. Ainsi, le langage ordinaire ne peut avoir sa fonction de langage (comme usage d'énoncés en contexte pour communiquer avec autrui et faire sens) que parce qu'il est commun, que

prouve amplement que l'on arrive à se mettre d'accord sur le "Qu'est-ce qu'on dirait quand ?" telle ou telle chose, bien que je vous concède que ce soit souvent long et difficile. Si longtemps que cela prenne, on peut y arriver néanmoins ; et sur la base de cet accord, sur ce donné, sur cet acquis, nous pouvons commencer à défricher notre petit coin de jardin. J'ajoute que trop souvent c'est ce qui manque en philosophie : un *datum* préalable sur lequel l'accord puisse se faire au départ. » (p. 334)

⁹⁴ CAVELL Stanley, *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit de l'américain par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1996.

⁹⁵ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire : quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999, notamment à partir du chapitre 7.

parce que nous nous entendons sur ce que nous dirions quand. Le fait d'être partagé et commun est essentiel au langage ordinaire pour être langage.

Mais comment définir ce commun, quelle est la communauté de référence ? N'y en a-t-il qu'une seule ? Est-ce la famille, la communauté linguistique, la classe, le groupe social, les personnes avec qui nous partageons une activité donc un langage spécialisé ? Pour Cavell, nos usages s'ancrent dans des « formes de vie », qui peuvent être décrites à différents niveaux, et qui ne constituent pas un tout homogène qu'on pourrait appeler la « communauté linguistique ». Nos usages et nos pratiques du langage s'enracinent dans des *formes* de vie sociales et dans notre forme de *vie* (dimension plus anthropologique, voire biologique⁹⁶). Mais dans ce cadre, que faire des moments où nous débattons du sens d'un mot, contestons un usage, nous battons pour en faire reconnaître un autre ? Peut-on penser le conflit autrement que comme ce qui fait planer un doute sur le langage, la possibilité qu'il échoue en tant que tel, qu'il ne fasse pas sens et ne soit pas, à proprement parler, langage ?

Dans la mesure où je pars précisément du constat que des luttes et des conflits existent, je propose de penser que la communauté qui permet au langage d'être langage est *aussi* construite dans le conflit et le désaccord sur ce qui est, ou doit compter comme, commun. Cela a des conséquences sur la manière dont je comprends les concepts austiniens de « convention » et de « reconnaissance ». Déjà, cela implique de considérer que les conventions ne sont pas linguistiques ou formelles⁹⁷ mais sociales et historiques, et qu'il y a, comme le propose Ambroise, différents « degrés de conventionnalité », même si Austin n'a pas thématisé cette question comme telle⁹⁸. Comme l'indique Nancy Bauer,

⁹⁶ « Mais il y a un autre sens de forme de vie qui va à l'encontre de cette interprétation. Appelez la première acception ethnologique, ou horizontale. À l'encontre, il y a l'acception biologique, ou verticale », CAVELL Stanley, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, traduit de l'américain par Sandra Laugier, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1991, p. 46-47.

⁹⁷ Cf. Jocelyn Benoist in BENOIST Jocelyn et LAUGIER Sandra (dir.), *Langage ordinaire et métaphysique : Strawson*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005, p. 228 : « On remarquera que, dans le texte d'Austin, la convention ne semble pas porter sur les mots, mais sur une conjonction : les mots utilisés dans certaines circonstances (*in certain circumstances*). C'est à tout cela (et peut-être à d'autres choses) qu'a trait la convention. »

⁹⁸ Rappelant le passage d'Austin selon lequel « Sur une île déserte, vous pouvez me dire : “allez ramasser du bois” ; et je puis vous répondre : “je n'ai pas d'ordre à recevoir de vous”, ou “vous n'avez pas qualité pour me donner des ordres”. Je n'accepte pas d'ordre de vous quand vous essayez d'imposer sur une île déserte (une autorité que je peux reconnaître, certes, mais seulement si je le veux bien) ; et cela contrairement au cas où vous êtes le capitaine du bateau et possédez de ce fait une autorité authentique », Ambroise s'interroge : « Dirions-nous que la procédure était correcte et reconnue mais qu'elle n'était par contre pas réalisée dans les bonnes circonstances (vous êtes sur une île déserte et non pas sur un bateau) — violation de A.2 ? Ou plutôt qu'en fait la procédure n'a pas été complètement exécutée parce que la personne donnant l'ordre n'avait pas préalablement été dotée de l'autorité nécessaire pour donner l'ordre ?

il faut entendre le terme de convention non pas comme un concept strict mais « vaguement » (« *roughly*⁹⁹ »), Austin cherchant à rester au plus près de nos usages plutôt qu'à en formaliser le fonctionnement. Enfin, étudier les moments de lutte et de conflit nous permet d'analyser les moments où les conventions sont en discussion, en débat, ainsi que les conséquences de cette instabilité des conventions sur l'efficacité des discours. Cela permet d'analyser la manière dont les conventions évoluent et, surtout, le fait qu'elles peuvent être sensibles aux actes de langage eux-mêmes. Elles ne les déterminent pas de l'extérieur : certains actes de langage peuvent instituer de nouvelles conventions, en déstabiliser d'anciennes.

De plus, partir des luttes et des conflits permet de préciser que la « reconnaissance » dont parle Austin ne renvoie pas à un accord conscient et volontaire que donnerait un sujet abstrait¹⁰⁰, mais qu'elle est structurée et déterminée socialement : elle peut être le résultat d'un rapport de force, on peut « céder » plutôt que « consentir¹⁰¹ », et il faut rendre compte de la nature hiérarchisée, voire forcée de notre « accord ». De même, que se passe-t-il lorsque je refuse d'accorder ma reconnaissance, comment se manifeste ce refus et quelles sont ses conséquences ? Étudier les situations d'oppression et de conflit nous permet de *voir* et d'analyser ces phénomènes, et de comprendre que la « reconnaissance » peut renvoyer à des processus très différents.

Ou dirions-nous plutôt que nous n'avons tout simplement pas admis la procédure puisque la procédure consistant à donner des ordres dans une île n'a jamais été conventionnellement acceptée ? Autrement dit : la convention est-elle reconnue mais inapplicable, reconnue mais mal exécutée, bien exécutée mais non reconnue ? Pourquoi la convention n'est-elle pas appliquée ? À cette question, on le voit, plusieurs réponses peuvent être apportées selon ce que j'appellerai « le degré de conventionnalité » de l'action considérée, c'est-à-dire son caractère plus ou moins déterminé par la convention. Il semble évident en effet que certains performatifs sont plus rituels que d'autres, que le poids de la convention pèse plus sur la réalisation de certaines actions que sur d'autres. Austin, tout en étant conscient de cette variation, ne l'a jamais thématisée comme telle. Elle ressort pourtant clairement de ses exemples. Il apparaît en effet à première vue différent de dire « je promets de venir ce soir au cinéma » et « par les pouvoirs qui me sont conférés, je vous déclare unis par les liens du mariage » : *Les pouvoirs du langage*, op. cit., p. 62.

⁹⁹ « These sorts of problems about the notion of convention are virtually inevitable, I think, if you are out to evaluate *How to Do Things with Words* as a piece of theory. But they recede in importance if we resist the temptation to sublime Austin's use of the concept of convention, to take it as a technical theoretical term. Conventions of language for Austin are, roughly speaking (and Austin continually reminds us that he sees himself speaking "loosely" and "roughly"), what we are inclined to say (and do) in certain circumstances, not what is stipulated or set in stone. » (BAUER Nancy, *How to do things with pornography?*, Cambridge, Harvard University Press, 2015, p. 102).

¹⁰⁰ C'est ce qui pourrait se passer sur une île déserte : voir l'exemple pris ci-dessus.

¹⁰¹ Je reprends ici les termes de Nicole-Claude Mathieu, qui a montré que la domination a des conséquences sur la conscience des dominées : du fait de la méconnaissance de l'ordre social, de l'imposition de normes schizophréniques, les dominées peuvent avoir une conscience « fragmentée et contradictoire ». Il n'y a donc pas de sens à parler de « consentement » dans cette situation, tout au plus peut-on dire que les dominées « cèdent », parce que leur conscience est envahie par les dominants. MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique*, Paris, La Dispute, « Le genre du monde », 2014, « Quand céder n'est pas consentir ».

Par conséquent, je pars d'une représentation de la communauté linguistique et du performatif qui n'est pas pacifiée. Cela implique de complexifier les figures du « locuteur ordinaire » (le « *plain man* » austinien) pour mettre l'accent sur l'hétérogénéité des locuteurices. Cela implique non seulement de reconnaître qu'il existe différentes « communautés de pratique¹⁰² », mais aussi de chercher à voir comment les communautés sont mises en acte, discutées, constituées, reformulées et contestées par nos pratiques discursives.

4.4. Réélaborations de la notion

Austin ayant proposé des reformulations successives de sa théorie, quelle notion faut-il reprendre ? La notion de « performatif », à laquelle il renonce parce qu'elle pose problème, ou la théorie des actes de parole ? Lorsque je ferai référence à la théorie austinienne, je reprendrai le concept d'« acte de parole » pour davantage de cohérence. Cependant, je vais aussi étudier des auteur·es, comme Pierre Bourdieu ou Judith Butler, qui mobilisent le terme de « performativité » (même s'illes peuvent aussi faire référence à la typologie des actes de parole). Le concept de performativité a eu un très large écho, dans les études linguistiques, les études de genre, les études politiques. Il n'est pas toujours employé rigoureusement : la « performativité » est parfois confondue avec le pouvoir du langage en général, alors que pour Austin elle correspond à l'acte illocutoire, donc à ce qu'on fait *en disant*, plutôt qu'à *tout* ce que le langage fait (notamment ses effets perlocutoires). Si je décide de reprendre ce terme, comment vais-je le définir ? Je pars de la définition qu'en donne Austin, donc de l'idée que le performatif, c'est l'illocutoire. Cependant, je vais étudier des phénomènes qui ne se réduisent pas à l'illocutoire, pour m'intéresser aussi aux niveaux locutoire et perlocutoire, afin de construire une perspective féministe sur le pouvoir du langage en général. Dans ce cadre, je vais discuter

¹⁰² « Communautés de pratique » est un concept repris par Penelope Eckert et Sally McConnell-Ginet à Jean Lave et Étienne Wenger (formulé en 1991) ; il désigne d'abord des groupes dont les participant·es ont une activité commune et développent des manières de faire ensemble, des connaissances, des croyances et des manières de parler communes. C'est parce qu'on participe à une série de communautés de pratiques qu'on participe à la société, et c'est à ce niveau que s'actualisent les catégories sociales. « La communauté de pratiques est le niveau d'organisation sociale auquel les gens font l'expérience de l'ordre social sur une base personnelle et quotidienne ("*day-to-day*") , et auquel ils interprètent ("*make sense*") en même temps cet ordre social ». Eckert et McConnell-Ginet reprennent cette notion pour penser des communautés linguistiques moins larges que la communauté de langue, « plus concrètes et fondées sur la pratique quotidienne ("*day-to-day practice*") ». ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, New York, Cambridge University Press, 2013 (2^e édition), p. 45-46.

de certains usages non rigoureusement austiniens qui ont été faits du concept de performativité, donc discuter des sens qui ont pu être donnés à cette notion. Je ferai donc usage de la théorie austinienne pour penser certains phénomènes et certaines pratiques, et la mettre en dialogue avec certaines reprises qui en ont été faites.

5. Plan de la thèse

Je reprends le concept austinien de « performativité » pour analyser à la fois le maintien de l'ordre social et le désordre des luttes.

Dans une première partie, je teste l'hypothèse proposée par Kosofsky-Sedgwick selon laquelle faire un travail critique implique de mettre au jour le caractère performatif du langage. Je commence par définir le geste critique, dont je montre qu'il entretient un rapport polémique avec la réalité sociale, puisqu'il cherche à la transformer : cela implique de rendre compte de sa force (de ce qui fait tenir l'ordre social) et de sa contingence (l'ordre social aurait pu ne pas être ; il pourrait ne plus être). Dans quelle mesure la performativité nous permet-elle de penser la force et la contingence de ce qui est ? Pour le comprendre, je montre qu'elle peut servir à penser le pouvoir producteur de catégories sociales qui se prétendent descriptives, comme les catégories de sexe et de race. Elle est donc particulièrement pertinente dans le cadre d'une approche constructiviste. En tant qu'approche critique, le constructivisme social cherche à démontrer la contingence de l'ordre social en affirmant qu'il n'est pas naturel. Par conséquent, il faut comprendre le rôle du langage dans la *naturalisation* des rapports sociaux. Pour cela, je commence par montrer qu'un des ressorts de cette naturalisation, c'est l'« illusion descriptive » que produisent certaines catégories et certains discours, qui paraissent refléter le réel alors qu'ils contribuent à l'organiser et à le fabriquer. Je montre que cette illusion repose sur une représentation de la langue qui a été construite pour des raisons politiques. J'étudie comment certains discours se sont imposés comme des discours vrais et des miroirs de la nature, ce qui leur a donné un pouvoir de construction et de naturalisation du social. Je montre ensuite que le pouvoir naturalisant de certains discours repose aussi sur le fait que les discours alternatifs et contradictoires sont niés en tant que discours, et que leur caractère de « langage » n'est pas reconnu. La naturalisation des rapports sociaux s'appuie ainsi sur une naturalisation du langage, conçu comme une

capacité que certains posséderaient, et qui serait déterminante pour le politique. La naturalisation n'est donc pas seulement une représentation du réel, et le langage comme pratique contribue à naturaliser le social. Pour approfondir cette idée, je me demande comment penser le rôle du langage ordinaire dans la naturalisation des rapports sociaux : notre langage fonctionne-t-il comme une idéologie, qui légitime l'oppression en la dissimulant ? Je montre que comprendre le rôle du langage implique de sortir d'une conception dualiste du « matériel » et de l'« idéologique », pour penser le langage comme une pratique sociale interne au monde social — qui ne l'organise pas de l'extérieur. Je présente l'intérêt de l'idée d'une « performativité » du langage ordinaire pour penser ce processus, et j'en tire certaines conséquences sur la manière dont on conçoit la naturalisation : celle-ci n'est pas une représentation extérieure au réel, mais un ensemble de pratiques qui tout à la fois construisent et représentent les rapports sociaux. Par conséquent, élaborer une conception critique du genre implique de comprendre comment il est construit et imposé ou naturalisé dans des pratiques sociales, notamment discursives. Comme le souligne Kosofsky-Sedgwick, il ne suffit pas de montrer qu'un phénomène n'est pas naturel pour le détruire ou affaiblir son pouvoir structurant. Il faut aussi comprendre quelle est sa *force*.

Pour cela, je discute dans une deuxième partie de la théorie, développée par Butler, d'une « performativité du genre ». Je commence par montrer l'ancrage politique et féministe de cette théorie, pour souligner son intérêt pour le programme de recherche que je me suis fixé (notamment concernant le genre). Puis je m'interroge sur la place que cette théorie fait au langage : si Butler mobilise le concept de « performativité », c'est dans un sens très différent de celui d'Austin, et pour désigner un processus de construction du genre loin d'être uniquement linguistique. Cependant, il semble que certains actes de parole au sens illocutoire, comme l'assignation de sexe à la naissance par un médecin, jouent un rôle déterminant dans la manière dont Butler conçoit la construction performative du genre — comme fabrication qui passe pour un simple constat. Je mets alors en évidence plusieurs raisons qui me paraissent expliquer l'intérêt de la notion de « performativité » dans la construction du genre telle que veut la penser Butler. Je montre qu'elle permet de penser à la fois la force et la contingence de cette construction, donc sa naturalisation et la possibilité de sa subversion, les régularités et les ratés dans la reproduction des normes de genre. Se pose alors la question de la place du corps dans cette théorie : comment penser l'interaction des corps et des discours dans la construction du genre ? Les discours ont-ils un rôle dans la fabrication du sexe ? Pour répondre à cette

question, je présente d'abord la manière dont Butler repense les rapports du discursif et du matériel, la notion de « matière » et la question du « corps » elle-même. Puis je cherche à approfondir cette idée en analysant comment les discours contribuent à construire le genre : je montre que cette construction n'est pas une fabrication du réel *ex nihilo*, mais un processus de production dans des interactions, des pratiques discursives et non discursives. Je souligne enfin que penser le pouvoir des discours ne consiste pas à oublier le corps, à nier sa matérialité, parce que la pratique du langage elle-même est incorporée, et parce que la performativité des énoncés se fonde sur une incorporation du social par les individus. Mais cette incorporation du social, si elle rend compte de la force de la construction, ne nous dépossède-t-elle pas de tout pouvoir de résistance, de toute possibilité d'agir ? Si montrer qu'un phénomène n'est pas naturel ne suffit pas à le détruire, analyser sa force ne nous réduit-il pas à notre impuissance ? Qu'importe que le genre soit contingent, s'il structure nos existences ?

Pour répondre à ces questions, je montre que le constructivisme, en analysant la force et le processus de production du genre, permet de comprendre à quoi il faut s'attaquer, et qu'il se prolonge ainsi dans des luttes. Dans la dernière partie, j'étudie des luttes, individuelles et collectives, intimes et sociales, qui déconstruisent le binarisme de genre et l'hétérosexisme comme forces structurant le social, nos vécus, nos subjectivités et nos relations. Ces luttes utilisent la performativité du langage pour changer les conditions sociales qui confèrent du pouvoir à nos discours. Je commence par montrer que la conception des rapports entre le langage et la réalité sociale que j'ai défendue dans les parties précédentes a pour conséquence que des pratiques discursives contestataires ont un pouvoir de déstabiliser l'ordre social. Je montre que, comme l'a affirmé Butler, certains actes de parole oppressifs peuvent être subvertis, et que certains actes de parole non autorisés, donc « insurrectionnels », peuvent être réalisés. J'affirme le pouvoir réellement transformateur de ces phénomènes, tout en reconnaissant qu'il ne peut être déterminé *a priori* et hors contexte. Pour cette raison, j'analyse ensuite différentes pratiques discursives de lutte pour mettre en évidence leur pouvoir transformateur. Je présente successivement différentes luttes, qui viennent chacune s'attaquer à l'un des processus de naturalisation que j'ai identifiés dans la première partie : l'illusion descriptive produite par nos catégories de genre et le binarisme de genre dans la langue ; l'autorité de certains discours oppressifs qui se prétendent de purs miroirs de la nature ; l'exclusion hors du langage donc hors du politique ; la construction naturalisante du genre dans les pratiques discursives ordinaire par l'imposition d'un certain ordre du discours.

Dans le dernier chapitre, je montre que l'analyse de pratiques discursives de lutte permet d'articuler les phénomènes de subversion, de reconfiguration ou de déconstruction du genre à la production de sujets collectifs de lutte et à la transformation de soi. Cela me permet de souligner ce qu'une approche radicalement constructiviste du genre ouvre comme possibles pour le féminisme et l'action collective.

PARTIE I

DÉNATURALISATION

Introduction

Un concept critique de genre

J'ai dit en introduction que je cherchais à développer une analyse féministe du genre, qui non seulement ne légitime pas le système hiérarchique de genre, mais qui, de plus, constitue un outil puissant pour nous aider à lutter contre ce système. Remarquant que le concept de genre, qu'il soit élaboré ou non dans un discours féministe, suppose toujours une forme de construction sociale, je me demande ici si une analyse féministe du genre implique de montrer que le genre est construit et, si oui, en quel sens et pourquoi. Quel lien y a-t-il entre la critique sociale en général, la critique féministe en particulier, et le constructivisme ? Nous verrons que le concept de genre repose sur une distinction entre ce qui serait « naturel » et ce qui serait « social ». La portée critique du féminisme repose-t-elle sur cette distinction ? Un des gestes fondamentaux et définitionnels du féminisme, même s'il ne lui est pas propre, est un geste de « dénaturalisation ». En quoi consiste ce geste ? Qu'est-ce qui est « naturalisé » qu'il faudrait « dénaturaliser » ? Sur quelle conception de la « nature » ce geste repose-t-il ? Est-ce la même chose que « refuser un fondement biologique », selon l'expression de Kosofsky-Sedgwick, et dans quelle

mesure peut-on considérer que cela fait droit, comme elle le dit, « à la différence individuelle, historique et transculturelle, à la contingence, à la force performative et à la possibilité d'un changement¹⁰³ » ? En d'autres termes, faut-il considérer que c'est le geste de dénaturalisation qui constitue le féminisme en attitude critique ? Qu'apporte-t-il au paradigme constructiviste, en quoi le précise-t-il, l'infléchit-il ? Et surtout, peut-on considérer que ce geste est encore actuel, et qu'il constitue un véritable outil pratique et de lutte, qu'il n'est pas un geste purement théorique ? La dénaturalisation nous donne-t-elle un concept de genre qui est un outil de lutte ? Quelle place faut-il faire à la question du langage dans cette perspective ?

Comme je l'ai dit en introduction, le genre a ceci de particulier qu'il existe dans la langue et dans la grammaire, et Kosofsky-Sedgwick rappelle le rôle théorique joué par la « performativité austinienne », qui montre comment « le langage construit ou affecte la réalité plus qu'il ne se contente de la décrire » : poser que « le langage peut être producteur de réalité constitue une base primordiale pour faire une enquête anti-essentialiste¹⁰⁴ ». Dans cette première partie, je mets à l'épreuve cette hypothèse théorique. Cela implique d'aborder la critique féministe depuis l'angle particulier du langage, ce qui me conduit à mettre en valeur certains éléments parfois laissés de côté dans l'analyse de la dénaturalisation. Nous verrons, par exemple, qu'historiquement la dénaturalisation s'est appuyée sur une analyse critique de la langue, et notamment du pouvoir constituant et naturalisant des catégories. Nous verrons que des auteures féministes matérialistes ont élaboré leur position constructiviste sur le genre et les rapports sociaux en s'appuyant sur une analyse des discours et du pouvoir structurant de la langue. Il s'agit ainsi de montrer le lien, dans des discours féministes, entre une position constructiviste sur le genre et une analyse du pouvoir du langage, d'en comprendre les raisons, et d'en discuter la pertinence : cette piste d'analyse a-t-elle produit les résultats escomptés ? A-t-elle fourni les outils et les armes qu'on en attendait pour combattre le patriarcat et l'hétérosexisme, pour lutter contre l'idéologie de genre dominante, c'est-à-dire pour la délégitimer et

¹⁰³ KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, op. cit., p. 93 : « The distance of any such account from a biological basis is assumed to correlate near precisely with its potential for doing justice to difference (individual, historical and cross-cultural), to contingency, to performative force and to the possibility of change. »

¹⁰⁴ Ibid., p. 5 : « Let me oversimplify here in positing that both deconstruction and gender theory have invoked Austinian performativity in the service of an epistemological project that can roughly be identified as antiessentialism. Austinian performativity is about how language constructs or affects reality rather than merely describing it. [...] That language itself can be productive of reality is a primary ground of an antiessentialist inquiry. »

l'affaiblir tout en visibilisant les résistances existantes et en ouvrant des possibles ? Dans quelle mesure une conception critique du genre et une analyse dénaturalisante doivent-elles proposer une analyse du pouvoir de la langue, de son rôle dans la construction et la naturalisation du genre ? Répondre à ces questions implique de préciser ce qu'on entend par « pouvoir de la langue », et de discuter l'emploi fait par Kosofsky-Sedgwick du concept de « performativité » pour dire que le langage est « producteur de réalité ».

Pouvoir producteur du langage et performativité

Kosofsky-Sedgwick affirme que les théories critiques se fondent sur une analyse du « pouvoir producteur » du langage, et elle considère que la notion de « performativité » constitue un outil pour développer une analyse critique du genre. Mais en quoi parler de « performativité » mettrait-il au jour le « pouvoir producteur » du langage ? Pour Kosofsky-Sedgwick, c'est parce que cette notion déconstruit l'illusion descriptive produite par certains de nos discours et de nos catégories¹⁰⁵. Cependant, pour Austin, l'illusion descriptive n'est pas une représentation « ordinaire » de notre langage, mais une représentation philosophique. Les locuteurices ordinaires savent pertinemment que le langage fait des choses. Ainsi, Austin donne des exemples de performatifs qui ne visent pas à « faire illusion », mais à faire des choses effectivement. Quand un juge dit : « La séance est ouverte », c'est pour agir, pour ouvrir la séance, et il n'y a que les philosophes pour croire que le langage serait simplement représentationnel et descriptif. Par conséquent, dans quelle mesure la mise au jour du caractère performatif de certains énoncés permettrait-elle de développer un discours critique et non-essentialiste, de dénaturer l'oppression ?

L'hypothèse qu'il s'agit de discuter ici est la suivante : le constructivisme peut constituer un outil pour développer une position « critique ». Il s'appuie sur une analyse du pouvoir « producteur » du langage, qui montre que ce dernier n'est pas simplement idéologique ou superstructurel, et qu'il ne se contente pas de refléter ou de légitimer les rapports sociaux, mais qu'il contribue à organiser et construire ce qui existe. La mise au

¹⁰⁵ Ibid., p.5 : « This directly productive aspect of language is most telling for antiessentialist projects, when the utterances in question are closest to claiming a simply descriptive relation to some freestanding, ostensibly extradiscursive reality. »

jour du caractère performatif de certains énoncés et des conditions sociales de leur efficacité constitue un argument en ce sens.

Cette partie prend place dans la discussion présentée en introduction, sur la place qu'on doit accorder au langage dans les luttes et la pensée critique : il paraît à la fois évident que le langage joue un rôle dans l'ordre social (comme opérateur de catégorisation et de légitimation) et, en même temps, il n'est pas aisé de caractériser et de délimiter ce rôle, de sorte que de nombreuses théories critiques d'inspiration marxiste ne lui accordent, généralement, qu'un rôle secondaire dans l'organisation sociale (il est considéré comme un reflet idéologique des rapports sociaux, il est de l'ordre de la superstructure plutôt que de l'infrastructure). Je souhaite pour ma part défendre la possibilité, la pertinence et la cohérence d'une analyse critique qui accorde une place fondamentale à l'analyse du langage, et qui cherche à penser son rôle autrement que comme un reflet idéologique, donc qui tente de le sortir d'une opposition stricte entre infrastructure et superstructure¹⁰⁶. Pour cela, je vais montrer ici en quoi le langage peut constituer un angle d'attaque pertinent pour construire une perspective critique et constructiviste sur les rapports sociaux, dans un contexte où l'on nous renvoie trop souvent que nos luttes pour la parole et sur la langue sont au mieux inutiles, secondaires et symboliques, au pire nuisibles et contreproductives.

Enjeux

Les enjeux de cette partie sont les suivants : d'abord de discuter l'hypothèse générale de Kosofsky-Sedgwick d'une solidarité entre la critique sociale et la mise au jour de la performativité, pour préciser et mettre à l'épreuve l'hypothèse posée en introduction selon laquelle analyser et utiliser le pouvoir du langage nous donnerait des outils pour construire un concept féministe de genre et lutter contre l'oppression. Ensuite, de commencer à élaborer un concept féministe de genre en analysant le geste de dénaturalisation sur lequel il repose.

¹⁰⁶ Il s'agit d'une position plus défensive qu'offensive : je ne considère pas que toute critique sociale doit accorder une place prioritaire au langage, mais je soutiens qu'il est pertinent de le faire, dans un contexte où l'analyse de ce que fait le langage et la lutte dans et sur le langage sont considérées comme secondaires par une part importante de la gauche académique et politique.

Enfin, il faut indiquer certains enjeux qui, s'ils sont moins directs, rendent compte de l'intérêt que je prends à cette partie et de sa place dans l'économie générale de mon propos. J'ai dit que ma recherche partait des critiques adressées à l'unité et à l'homogénéité du sujet de la lutte féministe. S'interroger sur le féminisme non plus depuis le sujet qu'il représenterait, mais depuis le geste sur lequel il repose (la dénaturalisation), me paraît constituer une piste pour prendre acte de ces critiques et proposer une autre manière de concevoir le féminisme. Au lieu de supposer que la cohérence et l'efficacité de la lutte féministe reposent sur le fait que les structures sociales donnent des conditions matérielles communes à un ensemble d'individues, qui doivent en prendre conscience pour lutter ensemble, et au lieu de supposer une oppression ou une expérience communes au fondement du féminisme, partir du geste de dénaturalisation nous permet d'analyser les rapports sociaux depuis leur processus de construction, et de comprendre comment un groupe est en même temps construit et naturalisé. Cela me paraît susceptible de mettre au jour un espace de lutte commun, qui n'est pas figé et qui n'est pas lié à une essence commune. Cela permet d'échapper au paradoxe qui mine souvent l'attitude critique, qui pose l'objet qu'elle vise à déconstruire. Au contraire, une analyse du genre depuis le geste de dénaturalisation ne suppose pas l'objet qu'elle cherche à critiquer.

Il me semble également que la dénaturalisation peut aider à construire un concept intersectionnel de genre, puisque la race, l'âge, la sexualité sont naturalisés, et que partir de leur naturalisation permet de ne pas les traiter comme des phénomènes séparés, mais d'analyser ce que Paola Bacchetta appelle leur « coformation » pour en développer une analyse vraiment intersectionnelle et non additive. « [I]l est plus utile de conceptualiser ces pouvoirs, *non pas* comme des lignes séparées, même si elles *s'entrecroisent*, mais plutôt toujours/déjà comme des *coformations* multidimensionnelles dans lesquelles le genre, la race, la sexualité, la classe sociale, la *postcolonialité*, etc., opèrent *inséparablement*, à la fois dans les registres du discours et dans ceux de la matérialité¹⁰⁷. » Bien sûr, il faudra se demander s'il existe des formes de naturalisation différentes en fonction des rapports sociaux et au sein d'un même rapport social. Mais fonder notre conception du genre sur un geste de dénaturalisation nous permet d'en faire une analyse dont la portée critique ne s'arrête pas aux rapports sociaux de sexe, mais s'étend aux oppressions de race, de classe, d'âge, etc. Politiquement, cela nous permet d'éviter les écueils d'un féminisme qui « s'arrêterait en route », et refuserait de questionner certaines

¹⁰⁷ BACCHETTA Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales », op. cit.

formes d'oppression pour maintenir certains privilèges. Christine Delphy, par exemple, souligne et dénonce cette réticence, en rappelant que la plupart de ses camarades féministes ne sont pas prêtes à renoncer à leur pouvoir sur leurs enfants et à critiquer le rapport d'appropriation des adultes aux enfants¹⁰⁸. Je pense ainsi que fonder l'analyse et la lutte, non pas sur les catégories sociales, mais sur un geste de dénaturalisation, interdit de s'en tenir à la critique d'une seule forme d'oppression : partir non pas de l'inégalité « homme-femme », par exemple, mais de la manière dont l'inégalité se fonde sur la naturalisation des groupes sociaux et de leurs rapports, implique de réfléchir à la naturalisation des groupes et des rapports sociaux en général, à leur co-construction, et empêche de limiter la critique à un seul rapport social tout en s'accommodant d'autres formes d'oppression.

Plan de la partie

Je commence par me demander en quoi l'on peut considérer le langage comme un des lieux par excellence de la construction et de la naturalisation de certaines catégories sociales, et dans quelle mesure la mise au jour de la performativité de ces catégories constitue un geste critique (chapitre 1). Je montre ensuite que l'idée selon laquelle le langage serait un pur reflet du réel n'est pas qu'une idée philosophique, mais qu'elle a été construite historiquement. Je montre que cette idée donne une autorité à certains discours et leur confère leur pouvoir naturalisant (2). Je m'interroge ensuite sur la naturalisation du langage lui-même comme capacité, pour défendre que l'illusion descriptive que produisent certaines catégories et certains discours tient à l'exclusion et à l'effacement de catégories et de discours alternatifs (3). Je m'interroge enfin sur la manière dont on peut penser le pouvoir naturalisant du langage ordinaire : la naturalisation est-elle une représentation idéologique du social ou une construction performative (4) ? Pour conclure, je mets au jour les conséquences de cette partie sur la manière dont on conçoit le geste féministe de dénaturalisation.

¹⁰⁸ DELPHY Christine, *L'ennemi principal, II : Penser le genre*, Paris, Syllepse, « Nouvelles questions féministes », 2001, « Libération des femmes ou droit corporatiste des mères », p. 91-120.

Chapitre 1

Langage et critique sociale

Dans ce chapitre, je pars du constat que le concept de genre suppose une forme de construction sociale, ce qui me conduit à essayer de comprendre à quoi renvoie l'idée de « construction », et en quoi cette idée s'inscrit dans une perspective politique et critique. Cela exige de préciser ce qu'on entend par « critique sociale », et en quoi cette approche fait place à la contingence, aux différences et à la possibilité du changement (section 1). Cela implique aussi d'explorer le paradigme constructiviste, pour comprendre dans quelle mesure l'idée d'une construction sociale s'inscrit dans la lignée des théories critiques. Cette étude nous permet d'apporter une première réponse à la question de savoir ce qu'apporte l'analyse de la performativité de certains discours et de certaines catégories à l'élaboration d'un concept critique et féministe du genre (2).

1. De la critique au constructivisme

1.1. Le concept de genre

J'ai proposé une première définition du concept de genre en introduction, et j'ai indiqué que je cherchais, dans ce travail, à élaborer un concept féministe de genre. Mais qu'est-ce qui fait du concept de genre un concept critique féministe ? On pourrait penser que la réponse à cette question est assez évidente : comme le montrent les polémiques dont il a fait l'objet et les critiques réactionnaires qui ont été adressées à la « théorie du genre¹⁰⁹ », le genre est un concept critique et féministe dans la mesure où il permet de développer une perspective constructiviste qui remet en cause la naturalité et la nécessité du binarisme sexuel et de l'hétérosexualité. Mais cette première réponse demande à être précisée et approfondie, pour les raisons suivantes.

Pour commencer, on peut remarquer que, si le concept de genre est un concept constructiviste, qui renvoie toujours à l'idée d'une construction sociale, il peut être mobilisé dans des discours très variés, qui ne sont pas tous « constructivistes » au sens strict, et qui peuvent être au contraire essentialistes et naturalisants.

Historiquement, le concept de genre a été inventé dans la première moitié du XX^e siècle par les médecins spécialistes de l'« hermaphrodisme », qui cherchaient à réassigner un sexe typique aux enfants intersexu·es, c'est-à-dire à combiner opérations chirurgicales, traitements hormonaux et suivi psychologique pour que l'individu·e ait un appareil génital mâle ou femelle et un comportement social et sexuel conforme, selon les médecins, à cet appareil génital, c'est-à-dire qu'il·le se considère, se comporte et soit identifi·e ou bien comme un homme, ou bien comme une femme, ce qui implique notamment qu'il·le ait des relations hétérosexuelles¹¹⁰. Les médecins qui pratiquent ces opérations défendent alors l'idée que le sexe biologique n'est pas contraignant pour déterminer l'identité sexuelle et la sexualité des individu·es, et qu'il constitue une matière plastique sur laquelle on peut intervenir¹¹¹. C'est ce qui conduit à la diffusion du concept de « genre » dans les années 1950, proposé par le psychiatre Robert Stoller, repris par John Money dans le livre qu'il consacre à l'histoire de Bruce/Brenda¹¹². Je ne reviendrai pas sur le détail de cette affaire, largement développée dans la littérature féministe sur le

¹⁰⁹ Pour une analyse de ces critiques, voir par exemple GARBAGNOLI Sara et PREARO Massimo, *La croisade « anti-genre » : du Vatican aux manifs pour tous*, Paris, Textuel, « Petite encyclopédie critique », 2017.

¹¹⁰ Cf. DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 2008, p. 34.

¹¹¹ Cette généalogie du concept de « genre » est bien connue et elle a été souvent glosée dans la théorie féministe et les études de genre. Pour une présentation synthétique, voir DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, op. cit., p. 34-37.

¹¹² MONEY John et EHRHARDT Anke A., *Man & woman, boy & girl: Gender identity from conception to maturity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

genre, mais je souhaite souligner que, comme le dit Elsa Dorlin, « [l]a naissance du concept de genre est étroitement liée à l'histoire de Bruce/Brenda¹¹³ » : la notion de « genre », et la distinction entre sexe et genre, n'est pas née dans un contexte féministe¹¹⁴, mais dans un contexte médical hétéronormatif et violent pour les minorités de genre. Ce n'est pas parce que l'on considère que le genre est construit et que le sexe est plastique qu'on cesse de considérer le binarisme sexuel et l'hétérosexualité comme naturelles et normales. On pourrait même se demander si la création du concept de genre n'a pas constitué une réponse à la fragilisation de l'idéologie du binarisme sexuel par l'existence de l'intersexuation, qui contredit l'idée qu'il n'existe « naturellement » que deux types de sexes distincts et complémentaires dans la reproduction. En effet, le concept de genre, introduit par les médecins, maintient le binarisme social homme/femme et soutient des interventions médicales qui *produisent* le binarisme génital mâle/femelle. Alors que le phénomène de l'intersexuation aurait pu bouleverser l'idéologie du binarisme sexuel, la création du concept de genre et ses usages médicaux et psychologiques ont permis de renforcer cette idéologie et lui ont donné de nouveaux moyens de s'imposer¹¹⁵.

De plus, le concept de genre a été inventé pour désigner ce qui est construit, par opposition à ce qui ne l'est pas. Dire que le genre est construit n'est donc pas suffisant pour le définir, c'est un pléonasme. Il importe ainsi de clarifier ce qu'on veut dire quand on affirme que le genre est « construit », et d'intégrer cette proposition dans un cadre théorique féministe, qui lui donne son sens et sa radicalité, pour développer une position proprement féministe sur la construction du genre. En effet, on peut dire qu'*a minima*, même dans les discours les moins constructivistes, le genre est *toujours* compris comme la manifestation sociale du sexe biologique : de même que toutes les êtres humains auraient le besoin biologique de se nourrir, mais ne se nourriraient pas de façon identique selon les sociétés, les cultures et les époques, de même le sexe serait une réalité naturelle et biologique, mais qui prendrait des formes et des significations différentes selon les contextes (certaines sociétés seraient « matriarcales » et d'autres « patriarcales », par exemple). Dans cette perspective, on appelle « genre » tout ce qui renvoie, socialement et

¹¹³ DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, op. cit., p. 35

¹¹⁴ C'est Ann Oakley qui reprend en 1972 cette distinction et le concept de genre, dans une perspective féministe : OAKLEY Ann, *Sex, Gender and Society*, Farnham, Ashgate, 2015.

¹¹⁵ C'est la question que pose Dorlin dans *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, op. cit., p. 45 : notant la contradiction dans les pratiques médicales de réassignation de sexe des enfants intersexes (il faut intervenir pour maintenir un ordre « naturel », qui précéderait toute intervention justement), elle affirme que « [l]e genre devient, dans ces conditions, le fondement ultime du sexe, entendu comme la bicatégorisation sexuelle des individus ».

culturellement, à une différence sexuelle qu'on ne remet pas en question. On peut alors ou bien considérer que le genre résulte directement du sexe (le sexe est la cause du genre), ou bien laisser une place à l'historicité et à la contingence (le sexe est le fondement du genre mais c'est un fondement lointain, le genre a pris une forme d'autonomie au cours de l'histoire, les réalités recouvertes par le terme de « genre » sont aujourd'hui très éloignées de leur fondement originel et les différences culturelles montrent que la compréhension et l'usage qu'on fait de la catégorie de genre sont variables et contingents). Dans cette perspective « minimale », le genre est une construction sociale, même s'il a un fondement non-social, naturel. Dans une perspective plus radicalement constructiviste, on considère qu'il n'y a pas de fondement non-social à la construction sociale du genre : on peut alors ou bien contester la distinction entre sexe et genre, ou bien maintenir cette distinction mais en considérant que le sexe est tout autant construit que le genre, ou bien considérer que le sexe n'est pas construit mais qu'il n'a aucun rapport avec le genre, qu'il n'en constitue ni la cause ni le fondement.

On voit que, dans cet éventail de perspectives, parler de « genre » renvoie toujours à une forme de construction sociale, même si les discours qui le mobilisent peuvent être antithétiques, et même s'ils ne se conçoivent pas tous comme « constructivistes », bien au contraire. Cela signifie que tenir un discours sur le « genre » suppose toujours d'avoir une certaine compréhension de la manière dont le genre est construit. C'est la deuxième raison, avec l'origine médicale du concept de genre, qui me pousse à examiner, dans ce chapitre, la question du constructivisme : si dans la plupart des discours qui le mobilisent, qu'ils soient féministes ou non, le concept de genre renvoie à une construction sociale, mais que ce phénomène peut être interprété dans des perspectives différentes, voire contradictoires, alors il est important de rendre compte du processus de construction du genre et de le clarifier. Déjà pour mieux comprendre en quoi il consiste. Ensuite, pour faire le tri entre tous les discours sur la construction du genre et élaborer un discours féministe sur le genre : la distinction entre sexe et genre a souvent été reprise dans des cadres hétéronormatifs et réactionnaires, qui font du sexe une réalité anhistorique et naturelle, et du genre un ordre social figé et nécessaire. Comme le rappelle Dorlin, l'origine médicale de la distinction entre sexe et genre et les usages non féministes qui peuvent en être faits est une des raisons pour lesquelles le concept de « genre » a été critiqué par de nombreuses féministes françaises, comme un outil dépolitisant, voire susceptible de soutenir des discours sexistes et réactionnaires, en leur donnant une apparence plus respectable. Dorlin cite en exemple Colette Guillaumin, qui exprime sa

méfiance à l'égard du concept de genre et fait le parallèle entre la popularisation de la distinction entre le sexe et le genre et entre la race et l'ethnie, pour affirmer que l'introduction d'un terme constructiviste permet de renforcer l'idée que le sexe ou la race sont naturels et non construits. Pourquoi, sinon, garderait-on la distinction entre les deux¹¹⁶ ? Une analyse constructiviste et féministe du genre implique donc de clarifier les rapports entre sexe, genre et sexualité.

Par ailleurs, expliquer non seulement *que* le genre est construit, mais aussi *comment* il est construit donne davantage d'outils de lutte. Choisir de travailler sur le genre depuis son processus de construction, pour comprendre comment il en vient à exister et à s'imposer, constitue une démarche féministe : si l'on s'accorde à dire qu'il existe des inégalités et de la violence de genre (on discrimine et on violence des personnes sur la base du genre, parce qu'elles sont identifiées à une certaine catégorie de genre ou au contraire parce qu'elles n'y correspondent pas) et qu'on cherche à lutter contre ces phénomènes¹¹⁷, il me paraît à la fois plus cohérent, plus productif et moins dangereux de partir de ces phénomènes pour analyser sur quelle compréhension du genre ils s'appuient et quel ordre du genre ils mettent en place, plutôt que d'avoir une conception préalable du genre, indépendante de ces phénomènes. Une telle définition préalable et indépendante du genre me paraît au mieux inutile, au pire dangereuse : elle est inutile dans la mesure où la conception du genre qu'on va élaborer, si elle est déconnectée des phénomènes de violence et d'oppression, ne nous permettra pas d'analyser et de comprendre ces phénomènes ; elle est dangereuse dans la mesure où, en supposant que le genre existe indépendamment de ces phénomènes de violence et d'oppression, on risque de chercher à les expliquer *par* le genre, de leur donner un fondement qu'ils n'ont pas et de ne plus voir comment il est possible de les empêcher.

¹¹⁶ Colette Guillaumin citée in DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, op. cit., p. 40 : « L'introduction du genre dans les sciences humaines répond à une politique : présenter les traits de genre comme symboliques ou arbitraires en laissant au sexe anatomique le rôle de réel incontournable. Les précédents de ce type d'opérations (telle la tentative de remplacement de "race" par "ethnie") indiquent, pour le moins, leur ambiguïté ». Sur la question de la race, il est vrai que, comme le souligne Magali Bessone, « le risque d'essentialisme est présent dans tous les termes qui fonctionnent comme substitut de celui de race, y compris celui de culture ». D'autant plus que ces termes, comme « ethnie », confortent « le néoracisme en lui conférant une invisibilité face aux outils de la lutte antiraciste, adaptés au racisme universaliste et non au racisme différentialiste. » (BESSONE Magali, *Sans distinction de race ? : une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, « Philosophie concrète », 2013, p. 16)

¹¹⁷ Ce qui me paraît constituer une démarche féministe consensuelle minimale.

Ce renversement de perspective (considérer le genre depuis son processus de construction) ouvre une piste conceptuelle intéressante : il permet d'élaborer un concept de genre qui ne renvoie pas à une réalité figée, mais au processus au cours duquel la réalité se construit et s'élabore. Cela signifie, par exemple, que le concept de genre qu'on doit chercher à dégager renvoie moins aux « hommes » et aux « femmes » qu'aux processus qui font exister ces catégories (par exemple : par quels procédés les individus sont-ils répartis dans ces deux groupes ? Ces catégories ont-elles une existence institutionnelle et légale ?). Cela implique de partir non pas des catégories mais du processus qui les construit en les opposant, qui en fait un binarisme. Ainsi, pour faire du genre un outil féministe et critique, il faut préciser la perspective constructiviste qu'on adopte sur le genre, et développer ses implications politiques et conceptuelles. Pour cela, il convient déjà d'explicitier ce qu'on entend par « critique sociale » et de comprendre les liens entre une position constructiviste et la critique sociale en général.

1.2. Qu'est-ce que la « critique sociale » ?

1.2.1. La référence à Marx

Si l'on peut faire remonter plus loin la généalogie de la critique sociale, on peut affirmer cependant que la référence à Marx est absolument structurante et fondamentale pour la tradition critique. Toutes les pensées qui s'inscrivent dans la « critique sociale » considèrent la pensée de Marx comme une origine, même si c'est pour entretenir un rapport distant ou polémique avec le marxisme. Et c'est normal, puisque Marx a conçu le rôle de la philosophie et de la théorie en général comme un rôle d'abord social et politique, et a repris la notion de « critique » en ce sens. Marx a rompu avec le cercle des hégéliens de gauche, à Berlin, parce qu'il considérait qu'ils se contentaient d'interpréter le monde sans chercher à le transformer¹¹⁸. Engagé dans des journaux d'opposition, dans la Ligue

¹¹⁸ « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe c'est de le *transformer*. » (MARX Karl et ENGELS Friedrich, « Thèses sur Feuerbach », traduit de l'allemand par Maximilien Rubel in *Philosophie*, MARX Karl, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, 11^e thèse, p. 235) Sur cette rupture, voir LÖWY Michael, « De la gauche hégélienne au communisme » in *Lire Marx*, DUMÉNIL Gérard, LÖWY Michael et RENAULT Emmanuel, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2009, p. 9-26. Löwy souligne la « radicalisation rapide de la pensée du jeune Marx », qui s'éloigne théoriquement des hégéliens de gauche dès 1843 (p. 14).

des communistes entre 1847 et 1852, puis dans l'Association Internationale des Travailleurs, « Première Internationale », dont il rédige le texte initial en 1864, il est très influencé par Hegel mais n'écrit pas de système philosophique de l'État comme lui. S'il propose une théorie économico-politique plus systématique dans *Le Capital*, ses principaux écrits politiques sont rédigés sur le vif, en réaction à une situation politique concrète : il analyse des mouvements révolutionnaires, comme la révolution de 1848 ou la Commune de Paris, et il intervient dans des débats au sein des mouvements ouvriers allemand et russe. De sorte que sa théorie politique part généralement d'une observation, d'une analyse et d'une réelle connaissance des faits et de l'actualité. C'est ce que défend Michael Löwy : la pensée de Marx est une pensée en mouvement qui part de luttes, de révoltes et d'expériences révolutionnaires réelles¹¹⁹. Cette pensée se caractérise par une simultanéité du travail théorique et des interventions pratiques, une unité de la théorie et de la pratique, qu'Antonio Gramsci a appelée « philosophie de la praxis¹²⁰ ».

Attribuer un tel rôle politique à la philosophie a des conséquences sur le rapport de la philosophie à son objet. Dans l'introduction à *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx présente sa démarche de la manière suivante :

« Guerre à l'état des choses allemand ! [...] En lutte contre cet état de choses, la critique n'est pas une passion de la tête, elle est la tête de la passion. Elle n'est pas un scalpel anatomique, mais une arme. Son objet est son ennemi, qu'elle veut non pas réfuter mais anéantir. [...] Il s'agit de faire le tableau d'une sourde oppression que toutes les sphères sociales exercent les unes sur les autres, d'une maussaderie générale mais inerte, d'une étroitesse d'esprit faite d'acceptation et de méconnaissance, le tout bien encadré par un système de gouvernement qui, vivant de la conservation de toutes les vilenies, n'est lui-même que la vilénie au gouvernement. [...] La critique qui s'attaque à cette matière est un corps à corps et, dans un corps à corps, qu'importe que l'adversaire soit du même rang, noble ou intéressant ; l'important c'est de le toucher. Il s'agit de n'accorder aux Allemands aucun instant d'illusion ni de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle encore plus oppressive en lui ajoutant la conscience de l'oppression [...].

¹¹⁹ Pour Löwy, c'est ce qui explique que la pensée politique de Marx constitue moins un système qu'un ensemble d'« idées-forces qui traversent la plupart de ses textes politiques : les infamies du capitalisme, la lutte de classe des exploités, la révolution comme auto-émancipation des travailleurs, le communisme comme possibilité d'une société sans classe ». (LÖWY Michael in *Lire Marx*, op. cit., p.7)

¹²⁰ « On arrive ainsi à l'égalité ou à l'équation entre "philosophie et politique", entre pensée et action, et donc à une philosophie de la *praxis*. Tout est politique, même la philosophie ou les philosophes [...] et la seule "philosophie" est l'histoire en acte, c'est-à-dire la vie même. » : GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison, II: Cahiers 6, 7, 8, 9*, traduit de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983, p. 202. Cette expression constitue, pour Löwy, « la meilleure définition » de la « nouvelle façon de penser » ouverte par les *Thèses sur Feuerbach* (LÖWY Michael in *Lire Marx*, op. cit., p. 27).

De toute évidence, l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes : la force matérielle doit être remplacée par une force matérielle, mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle saisit les masses. La théorie est capable de saisir les masses¹²¹. »

Dans cet extrait, qui mobilise les lexiques du corps et de la guerre, on voit que Marx conçoit l'entreprise « critique » comme une lutte, un corps à corps. Il affirme que la critique a un impact réel et matériel. Il renverse l'épistémologie classique selon laquelle la neutralité du sujet de connaissance par rapport à son objet est une condition de l'élaboration d'une science, et considère, au contraire, que la connaissance est une arme : elle n'est pas neutre et extérieure à son objet, elle cherche à le transformer ou à le détruire. Il ne s'agit pas d'analyser pour comprendre, expliquer et laisser les choses en l'état ; mais de combattre et de changer ce qu'on observe.

L'analyse théorique doit s'accompagner d'une lutte concrète, mais elle peut aussi « saisir les masses » et se changer en « force matérielle » si elle parvient à faire prendre conscience aux masses de leur situation d'oppression. La critique sociale doit analyser ce qui se passe pour le systématiser comme « oppression », donc comme un rapport de pouvoir asymétrique et matériel, figé par des structures, des institutions, des rapports sociaux et économiques (en l'occurrence, l'oppression prend la forme de l'exploitation de la force de travail d'une classe par une autre, qui est propriétaire des moyens de production, et qui s'enrichit grâce au travail de la première : la propriété privée des moyens de production constitue à la fois un rapport matériel et une institution). Son but, c'est que la classe opprimée prenne conscience de sa propre oppression, et que cette prise de conscience rende l'oppression « plus oppressive » : non pas qu'elle transforme effectivement la situation en une plus grande oppression, mais qu'elle fasse *vivre* cette situation *comme* une situation d'oppression, donc qu'elle lui fasse perdre son évidence, qu'elle la fasse apparaître comme insupportable et illégitime.

Ce texte me paraît fondateur pour définir la pensée critique : il considère que la théorie n'est pas neutre, mais politique, au sens où elle vient ou bien légitimer ou bien combattre l'ordre social existant, et au sens où elle doit analyser ce qui existe pour en mettre au jour le fonctionnement global caché, la contingence et l'illégitimité, et produire un effet de « prise de conscience » sur ses récepteurs. Cette dernière notion,

¹²¹ MARX Karl, « Introduction à *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* », traduit de l'allemand par Maximilien Rubel, in *Philosophie*, MARX Karl, op. cit. p. 92-101.

absolument fondamentale pour la théorie critique, dans la mesure où elle constitue son objectif, peut être éclairée par deux textes contemporains à celui que nous avons cité.

Dans une lettre de septembre 1843, Marx écrit au Jeune-hégélien Arnold Ruge que :

« Rien ne nous empêche de relier notre critique à [...] des luttes réelles, et de nous identifier à ces luttes. Nous ne nous présentons pas alors au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe : voici la vérité, agenouille-toi ! [...] Tout ce que nous faisons, c'est montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, même contre son gré. La réforme de la conscience consiste uniquement à rendre le monde conscient de lui-même, à le réveiller du sommeil où il rêve de lui-même, à lui expliquer ses propres actions. [...] Examen introspectif (philosophie critique) de notre temps sur ses luttes et ses aspirations¹²². »

On voit ici que la philosophie critique est pensée comme la formulation consciente non seulement du fonctionnement réel du monde (analyse de la situation existante) mais aussi de ce qui anime réellement le peuple (ses questions, ses aspirations et ses actions). Ce n'est pas seulement un travail de démystification, qui dévoilerait la réalité cachée des choses contre les illusions et les apparences, mais un effort d'interprétation des actions, qui permet aux acteurices de passer d'une forme de pré-conscience à la conscience pleine et entière de la situation et de leurs aspirations.

Dans un article que Marx écrit contre Ruge sur la révolte des tisserands de Silésie, publié en juillet 1844¹²³, on constate une certaine évolution sur la question du rôle de la théorie dans la prise de conscience par les masses de la situation d'oppression et de leur propre pouvoir révolutionnaire. Cette révolte a grandement marqué Marx, et le texte qu'il lui consacre éclaire ce qu'il entend par « conscience ». Dans ce texte, Marx se dit impressionné par ce mouvement social, qui manifeste l'intelligence que les ouvriers ont

¹²² MARX Karl, Lettre de septembre 1843 à Arnold Ruge, traduite de l'allemand par Maximilien Rubel, in *Philosophie*, MARX Karl, op. cit., p. 45-46.

¹²³ « Pas un seul des soulèvements d'ouvriers en France ou en Angleterre n'a possédé de caractère aussi théorique, aussi conscient, que la révolte des tisserands silésiens. Qu'on se rappelle d'abord la *chanson des tisserands*, cet audacieux mot d'ordre de lutte, où ne sont même pas mentionnés une seule fois le foyer, la fabrique et le district, mais où le prolétariat proclame d'emblée de façon frappante, tranchante, brutale, violente, son opposition à la société de la propriété privée. Le soulèvement silésien *commence* précisément là où *finissent* les insurrections ouvrières anglaises et françaises, avec la conscience de ce qu'est l'essence du prolétariat. L'action même comporte ce caractère de *supériorité*. Ce ne sont pas seulement les machines, ces rivales de l'ouvrier, qui sont détruites, mais encore les *livres de commerce*, les titres de propriété, et alors que tous les autres mouvements ne sont d'abord dirigés que contre le *patron d'industrie*, l'ennemi visible, ce mouvement se tourne également contre le banquier, l'ennemi caché. » (*Gloses marginales sur l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale »*, in *Lire Marx*, op. cit., p. 23-24)

de leur situation, du rapport de force, de la situation politique globale, de leur antagonisme avec les possédants et de leur communauté d'existence, de leur existence en tant que classe. Cette révolte le conduit à revoir le rôle et la nécessité du philosophe dans la lutte politique, et à reconnaître le prolétariat comme un « élément actif de l'émancipation¹²⁴ ». Les éléments qui caractérisent la « conscience » dans ce texte sont les suivants : connaître ses véritables ennemis et analyser ce qui fonde l'oppression (« la société de la propriété privée ») ; se connaître soi-même comme classe ayant des conditions de vie et des intérêts communs (« le prolétariat ») ; ne pas se tromper de cible dans l'action politique (en l'occurrence, ne pas s'attaquer qu'aux machines, mais aussi aux titres de propriété, aux banquiers). On voit que la conscience, dans la notion de « prise de conscience », renvoie à l'analyse politique et systémique d'une situation d'oppression, qui met en évidence un antagonisme de classe et permet d'identifier la réalité de la structure sociale.

La notion de « prise de conscience » est centrale pour donner un sens à la philosophie critique : si cette dernière considère sa tâche comme politique, et si la théorie, en tant que telle, peut changer quoi que ce soit dans le monde (à part y ajouter un livre), alors la théorie doit passer par d'autres êtres humains, nourrir leur compréhension du monde pour influencer leurs actes, pour avoir un effet proprement politique. Ce schéma de la prise de conscience pour penser la politisation a eu une influence majeure. Cette première formulation par Marx de la tâche critique constitue une nouvelle manière de concevoir la philosophie, et la théorie sociale en général, qui est absolument fondatrice de ce qu'on appelle les « théories critiques ».

1.2.2. Les « théories critiques »

Comme l'affirme Razmig Keucheyan, si l'expression « Théorie Critique » renvoie à l'École de Francfort, on peut cependant employer l'expression « théories critiques » dans un sens bien plus large, qui recouvre, comme il le propose dans l'ouvrage qu'il consacre aux « nouvelles théories critiques » (nées après la chute du mur de Berlin), toutes les analyses qui, en tant que « théories », ne se contentent pas de décrire ou d'analyser ce

¹²⁴ Löwy Michael in *Lire Marx*, op. cit., p. 26.

qui est, mais construisent un discours prescriptif sur « ce qui est souhaitable¹²⁵ ». Ces théories sont « critiques » parce qu'elles « remettent en question l'ordre social existant de façon globale¹²⁶ » : elles dénoncent l'ordre du monde dans lequel nous vivons, elles ne se contentent pas d'analyser un phénomène localisé, mais au contraire relient chaque phénomène singulier à un ordre plus global et réfléchissent aux lignes générales qui le structurent. On peut définir, à partir de là, la critique sociale comme une théorie pratique qui propose une explication structurelle et une analyse globale du monde, qui a une visée politique et pratique, donc qui s'engage, comme analyse, dans un discours normatif et prescriptif et dans un rapport conflictuel avec son propre objet.

On pourrait ajouter, toujours depuis la référence à Marx, que le qualificatif de « critique » ne renvoie pas seulement au fait d'entretenir un rapport polémique à son objet d'analyse ou à l'ordre du monde, mais aussi de s'attaquer aux théories qui prétendent décrire le monde et qui, au mieux, le laissent en l'état, au pire, contribuent à le légitimer. Il y a ainsi une dimension « démystifiante » dans les théories critiques, qui vont chercher à *déconstruire* un phénomène, c'est-à-dire à déconstruire l'appréhension spontanée que nous en avons ou l'analyse qu'en font des théories sociales conservatrices.

C'est ce que pointe ironiquement Kosofsky-Sedgwick, qui cherche dans *Touching feeling* à sortir de l'hégémonie du paradigme critique pour opérer un « tournant affectif » dans la théorie. Elle rappelle que la théorie critique se caractérise par le « soupçon » et l'« historicisation¹²⁷ ». C'est une théorie « forte », qui tire sa force de sa généralité et de sa capacité à expliquer un nombre important de phénomènes¹²⁸, et qui cherche à mettre au jour un fonctionnement caché¹²⁹. Parce qu'elle se donne ainsi pour tâche de dévoiler ce qui est dissimulé, son intérêt dépend de la naïveté du public à qui elle s'adresse¹³⁰. Par conséquent, les théories critiques entretiennent, en tant que « critiques », un rapport polémique à leur objet, qui doit s'actualiser dans des actions, des luttes sociales et qui

¹²⁵ KEUCHEYAN Razmig, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, « Zones », 2010, p. 9.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, op. cit., p. 125. Pour Kosofsky-Sedgwick, la conséquence du soupçon, attitude qui s'est généralisée dans les théories critiques sur la base de Nietzsche, Marx et Freud, c'est que l'attitude critique a développé une perspective « paranoïaque ». Ce qu'il ne faut pas interpréter dans une perspective pathologisante, mais de la manière suivante : « Paranoia is anticipatory. Paranoia is reflexive and mimetic. Paranoia is a strong theory. Paranoia is a theory of negative affects. Paranoia places its face in exposure » (p. 130).

¹²⁸ Ibid. p. 133.

¹²⁹ Ibid. p. 138 : Dans l'expression « Paranoia places its face in exposure », je traduis « *exposure* » par « mise au jour » pour en traduire le double aspect de révélation et de visibilisation.

¹³⁰ Ibid. p. 141.

suppose la destruction d'une forme d'adhésion des agent·es à l'ordre du monde. Elles ont donc un rapport polémique non seulement au monde, mais aux représentations « naïves » qu'on en a et aux théories qui le légitiment au lieu de le déconstruire. Leur geste est un geste d'analyse, de révélation, de mise au jour, supposant une forme d'efficacité politique de la connaissance, qui a la capacité de transformer notre représentation du monde et de combattre les discours qui légitiment l'oppression. Cela suppose aussi que la connaissance peut produire l'action : si nous ne luttons pas, c'est parce que nous n'avons pas conscience de la situation, au double sens où nous n'en mesurons pas la véritable nature, l'illégitimité, et où nous ne mesurons pas sa contingence et nos propres forces. La connaissance permet de prendre conscience du fonctionnement déréglé du monde et de ce que nous y pouvons.

Kosofsky-Sedgwick, qui combat l'hégémonie de l'attitude critique et cherche à développer une autre attitude, lui adresse deux reproches : cette attitude suppose un « réservoir infini de naïveté de la part du public¹³¹ » ; elle se concentre sur une violence cachée qu'il faudrait révéler, et délaisse les formes de violence « hypervisibles », qui ont vocation à être « exemplaires et spectaculaires¹³² ». Le premier reproche fait douter de la pertinence et de l'efficacité politiques de la critique : est-il juste de supposer une telle naïveté du public, et de considérer que l'ordre social repose sur une forme d'illusion ? Est-ce que cela ne nous empêche pas de voir les phénomènes concrets, de coercition et de violence, par lesquels l'ordre social s'impose et se maintient ? Le second reproche fait douter de l'exhaustivité de la critique : n'y a-t-il pas des formes spectaculaires d'oppression, de pouvoir et de violence, qui se montrent comme telles et ne cherchent aucunement à « faire illusion¹³³ » ? L'ordre social ne tient-il pas autant sur la peur et sur la contrainte que sur l'illusion ? Répondre à ces questions implique d'approfondir notre analyse de l'ordre social et de ce qui lui permet de se maintenir, et de complexifier la notion de prise de conscience. C'est dans cette perspective que j'examine le paradigme constructiviste. Est-ce qu'analyser la manière dont le social, donc les structures et les

¹³¹ Ibid. p. 141: « The paranoid trust in exposure seemingly depends [...] on an infinite reservoir of naïveté in those who make up the audience for these unveilings. »

¹³² Ibid., p. 140.

¹³³ On peut penser, par exemple, à l'analyse que propose Judith Butler du pouvoir souverain des États-Unis : BUTLER Judith, *Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit de l'américain par Jérôme Vidal et Jérôme Rosanvallon, Paris, Amsterdam, 2005.

sujet·tes, sont *construit·es*, ne permettrait pas de tenir ensemble une analyse de la force structurante de l'organisation sociale et la mise en évidence de sa contingence ?

Pour discuter cette question, il faut commencer par comprendre en quoi affirmer que la réalité est socialement construite s'inscrit dans le programme théorique et pratique de la critique sociale. Pourquoi le paradigme constructiviste est-il venu prolonger le geste critique dans le paysage théorique de la philosophie et des sciences sociales à partir des années 1960 ? N'est-ce pas paradoxal ? Dire qu'une chose a été construite, c'est poser son existence : en quoi cela permet-il d'insister sur sa contingence et la possibilité du changement ? En quoi un phénomène construit ne serait-il pas plutôt figé et rétif au changement ? En quoi sa construction ne lui conférerait-elle pas une forme de nécessité ?

1.3. Critique sociale et constructivisme

Faire la « critique » de ce qui existe est un geste à la fois cognitif et axiologique : il s'agit d'une part de révéler la véritable nature de ce qui est, malgré les apparences ou les illusions qui nous la dissimulent, et d'autre part de « faire le tri » dans ce qui existe, entre ce qu'on veut conserver et ce qu'on veut transformer ou détruire. Cela suppose que ce qui existe a une forme de contingence, qu'on peut agir dessus. Montrer cela peut passer par la mise en évidence du processus au cours duquel ce qui existe en est venu à exister, a été *construit*.

Le concept de « constructivisme » est relativement récent, il a été inventé par des sociologues de l'art dans les années 1920¹³⁴ et ne s'est largement diffusé dans les sciences sociales que dans le milieu des années 1960, lorsque Peter Berger et Thomas Luckmann publient *La construction sociale de la réalité*¹³⁵. D'après Keucheyan, ce paradigme est monté en puissance dans les années 1980, avec l'affaiblissement des modèles structuraliste et marxiste, au point de devenir dominant dans les sciences sociales contemporaines¹³⁶. C'est un concept particulièrement imprécis, qui est employé dans des

¹³⁴ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme : des origines à nos jours*, Paris, Hermann, « Collection Société et pensées », 2007, p. 14.

¹³⁵ Ibid., p. 9.

¹³⁶ Ibid.

sens très différents, parfois par le même auteur¹³⁷. Si ce paradigme est apparu récemment, il me paraît important de souligner qu'il s'ancre dans une tradition de pensée critique, qu'il est influencé par le marxisme, et qu'il systématise un geste (montrer comment ce qui existe a été construit) qui le précède. Mon but ici n'est pas de questionner, comme Keucheyan, l'unité et la cohérence du paradigme constructiviste, mais plutôt d'explorer le lien entre la critique sociale et le constructivisme compris dans un sens large, comme théorie qui analyse la manière dont la réalité a été construite. C'est ce lien que je vais chercher à explorer maintenant, pour comprendre pourquoi faire la critique de la réalité a pu prendre cette forme, en quoi cela consiste et ce qu'on en attend.

1.3.1. Des origines intellectuelles partagées

Les origines intellectuelles que Keucheyan attribue au paradigme constructiviste mettent en évidence le lien qu'il entretient avec la tradition critique. Pour lui, le constructivisme s'enracine dans le geste critique de Kant¹³⁸ et dans le marxisme¹³⁹. Au premier, il reprend l'idée d'une rupture entre les choses en soi et la manière dont elles nous apparaissent, donc d'une construction des phénomènes par nos facultés. Dans cette perspective, le geste « critique » consiste à faire l'examen de nos facultés pour comprendre comment elles interviennent dans la construction sociale du réel tel qu'il nous apparaît. Pour Keucheyan, l'analyse marxiste du fétichisme de la marchandise s'inscrit dans cette distinction entre apparence et essence : la valeur d'échange de la marchandise est sa « forme phénoménale¹⁴⁰ », la « manière dont elle est perçue par les acteurs sociaux » qui pensent qu'elle lui appartient naturellement, comme sa couleur ou son poids¹⁴¹. Reprendre la distinction entre apparence et essence pour analyser la marchandise permet à Marx de « dénaturaliser » le fonctionnement de l'économie¹⁴² : le projet du *Capital*, c'est en effet de déconstruire l'évidence des concepts traditionnels de l'économie capitaliste, pour en montrer à la fois l'origine, la construction et la progressive naturalisation, qui les fait passer pour nécessaires et éternels. D'après Keucheyan, l'analyse marxiste du fétichisme de la marchandise est généralisée, notamment par Georg

¹³⁷ Ibid., p. 10.

¹³⁸ Ibid., p. 33.

¹³⁹ Ibid., p. 42.

¹⁴⁰ *Le constructivisme*, op. cit., p. 43.

¹⁴¹ Ibid., p. 43.

¹⁴² Ibid., p. 44.

Lukács, à l'ensemble de la réalité sociale, avec le concept de réification¹⁴³. La « réification » désigne le fait qu'un objet est perçu comme une réalité figée, donnée, et intemporelle, indépendamment du processus qui l'a produit et de l'activité humaine qui a participé à le fabriquer¹⁴⁴.

Cette position anti-substantialiste¹⁴⁵ et cette volonté de mettre au jour l'origine et l'histoire de ce qui nous apparaît aujourd'hui comme une réalité atemporelle, donc d'historiciser l'ontologie pour comprendre le caractère processuel de la réalité et lutter contre l'oubli ou la dissimulation de son histoire¹⁴⁶, font écho à la méthode généalogique de Nietzsche, qui constitue, pour Keucheyan, la troisième origine intellectuelle du constructivisme¹⁴⁷. Là encore, le lien entre le constructivisme et la démarche critique apparaît avec évidence : c'est pour critiquer les valeurs morales et se débarrasser de leur influence sur nos vies que Nietzsche s'attaque à leur compréhension traditionnelle et platonicienne (des Idées, des essences qui s'opposent au devenir et qui existent en soi et hors du temps) et qu'il met en évidence leur origine, c'est-à-dire les intérêts et les conflits qui président à leur apparition. Dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche cherche à comprendre comment les valeurs morales sont nées, et pourquoi elles ont été créées¹⁴⁸. Il remplace l'ontologie par l'histoire, au sens où il ne cherche plus à définir et à qualifier des essences, mais à rendre compte de l'acte de création de ce qui est, et des processus qui le maintiennent à l'existence¹⁴⁹. Il étend cette perspective généalogique (montrer l'histoire et les intérêts, les volontés à l'œuvre dans la création d'une entité) à la connaissance elle-même : la recherche généalogique n'est pas neutre ni désintéressée, elle rentre en conflit avec le réel et s'attaque à son objet pour le détruire.

1.3.2. Un anti-substantialisme

¹⁴³ Ibid., p. 45.

¹⁴⁴ « Le propre de la réification est de dissimuler les traces de l'activité humaine qui en est à l'origine. [...] Un objet réifié est un objet perçu indépendamment de son origine. [...] La réification est un processus qui, à mesure qu'il progresse, masque son caractère de processus, et fait croire à l'existence trans-historique de son résultat. » (Ibid., p. 46)

¹⁴⁵ Ibid., p. 46.

¹⁴⁶ Ibid., p. 47.

¹⁴⁷ Ibid., p. 49.

¹⁴⁸ NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris, Flammarion, 1996.

¹⁴⁹ *Le constructivisme*, op. cit., 49.

Le geste constructiviste consiste donc à montrer que ce qui nous apparaît comme une substance figée, nécessaire et éternelle est en devenir : au lieu d'avoir une existence substantielle, les entités ont une existence processuelle, elles ne sont pas « hors du temps » ou « de tout temps » mais elles ont une histoire, ce qui signifie qu'elles ont une naissance et qu'elles peuvent avoir une mort. Par conséquent, elles ne sont pas nécessaires mais contingentes : non seulement elles peuvent disparaître, mais l'analyse de leur naissance met en évidence les conflits, hasards, et événements qui les ont fait exister. Elles pourraient ne plus être ; elles auraient pu ne pas être. On remarque que l'ontologie constructiviste s'oppose point par point à une ontologie qu'on pourrait qualifier de « platonicienne » (l'opposition à Platon constitue d'ailleurs un des traits constitutifs de la pensée nietzschéenne). Ce qui est surprenant, en revanche, c'est que le constructivisme semble considérer, à l'inverse de Platon, que les entités « construites » nous apparaissent en réalité spontanément comme des substances figées et éternelles. C'est parce qu'il s'attaque à cette perception spontanée que le constructivisme a un sens et un intérêt. Or pour Platon, il semble que ce soit l'inverse : nous percevons le devenir plutôt que l'être, et il faut faire un travail philosophique pour se rendre capable de contempler les essences en tant que telles, dans leur éternité, leur nécessité et leur perfection. Cette remarque nous conduit à préciser le geste constructiviste : le constructivisme doit non seulement montrer le caractère construit de ce qui est, mais il doit aussi montrer que cela nous apparaît comme figé, éternel et nécessaire. Sa pertinence repose sur sa capacité à débusquer des formes de « platonisme » dans notre appréhension du réel : par exemple à montrer que si l'on reconnaît que la domination masculine a une histoire, mais que l'on considère qu'elle est stable depuis la préhistoire et que, de tout temps et en tout lieu, les hommes ont dominé les femmes, alors on s'interdit de vraiment faire l'histoire de cette domination, d'interroger son unité, d'analyser ses origines complexes, son évolution et sa possible disparition. Le constructivisme consiste alors en un double geste : d'abord, montrer que sous des discours prétendument historiques, on croit à la fixité et à la nécessité d'un phénomène ou d'une entité ; ensuite, montrer le caractère erroné de cette croyance.

1.3.3. Un geste oppositionnel

Le constructivisme n'a d'efficacité que s'il nomme son ennemi et met au jour les mécanismes de pensée contre lesquels il cherche à lutter. C'est un geste *situé*, qui n'a pas

d'existence théorique autonome : il n'est efficace qu'à la condition de prendre en compte le contexte dans lequel il se situe, et il a une existence « oppositionnelle », au sens où sa valeur tient au fait qu'il montre que ce qu'on croyait éternel et nécessaire est en réalité construit. Par conséquent, ce qui fait la pertinence du constructivisme, à savoir la force des phénomènes dont il montre le caractère construit, en constitue aussi la limite : ce n'est pas parce qu'on met en évidence leur caractère construit qu'on fait perdre toute force, toute existence ou toute objectivité à ces phénomènes. C'est un problème qu'il nous faudra discuter par la suite. Pour le moment, disons simplement qu'un des enjeux, pour le constructivisme, c'est de prendre en compte la force d'un phénomène en dépit de sa contingence. Cette exigence l'inscrit dans le prolongement de la pensée critique telle qu'on l'a définie plus haut.

Ainsi, le constructivisme est situé et oppositionnel. Pour cette raison, je préfère le qualifier de « geste » plutôt que de « pensée » ou de « théorie ». Non seulement à cause de l'hétérogénéité des formes qu'il a prises et des thèses qu'il défend, mais aussi parce que, comme l'indique Ian Hacking, il se caractérise davantage par une intention pragmatique, morale ou politique que par une visée descriptive ou par une batterie de thèses qu'il défendrait. Le constructivisme veut « modifier notre attitude à [l]'égard » des objets qu'il étudie¹⁵⁰, parce qu'il pose que l'objet est socialement¹⁵¹ construit donc contingent (première clause), qu'il est médiocre (deuxième clause) et qu'il serait préférable qu'il n'existe pas (troisième clause¹⁵²). La visée politique du constructivisme, le rôle pratique qu'il accorde à la théorie et le rapport conflictuel qu'il entretient avec son

¹⁵⁰ *Le constructivisme*, op. cit., p. 73.

¹⁵¹ Le caractère social de cette construction est posé par Hacking mais elle fait débat au sein du constructivisme, puisqu'il peut y avoir des constructivismes non sociaux, comme le défend Bruno Latour dans ses travaux récents, qui critiquent l'idée du constructivisme social comme théorie considérant que l'être humain·e serait complètement aux commandes : « If there is one thing toward which 'making' does not lead, it is to the concept of a *human actor fully in command*. This is the great paradox of the use of the word construction: it is used by critical sociology to show that things are not simply and naturally *there*, that they are the product of some human or social ingenuity, but as soon as this metaphor of 'making', 'creating', or 'constructing' barely begins to shine, then the maker, the creator, the constructor has to *share* its agency with a sea of actants over which they have neither control nor mastery. What is interesting in constructivism is exactly the opposite of what it first seems to imply: there is no maker, no master, no creator that could be said to dominate materials, or, at the very least, a new *uncertainty* is introduced as to what is to be built as well as to who is responsible for the emergence of the virtualities of the materials at hand. To use the word 'constructivism' and to forget this uncertainty so constitutive of the very act of building is nonsense. » (LATOUR Bruno, « The promises of constructivism » in IDHE Don (dir.), *Chasing Technology: Matrix of Materiality*, Indiana Series for the Philosophy of Science, Indiana University Press, 2003, p. 27-46)

¹⁵² HACKING Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, Éd. la Découverte, « Textes à l'appui », 2001, p. 21

objet sont d'autres éléments qui, après sa généalogie et sa méthode, l'inscrivent dans la pensée critique telle que je l'ai définie précédemment.

1.3.4. Visée politique et pratique

Par conséquent, le constructivisme, en dépit de son rapport souvent conflictuel avec le marxisme, constitue bien un des prolongements de la pensée critique au cours du XX^e siècle. Cette dimension politique et pratique du constructivisme peut être illustrée par un exemple, paradigmatique de la démarche constructiviste puisqu'il constitue le contexte dans lequel elle est née et s'est développée : d'après Keucheyan¹⁵³, le constructivisme acquiert une dimension concrète vers la fin des années 1940 aux États-Unis, au moment où des sociologues sont cités comme experts dans des procès pour ségrégation raciale. Dans ces procès, les sociologues témoignent qu'au vu des données scientifiques disponibles, les différences raciales ne sont pas innées, mais que ce sont des classifications « arbitraires et déraisonnables d'êtres humains¹⁵⁴ ». Ce qui tend à prouver que « [l]a ségrégation ne repose sur rien d'empiriquement attesté, elle est donc illégitime¹⁵⁵ ». Ainsi, les classifications raciales fonctionnent un peu à la manière de « prophéties autoréalisatrices » et, parce qu'elles causent les différences et les inégalités qu'elles prétendent décrire, elles créent des rapports délétères entre les communautés états-uniennes, et peuvent affecter le bien-être psychique des personnes opprimées. Pour Keucheyan, ce contexte et les témoignages des sociologues lors de ces procès, « [l]e contenu de leur expertise ainsi que la fonction politique et morale qu'ils exercent à l'occasion de leurs témoignages sont typiques de ce paradigme », du paradigme constructiviste¹⁵⁶.

Le rôle historique qu'il a joué montre concrètement le lien qu'opère le constructivisme entre les différents éléments que nous avons identifiés pour le définir : ce qui nous paraît avoir une existence objective, en l'occurrence les races, est le fruit d'une construction sociale à la fois contingente et non souhaitable, qui a une force et des

¹⁵³ KEUCHEYAN Razmig, « Comment peut-on être constructiviste ? Sur le constructivisme dans les sciences sociales », in KEUCHEYAN Razmig et BRONNER Gérard, *La théorie sociale contemporaine*, Paris, PUF, « Quadrige », 2012, p. 67-80.

¹⁵⁴ CLARK Kenneth, « The social scientist as an expert witness in civil rights », *Social Problems*, 1953, 1, p. 5-10. Passage traduit in KEUCHEYAN Razmig, « Comment peut-on être constructiviste ? Sur le constructivisme dans les sciences sociales », op. cit., p. 68.

¹⁵⁵ Ibid., p. 68.

¹⁵⁶ Ibid.

effets concrets, mais qui doit disparaître. Le constructivisme travaille à le faire disparaître en montrant son caractère construit et ses effets néfastes.

1.4. Constructivisme et catégories de race et de genre

Le contexte de naissance et de développement du paradigme constructiviste dans les sciences sociales attire notre attention sur deux éléments importants, deux inflexions qui le distinguent de la critique sociale telle que formulée par Marx.

1.4.1. Montrer que la race et le genre sont socialement construits

D'abord, son contexte de naissance indique que le paradigme constructiviste s'est développé pour penser les questions de race et de genre, et en cherchant à émanciper la pensée critique de la seule question de la classe. Il semble ainsi que c'est la mise en crise du marxisme, notamment la contestation d'un sujet politique unifié (le peuple) et d'une lecture du monde social qui se limiterait aux rapports de classe, qui sont à l'origine du succès du paradigme constructiviste. Comme l'indique Keucheyan « [l]a question raciale est, avec celle du genre, l'un des domaines qui ont propulsé le constructivisme sur le devant de la scène au cours du demi-siècle passé, contribuant à faire de lui l'un des principaux paradigmes sociologiques¹⁵⁷ ».

Il est important de bien comprendre ce contexte : le paradigme constructiviste ne s'est pas simplement développé parce que le marxisme a été décrédibilisé par les régimes autoritaires qui s'en sont réclamés, et qu'il n'est plus apparu comme une théorie sociale possible après la chute du mur de Berlin. Ce récit, s'il rend bien compte du contexte difficile dans lequel la critique sociale cherche aujourd'hui à se formuler (qui est un contexte de libéralisme triomphant à l'échelle mondiale, où peu d'alternatives politiques apparaissent et sont considérées comme crédibles¹⁵⁸), pose au moins deux problèmes : déjà, il peut empêcher de voir la prégnance de la pensée de Marx dans la critique sociale contemporaine et, notamment, dans des travaux sur la race et le genre qui se sont

¹⁵⁷ *Le constructivisme*, op. cit., p. 68.

¹⁵⁸ KEUCHEYAN Razmig, *Hémisphère gauche*, op. cit., « Introduction ».

approprié cette pensée, l'ont infléchi et reformulée. Ensuite, ce récit se situe du point de vue du paradigme dominant, qui ne thématise que l'opposition de la pensée de gauche à la pensée néolibérale, sans accorder d'importance aux critiques adressées au marxisme depuis ses marges. Il me paraît au contraire important de présenter ce récit depuis le point de vue des marges du marxisme, qui contestent la priorité absolue accordée à la lutte des classes, la marginalisation théorique de la colonisation, de l'esclavage, ou de l'exploitation domestique des femmes, et l'unité du prolétariat comme sujet politique révolutionnaire universel¹⁵⁹. Cette lutte contre les limites et l'univocité du marxisme se déroule en même temps sur les plans théorique et pratique¹⁶⁰. Faire le récit de la crise du paradigme marxiste depuis ses marges nous permet de comprendre qu'il ne s'agit pas de rompre avec le matérialisme, mais plutôt de le reformuler dans des cadres théoriques qui permettent d'analyser les oppressions de race, de sexe et de sexualités¹⁶¹. Il importe de bien distinguer ce phénomène des discours sur la « fin de l'histoire¹⁶² », qui posent que le marxisme n'est plus pertinent parce que le néolibéralisme a triomphé, pour deux raisons : déjà par souci de justesse historique, il faut bien rappeler que les théoricien·nes féministes et décoloniaux continuent, pour une grande part d'entre eux, à se situer dans la tradition

¹⁵⁹ Sur la marginalisation théorique, chez Marx, de la chasse aux sorcières pour l'appropriation du corps des femmes, et de l'esclavage, voir FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière, Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'américain par le collectif Senonevero et Julien Guazzini, Genève, Entremonde, 2014.

¹⁶⁰ Sur le plan théorique, de nombreuses penseur·es féministes et décoloniaux formulent leur critique des oppressions de race et de sexe dans un cadre matérialiste. Mais elles se heurtent à des résistances de certains marxistes. Je renvoie, sur ce point, aux analyses proposées par Christine Delphy dans *L'ennemi principal*, sur les résistances des marxistes français à une analyse de la domination patriarcale. DELPHY Christine, *L'ennemi principal, I : Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, « Nouvelles questions féministes », 2009, « Avant-propos ». Sur le plan pratique, on peut dire aussi que le marxisme et la lutte des classes ont fourni un cadre pour développer des luttes féministes et antiracistes, mais un cadre trop limité, dont ces luttes ont eu besoin de sortir. En France, par exemple, le mouvement ouvrier tout comme les intellectuels marxistes ont longtemps considéré que le féminisme était un mouvement bourgeois, qui diluait la question sociale et divisait le prolétariat. Posant que la lutte des classes résoudrait toutes les inégalités, ils ont refusé de penser les liens entre le patriarcat et le capitalisme, et ont refusé de s'interroger sur les rapports d'oppression dont ils bénéficiaient, par exemple sur l'exploitation domestique. Le féminisme, comme théorie et comme pratique, s'est alors formulé depuis et contre le marxisme : reprenant une analyse matérialiste des rapports sociaux, la pensée féministe a lutté pour un renouvellement de ce paradigme (Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, Colette Guillaumin, Monique Wittig et Paola Tabet).

¹⁶¹ Cf. CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), *Matérialismes, culture & communication*, II : *Cultural studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Mines ParisTech, « Matérialismes », 2016 : en introduction, les auteur·es affirment que « [l]es voies du matérialisme sont multiples » et que de nombreuses actualisations de matérialisme critique « ont étendu la contestation au-delà du terrain de la lutte des classes [...] du refus de la thèse de la "contradiction principale" travail/capital par les féministes matérialistes, à l'opposition des auteur·es décoloniaux à l'idée selon laquelle les révoltes indigènes seraient "prépolitiques" » (p. 9).

¹⁶² Cf. par exemple *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, de Francis Fukuyama, essai publié en 1992, qui considère que la fin de la « Guerre froide » est aussi une « fin de l'histoire », au sens où le modèle démocratique libéral a triomphé.

critique issue de Marx, et qu'elles s'opposent fermement au néolibéralisme ; ensuite pour lutter contre les détournements et les réappropriations conservatrices et dépolitisantes des questions de sexe, de sexualités et de race auxquelles nous faisons face actuellement (des nations impérialistes comme les États-Unis ou Israël qui justifient ainsi leur activité coloniale aux discours pseudo-féministes qui, en France, s'approprient les questions du sexisme, des violences faites aux femmes et du harcèlement dans le cadre d'argumentaires racistes et classistes¹⁶³).

S'il a fallu rompre avec l'orthodoxie marxiste pour visibiliser les questions de race et de sexe dans les théories et dans les luttes, pourquoi cela s'est-il accompagné du développement du paradigme constructiviste ? En quoi le constructivisme constitue-t-il un paradigme pertinent pour penser les rapports sociaux de race et de sexe ?

Il me semble que sa pertinence tient au fait que les catégories de race et de sexe ont été élaborées dans un contexte oppressif, comme des outils prétendument scientifiques utilisés pour poser des différences entre des individus et des groupes et pour les hiérarchiser. Penser les oppressions qui s'appuient sur ces concepts implique de déconstruire leur évidence, leur pertinence pour décrire le réel, leur nécessité et leur légitimité. Comme nous l'avons vu plus haut, le constructivisme propose, pour cela, de montrer que ces catégories ont été construites, et d'analyser ce qui les a fait exister et continue à faire leur force dans notre société : les procédés, institutions, relations, normes, qui les mettent en œuvre. Il permet de penser à la fois leur force et leur contingence.

De plus, ce paradigme a permis de sortir du modèle analytique de la classe, pour penser plus précisément la race et le sexe. En effet, au moment où la notion de « classe » a été reprise dans une perspective critique par Marx et Engels, elle était moins naturalisée qu'invisibilisée par les discours dominants, au contraire des notions de race et de sexe, qui *servaient* aux discours dominants et aux politiques racistes et sexistes. Lutter contre le sexisme et le racisme impliquait donc de mobiliser les catégories de race et de sexe tout en prenant de la distance avec elles, et c'est ce qu'a permis le constructivisme. On peut d'ailleurs penser que cette généalogie explique non seulement le succès du

¹⁶³ De nombreux mouvements féministes sont complices, en France, de politiques racistes et classistes. C'est ce qu'illustre cruellement le soutien de très nombreuses féministes à la loi islamophobe et sexiste de 2004, qui exclut des établissements scolaires les élèves portant le foulard islamique. Pour une analyse critique de la complicité ancienne des féministes françaises blanches avec les politiques coloniales, voir BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE Félix et MAGLIANI-BELKACEM Stella, *Les féministes blanches et l'empire*, Paris, La Fabrique, 2012.

paradigme constructiviste, mais la forme qu'il a prise. En effet, nous avons vu que la pertinence du constructivisme tenait à son aspect « démystificateur » : il faut que nous croyions à la réalité d'un objet pour que le constructivisme ait un sens théorique et politique. Il paraît donc logique qu'il ait été mobilisé surtout pour penser le sexe et la race, et que ces deux notions aient joué un rôle important dans sa conception et son élaboration. Si la notion de classe a pu fonctionner sur le même mode à certaines périodes historiques¹⁶⁴, si les différences et hiérarchies sociales ont fait l'objet de processus de naturalisation¹⁶⁵, et s'il y a un véritable enjeu à montrer comment les classes sont construites et maintenues¹⁶⁶, il me semble cependant important de rappeler que le moment où Marx et Engels élaborent le concept de « lutte des classes » c'est moins pour lutter contre la naturalisation des classes que contre leur invisibilisation. Ils critiquent l'idéologie prétendument universaliste de la Révolution bourgeoise de 1789, telle qu'elle est portée par la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, pour montrer que l'affirmation de l'égalité civique et politique des hommes dissimule une inégalité réelle, économique, qui affecte l'égalité politique et de droits (la sphère politique constitue le monopole de la classe économique dominante, les lois protègent les plus riches et les inégalités économiques affectent la possibilité de chacun de participer aux décisions communes et à la vie publique¹⁶⁷). Ils reprennent alors le concept de classe pour mettre en évidence l'antagonisme réel qui traverse la société, contre l'idéologie universaliste des droits de l'homme. Au contraire, les notions de race et de sexe ont existé comme des catégories naturalisées, instruments pour des politiques et des institutions sexistes et racistes, avant d'être mobilisées comme des outils d'analyse et de lutte contre l'oppression. Le fait que certaines féministes matérialistes des années 1970 aient voulu penser des « classes de sexe » constitue d'ailleurs un bon indice de cette différence

¹⁶⁴ Avec la naturalisation et l'animalisation des classes populaires, voir I, 3.

¹⁶⁵ Au XIX^e siècle, par exemple, les femmes des classes populaires sont considérées par les médecins comme naturellement fortes mais contagieuses — porteuses de maladies vénériennes dangereuses pour les hommes de la bourgeoisie ; tandis que les femmes de la bourgeoisie et de la noblesse sont considérées comme naturellement fragiles et faibles. (EHRENREICH Barbara et ENGLISH Deirdre, *Fragiles ou contagieuses : le pouvoir médical et le corps des femmes*, traduit de l'américain par Marie Valera, Paris, Cambourakis, « Sorcières », 2016)

¹⁶⁶ On peut penser au travail de Bourdieu, par exemple, qui montre comment l'école naturalise et légitime la hiérarchie sociale parce qu'elle traduit les différences sociales en compétences scolaires individuelles, qui sont ensuite retraduites en distinctions sociales, par l'orientation des élèves vers des métiers plus ou moins valorisés socialement en fonction de leurs « capacités » : BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, « Le Sens commun », 1987 ; BOURDIEU Pierre, *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1989.

¹⁶⁷ MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Centenaire, 1972.

d'usage des notions de « classe » et de « sexe » : politiser la catégorie de « sexe » impliquait d'en faire une « classe ». Il y a donc une différence entre les contextes de reprise critique des notions de classe, de race et de sexe¹⁶⁸. Cela ne doit pas nous empêcher de chercher les liens entre ces notions ni de chercher ce que le constructivisme peut apporter à la compréhension de la classe et à la naturalisation des rapports sociaux de classe.

Mais pourquoi reprendre les catégories de race et de sexe si on veut en faire la critique ? Si l'idée que les sexes existent naturellement est toujours largement répandue aujourd'hui, il n'en est pas de même pour les races : en France, notamment, on a tendance à considérer que lutter contre le racisme implique de dire que les races n'existent pas. Dans cette perspective, c'est être raciste que de mobiliser le concept de « race ». Le constructivisme permet de formuler cette tension : s'il est raciste de poser l'existence en soi de races, il importe cependant, pour lutter contre le racisme, de comprendre que les « races » existent, non pas comme des réalités en soi ou des essences, mais comme des constructions sociales mises en œuvre par des pratiques sociales oppressives. La réappropriation politique des catégories de race et de sexe permet une analyse de l'oppression qu'on ne peut pas faire si on décide de les ignorer. On ne peut se contenter de dire que « les races n'existent pas » pour lutter contre le racisme, il faut aussi montrer comment ce qu'on appelle « race » est construit dans notre société, pour comprendre sa force et son pouvoir structurant. Il faut comprendre que les races existent dans notre société, non pas comme des réalités biologiques ou culturelles préalables, mais comme les *effets* du racisme idéologique, matériel, politique et institutionnel. On n'admet qu'elles ont une existence sociale que pour comprendre (et lutter contre) ce qui les fait exister. C'est ce que défend Magali Bessone, qui part du constat que la question de la race pose problème en France, et n'est pas thématifiée de la même manière qu'aux États-Unis, pour les raisons suivantes : du fait de l'idéologie républicaine universaliste, qui met « au cœur du projet national » la « catégorie abstraite de citoyen comme sujet de droit indépendant de toute appartenance à un groupe identitaire ou communautaire autre que la "nation

¹⁶⁸ C'est ce qui explique que, comme le rappelle Dorlin, « [l]es catégories de "sexe" et de "race" n'ont méthodologiquement pas le même statut que la "classe". Dans la pensée politique contemporaine, alors que la classe apparaît d'emblée comme un concept critique, le "sexe", et à plus forte raison la "race" sont des catégories conceptuellement équivoques. » (DORLIN Elsa, « Introduction. Épistémologie des résistances » in DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2009)

française¹⁶⁹ » ; du fait d'une différence de contexte social et historique¹⁷⁰ ; du fait de « l'impossibilité de dire le problème racial », parce que toute référence à la catégorie même de race est délégitimée au nom du républicanisme. « [L]a race est disqualifiée aussi bien comme catégorie descriptive que conceptuelle », ce qui rend difficile de faire des recherches sur le racisme, de « mesurer et évaluer l'étendue de l'oppression raciale¹⁷¹. » Bessone considère donc qu'il y a un enjeu à « s'interroger sur nos usages implicites des catégorisations raciales et sur les conditions auxquelles un usage descriptif de la notion de race, dans le contexte spécifique de la recherche en sciences humaines et sociales, pourrait au contraire constituer un outil puissant de lutte contre le racisme¹⁷². »

Une telle réappropriation politique implique de redéfinir les catégories de race et de sexe dans un discours critique : mobiliser ces notions exige qu'on les prenne en même temps pour objet d'analyse, qu'on montre comment et pourquoi elles ont été construites, qu'on les « dénaturalise¹⁷³ ». C'est en partie pour cette raison que le paradigme constructiviste est historiquement lié au développement d'analyses critiques du sexisme et du racisme, et qu'il a été moins mobilisé par la critique sociale portant principalement sur les classes.

Ces différences entre l'histoire des concepts de race, de sexe et de classe pourraient laisser croire qu'on ne peut pas les analyser ensemble, et fragiliser l'objectif que je me suis initialement donné, de travailler sur leur co-construction. C'est en partie pour répondre à cette critique que je propose, dans la suite de ce chapitre, de travailler sur la naturalisation des rapports sociaux : si les catégories de sexe, de race et de classe n'ont pas la même histoire, elles ont cependant toutes fait l'objet de processus de naturalisation, et elles sont mobilisées ensemble dans la naturalisation de certains phénomènes et de

¹⁶⁹ BESSONE Magali, *Sans distinction de race ? : une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, « Philosophie concrète », 2013, p. 8.

¹⁷⁰ Ibid., p. 9.

¹⁷¹ Ibid., p. 10.

¹⁷² Ibid., p. 12.

¹⁷³ C'est tout l'intérêt d'une position constructiviste sur ces catégories sociales : elle permet d'analyser les effets des catégories tout en montrant comment elles sont construites. C'est l'approche que défend Magali Bessone dans ses travaux : elle affirme les effets *réels* de la race même si la race est construite : « Le concept de race n'a pas de sens biologique. Mais la catégorisation raciale a des effets réels dans notre monde social, politique et économique. » (Ibid., p. 83) Contre un argument « sceptique », « qui conclut du caractère absurde ou vide du concept de race à l'élimination des termes de race dans le discours public et dans les discours ordinaires », Bessone défend une position constructionniste, selon laquelle « la race peut être réelle même s'il n'y a pas de base biologique pour la justifier, même si elle est une fiction du point de vue de l'ancrage naturel » (p. 85-86). Elle reprend la position constructiviste de Hacking pour l'appliquer à la race. « Il faut commencer par nommer, pour pouvoir déconstruire, y compris les effets d'interaction pour provoqués par le fait même de nommer. » (p. 115)

certains groupes sociaux. Pour ne pas les analyser séparément, et pour ne pas avoir une approche additive des rapports de pouvoir et des phénomènes d'oppression, je propose de ne pas partir de ces catégories en les considérant séparément, mais d'analyser leur production conjointe et leurs interactions dans les discours et les pratiques de naturalisation.

1.4.2. Montrer le pouvoir du langage

La deuxième inflexion importante opérée par le constructivisme par rapport à la critique sociale telle qu'elle avait été formulée depuis Marx, c'est le rôle de premier plan qu'il accorde au langage, et notamment au pouvoir structurant des catégories sociales et juridiques, des nominations et des concepts dont nous disposons. Selon Keucheyan, le premier ouvrage « constructiviste » au sens strict du terme, celui de Peter L. Berger *et Thomas Luckmann*, s'appuie sur une analyse de la façon dont le langage « réalise un monde, au double sens de son appréhension et de sa production¹⁷⁴ ». Et l'hypothèse Sapir-Whorf¹⁷⁵, selon laquelle nos catégories linguistiques contribuent à constituer le réel, si elle est aujourd'hui contestée, a joué un rôle important dans la première formulation du paradigme constructiviste¹⁷⁶. De plus, il y a un lien entre les deux traits caractéristiques de la naissance et du développement du paradigme constructiviste : l'analyse du pouvoir structurant de nos catégories et du langage en général a soutenu le développement de travaux critiques sur la race et le sexe, et ces travaux ont accordé à l'analyse du langage une attention particulière¹⁷⁷.

¹⁷⁴ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 112.

¹⁷⁵ Hypothèse d'abord formulée par Sapir : « Le fait est que la "réalité" est, dans une grande mesure, inconsciemment construite à partir des habitudes langagières du groupe. Deux langues ne sont jamais suffisamment semblables pour être considérées comme représentant la même réalité sociale. Les mondes où vivent des sociétés différentes sont des mondes distincts, pas simplement le même monde avec d'autres étiquettes. » (SAPIR Edward, *Linguistique*, traduit de l'anglais par Jean-Élie Boltanski et Nicole Soulé-Susbielles, Paris, Éditions de Minuit, 1968) Puis radicalisée par Whorf : « Chaque langue est un vaste système de structures, différent des autres, dans lequel il existe un ordonnancement culturel des formes et des catégories qui non seulement permet à l'individu de communiquer, mais également analyse le réel, remarque ou néglige des types de relations et de phénomènes, canalise son raisonnement et jalonne peu à peu le champ de sa conscience » (WHORF Benjamin Lee, *Linguistique et anthropologie*, traduit de l'anglais par Claude Carme, Paris, Denoël, 1969, p. 193). Pour une présentation de cette hypothèse et de certains débats qu'elle a pu soulever, voir par exemple AUROUX Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, « Collection Premier cycle », 1996, p. 167-171.

¹⁷⁶ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 112.

¹⁷⁷ Ce lien entre l'analyse du pouvoir du langage et le développement d'une critique des catégories de sexe et de race s'inscrit dans le questionnement général de ma thèse, qui part du constat que les luttes féministes

Comme je l'ai dit en introduction, l'idée selon laquelle le langage agit et a des effets n'est pas nouvelle : depuis l'Antiquité, le pouvoir de la rhétorique est connu et thématiqué, de même que le rôle du langage dans la production d'affects, d'idées et de sentiments, mais aussi dans l'organisation de notre pensée conceptuelle et dans notre perception. Mais le paradigme constructiviste va plus loin, puisqu'il travaille sur l'effectivité des catégories et affirme qu'elles peuvent fonctionner à la manière de « prophéties autoréalisatrices » : il considère le langage comme un opérateur de catégorisation, ayant un pouvoir non seulement représentationnel, mais *ontologique*. Les catégories du langage ne structurent pas seulement notre pensée ou notre perception, mais la réalité sociale elle-même. Qu'est-ce que cela signifie ?

Comme l'indique Keucheyan, le « constructivisme » peut prendre des formes très différentes : il peut être simplement « représentationnel » (nos croyances, nos catégories de pensée et de perception sont socialement construites), et il correspond alors à une doctrine relativement banale soutenue par de très nombreux sociologues et philosophes¹⁷⁸ ; ou « ontologique » (ce qui est construit, ce n'est pas seulement nos représentations du réel mais le réel lui-même), ce qui est une thèse beaucoup plus radicale (que Keucheyan considère impensable, intenable dans sa pleine radicalité¹⁷⁹). Le constructivisme ontologique peut être « social » (chez Ian Hacking par exemple) ou « non social » (chez Bruno Latour), et peut concerner la réalité matérielle dans son ensemble ou seulement la réalité sociale¹⁸⁰.

Dans le cas qui m'occupe (la construction du genre), il y a un lien entre le constructivisme représentationnel et le constructivisme ontologique, qu'éclaire l'analyse du pouvoir structurant de nos catégories : les catégories de genre influent sur nos représentations *donc* sur la réalité sociale elle-même. Le constructivisme ontologique se fonde sur le constructivisme représentationnel. En effet, comme l'a analysé Hacking, les individus sont conscient·es des catégories disponibles et des catégories qu'on utilise

accordent une place centrale au langage ordinaire et à nos manières de faire exister le genre dans la langue, pour essayer de comprendre cet intérêt, et pour montrer que cela ne leur fait pas perdre de leur puissance critique, de leur concrétude et de leur matérialité, bien au contraire.

¹⁷⁸ *Le constructivisme*, op. cit., p. 100.

¹⁷⁹ Ibid., p. 101 : Si Keucheyan choisit de l'étudier quand même c'est parce qu'il est omniprésent dans travaux des constructivismes ontologiques, pas comme thèse en tant que telle mais comme soutien au constructivisme ontologique. D'après Keucheyan, le constructivisme ontologique est intenable parce que c'est « une doctrine invraisemblable », « à un point tel que l'esprit humain est rigoureusement incapable de le soutenir », qu'on peut « accepter » mais qu'on ne peut pas « croire ». « Or le constructivisme représentationnel est une doctrine plus facile à adopter sous la forme d'une croyance. »

¹⁸⁰ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 98.

pour les désigner, donc illes y réagissent. Il y a un « effet de boucle¹⁸¹ », une adaptation réciproque des humain·es et des catégories sociales, renforcé par le fait que les catégories sociales sont élaborées par d'autres humain·es (l'effet de boucle a une base interactionnelle) et qu'elles sont dotées d'une certaine autorité (les catégories ont d'autant plus d'influence qu'elles sont élaborées dans le cadre de disciplines ou de pratiques ayant une certaine autorité : la science, la médecine, etc.).

Hacking revendique ainsi un « nominalisme dynamique », qu'il qualifie aussi parfois de « réalisme dialectique »¹⁸², et qui se caractérise par l'idée d'une interaction entre nos pratiques de nomination et les choses que nous nommons¹⁸³. Les sciences humaines offrent un cas exemplaire de nominalisme dynamique : les catégories qu'elles créent et les noms qu'elles donnent influent fortement sur la façon dont les personnes se perçoivent elles-mêmes ; la façon dont elles y réagissent modifie à son tour les catégories, et ainsi de suite. Les personnes humaines agissent en fonction de catégories et de descriptions disponibles¹⁸⁴. C'est donc une spécificité des sciences humaines, que de fonctionner avec des « genres interactifs¹⁸⁵ » (expression que Hacking préfère finalement

¹⁸¹ HACKING Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 2001, p. 55 : « Les personnes de cette classe peuvent prendre conscience du fait qu'elles sont classifiées de cette manière. Elles peuvent faire des choix tacites ou explicites, s'adapter ou adopter des manières de vivre destinées à être mieux ajustées à la classification, ou au contraire à s'en tenir éloignées. Ces choix eux-mêmes, ces adaptations ou ces modifications du comportement ont des conséquences pour le groupe lui-même, pour le type de personnes qui est invoqué. Ce qu'on croyait savoir des gens d'une certaine classe peut se révéler faux parce que les gens de cette classe ont changé en vertu des croyances qu'ils ont sur eux-mêmes. J'ai appelé ce phénomène *l'effet en boucle des genres humains* ». Hacking préfère finalement parler de « genre interactif ».

¹⁸² HACKING Ian, *Historical ontology*, Cambridge, Harvard university press, 2002, p. 2.

¹⁸³ Il s'oppose au « nominalisme statique » de Duns Scott, Hobbes ou Goodman, qui affirme à la fois que « toutes les catégories, classes et taxinomies sont créées et fixées par des êtres humains plutôt que trouvées dans la nature » et que « les classifications peuvent se développer et être révisées, mais une fois qu'elles sont en place, elles sont fixées et n'interagissent pas avec ce qui est classé ». Hacking au contraire défend que « de nombreuses catégories viennent de la nature, et non de l'esprit humain » et que « nos catégories ne sont pas statiques ».

¹⁸⁴ « Il y a une grande différence entre les quarks et les enfants. Les enfants sont conscients d'eux-mêmes, très attentifs à leur environnement social, peut-être moins articulés que beaucoup d'adultes mais, en un mot, conscients. Les personnes, y compris les enfants, (...) agissent comme diraient les philosophes en fonction de descriptions. Le cours des actions qu'ils choisissent et, bien entendu, leurs manières d'être, ne sont pas du tout indépendants des descriptions disponibles par rapport auxquelles ils peuvent réagir » (*Entre science et réalité*, op. cit., p. 145)

¹⁸⁵ Ibid., p. 53. Le genre « enfant téléspectateur », par exemple, est un genre interactif : puisque les enfants sont conscient·es d'eux-mêmes, illes peuvent, et notamment du fait du comportement de leurs parents, être conscient·es du fait qu'illes appartiennent au genre « enfant téléspectateur ». Illes ont une certaine connaissance des théories qui régissent ce genre, et y réagissent, s'y adaptent ou les rejettent. Dès lors ces théories doivent être revues, puisque les objets étudiés ont changé. (Ibid., p. 47)

à « effet de boucle¹⁸⁶ ») et de travailler sur des cibles « mouvantes ». Les genres des sciences naturelles, au contraire, sont « indifférents » et leurs cibles « stationnaires¹⁸⁷ ».

Il ne faudrait cependant pas réduire l'interaction la conscience de la nomination : les enfants téléspectateurices, par exemple, ne réagissent pas forcément à la classification en vertu de la connaissance qu'elles auraient de cette classification, mais plutôt au comportement de leurs parents, qui lui s'est modifié lorsqu'elles ont eu connaissance de la classification. Il faut donc décrire l'ensemble de pratiques, de discours et d'institutions qui donne une « réalité » à la nomination et qui, seul, peut vraiment expliquer que les personnes modifient leurs comportements lorsqu'elles sont classifiées de telle ou telle manière. C'est cet ensemble hétérogène que Hacking analyse dans ses travaux sur les « maladies mentales transitoires¹⁸⁸ », comme la « dromomanie » — maladie de la fugue¹⁸⁹ — ou le syndrome de personnalités multiples¹⁹⁰. Hacking refuse la dichotomie que l'on pose d'ordinaire pour les maladies mentales transitoires (réelles ou socialement construites ?) pour essayer de comprendre ce qui rend possible leur existence. Il montre notamment qu'une maladie mentale transitoire naît et se développe dans une « niche écologique » composée d'un certain nombre de vecteurs¹⁹¹, qui définissent la forme que prend la maladie mentale : « [e]n présence des vecteurs pertinents, la maladie prospère ;

¹⁸⁶ Ibid., p. 86.

¹⁸⁷ Ibid., p. 151 « Le plutonium a une relation tout à fait extraordinaire avec les humains. Eux l'ont fait, et lui les tue. Mais le plutonium n'interagit pas avec l'idée de plutonium, en vertu de la conscience qu'il aurait d'être appelé plutonium ou de l'expérience qu'il aurait du plutonium institutionnalisé, telle que les réacteurs, les bombes et les lieux de stockage. C'est pourquoi je le dis indifférent. » (Ibid., p. 148)

¹⁸⁸ Des maladies mentales qui n'ont existé que pendant une certaine période et dans un certain contexte.

¹⁸⁹ Dans *Les fous voyageurs*, Hacking analyse le cas d'une « maladie mentale transitoire », qui a eu une existence très courte, puisqu'on peut dater sa naissance de la première thèse sur le sujet (1887) et sa mort du Congrès de Nantes dans laquelle le diagnostic de « fugue » apparaît comme dépassé (1909). Ce diagnostic est inauguré par le médecin Philippe Tissié, qui remarque Albert Dadas en 1886 et en fait le sujet central de sa thèse. Dadas fugue depuis l'âge de douze ans : souvent, il entend un nom de lieu et se sent poussé à se mettre en route. La maladie mentale théorisée par Tissié est élaborée à partir de ses observations d'Albert Dadas, qui est donc le paradigme de la maladie ; dans la dizaine d'années qui suit, on assiste à un engouement important de très nombreux médecins pour le diagnostic de fugue : « Tissié est l'instigateur d'une épidémie de diagnostics de fugue » (HACKING Ian, *Les fous voyageurs*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2002, p. 62). « Les rapports médicaux sur Albert marquent le début d'une petite épidémie de voyageurs aliénés dont l'épicentre est d'abord Bordeaux, mais qui ne tarde pas à s'étendre à Paris, à la France entière, à l'Italie et, plus tard, à l'Allemagne et à la Russie » (Ibid., p. 167).

¹⁹⁰ HACKING Ian, *L'âme réécrite : étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, traduit de l'anglais par Julie Brumberg-Chaumont et Bertrand Revol, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2006.

¹⁹¹ Ces vecteurs sont au nombre de quatre : le premier est médical (la maladie doit pouvoir entrer dans un cadre diagnostique large, dans une taxinomie de la maladie), le deuxième est une polarité culturelle (la maladie doit se situer entre deux éléments de culture contemporaine, l'un vertueux et l'autre vicieux), le troisième est l'observabilité (il rend visible le trouble en tant que trouble), et le quatrième est le soulagement que procure la maladie, malgré la douleur qu'elle provoque, et qui n'est pas disponible ailleurs au sein de la culture où s'épanouit la maladie. (*Les Fous voyageurs*, op. cit.)

en leur absence, elle dépérit »¹⁹². Si cette idée permet d'insister sur le rapport entre trouble psychique et milieu culturel, elle n'épuise pas tout le sens de l'« effet de boucle » ou « interaction » : l'élaboration d'une taxinomie médicale et la naissance d'un nouveau diagnostic dépendent d'une relation d'accommodation réciproque entre le/la médecin et son/sa patient·e¹⁹³.

Mon propos n'est pas ici de débattre de la construction sociale de toute réalité, et notamment des objets que Hacking considère comme « indifférents » aux processus de catégorisation, mais de préciser par quels processus le genre est construit à la fois comme représentation et comme réalité.

Pour étudier cela, une position constructiviste doit analyser le pouvoir du langage, et notamment le pouvoir des catégories et des concepts dont nous disposons. Déjà pour rendre compte de la manière dont le genre est construit, donc pour mettre au jour les processus de catégorisation et d'assignation qui viennent travailler nos représentations, nos corps, nos interactions, donc qui viennent faire exister le genre comme réalité sociale et individuelle. Ensuite pour développer un constructivisme *critique* : qui analyse non seulement la construction de la réalité sociale, mais aussi sa contingence. D'après Keucheyan, le constructivisme a besoin de montrer que « l'existence de l'entité est indissociable du concept qui la dénote, de la conception de l'objet » pour montrer sa contingence¹⁹⁴. Analyser l'influence de nos concepts et de nos catégories permet de développer une position anti-essentialiste : il n'y a pas d'entité existant « en soi », préalablement à la manière dont on la conçoit et dont on en parle, qui constituerait le référent donné que notre discours viendrait nommer *a posteriori*. S'il faut montrer à la fois la construction des catégories et la manière dont elles influencent la réalité sociale pour déconstruire l'apparente nécessité de certains phénomènes, c'est parce que les catégories ont un pouvoir structurant *dissimulé*. Elles nous paraissent venir nommer, de manière plus ou moins précise et juste, des phénomènes qui leur préexistent. Elles ont le

¹⁹² Ibid., p. 183.

¹⁹³ « Le clinicien et le patient, l'expérimentateur et le sujet sont tellement partie prenante l'un de l'autre que se demander de quoi souffrait "réellement" Albert Dadas finit par perdre toute pertinence. Je dois répéter que je n'accuse pas Dadas ou Tissé de falsifier quoi que ce soit. Le terme qui convient le mieux à ces deux personnes, impliquées dans une relation hypnotique, est peut-être celui d'accommodation, au sens qu'ils se montrent extrêmement accommodants aux besoins et aux attentes de l'autre » (Ibid., p. 236-237). L'effet de boucle se joue donc au niveau même d'élaboration de la maladie, puisque Tissé crée le diagnostic de fugue en observant Albert, qu'Albert réagit aux observations de Tissé, qui lui-même transforme sa terminologie, ce à quoi réagit Albert, et ainsi de suite.

¹⁹⁴ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 69.

pouvoir de figer le réel, d'unifier des processus multiples et hétérogènes qu'elle subsume sous un même mot, et elles nous paraissent refléter un réel qui leur préexiste. À ce titre, elles peuvent soutenir une forme de substantialisme, d'essentialisme, que le constructivisme critique cherche à déconstruire. Par conséquent, le constructivisme analyse à la fois la construction des catégories, et le pouvoir structurant des catégories de langage que nous utilisons pour nommer et traiter certains phénomènes sociaux. Il met en mouvement la catégorie (il montre son processus de construction) pour penser la construction des phénomènes qu'elle vient nommer et qu'elle contribue à construire¹⁹⁵.

Comme y insiste Hacking, cela ne signifie pas que ce qui est construit n'est pas réel, bien au contraire, il n'y a pas plus réel que ce qui est construit. Il faut donc avoir une approche à la fois constructiviste et réaliste, d'autant plus réaliste qu'on est constructiviste. Mais cela soulève deux questions : déjà, si l'on insiste sur la réalité de la construction, ne renoue-t-on pas avec un certain discours de l'évidence et de la nécessité, qui affecte notre capacité critique ? Comment maintenir l'idée d'une certaine forme de contingence (autre chose aurait pu exister, autre chose pourrait exister), et comment rendre compte des conflits et des rapports de force à l'œuvre dans la naissance, la construction et le maintien de ce qui existe (nous avons vu que cette attention à la *force* de ce qui existe définit la perspective critique) ?

Ensuite, quelle représentation du langage peut soutenir l'approche constructiviste ? Nous avons besoin d'une conception du langage qui rende compte de son pouvoir producteur et structurant sur le réel sans nier la « réalité » du réel (puisque'il ne s'agit évidemment pas de tomber dans une forme d'idéalisme qui ne rendrait absolument pas justice aux phénomènes politiques et sociaux que nous cherchons à traiter ici – à commencer par l'oppression, l'exploitation et la violence). Il nous faut développer une conception du pouvoir du langage qui rende compte à la fois de la construction de ce qui est, de sa contingence et des rapports de force au sein desquels cette construction a lieu. C'est cette question que je vais discuter dans la suite de ce chapitre.

¹⁹⁵ Keucheyan donne l'exemple chez Hacking de la catégorie d'« enfant téléspectateur », de sa contingence et de son influence. (HACKING Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, op. cit., p. 45-48. KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 70)

2. Comment penser le rôle du langage dans la construction sociale ? Performativité et constructivisme

Nous avons vu que le constructivisme s'accompagnait d'une mise au jour du pouvoir structurant du langage, et notamment des catégories sociales, non pas seulement sur le plan des croyances ou des représentations, mais sur le plan du réel social lui-même, sans pour autant nier la « réalité » du réel, donc sans considérer que le réel n'est que le produit d'une construction linguistique. Une version forte et déterministe de l'hypothèse Sapir-Whorf ne répond pas à ces exigences : posant que la structure de leur langue détermine entièrement la vision du monde qu'ont les locuteurices d'une langue, cette version, largement critiquée par les linguistes¹⁹⁶, pose plusieurs problèmes : déjà, elle s'en tient au niveau des représentations, et ne donne pas d'éléments pour penser le rôle du langage dans la production du reste du réel. Ensuite, elle donne une représentation homogène de la langue comme « vision du monde » relativement statique, qui ne rend pas compte de l'histoire, des conflits, des oppositions et des rapports de force qui sont à l'origine des catégories et qui continuent à exister dans les usages ordinaires du langage. Enfin, elle ne rend pas compte des interactions du langage et du réel, et semble considérer que le langage organise notre perception du réel, sans rendre compte du fait que la langue s'adapte à cette perception et au réel lui-même et que, comme le dit Marina Yaguello, « la langue change aussi sous l'influence de facteurs sociaux¹⁹⁷ ». La philosophie du langage ordinaire, et notamment l'analyse du caractère performatif de certains énoncés, n'apporte-t-elle pas une compréhension plus juste du rôle du langage dans la construction de la réalité sociale ? En effet, la philosophie du langage ordinaire combat l'idée selon laquelle le langage se contenterait de *représenter* le monde. Wittgenstein et Austin ont tous deux combattu le « représentationnalisme », attitude consistant à « isoler comme leur fonction essentielle la représentation des états de choses : ont un sens les énoncés qui,

¹⁹⁶ D'après Marina Yaguella, la forme extrême de cette hypothèse aujourd'hui récusée par la plupart des linguistes. Elle lui adresse les critiques suivantes : il est contestable de supposer que les locuteurices des langues qui font certaines distinctions sont mieux à même de s'exprimer sur la réalité visée que ceux qui ne les font pas ; il est discutable de considérer que les structures grammaticales prédisposent les locuteurices à certains schémas de pensée. De plus, s'il est vrai que nos distinctions lexicales influencent la perception de la réalité, il est aussi vrai que la langue change sous l'influence de facteurs sociaux. (YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage*, op. cit., p. 99)

¹⁹⁷ Ibid.

décrivant des états de choses, ont une valeur de vérité déterminée ou déterminable par l'expérience¹⁹⁸ ». Cette critique permet de comprendre que le langage fait d'autres choses, et recouvre un ensemble hétérogène d'activités. Quel est l'apport de cette idée pour le constructivisme ?

Pour discuter cette question, je vais expliquer en quoi la philosophie du langage ordinaire développe une forme de réalisme renouvelée¹⁹⁹ (2.1), qui permet d'analyser ce que fait le langage sans dissoudre le réel et sans le considérer comme une « structure » extérieure à nos pratiques qui détermineraient nos représentations. Cela me permettra de montrer que les travaux d'Austin sur les actes de parole peuvent nous aider à analyser la manière dont le langage agit et produit de nouvelles réalités²⁰⁰, sans supposer un *déterminisme* du linguistique sur les pensées des locuteurices : la théorie du performatif, centrée sur l'illocutoire, ne porte pas tant sur la manière dont le langage influencerait, au sens large, les représentations et la pensée des locuteurices²⁰¹, mais sur l'action du langage en tant que telle, sur ce qu'on fait *en disant*. Je me demanderai dans quelle mesure une telle interprétation du pouvoir du langage permet de comprendre son rôle dans la construction du social, et je discuterai certaines difficultés dans l'usage constructiviste du concept de « performativité » (2.2). Je finirai par exposer les conséquences d'une reprise politique et critique de la philosophie du langage ordinaire (2.3).

2.1. Un réalisme ordinaire

Quelle représentation des rapports entre le langage et le réel permet de comprendre le rôle du langage dans la construction sociale ? L'intérêt de la philosophie du langage ordinaire d'Austin et de Wittgenstein est d'avoir déplacé radicalement la question du

¹⁹⁸ RÉCANATI François, *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1989, p. 91 ; 95.

¹⁹⁹ C'est ce qu'ont mis en évidence les travaux de Cora Diamond et de Sandra Laugier, par exemple, sur l'« esprit réaliste » et le « réalisme ordinaire » de la philosophie du langage ordinaire. Voir DIAMOND Cora, *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit de l'américain par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses Universitaires de France, 2004 et LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire : quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999.

²⁰⁰ Aussi diverses qu'un contrat de mariage unissant juridiquement deux individus, que l'ouverture d'une séance de tribunal, que l'engagement par une promesse, etc.

²⁰¹ Cet aspect est pris en charge par la notion d'acte perlocutoire, mais elle n'est pas une condition nécessaire à la formulation de l'illocutoire.

« réalisme ». Comme le montre Sandra Laugier, Austin et Wittgenstein établissent un « lien entre le langage et le monde, non dans les termes traditionnels du réalisme ou de la correspondance [...] mais en fonction de *notre* adéquation à nos mots²⁰² ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

2.1.1. « Parler du langage, c'est parler de ce dont il parle²⁰³ »

Laugier définit la philosophie du langage ordinaire, d'Austin et de Wittgenstein, par l'attention accordée aux énoncés ordinaires, à notre « langage commun²⁰⁴ », qui est le « dépositaire de ce que nous *entendons* comme “réel²⁰⁵” ». Il s'agit d'un « réalisme au sens ordinaire » (« reconnaître ce qui est devant nous, à nos pieds en quelque sorte, et que nous n'avons pas envie de voir²⁰⁶ »), reposant sur l'acceptation de notre proximité avec le monde²⁰⁷ et de la dimension sociale, communautaire, de notre langage et de nos existences. Laugier souligne l'écart entre cette position et le « réalisme philosophique²⁰⁸ ». Comme je l'ai évoqué en introduction, la démarche de la philosophie du langage ordinaire consiste à explorer nos usages ordinaires du langage pour explorer ce que nous sommes et ce qui compte pour nous dans notre forme de vie. Elle s'oppose à la philosophie du langage qui cherche à débarrasser la philosophie et la recherche de connaissance des prétendues imprécisions du langage ordinaire, ou bien en purifiant le langage²⁰⁹, ou bien en en faisant un usage philosophique (consistant à donner une définition stable et définitive d'un concept, détachée des usages ordinaires variés que nous pouvons en faire). Wittgenstein, considère ainsi que l'investigation philosophique doit porter sur nos usages ordinaires du langage, non seulement pour explorer le sens des mots, mais pour comprendre ce que sont les choses dont parlent ces mots. Et pour Austin, « [q]uand nous examinons ce que nous dirions quand, quels mots employer dans quelles

²⁰² *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 98.

²⁰³ *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 19.

²⁰⁴ « Ce qui est donné, et tout ce que nous avons, c'est notre langage commun, nos énoncés ordinaires. » (*Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 107)

²⁰⁵ Ibid., p.159

²⁰⁶ Ibid., p.14-15

²⁰⁷ « Cette “nature” du langage en un sens renouvelé — notre nature de locuteurs, de sujets parlants, est de dire le réel, et de devoir en quelque sorte “supporter” de le dire. Ce qui se joue alors dans notre langage, c'est la (re)connaissance en lui de ma proximité avec le monde. » (Ibid., p.160)

²⁰⁸ Comme le dit Austin dans *Sense and Sensibilia*, et comme le montrent les controverses philosophiques sur le réalisme, « cette volonté ou cette mythologie du réalisme [...] nous éloigne du réel ». (Ibid., p. 14)

²⁰⁹ C'est, par exemple, le projet du positivisme logique de Carnap, qui cherche à clarifier le langage en en faisant une analyse logique, en le réduisant à des opérateurs et à des relations logiques.

situations, nous ne regardons pas seulement les mots, mais également les réalités dont nous parlons avec les mots²¹⁰. » Pour tous les deux, comme le résume Laugier, « parler du langage, c'est parler de ce dont il parle ».

Ainsi, explorer nos manières ordinaires de dire permet de comprendre à la fois le sens que nous donnons aux mots (si on veut connaître la signification d'un mot, il faut explorer la variété des usages que l'on en fait sans chercher à en donner une définition précise, stable, définitive, qui sera forcément réductrice et risque de nous faire perdre complètement le sens que nous attribuons à ce mot) et de comprendre ce dont les mots parlent, le réel auquel ils renvoient. Dans la compréhension traditionnelle et référentialiste du langage, un mot désigne une chose, on peut donc appréhender une chose en donnant une définition précise du mot qui la désigne. Le langage n'a qu'une seule relation au réel, c'est la référence, et la référence est comprise comme la convention instituant un lien entre un mot et une chose. Au contraire, la philosophie du langage ordinaire affirme qu'on peut explorer le réel en investiguant le langage²¹¹, mais pas au sens où le langage serait un simple reflet du monde, qui lui serait extérieur et permettrait d'y faire référence : il s'agit plutôt d'explorer la variété de nos usages du langage, qui entretiennent des rapports au réel bien plus nombreux et diversifiés qu'un simple rapport référentiel.

En introduction, j'ai montré que c'est son attention à notre langage ordinaire comme manière de faire attention au réel qui permet à Austin de développer un « réalisme en un sens renouvelé : un réalisme de la justesse de nos usages et des différenciations qu'ils opèrent²¹² ». Dans ce qui suit, je cherche à approfondir la compréhension de ce « réalisme ordinaire » en revenant sur la manière dont il a été d'abord formulé par Wittgenstein, pour comprendre à la fois sur quelle base Austin a développé l'analyse de la performativité, et la spécificité de son approche.

²¹⁰ AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, traduit de l'anglais par Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994, p. 144. C'est cette méthode, de « phénoménologie linguistique », que suit Austin dans ce texte sur les excuses. (« Plaidoyer pour les excuses », *ibid.*, p. 136-170)

²¹¹ Cf. par exemple : « Il ne faut pas se demander ce que sont les représentations, ni ce qui se passe lorsqu'on se représente quelque chose, mais comment le mot "représentation" est employé. Ce qui ne signifie cependant pas que je voudrais ne parler que de mots. Car dans la mesure où il s'agit, dans ma question, du mot "représentation", il s'agit aussi d'une question sur l'essence de la représentation. » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2004, § 370) Ainsi, les investigations grammaticales sont des investigations sur le réel.

²¹² *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 152.

2.1.2. La signification, c'est l'usage

Wittgenstein inaugure une nouvelle manière de faire de la philosophie, qui repose sur une nouvelle manière d'envisager les rapports du langage et du monde, développée notamment dans les *Recherches philosophiques*. Ce texte s'ouvre par la critique d'une conception traditionnellement référentialiste du langage ordinaire, telle qu'elle est présentée, par exemple, par Augustin. Selon cette conception, j'apprends d'abord les noms des choses, donc les rapports entre les mots et les choses, ce qui me permet ensuite d'utiliser les mots dans d'autres jeux de langage. Le langage est lié au réel par une forme de « définition ostensive », consistant à sortir du langage pour rattacher chaque mot à la chose qu'il désigne²¹³. Pour Wittgenstein, l'erreur de cette conception, c'est qu'elle fait comme s'il était possible de comprendre une définition ostensive sans être déjà immergé·e dans le langage. Or, la définition ostensive n'explique « l'emploi — la signification — d'un mot [que] si le rôle que le mot doit jouer dans ce langage est déjà clair ». Donc, si je sais que quelqu'un veut m'expliquer un mot de couleur, l'explication ostensive « ceci s'appelle sépia » m'aidera à comprendre le mot²¹⁴. Une définition ostensive ne joue son rôle que si l'apprenant·e est déjà immergé·e dans le langage et dans une réalité sociale, et qu'il est donc à même de comprendre la démarche même de la définition ostensive²¹⁵. Par conséquent, le sens d'un mot ne se donne pas dans l'ostension (ou plutôt, l'ostension n'est qu'une des manières d'exprimer le sens d'un mot), mais dans la variété de ses usages.

Pourquoi la signification se donnerait-elle dans les usages du mot plutôt que dans l'ostension de la chose que les mots désignent ? Certes, nous comprenons que l'ostension n'a de sens qu'à la condition que l'on soit déjà immergé·e dans le langage, initié·e à son

²¹³ Il dénonce le présupposé selon lequel « comprendre une phrase consiste à sortir du langage, c'est-à-dire à établir un lien entre le langage et la réalité. Le modèle de cette sortie de langage et de l'établissement d'un passage vers la réalité nous est donné dans la définition ostensive. » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz Schlick, 1 : Textes inédits (années 1930)*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1997, « Comprendre est-ce sortir du langage ? », traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti, p. 3-4)

²¹⁴ *Recherches philosophiques* § 30. Wittgenstein fait l'analogie avec l'apprentissage du nom d'une pièce aux échecs : il faut déjà maîtriser le jeu pour que cette information en soit vraiment une, pour que le nom de la pièce nous apprenne quoi que ce soit de la façon dont on pourra l'employer. (*Recherches philosophiques* § 31)

²¹⁵ Qu'il y a des mots et des choses, que les sons prononcés viennent donner le nom de la chose, donc qu'il existe des noms, qu'ils sont susceptibles de s'appliquer dans différents contextes et à différentes choses, et que c'est cette chose-là qui est désignée par le nom.

usage. Mais dire que la signification d'un mot est dans ses usages ne risque-t-il pas de nous couper définitivement du réel en nous enfermant dans le langage ? Si l'on explique le langage par du langage, comment peut-on ensuite en sortir pour s'assurer que nos mots parlent bien des choses, qu'ils sont bien en contact avec le réel ?

Il faut bien comprendre qu'en disant cela, Wittgenstein va à rebours de la conception traditionnelle de la signification²¹⁶, qui pose qu'on peut parler une langue parce qu'on a une certaine connaissance de certains faits et de certains principes concernant cette langue, qui nous permettent d'en faire un usage correct dans des situations sans cesse nouvelles, et de déterminer à l'avance et indépendamment du contexte précis si tel ou tel usage d'un mot ou d'une expression est correct. Pour Wittgenstein, au contraire, je ne m'appuie pas sur un savoir théorique de ce que signifient les mots pour parler. La signification n'est pas quelque chose qui déterminerait quels usages faire de tel ou tel mot en quelles occasions, elle est ce qui se révèle dans nos usages. Mais si ce n'est pas la signification des mots qui détermine quand on les utilise correctement, « alors qu'est-ce qui pourrait bien le faire ?²¹⁷ »

Le premier élément déterminant, c'est le *contexte*. Wittgenstein refuse que la signification puisse être déterminée indépendamment du contexte²¹⁸. Cela ne signifie pas seulement que le contexte aide à déterminer la signification, mais qu'on ne peut connaître le sens d'une proposition indépendamment de son contexte, donc de la manière déterminée dont elle s'y inscrit. La signification n'a pas d'existence séparée²¹⁹.

²¹⁶ Je m'appuie ici sur l'analyse que donne Charles Travis de la manière dont Wittgenstein repense la question de la signification (TRAVIS Charles, *Les liaisons ordinaires : Wittgenstein sur la pensée et le monde*, traduit de l'américain par Bruno Ambroise, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2003) ainsi que sur l'analyse qu'en propose Sandra Laugier : « La signification ne précède pas l'usage du langage. Wittgenstein critique ainsi l'idée spontanée de la signification comme déterminant l'emploi des expressions qui lui correspondent, idée qu'il considère comme le cœur d'une vision mythologique de la signification » (LAUGIER Sandra, *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009, p. 192).

²¹⁷ C'est la question que soulève Travis : *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 40.

²¹⁸ Austin est proche de cette idée dans le texte intitulé « La signification d'un mot » (1940). « Le résultat est qu'il tend à faire porter à cette notion de "signification" y compris des traits pragmatiques que ses analyses ultérieures, ou disons la forme ultérieure donnée à ses analyses, tendront à dissocier de la notion de "signification", suivant une sorte de devenir minimal de la signification. » (BENOIST Jocelyn, « Sens et performance » in *Le Langage*, KÉVORKIAN Gilles (dir.), Paris, Vrin, 2013, p. 162)

²¹⁹ Le mot « jeu », par exemple, ne prend son sens que dans un contexte : si quelqu'un me demande de montrer un jeu à des enfants, et que je leur apprends à jouer de l'argent aux dés, on me dira sans doute : « Ce n'est pas ce type de jeu que je voulais dire » (*Recherches philosophiques* § 70). En effet, contrairement aux adultes, les enfants ne jouent pas d'argent — et dans le contexte où il est question d'un jeu pour enfants, il ne peut être question d'un jeu d'argent. Cela ne signifie pas que les jeux d'argent ne sont pas des jeux ni que les jeux des enfants ne sont que des embryons de jeu. Cela signifie simplement que le mot « jeu » peut désigner une chose et son contraire selon le contexte dans lequel il est employé. Déterminer la signification d'un mot implique nécessairement de recourir au contexte. Mais dire que pour déterminer la signification, il faut nécessairement recourir au contexte, n'est-ce pas nous condamner à ne jamais pouvoir la déterminer, dans la mesure où le contexte peut être détaillé à l'infini ? Stanley Cavell répond à cette objection en

Wittgenstein critique « le concept général de la signification, qui recouvre le fonctionnement du langage d'un rideau de brume²²⁰ » en nous faisant croire que « la signification [est] une chose du même genre que le mot, et néanmoins différente de lui », qui se tient à côté du mot : « Ici, le mot, et là sa signification²²¹ ». La signification n'est ni la chose qu'on désigne par le mot (ce qui serait une façon de la supprimer²²²) ni un « pur être intermédiaire entre le signe propositionnel et les faits²²³ » qui nous permettrait de l'appliquer dans une situation donnée²²⁴. Par conséquent, le concept wittgensteinien de signification n'est pas un « halo que le mot porte avec lui et transporte dans tous ses emplois », mais dépend toujours des circonstances particulières dans lesquelles le mot est employé²²⁵, à tel point que, « pour une large classe des cas où il est utilisé — mais non pour tous — le mot “signification” peut être expliqué de la façon suivante : La signification d'un mot est son emploi dans le langage²²⁶ ». La signification ne précède pas l'emploi : dans la plupart des cas, elle est l'emploi. Comme l'explique Charles Travis, dans tous les cas, la signification a une certaine sensibilité à l'usage des mots et, dans la plupart des cas, il y a coïncidence, identité entre la signification et l'usage. Ce dont parlent les mots ne se montre que dans les usages que l'on en fait²²⁷, et « savoir ce que les mots dénomment dans un nombre suffisant d'usages, c'est savoir ce que les mots dénomment²²⁸ ».

Pour déterminer la signification d'un mot ou le sens d'une proposition, il faudra

expliquant que ce qu'on entend par « contexte » dépend aussi du contexte, et que pour déterminer ce que j'entends par l'expression d'« action volontaire », par exemple, « je prétendrais avoir donné une caractérisation suffisante du contexte (pour mon intention présente) avec l'énoncé selon laquelle l'action [pour être dite “volontaire”] a (ou est censée avoir) quelque chose de douteux. » (CAVELL Stanley, *Dire et vouloir dire*, traduit de l'américain par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Éd. du Cerf, « Passages », 2009, p. 93)

²²⁰ *Recherches philosophiques* § 5.

²²¹ Ibid., § 120.

²²² « On emploie le mot à contresens si l'on s'en sert pour désigner la chose qui “correspond” au mot. C'est en effet confondre la signification d'un nom et le porteur de ce nom. Lorsque M. Un Tel meurt, on dit que le porteur du nom meurt, mais non que la signification du nom meurt. Et parler ainsi serait absurde, car si le nom cessait d'avoir une signification, il n'y aurait plus aucun sens à dire : “M. Un Tel est mort”. » (Ibid., § 40)

²²³ *Recherches philosophiques* § 94.

²²⁴ Cf. *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 39^[SEP] : « Nous ne parvenons jamais à une saisie de la signification telle que, voyant ce que les mots utilisés dans une occasion signifient, et cherchant à savoir si les choses sont telles qu'on les décrit, il ne nous reste rien d'autre à faire qu'à nous tourner vers le monde pour essayer de détecter la présence ou l'absence précisément de ce dont parlent les mots en signifiant ce qu'ils signifient — comme si la détection dans le monde de ce qu'ils disent y être pouvait prendre modèle sur la détection de l'alcool dans la bière. »

²²⁵ *Recherches philosophiques* § 117.

²²⁶ Ibid., § 43.

²²⁷ Ibid., § 10 : « Que désignent donc les mots de ce langage ? - Comment ce qu'ils désignent peut-il se montrer, si ce n'est dans le type d'emploi qu'ils ont ? »

²²⁸ *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p.28

donc les replacer dans une situation donnée, réfléchir à l'une des façons dont on les emploierait. C'est ce que fait Wittgenstein lorsqu'il propose des « jeux de langage », des situations particulières qui montrent ce qu'on attend d'un mot dans tel ou tel contexte²²⁹. En effet, les jeux de langage « modélisent quelque chose de l'usage du langage²³⁰ » en montrant la « façon spécifiée que les mots ont de s'intégrer à la vie²³¹ ». La méthode des jeux de langage montre que la signification est sensible à l'usage et que, pour parler, nous ne nous fondons pas sur une connaissance propositionnelle de notre langue, mais sur une certaine *sensibilité* que nous avons, qui est liée à notre *expérience* du langage et des usages qu'on fait des mots dans un nombre indéfini de situations²³².

Dire que la signification, c'est l'usage, et qu'elle ne peut être déterminée que dans un contexte spécifique, dans un certain usage d'un mot, signifie qu'il n'y a rien comme une signification fondamentale, unique et stable qui viendrait donner une fois pour toutes son sens au mot. Mais cette sensibilité de la signification à l'usage ne fait-elle pas perdre toute consistance aux mots, aux concepts ? En effet, la conception de la signification comme « halo » qui accompagnerait le mot dans tous les contextes avait pour avantage de garantir un sens stable aux mots, les rendant utilisables. Comment savoir quel mot employer, et quand, si la signification des mots varie selon les contextes ? Comme le souligne Wittgenstein²³³, on peut utiliser un même mot pour des situations qui n'ont rien de commun entre elles : il n'y a pas forcément de signification commune à tous les emplois d'un concept, ni de traits récurrents. C'est ce que Wittgenstein met en évidence à propos des jeux :

« Considère, par exemple, les processus que nous nommons “jeux” [...]. Qu'ont-ils de commun ? - Ne dis pas : “Il doit y avoir quelque chose de commun à tous, sans quoi ils ne s'appelleraient pas des ‘jeux’” — mais regarde s'il y a quelque

²²⁹ « Nous pourrions dire qu'une énonciation particulière n'est modélisée que par les jeux de langage qui capturent ainsi ce qu'on attendrait, ou devrait attendre, de la part des mots en question ». (Ibid., p. 31)

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid., p. 29. Cf. aussi p. 31 : « Il y a des choses qu'on peut, et des choses qu'on doit, attendre de la part des mots produits en une occasion donnée ; entre autres, des choses portant sur la façon dont ils doivent s'accorder avec la vie ».

²³² Pour une analyse poussée de cette sensibilité, et de sa différence avec la théorie de la signification, voir ibid. p. 152-153.

²³³ Lorsqu'il s'interroge sur le concept de « guidage », qui peut intervenir dans des cas bien différents : on que tu es guidé quand, par exemple, « quelqu'un te mène de force par la main là où tu ne veux pas aller » et quand, au contraire, « ton partenaire te guide dans une danse ; tu te fais aussi réceptif que possible pour deviner ses intentions et répondre à la plus légère de ses pressions ». « Ces situations se ressemblent toutes. Mais qu'y a-t-il de commun à toutes ces expériences ? » *Recherches philosophiques* § 172.

chose de commun à tous. - Car si tu le fais, tu ne verras rien de commun à tous, mais tu verras des ressemblances, des parentés, et tu en verras toute une série²³⁴ ».

Ainsi, les différents jeux, donc les différents emplois du mot « jeu », sont liés les uns aux autres non par un ensemble de traits communs que tous partageraient, mais par ce que Wittgenstein appelle un « air de famille²³⁵ » : de même que deux cousins peuvent ne se ressembler qu'indirectement, parce que l'un a la même forme de visage que leur grand-mère, tandis que l'autre a les mêmes yeux, de même le basketball peut n'être apparenté au solitaire que par l'intermédiaire des échecs : alors que le basketball et le solitaire n'ont rien de commun entre eux, ils ont chacun quelque chose de commun avec les échecs (la compétition pour le premier, la présence d'un plateau et de pions pour l'autre) et ce n'est qu'en vertu de ce rapport indirect qu'on peut les subsumer tous les deux sous le même concept de « jeu ». Il faut noter que la notion d'air de famille éclaire la nature du langage lui-même : Wittgenstein ne pense pas qu'on peut découvrir l'essence du langage comme quelque chose qui serait caché, sous les usages du langage²³⁶. Le langage lui-même est fait d'un nombre indéfini de phénomènes qui ne sont regroupés sous le même concept qu'en vertu de « ressemblances de famille²³⁷ ».

Ainsi, un même concept peut être appliqué à des choses différentes et dans des situations toujours nouvelles sans forcément nommer quelque chose de commun à ces choses et à ces situations : « Nous étendons notre concept de nombre de la même façon que nous enroulons, dans le filage, une fibre sur une autre. Or la solidité du fil ne tient pas à ce qu'une certaine fibre court sur toute sa longueur, mais à ce que de nombreuses fibres se chevauchent²³⁸ ». De même qu'on peut indéfiniment allonger le fil, on peut employer le concept dans des occasions nouvelles, et à propos de choses qu'on n'avait encore jamais nommées ainsi. Les concepts n'ont pas nécessairement de limites bien déterminées, et non seulement cela ne nous empêche pas de les utiliser²³⁹, mais dans bien des cas c'est même cela qui nous permet de les utiliser. C'est parce que mes concepts sont « sensibles » aux situations et aux usages qu'ils peuvent effectivement parler du réel sans

²³⁴ Ibid., § 65

²³⁵ Ibid., § 66

²³⁶ Ibid., § 92

²³⁷ Ibid., § 65

²³⁸ Ibid., § 67

²³⁹ Cf. Ibid., § 68 : « Je peux donner au concept de “nombre” des limites strictes, c'est-à-dire employer le mot “nombre” pour désigner un concept strictement délimité, mais je peux également employer ce mot de façon à ce que l'extension du concept ne soit pas circonscrite par une limite. Et c'est bel et bien ainsi que nous employons le mot “jeu”. [...] (Tu n'as pourtant jamais ressenti aucune gêne lorsque tu as appliqué le mot “jeu”). »

l'enrégimenter de l'extérieur, sans projeter sur lui des structures qui ne lui correspondraient pas. La plasticité des concepts, leur sensibilité à l'usage, leur donne une véritable attention à ce qu'il y a de particulier dans l'expérience, qui constitue une première forme d'attention au *réel*. Les concepts ne sont pas obtenus par gommage de ce qui est singulier dans l'expérience : ils le prennent en charge²⁴⁰. Il faut donc absolument résister à notre « soif de généralité », et à notre « mépris pour les cas particuliers²⁴¹ », qui ont pour conséquence une perte du réel et une perte de sens de notre langage : à force d'abstractions et de généralisations, on ne voit plus de quoi parlent nos mots ni ce qu'on veut dire en les utilisant.

Pour Jean-Philippe Narboux²⁴², Wittgenstein, en redéfinissant le concept comme ce qui peut être défini par un « air de famille » plutôt que par un ensemble de traits communs, comme ce qui est sensible à l'usage et au particulier dans sa nature même, et comme ce qui n'a pas forcément de limites strictes, redéfinit la pensée et la connaissance elles-mêmes : la pensée est fondamentalement liée au langage²⁴³ et elle n'est pas seulement une capacité de généralisation, mais aussi une forme d'attention à ce qui fait la *particularité* du réel. Il est donc réducteur de la définir par notre seule capacité d'abstraction, de généralisation, alors qu'elle est tout autant effort pour saisir le singulier, et pour redescendre du général vers le particulier. Par là, la pensée est au plus proche du réel : elle repose sur des concepts essentiellement ouverts et plastiques, qui peuvent prendre en charge les transformations du réel. Le réel peut mettre mon langage et ma pensée « en échec », et les concepts évoluent à la mesure du réel²⁴⁴ : « cette diversité n'est

²⁴⁰ C'est ce qu'explique Wittgenstein au sujet du concept de « dérivation » : si nous sommes insatisfaits d'une explication du concept qui passe par la présentation d'un cas particulier où nous employons le mot, et que nous essayons de voir ce qu'il signifie dans tous les cas, abstraction faite des particularités, nous perdons de vue la chose elle-même. « Dans le cas du § 162, la signification du mot "dérivation" était, pour nous, claire. Mais nous nous étions dit que ce cas n'était qu'un cas très particulier de dérivation, un habillage très spécial qu'il fallait retirer à la dérivation si nous voulions en connaître l'essence. Nous lui avons donc retiré ce vêtement mais la dérivation elle-même a alors disparu. – Pour trouver le véritable artichaut, nous l'avions dépouillé de toutes ses feuilles. Il s'agissait certes au § 162 d'un cas particulier de dérivation, mais l'essence de la dérivation n'était pas cachée sous l'aspect extérieur de ce cas. Au contraire, cet "aspect" était un cas appartenant à la famille des cas de dérivation. » (Ibid., § 164)

²⁴¹ WITTGENSTEIN Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Paris, Gallimard, 1996, p. 50

²⁴² NARBOUX Jean-Philippe, « Ressemblances de famille, caractères, critères » in *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, LAUGIER Sandra (dir.) Paris, Presses Universitaires de France, « Débats philosophiques », 2001.

²⁴³ Wittgenstein refuse de considérer la pensée comme « un processus incorporel qui donne vie et sens à la parole et que l'on pourrait détacher d'elle » : *Recherches philosophiques* § 339, à rapprocher du § 329 : « Lorsque je pense dans le langage, il ne me vient pas à l'esprit des "significations" en plus de l'expression verbale, mais le langage est lui-même le véhicule de la pensée ».^[L]_[SEP]

²⁴⁴ Cf. CAVELL Stanley, *Conditions nobles et ignobles : la constitution du perfectionnisme moral emersonien*, traduit de l'américain par Christian Fournier et Sandra Laugier, Montpellier, L'Éclat, « Tiré à

rien de fixe, rien de donné une fois pour toutes. Au contraire, de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage pourrions-nous dire, voient le jour, tandis que d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli²⁴⁵ ». La liste des usages possibles n'est jamais close, il n'y a pas de complétude du langage.

Si l'on commence à voir que la notion d'« usage » ancre bien le langage dans le réel, la faire dépendre, comme le propose Travis, d'une *sensibilité* spéciale du locuteur ne risque-t-il pas de nous faire perdre le réel en nous enfermant dans nos impressions subjectives ? Comme le dit Jacques Bouveresse :

« Qu'est-ce qui peut nous protéger contre le risque que la question de savoir ce que sont les faits et si les choses sont ou non dans la réalité comme nous les représentons ne soit pas tranchée par eux, mais essentiellement en fonction et en vertu d'une certaine organisation ou disposition psychologique qui est la nôtre ? [...] Autrement dit, qu'est-ce qui empêche l'usage que nous faisons du langage d'être livré à une forme d'irrégularité, pour ne pas dire d'anarchie pure et simple, et d'irresponsabilité caractérisée²⁴⁶ ? »

C'est cet aspect qu'il faut creuser maintenant pour comprendre en quoi travailler sur le langage ordinaire est bien une démarche *réaliste*.

2.1.3. Langage et formes de vie

Comme l'explique Stanley Cavell²⁴⁷, la méthode philosophique de Wittgenstein dans la deuxième partie de son œuvre consiste à déplacer les interrogations concernant le monde vers des interrogations concernant le langage (« ce que nous dirions quand... »), de sorte qu'explorer le langage, c'est explorer le réel²⁴⁸. Mais comment justifier cette affirmation ?

part », 1993, p. 166-167 : « Si les chaises cessent d'exister dans notre monde, de sorte que la seule possibilité à part se tenir debout ou s'allonger soit, ou devienne, de s'accroupir ou de s'asseoir par terre, de sorte que ce que nous appelons (maintenant) des tables devienne impossible à distinguer des autels, en tous cas de surfaces pour présents, alors quelque chose serait arrivé à notre concept de table. [...] Les concepts ordinaires ont des histoires ».

²⁴⁵ *Recherches philosophiques* § 23.

²⁴⁶ BOVERESSE Jacques, préface à *Les Liaisons ordinaires*, op. cit., p. 11.

²⁴⁷ CAVELL Stanley, *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, op. cit.

²⁴⁸ « Que le feu me brûlera si j'y mets la main est une certitude. C'est-à-dire que nous voyons par là ce que certitude signifie (pas seulement ce que signifie le mot "certitude", mais aussi ce qu'il en est de la certitude en elle-même). » (*Recherches philosophiques* § 474)

Cavell a montré que si les investigations grammaticales de Wittgenstein, qui consistent à saisir quel usage on fait des mots dans des jeux de langage, disent d'une chose quelle sorte d'objet elle est²⁴⁹, c'est parce que les considérations sur l'usage que nous faisons des mots montrent comment le langage est *enraciné dans nos vies*, comment les mots sont liés à nos activités, sont l'expression de nos valeurs et de nos intérêts. En d'autres termes, et c'est là un point capital, ces investigations nous montrent ce qui réel *pour nous*, dans le monde dans lequel nous vivons. Elles montrent comment le langage ordinaire s'ancre dans ce que Wittgenstein appelle parfois nos *formes de vie* : « Se représenter un langage veut dire se représenter une forme de vie²⁵⁰ ». Qu'est-ce qu'une « forme de vie », et en quoi peut-on considérer qu'elle est ce dans quoi on s'accorde ?

Cavell explique que les jeux de langage wittgensteiniens mettent en évidence la connexion entre nos usages du langage et le réel entendu comme ce qui compte²⁵¹ pour nous, et ce que sont les choses pour nous. Par exemple :

« 532. Le concept de douleur est caractérisé par la fonction déterminée qu'il possède dans notre vie. »

« 533. La douleur a cette place dans notre vie, elle y a ces connexions (autrement dit : c'est à ce qui occupe cette place dans notre vie, à ce qui a ces connexions-là que nous donnons le nom de "douleur"²⁵²). »

Dire cela, ce n'est pas dire qu'en apprenant le langage nous héritons simplement d'outils pour désigner des choses, ni dire que nous apprenons seulement quelles sont les « choses » auxquelles correspondent nos mots (par exemple, que ma langue distingue le bleu et le vert, alors que cette distinction n'est pas opérée par toutes les langues), mais que nous sommes conjointement initiés au langage et à certaines « formes de vie ». C'est

²⁴⁹ Ibid., § 373

²⁵⁰ Ibid., § 19, qu'on peut mettre en parallèle avec les affirmations suivantes : « C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et c'est dans le langage que les hommes s'accordent. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » (Ibid., § 241) et « pour qu'il y ait compréhension mutuelle au moyen du langage, il faut qu'il y ait non seulement accord sur les définitions, mais encore (si étrange que cela puisse paraître) accord sur les jugements » (Ibid., § 242).

²⁵¹ On pourrait aussi dire : ce qui nous importe. Cf. « Une tribu possède deux concepts, apparentés à notre concept de "douleur". L'un s'applique à des blessures visibles, et il est associé à la compassion, à la pitié, etc. L'autre est associé à des maux d'estomac, par exemple, et il est lié au fait de se moquer de qui se plaint. "Mais ne remarquent-ils pas réellement la ressemblance ?" — Possédons-nous un concept unique, partout où il y a ressemblance ? La question est : la ressemblance est-elle pour eux *importante* ? Et faut-il qu'il en soit ainsi ? Et pourquoi leur concept de "douleur" ne recoupe-t-il pas le nôtre ? » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Fiches*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti et Elisabeth Rigal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2008, § 380)

²⁵² Ibid.

ce qu'explique Cavell lorsqu'il revient, dans *Les Voix de la raison*, sur l'exemple de la citrouille qu'il avait donné dans *Dire et vouloir dire* : dire que, lorsque nous apprenons le mot « citrouille » à un enfant, nous lui apprenons à la fois ce que signifie le mot « citrouille » et ce qu'est une citrouille, n'est vrai « que pour ceux qui maîtrisent déjà une langue. Dans le cas d'un enfant qui est en train d'en acquérir la maîtrise, aucune des deux interprétations n'est (entièrement) vraie — ni que ce que nous lui apprenons est (la signification d') un mot ni que nous lui disons ce qu'est une chose²⁵³ ». En effet, ces deux informations nécessitent que l'enfant sache déjà qu'il existe des mots, des choses, et que nous puissions lui indiquer comment les premiers correspondent aux secondes. Il faut qu'il soit déjà initié à nos façons de vivre, qu'il ait déjà une idée de ce qu'est le monde dans lequel nous vivons et de ce qu'est le langage²⁵⁴. De même :

« En disant “citrouille” à l'enfant, nous ne lui disons pas non plus ce qu'est une citrouille : c'est-à-dire qu'il ne sait pas encore vraiment ce que c'est. Car “savoir ce qu'est une citrouille”, c'est savoir, par exemple, que c'est une sorte de fruit ; qu'on en fait des tartes ; qu'elle peut être de forme, de taille et de couleur variable ; que telle d'entre elles est vieille et cabossée ; que toute citrouille qui se respecte peut devenir un carrosse pour Cendrillon²⁵⁵. »

Mais si, en nommant une citrouille, on n'apprend à l'enfant ni ce que signifie « citrouille » ni ce qu'est une citrouille, que lui apprenons-nous donc ? « Dire que nous enseignons le langage aux enfants ne fait que rendre obscure aussi bien la différence entre ce qu'elles apprennent et ce que nous pensons ou voulons leur enseigner, que l'immense extension de ce qu'elles apprennent par rapport à ce que nous prétendons leur avoir “appris²⁵⁶”. » Ce que montre Cavell, c'est que l'enfant n'apprend à parler que sur fond d'une *immersion* dans notre monde et dans nos formes de vie, et qu'elle n'apprend pas qu'à “parler”, mais à “nous” parler, qu'elle est initiée conjointement à nos manières de parler et à nos formes de vie. Par conséquent, l'apprentissage du langage n'a pas à proprement parler de commencement (si ce n'est la naissance de l'enfant dans un monde

²⁵³ *Les voix de la raison*, op. cit., p. 261.

²⁵⁴ Par exemple : « Vous ne pouvez dire à un enfant ce que signifie un mot tant que l'enfant a encore à apprendre ce qu'est “demander une signification” (c'est-à-dire comment on la demande) ; de même que vous ne pouvez pas prêter un hochet à un enfant qui a encore à apprendre ce que signifie “se faire prêter (ou emprunter) quelque chose” (Ibid., p. 261-262).

²⁵⁵ Ibid., p. 262.

²⁵⁶ Ibid.

où des adultes parlent²⁵⁷), il n'a pas non plus de fin²⁵⁸. Et l'enfant n'apprend pas le langage seulement en parlant des choses et pour en parler, mais en les utilisant, en les transformant, en les fabriquant et en les détruisant. « L'enfant n'apprend pas que les livres existent, que les fauteuils existent, etc. — il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir dans des fauteuils, etc²⁵⁹. »

Le concept de « formes de vie » répond donc à la question des rapports du langage au réel, en soulignant l'aspect collectif et « vécu » du langage. Au lieu de poser abstraitement le rapport des mots à un réel qui leur serait extérieur, ce concept permet de penser le langage comme des usages et des pratiques qui prennent place et sens dans un ensemble d'activités, de représentations et de relations qui constituent la trame de nos existences. Ce n'est pas parce que les jeux de langage montrent ce que sont les choses « pour nous » qu'ils ne montrent pas ce que *sont* les choses : comme l'indique Travis, il faut « rendre justice au rôle de ce qui est spécifiquement humain dans notre accès au monde, si nous voulons y avoir quelque accès véritable », en rompant avec l'idée que « dès lors que quelque chose de spécifiquement humain y jouerait un rôle, l'accès au monde serait entravé, car ce serait abolir l'objectivité²⁶⁰. »

Comme l'explique Laugier, « [l]a réponse à la question, tant discutée, du réalisme, ne peut se trouver que dans le langage ordinaire, dans ce qu'Austin et Wittgenstein montrent de l'intrication, de « l'intériorité réciproque » du langage et de la

²⁵⁷ C'est pourquoi il est absurde de chercher à déterminer « à quel moment précis » on a appris à parler, à dire « Papa » ou « J'ai faim » : dès sa naissance, l'enfant est initié aux formes de vie dans lesquelles il pourra parler, dire « Papa » ou « J'ai faim », et demander à quel moment l'enfant a appris à parler n'a pas de sens (sauf si l'on a défini « apprendre à parler » par une action précise, comme de dire un mot de plus de trois syllabes – mais tout l'enjeu est justement de détacher l'apprentissage du langage du seul fait de savoir dire un mot).

²⁵⁸ « S'il y a sans cesse de nouveaux contextes, de nouveaux besoins de nouvelles relations, de nouveaux objets ; s'il y a sans cesse de nouvelles perceptions à assimiler et à partager, peut-être alors est-il vrai pour le maître autant que pour l'apprenti (en matière de langage) que même si, en un sens, nous apprenons la signification des mots et ce que sont les objets, l'apprentissage n'est jamais terminé ; et que nous ne cessons de découvrir de nouveaux pouvoirs dans les mots, de nouvelles manières dont les choses se découvrent. » (*Les voix de la raison*, op. cit., p. 274-275)

²⁵⁹ WITTGENSTEIN Ludwig, *De la certitude*, traduit de l'allemand par Danièle Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2006, § 476. Ainsi, devant une cothurne antique, nous ne sommes pas tant incapables de voir que c'est une chaussure, que de voir « comment l'objet en question est une chaussure (comment il pourrait être enfilé, porté, et aux fins de quelles activités ou occasions). » (*Les voix de la raison*, op. cit., p. 279)

²⁶⁰ *Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 16. Voir aussi la critique par Travis de la possibilité d'une représentation absolument non située, et d'une représentation qui ne serait pas celle d'une personne déterminée : « Se révèle appartenir à l'essence de la représentation qu'une représentation soit la réflexion d'un esprit, ou d'une sensibilité — d'une façon particulière de commercer avec le monde. » (*Les liaisons ordinaires*, op. cit., p. 163)

vie. L'adéquation du langage et de la réalité — la vérité du langage — n'est pas à connaître ni à démontrer : elle est montrée [...] *dans* le langage²⁶¹ ». Le langage parle du réel parce qu'il est essentiellement lié à d'autres activités, et impliqué dans nos « formes de vie », donc qu'il est *un aspect de notre relation au monde*, de sorte qu'il n'est ni plus ni moins mystérieux que mes mots parlent du monde, que mon action ait un effet dans le monde, ou que mes sentiments aient un rapport avec le monde. « Elle renaît sans cesse, la tentative de délimiter le monde dans le langage et de l'y mettre en évidence — mais cela ne va pas. Le monde va de soi, ce qui s'exprime justement en ceci que le langage n'a que lui — et ne peut avoir que lui — pour référence²⁶². »

2.2. Le réalisme ordinaire contre l'illusion descriptive

2.2.1. Variété des rapports du langage au réel

Cela permet de découvrir que le langage n'est pas un simple outil référentiel : le langage n'a pas qu'une seule sorte de lien avec le réel, qui serait la référence, mais il entretient au réel une multitude de liens. Comme l'indique Jocelyn Benoist²⁶³, le rapport du langage au monde n'est pas réductible à une proposition, porteuse de vérité ou de fausseté, qui exprimerait le jugement de la locutrice sur le monde. En effet, comme le dit Benoist, il y a pour Wittgenstein « toutes sortes de façons de parler du monde ou par rapport au monde [...]. Il faut se demander quelle façon de parler ne le serait pas²⁶⁴ » : le langage ordinaire n'a pas qu'un seul type de rapport au monde. Et l'on ne peut déterminer une fois pour toutes quel rapport au monde entretient une proposition, cela dépend de son usage en contexte : par exemple, il peut y avoir une différence entre dire « J'ai faim » et « Achète-moi une pizza » (le premier énoncé décrit, le second donne un ordre) mais il peut aussi ne pas y en avoir (les deux énoncés peuvent être employés pour donner l'ordre d'aller me chercher à manger). La différence ne tient pas au fait qu'un énoncé (descriptif) serait en rapport au monde et pas l'autre. Les deux énoncés sont en rapport au monde

²⁶¹ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p.117.

²⁶² WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques philosophiques*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 1990, § 47.

²⁶³ BENOIST Jocelyn, « Sens et performance » op. cit., p. 156.

²⁶⁴ *Recherches philosophiques* § 156.

(quand je demande une pizza, c'est généralement pour qu'on m'en apporte une dans le monde réel), et tous deux parlent du monde (quand je demande une pizza, je ne décris pas le monde mais on ne peut pas dire que je n'en parle pas, puisque je demande une pizza qui est dans le monde). Par conséquent, Wittgenstein nous invite à renverser l'angoissante question de la philosophie du langage (« comment le langage pourrait-il parler du réel ? ») en nous demandant, comme l'a très bien formulé Benoist, « quelle façon de parler ne le serait pas » ? De plus, Wittgenstein « refuse de niveler la variété des relations avec le monde que peuvent nouer les différents énoncés mettant en jeu des scénarios intra-mondains différents (“Donner des ordres et agir d'après des ordres — Décrire un objet en fonction de ce qu'on voit, ou à partir des mesures que l'on prend - [...] Rapporter un événement²⁶⁵”) ».

Ainsi, la philosophie du langage ordinaire pose que le langage ne peut être réduit à sa seule capacité référentielle, et ne peut être compris comme une représentation ou un reflet du réel qui lui serait extérieur. Elle insiste au contraire sur le fait que le langage fait partie du réel, et que ce qu'on appelle « langage » recouvre des phénomènes hétérogènes : le langage a différentes manières d'exister dans le réel, différentes façons d'interagir avec le reste du monde. Chez Austin, cette idée prend d'abord la forme d'un travail sur les différentes formes d'action que peut constituer la parole en tant que parole : loin d'insister sur toutes les sortes de phénomènes qu'on peut qualifier de « langage ordinaire », Austin se concentre sur l'action du langage en tant que tel. Comme le souligne Benoist, son approche est plus restrictive que celle de Wittgenstein : elle se concentre sur les actes de parole, et sur des actions d'un genre bien spécifique (les illocutoires). Austin a ainsi une compréhension plus technique et linguistique de l'activité de parler que Wittgenstein²⁶⁶. Il s'intéresse à ce qu'on fait en disant (au sens illocutoire) et laisse de côté les effets (perlocutoires) produits par ce qu'on dit. « Son problème n'est pas de replacer l'usage des mots dans des formes beaucoup plus générales d'activités, mais d'abord d'analyser jusqu'au bout cette activité particulière et en un sens locale qui consiste à parler, dans ses ramifications “internes”²⁶⁷ ». C'est pourquoi il a laissé de côté l'analyse du perlocutoire pour se concentrer sur le seul illocutoire. En ce sens, la théorie de la performativité peut

²⁶⁵ Ibid., § 23.

²⁶⁶ BENOIST Jocelyn, « Sens et performance », op. cit., p. 163.

²⁶⁷ Ibid., p. 165.

être analysée comme un cas particulier de ce que nous venons de présenter sur la variété de ce que peut recouvrir la notion de « langage ordinaire ».

2.2.2. Les actes de parole sont dans le monde

Mais comme l'a montré Benoist, cela conduit Austin à développer un aspect des rapports entre le langage et le réel que Wittgenstein n'avait pas thématiqué : Wittgenstein et Austin ont des représentations différentes du réel par rapport auquel le langage constitue une ou plusieurs formes d'activité. Si tous deux s'accordent sur le fait qu'« il n'y a de langage qu'utilisé dans un environnement²⁶⁸ », ils ne conçoivent pas cet environnement de la même manière : pour Austin, le contexte, les conditions, les conventions extra-linguistiques peuvent « vider » un acte de langage, le faire échouer :

« Après tout, cet acte, ce ne sont que des mots. Et il n'y a aucune garantie a priori quant à l'adéquation de ces mots au réel. Au contraire l'analyse wittgensteinienne nous installant au niveau d'activités dans lesquelles les discours s'insèrent comme des épisodes, adopte un point de vue auquel, dans l'ensemble, ce problème de l'adéquation est déjà résolu ou ne se pose pas²⁶⁹ ».

Par exemple, si je donne un ordre sans être en position de le donner, Austin considérera que mon énoncé conserve sa signification mais que mon acte de parole échoue. « Les conditions externes sont extérieures à ce qu'on nomme signification²⁷⁰ ». Au contraire, pour Wittgenstein, le fait que je sois en position de donner un ordre « fait partie de sa signification, de sa grammaire²⁷¹ ». Comme le résume Benoist, chez Austin :

« La connexion normative avec la réalité au-delà de la simple référence reste toujours à établir dans une performance effective qui, comme telle, peut échouer et est assujettie aux différents accidents possibles du réel, comme toute action. Au contraire chez Wittgenstein l'accident est tout de suite reversé au compte du non-sens, c'est-à-dire de la pure et simple absence de sens. L'analyse wittgensteinienne nous reconduit toujours à cet être pré-donné du langage qui

²⁶⁸ Ibid., p. 165.

²⁶⁹ Ibid., p. 166.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Ibid.

aurait déjà résolu tous les problèmes²⁷². Au contraire, l'analyse austinienne ne suppose rien de tel que "le langage" [...] Les mots ne sont jamais que des mots, telle est paradoxalement l'idée fondamentale du réalisme linguistique austinien. Si on souhaite comprendre ce qu'on fait avec eux, il faudra donc, au-delà du mythe d'un "sens" qui en aurait toujours déjà résolu tous les problèmes, aller voir, hors du sens, dans le réel, quelles sont les conditions externes que celui-ci met sur l'usage, et dans quelle mesure nous sommes capables, sous ces conditions, d'appliquer ou non les conventions constitutives de telle ou telle façon de parler²⁷³ ».

Ainsi, Austin s'inscrit bien une nouvelle forme de « réalisme », au sens où le langage ordinaire fait partie du réel, et a différentes manières d'interagir avec le réel, d'agir dans le réel : si les actes de parole sont dans le monde, alors ce qu'ils font ne doit pas être pensé comme une forme d'idéalisme, comme une manière d'enrégimenter ou de fabriquer le réel de l'extérieur. Mais Austin ouvre aussi un espace, dans la philosophie du langage ordinaire, pour analyser les conditions sociales et politiques de notre activité linguistique. Mettre en évidence les échecs auxquels peuvent faire face nos actes de parole lui permet d'*interroger* l'intériorité réciproque des mots et du monde plutôt que de simplement la poser, et d'opérer un déplacement important : il ne s'agit plus tant de rendre compte du rapport entre le langage et le monde, que d'interroger les conditions qui peuvent vider de sens et d'efficacité certains discours.

Parce qu'il critique l'idée que le langage serait un pur reflet du monde et considère au contraire que le langage peut agir dans le monde et y faire des choses, mais qu'il insiste cependant sur la possibilité de l'échec illocutoire, donc d'une possible résistance du réel au langage, Austin paraît constituer un bon point de départ pour penser un pouvoir structurant du langage qui soit *interne* au réel, donc qui permette d'étudier l'interaction du langage et du réel sans supposer la toute-puissance du langage et sans cantonner son pouvoir au seul niveau de nos représentations. Ce réalisme ordinaire peut nous aider à comprendre le rôle que joue le langage dans la construction de la réalité sociale, sans dissoudre le réel ni considérer que le langage a un pouvoir absolu de fabrication du réel, et sans réduire les rapports du langage au réel à une pure fonction référentielle, pour comprendre au contraire comment il peut agir, faire des choses dans le monde.

²⁷² « C'est dans le langage que tout est "arrangé" » (traduction que propose Benoist de WITTGENSTEIN Ludwig, *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, « Folio », 2001, Première partie, § 95 : « Tout se passe dans le langage »).

²⁷³ « Sens et performance », op. cit., p. 172.

2.2.3. Déconstruire l'illusion descriptive produite par le genre dans la langue

L'intérêt de la conception austinienne de la performativité pour penser le rôle du langage dans la construction de la réalité sociale semble être le suivant : Austin explique que le langage peut produire de nouvelles réalités ; il ne théorise pas l'influence générale du langage sur la pensée ou les représentations, mais ce que produit le langage en tant que tel, les effets *nécessaires* d'un acte de parole dans le monde et sur les sujet·tes. Il semble donc que la notion de performativité apporte une compréhension assez fine de ce que Kosofsky-Sedgwick appelle le « pouvoir producteur du langage » et, qu'en cela, elle peut aider à développer une compréhension critique et constructiviste, notamment sur le genre.

Comme je l'ai dit en introduction, le genre a une existence non seulement sociale mais linguistique, c'est-à-dire à la fois :

- catégorielle : en langue française, par exemple, il existe des catégories de genre comme « homme » et « femme » qui sont à la fois exclusives l'une de l'autre, totalisantes et complémentaires : on ne peut être à la fois homme et femme, et on est nécessairement soit homme soit femme, on ne peut être autre chose ;
- grammaticale : notre grammaire est genrée et reflète la hiérarchie du genre, transpose cette hiérarchie dans la langue et cette transposition la fait en retour exister socialement, plus largement que sur le seul plan linguistique et grammatical²⁷⁴ ;
- sémantique : par exemple, en langue française, le féminin est associé à l'inférieur, au dégradé, au sexuel²⁷⁵ ;

²⁷⁴ De nombreuses enseignant·es ont signé en novembre 2017 une pétition, lancée par Eliane Viennot, par laquelle elles s'engageaient à ne plus apprendre à leurs élèves que « le masculin l'emporte sur le féminin », pour les raisons suivantes : cette règle est relativement récente et elle a été diffusée et imposée largement par le biais des institutions scolaires ; cette règle n'est pas fondée sur des motifs linguistiques mais politiques ; « la répétition de cette formule aux enfants, dans les lieux mêmes qui dispensent le savoir et symbolisent l'émancipation par la connaissance, induit des représentations mentales qui conduisent femmes et hommes à accepter la domination d'un sexe sur l'autre, de même que toutes les formes de minorisation sociale et politique des femmes. Pourquoi n'accepteraient-elles pas de gagner moins que leurs collègues, ou d'accomplir des corvées dont leurs compagnons se dispensent, ou de supporter leurs coups, s'il est admis au plus haut niveau que "le masculin l'emporte sur le féminin" ? La lutte contre les stéréotypes de genre, qui est essentielle au progrès de l'égalité réelle des femmes et des hommes, ne peut être efficacement menée si cette maxime n'est pas mise au ban de l'école. » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.slate.fr/story/153492/manifeste-professeurs-professeures-enseignerons-plus-masculin-emporte-sur-le-feminin>

²⁷⁵ Voir les analyses de Marina Yaguello, citées en introduction.

- interactionnelle : les interlocuteurices se catégorisent elleux-mêmes et mutuellement au moyen des catégories de genre, par exemple par l’usage de tel ou tel pronom, par leur comportement dans l’interaction (longueur des interventions, interruptions des locuteurices, changement du thème de la conversation²⁷⁶), etc. ;
- discursive : le genre travaille et structure les discours, par exemple la manière dont on va dire l’agentivité, donc mettre en mots une action et la rapporter à un·e agent·e²⁷⁷.

Dans ces différents cas, la question se pose des *effets* produits par l’existence linguistique et discursive du genre sur le genre comme rapport social. Ces différentes formes d’existence du genre dans la langue et les discours ne sont pas toujours homogènes et cohérentes, et il faut mobiliser des outils différents pour comprendre leur fonctionnement et leur pouvoir social. Mais on peut considérer que, dans tous ces cas, la question se pose du pouvoir producteur du langage : faut-il penser que le genre linguistique se contente de refléter une réalité pré-linguistique (naturelle ou même simplement sociale) ou qu’il contribue à l’organiser ? Répondre à cette question implique de se demander, déjà, si le langage est un simple reflet d’entités qui lui préexistent et, ensuite, si ces entités existent par nature ou si elles sont des constructions sociales. Analyser le pouvoir structurant du langage permet de lier ces deux interrogations et de les résoudre en même temps : si le langage n’est pas un simple reflet mais contribue à construire ce dont il parle, les entités dont il parle n’existent pas par nature (puisque le langage est un fait social).

Cette représentation du langage implique de considérer que le langage n’est pas un simple reflet, même d’entités socialement construites. En ce sens, déconstruire l’illusion descriptive (du langage comme reflet du monde ou de nos pensées), notamment des catégories sociales, pour montrer que le langage n’est pas une représentation externe au réel, mais qu’il a un pouvoir performatif interne au réel, semble pouvoir soutenir une thèse constructiviste et critique sur le genre et les rapports sociaux en général. Cela permet de comprendre que les entités nommées par le langage ne sont pas figées, éternelles, qu’elles n’existent pas en soi et par soi, mais qu’elles sont des constructions, donc le fruit précaire et contingent de processus de production hétérogènes. Cela constitue une première confirmation de l’hypothèse que nous avons proposé de discuter, selon laquelle la mise au jour de la performativité du langage permet de faire une analyse féministe et

²⁷⁶ Voir les travaux de Corinne Monnet, cités en introduction.

²⁷⁷ Voir les travaux de Claire Michard et Claudine Ribéry (cf. I, 2 et I, 4).

critique de la construction du genre. Mais une question se pose cependant : si Austin a bien attaqué une forme d'illusion descriptive (qui pourrait nous faire croire que le langage est une simple représentation d'entités qui lui préexistent), sa théorie de la performativité peut-elle vraiment nous aider à penser le pouvoir du genre linguistique ?

2.2.4. Résistances du performatif austinien

Quel est le rapport entre cette représentation du pouvoir structurant du langage et la performativité telle qu'elle a été analysée par Austin ? Comme nous l'avons dit, Austin a mis en évidence le fait que le langage agissait dans le monde et ne se contentait pas de le décrire ou d'en être le reflet. Cependant, Austin ne parle pas du pouvoir structurant des catégories sociales comme la plupart des constructivistes (à commencer par Hacking), mais du fait que le langage peut faire différentes sortes d'actions. On peut considérer que « décrire », c'est déjà une action du langage, de même que « dire » (l'acte de parole locutoire). Par conséquent, la performativité ne nous dit ni que nos catégories sont construites par des actes de parole, ni que les entités que désignent ces catégories sont construites (intégralement ou en partie) par des actes de paroles. La performativité austinienne paraît tout à fait compatible avec une thèse naturaliste ou essentialiste plutôt que constructiviste. Si l'on considère l'acte de parole de catégorisation dans une perspective austinienne, par exemple, on dira que la catégorisation ne se contente pas de décrire ou de dire des catégories mais qu'elle constitue un acte, de catégorisation, qui peut faire exister, sous certaines conditions, de nouvelles catégories, ou qui peut ranger, sous certaines conditions, un être dans une certaine catégorie. Mais cela ne nous dit rien de la naturalité, du caractère pré-social ou non des catégories. L'acte illocutoire de catégorisation constitue une action au niveau discursif : à certaines conditions, en prononçant tel énoncé conventionnellement déterminé, je catégorise. Cela signifie simplement que mon énoncé est un acte illocutoire de catégorisation, un acte réel, et qu'il n'est pas la simple description d'un processus non linguistique qui serait, lui, l'acte de catégorisation. Cela ne signifie pas que ma catégorie aura des effets ou des conséquences sur le réel, donc qu'elle contribuera à le construire. Ces effets, parce que beaucoup sont des effets contingents, donc perlocutoires, sont rejetés en dehors de l'analyse de la performativité par Austin.

Nous rencontrons donc des difficultés à plusieurs niveaux : d'abord, y a-t-il des énoncés qui sont des actes illocutoires de catégorisation, et si oui lesquels ? Ensuite, si des énoncés de ce type existent, rien ne nous dit qu'ils participent, sur le plan perlocutoire, à produire certaines conséquences ou certains effets (qui feraient exister ou au moins renforceraient les catégories sociales). Enfin, si ces énoncés existent, on peut douter que leur forme produise une sorte d'« illusion descriptive » qui fasse croire à l'existence prédiscursive de la catégorie. Par exemple, lorsqu'une professeure de sport répartit les élèves en deux équipes pour disputer un match de basket, les actes illocutoires qu'elle est susceptible d'effectuer (en disant « x ira dans l'équipe A, y dans l'équipe B », etc.) se présentent comme des actes de catégorisation. Ils ne se dissimulent pas comme tels, ils ne produisent donc pas l'« illusion » de dire le réel alors qu'ils sont en train de le fabriquer, mais se présentent comme des actes de constitution d'équipes.

Par conséquent, il semble que ce n'est pas en tant qu'il aurait théorisé la performativité des catégories sociales qu'Austin pourrait être convoqué dans une perspective critique et constructiviste sur le genre. Faut-il considérer cela comme un échec de notre hypothèse ? Il me semble que non, parce que si la théorie austinienne des actes de parole n'est pas suffisante pour construire une appréhension du rôle du langage dans la construction du social, elle a cependant posé des jalons nécessaires, et peut ainsi faire l'objet d'une reprise qui est aussi une réinterprétation. En effet, comme je l'ai dit en introduction, Austin a formulé la théorie des actes de parole pour lutter contre l'« illusion descriptive » qui induit les philosophes du langage en erreur, parce qu'ils réduisent le langage à des tentatives pour décrire des faits non linguistiques (des pensées ou des états du monde) qui sont soit vraies soit fausses selon qu'elles correspondent ou non à ces faits non linguistiques. Comme le dit Bruno Ambroise, « la capacité sémantique du langage est rapportée à son caractère représentationnel et sa correction ramenée à une adéquation correspondantiste entre les mots et les états de chose composant le monde²⁷⁸ », ce qui signifie que le langage ne peut échouer que comme représentation (« soit le langage représente mal le monde, et alors il le dit mal : il ne dit pas ce qui est, ou dit ce qui n'est pas [il est vrai ou faux], car le réel ne correspond pas aux conditions de vérité des énoncés ; soit le langage ne représente pas du tout le monde et ne peut pas dire quoi que ce soit – puisqu'il n'est alors pas évaluable en termes de vérité ou de fausseté [on ne peut

²⁷⁸ AMBROISE Bruno, « La philosophie du langage de J. L. Austin : ce que la parole fait », Philopsis, 2015 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.philopsis.fr/spip.php?article280>, p. 5.

pas définir ses conditions de vérité²⁷⁹] », comme les propositions éthiques ou esthétiques d'après le positivisme logique).

Il me semble que c'est la mise en évidence de l'illusion descriptive et le déploiement d'une autre appréhension du langage qui peut être reprise, à la condition d'être réinterprétée, dans un cadre critique et constructiviste. En effet, comme le constructivisme, Austin déploie la conception performative du langage contre une représentation « illusoire » du fonctionnement du langage. La force de sa description tient au fait qu'elle attaque une fausse représentation du langage. Mais pour avoir une portée critique, il faut que la représentation attaquée ne soit pas seulement la représentation de certains philosophes. Comme nous l'avons vu, la pensée critique se présente comme une contre-interprétation des phénomènes, qui entre en lutte contre les théories à la fois savantes et ordinaires qui sont des théories répandues, puissantes, et qui légitiment l'organisation sociale inégalitaire. Reprendre la performativité dans ce cadre implique de montrer que l'illusion descriptive est répandue et partagée, et qu'elle va dans le sens de maintenir les structures sociales oppressives. Cela signifie que la performativité des catégories doit être repérée là où elle n'est pas évidente, voire là où elle est niée. Si une perspective constructiviste reprend l'idée d'une performativité des catégories, c'est donc contre une forme d'illusion descriptive que ces catégories pourraient produire. Mais en quoi peut consister cette illusion dans cette perspective ?

Dans une perspective constructiviste, les catégories de genre et de race sont attaquées comme des constructions sociales qui prétendent et paraissent décrire ce qu'elles sont en réalité en train de fabriquer (la réalité du genre et de la race). Dans cette perspective, on peut considérer que l'illusion descriptive peut jouer à deux niveaux : les noms et les termes par lesquels on désigne les personnes (une femme ou un homme, un·e Blanc·he ou un·e Noir·e, etc.) paraissent décrire des phénomènes sociaux figés (la catégorie fige et invisibilise le processus de production du réel, elle se masque comme processus de catégorisation); de surcroît, ces catégories sont censées refléter des phénomènes à la fois évidents et naturels, évidents parce qu'ils sont naturels. Par conséquent, la dénonciation de l'illusion descriptive dans une perspective critique et constructiviste se déploie dans deux directions complémentaires : elle lutte contre la traduction du linguistique ou du discursif sur le plan ontologique (qu'il soit social ou naturel) au sens où elle lutte à la fois contre l'invisibilisation de ce que fait le langage et

²⁷⁹ Ibid.

contre une ontologie qui invisibilise le processus et l'histoire, et donne une représentation des entités comme figées et éternelles ; elle lutte contre l'idée d'une naturalité des catégories sociales que nous mobilisons dans la langue juridique, scientifique et ordinaire (ces catégories ne sont pas naturelles, anhistoriques, elles ne sont pas le reflet social d'une réalité présociale qui leur préexisterait). Et l'analyse de la performativité du langage rend en partie compte du processus au cours duquel une entité est à la fois produite et naturalisée.

Mais cette affirmation pose un premier problème : si l'on comprend en quoi le langage peut contribuer à catégoriser et de figer certaines catégories, on voit moins en quoi il pourrait naturaliser, en quoi il pourrait faire, finalement, « illusion » ? En effet, comme Austin l'a bien mis en évidence, la performativité est un phénomène encadré par des conventions, qui se présente comme une construction sociale et institutionnelle. Austin pense une performativité qui apparaît comme telle au début, et s'il s'oppose à l'idée que le langage est purement descriptif, c'est en prenant des exemples où il y a clairement une action faite par une instance qui a le pouvoir (un juge, un maire, etc.). On peut se demander s'il ne faut pas étendre ce constat aux catégories sociales : n'est-il pas évident pour tout le monde que le langage est un fait social ? Que les catégories que nous employons sont des catégories sociales ? Est-on bien sûr que nos catégories fassent illusion, qu'elles paraissent naturelles, et que ce soit sur ce plan qu'il faille déployer notre analyse ?

2.2.5. Ce que le concept de « performativité » apporte à une démarche constructiviste

Pour répondre à ces questions, je fais trois hypothèses. La première, c'est que l'illusion descriptive identifiée par Austin n'est pas propre aux philosophes du langage, mais qu'elle est largement plus répandue, et décrit quelque chose du rapport ordinaire que nous avons à nos mots et à nos catégories. En d'autres termes, si nous savons que le langage est une institution sociale, l'usage ordinaire (et non poétique) que nous en avons repose sur l'idée qu'il « mappe » le monde d'une certaine manière qui lui correspond. Je n'irai pas jusqu'à dire, comme Benveniste, que « [p]our le sujet parlant, il y a entre la langue et la réalité adéquation complète : le signe recouvre et commande la réalité ; mieux, il est cette réalité ». Je pense en effet que cette description rend compte de notre

intimité à notre langage, qui explique notre surprise lorsque nous apprenons, par exemple, que d'autres langues n'opèrent pas les mêmes découpages et les mêmes rapprochements que la nôtre, donc qu'elles ne disent pas le monde de la même manière. Mais cette description doit être complexifiée : si nous parlons sur fond de cette adéquation, nous avons conscience du fait que nos catégories sont propres à notre langue, et que la langue est une interprétation catégorielle du monde. En revanche, il me semble que si nous avons conscience du fait que cette interprétation est un mode de catégorisation parmi d'autres, nous pensons qu'il a une certaine *pertinence*, qu'il dit quelque chose de notre monde, qu'il lui correspond *d'une certaine manière*. Dans cette perspective, nos catégories et nos mots ont du sens parce qu'ils disent le monde ; et ils le disent effectivement d'une certaine manière, ce qui les rend pertinents. Par conséquent, attaquer l'idée d'un langage qui tirerait son sens de sa capacité référentielle et descriptive est une manière de lutter contre certaines catégories, de nier leur pertinence. Pour cela, il faut déjà mettre en évidence cette appréhension ordinaire du langage comme « mappant » le monde.

Pour illustrer cette théorie, partagée de façon plus ou moins consciente par les locuteurices, selon laquelle la langue refléterait le monde, serait purement référentielle et viendrait « mapper » le monde, refléter des différences et des distinctions pré-linguistiques, on peut prendre l'exemple du travail réalisé par Luca Greco à l'Association des Parents et futurs parents Gays et Lesbiens (APGL), sur les pratiques de nomination parentale dans un groupe de parole réunissant des parents et de futurs parents gays et lesbiens²⁸⁰. Les participant·es au groupe échangent sur la manière dont leurs enfants peuvent ou pourront se référer à leurs parents, sur les difficultés qu'elles risquent d'avoir à parler de leurs deux « papas » ou deux « mamans ». Ces termes sont censés non seulement indiquer le rapport de filiation, mais aussi individualiser le père et la mère de l'enfant dans le schéma familial hétérosexuel dominant. Comment l'enfant pourra-t-elle distinguer ses deux pères ou ses deux mères, comment pourra-t-elle les appeler pour elle-même et pour les autres ? Greco analyse les créations et les resignifications lexicales proposées par certain·es membres du groupe (resignifier des termes comme « marraine », « parrain », « beau-père » pour désigner le père ou la mère sociale, par exemple). Il constate que les difficultés sont toujours envisagées par rapport à un auditoire imaginé

²⁸⁰ GRECO Luca, « L'homoparentalité entre parenté, genre et langage : différenciation et binarité dans les procédés d'appellation et décatégorisation du lien parental » in *Langage, genre et sexualité*, DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), Paris, Nota Bene, collection « Langue et pratiques discursives », 2011, p. 145-172.

auquel l'enfant aura à faire, qui aura un vocabulaire commun auquel ille devra s'adapter, dans lequel ille devra s'exprimer pour être compris·e des autres, ne pas être rejeté·e, etc. Greco observe dans ces discussions que « l'impossibilité ontologique d'avoir deux pères est vécue comme une impossibilité linguistique », ce qui indique que les locuteurices ont « une image de la langue comme devant “mapper” le monde et les liens sociaux ». Cette analyse montre comment la représentation et une certaine pratique dominantes de la langue contribuent à naturaliser l'hétérosexualité et la norme hétérosexuelle, en enfermant les structures familiales qui dérogent à cette norme dans l'inexprimable et dans l'impossible. Ensuite, elle montre que le caractère inexprimable d'une structure familiale homoparentale n'est pas un phénomène abstrait, mais qu'il pose des problèmes concrets et se manifeste dans des interactions réelles avec le reste de la communauté linguistique : la naturalisation et la légitimation de l'hétérosexualité passent par l'impossibilité de se dire et par des injonctions, des jugements, des violences vécues lors des interactions.

Ces deux derniers points me permettent respectivement d'avancer deux nouvelles hypothèses pour comprendre l'intérêt d'une réinterprétation de la performativité du langage dans un cadre critique et constructiviste. La première, c'est que l'« illusion descriptive ordinaire » que j'ai présentée s'appuie sur la construction, par un ensemble hétérogène de discours, d'un référent extralinguistique du linguistique, qui dans le cas de certaines catégories sociales comme les catégories de sexe, de race ou d'âge serait une « nature » pré-sociale. Je fais donc l'hypothèse qu'on peut, dans ces cas, analyser l'illusion descriptive comme naturalisation, pour voir à la fois comment elle fonctionne et ce qui lui donne sa force. Cela signifie, déjà, que l'illusion descriptive ne fonctionne pas de manière systématique ou homogène, mais pour certaines catégories qui sont naturalisées. Mais aussi qu'il faut analyser comment se construit l'idée que certaines catégories et certains discours sont descriptifs *parce qu'ils disent la nature*, et comment ont été élaborés les critères qui font la force de ces discours en les constituant comme de bonnes descriptions, donc comme des discours vrais et objectifs. C'est ce que je proposerai dans le prochain chapitre. Cela me permettra de préciser qu'il n'est pas suffisant, pour comprendre la force organisatrice de certaines catégories, de parler d'illusion descriptive, si l'on ne prend pas en compte ce qui leur confère cette force (les institutions, l'organisation matérielle d'une société, etc.).

La deuxième hypothèse que je propose fait écho à cela : l'exemple des catégories de parenté, et des manières de dire l'homoparentalité, nous renseigne sur l'intérêt de travailler à partir du langage « ordinaire », mais en intégrant une perspective sociale et politique dès le début de l'analyse. Cela permet, comme Wittgenstein et Austin, de souligner le caractère collectif plutôt qu'individuel du langage - donc de comprendre que les catégories ne tirent pas leur force d'elles-mêmes, mais du fait d'être partagées, ce qui rend difficile voire impossible de faire sans ces catégories pour vivre avec les autres, et ce qui explique aussi l'enjeu de la catégorisation, qui consiste à faire valoir certaines catégories comme catégories communes. Mais cela permet aussi de comprendre que le « commun » est moins un espace de consensus que de conflits, de rapports de pouvoir, de réinterprétations, de négociations, d'affirmations et d'impositions de catégories, d'efforts pour les faire partager ou pour s'en détacher. Dans cette perspective, on peut s'appuyer sur Austin non seulement parce qu'il a dénoncé l'illusion descriptive, mais aussi parce qu'il a insisté sur le fait que l'acte de parole devait être réalisé par une personne autorisée, selon une procédure prévue et dans les conditions qui conviennent. La performativité repose sur des conventions, c'est un phénomène conventionnel, encadré par des conditions sociales et politiques. Par conséquent, si l'on veut montrer comment certains discours et certaines catégories ont le pouvoir de produire le social, il faut comprendre sur quelles conventions, sur quelles procédures autorisées et, plus généralement, sur quel ordre social ils reposent. Cela implique de mettre en évidence une sorte de boucle (les catégories fabriquent le social selon des procédures qui sont encadrées socialement, fondées sur du social) qui n'est pas un raisonnement circulaire, mais qui nous indique tout simplement que l'on ne peut sortir du social. En ce sens, les énoncés font partie du réel en tant qu'actes de langage (donc ils ne l'organisent pas de l'extérieur mais y agissent depuis l'intérieur) mais cela ne signifie pas qu'ils sont tout-puissants pour organiser le réel, au contraire : ils peuvent échouer, et à cause du réel compris comme ensemble de facteurs extra-linguistiques, comme l'autorité, le pouvoir, les conventions, etc.

C'est pour rendre compte du caractère conventionnel de la performativité qu'Austin s'est intéressé surtout aux actes illocutoires. Ce choix constitue à la fois une limite et une force : ce qu'il permet de penser comme pouvoir producteur des catégories, notamment l'effet des catégories et de l'interpellation sociale dans la construction des sujet·tes, est limité (c'est précisément ce qu'il a laissé de côté avec le perlocutoire) et en même temps, il permet de rendre compte de l'ancrage social de la performativité (pourquoi toute opération de catégorisation ne fonctionne pas, par exemple) et de ne pas

réduire le pouvoir et la domination à des phénomènes psychologiques (parce qu'il laisse de côté les effets rhétoriques et psychologiques, mais travaille sur un pouvoir conventionnel et instituant, il permet de lutter contre une analyse des rapports sociaux en termes individuels ou psychologiques, pour dégager au contraire les logiques structurelles de la domination). Dans cette perspective, on s'interrogera dans le prochain chapitre sur ce qui fait la force des catégories, pour essayer d'analyser leur performativité sans séparer l'aspect apparemment psychologique (l'illusion naturalisante) et l'aspect plus structurel (l'autorité sociale et conventionnelle qu'ont certains discours).

Par conséquent, on comprend que l'intérêt de la notion de performativité réside dans ces deux idées complémentaires : elle permet de déconstruire à la fois l'apparente descriptivité de certaines catégories et d'analyser les différentiels de pouvoir et d'autorité qui font la force descriptive de ces catégories. Elle nous invite à tourner notre regard vers la manière dont certains discours font autorité, sont performatifs parce qu'ils se présentent comme des discours vrais et descriptifs, qui reflètent la nature. L'analyse de la performativité du langage ordinaire, et notamment de certaines catégories sociales (des noms qu'on donne à certains groupes d'individus pour les regrouper en une classe) peut donc s'inscrire dans un programme critique et constructiviste, dans la mesure où elle donne des éléments pour comprendre comment ces catégories sont construites et imposées, donc pour analyser ce qui les a fait exister et continue à faire leur force dans notre société : les procédés, institutions, relations, normes, qui les mettent en œuvre dans des discours et des pratiques. Dans cette mesure, une telle analyse contribue à montrer que ces catégories sont des constructions au sens où elles ne sont pas le reflet d'entités ou de phénomènes présociaux (par exemple naturels) qui existeraient de tout temps et de façon nécessaire.

2.3. Reconfiguration de la performativité dans un cadre politique critique

J'ai présenté certains des apports possibles de la performativité du langage à une perspective critique et constructiviste sur le genre. En retour, travailler sur la performativité du langage, et notamment des catégories sociales, dans une perspective

critique et constructiviste, permet de préciser la représentation pragmatique politique du langage que j'ai posée en introduction. En effet, une perspective critique constructiviste, nous l'avons vu, se donne un but pratique et politique, et s'attaque aux théories comme aux représentations ordinaires qui viennent légitimer l'oppression. Elle met en évidence l'historicité de ce qui est, insiste sur le fait que ce qui existe a été construit, et sur sa contingence. Elle analyse les processus et les relations hétérogènes qui construisent et font exister certaines entités, elle part d'un enchevêtrement complexe de forces et de rapports de force (Nietzsche), des rapports sociaux, d'appropriation matérielle et d'affrontements (Marx), des relations et notamment des relations de pouvoir (Foucault). En cela, elle refuse toute perspective pacifiée qui nierait à la fois l'historicité, l'hétérogénéité et les rapports de force.

Une telle perspective implique donc de rompre avec certaines représentations du langage, et notamment avec une appréhension purement linguistique ou formelle du langage telle qu'elle a été proposée notamment par Saussure. Comme l'a montré Bourdieu, Saussure veut étudier la langue comme un système gouverné par un principe d'immanence, qu'on peut étudier de façon interne, en se concentrant sur les règles et les régularités qui structurent la langue en tant que telle et sans recourir à des éléments qui seraient extérieurs au système de la langue. Par conséquent, les différentiels de pouvoir et d'autorité, la production du social par les catégories, la pragmatique même, ne sont pas l'objet de cette linguistique. De plus, le système de la langue est caractérisé par la synchronie, donc par une stabilité temporelle, une immobilité proche de l'atemporalité. Saussure, parce qu'il choisit d'ignorer la parole, les manières de parler et d'habiter la langue, met de côté les variations, les changements et les conflits dans les usages du langage²⁸¹. Il construit une fiction théorique qui n'a ni histoire ni ancrage socio-

²⁸¹ Saussure exclut de son étude les conflits, les variations et la domination qui permet à certaines langues de s'imposer. Le locuteur idéal sur lequel il travaille n'est pas seulement une fiction théorique, c'est le locuteur dominant d'une langue dominante, qui maîtrise les codes linguistiques de la langue légitime. C'est un locuteur qui n'est pas seulement une fiction idéale, mais qui décrit l'expérience et la pratique des classes dominantes davantage que celle des classes dominées ou des locuteurs de langues délégitimées comme « patois », « dialectes », etc. Saussure masque les rapports de force et de pouvoir entre les locuteurs, et crée une communauté linguistique homogène qui n'existe pas ; mais en parlant de langage « commun », en prenant comme modèle normatif de l'usage correct un ensemble particulier de pratiques linguistiques, il confirme la légitimité à la fois sociale et linguistique des classes dominantes, et des langues dominantes. Il affirme, par exemple, que c'est la force intrinsèque des langues qui explique leur diffusion géographique. On peut donc comprendre la domination d'une langue de façon purement linguistique, sans prendre en compte les conditions historiques et sociales de sa diffusion. Comme si le français s'était imposé aux pays colonisés par sa seule dynamique interne ! (BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard 1982, p. 26), et la langue standard continue à s'imposer par un travail constant de normalisation des *habitus* linguistiques. Pour Bourdieu ce choix théorique le conduit à

politique²⁸². Il ne peut donc nous permettre d'analyser la production de la réalité sociale par le langage ordinaire. On pourrait critiquer cette représentation de la langue comme une représentation idéologique qui, sous couvert de neutralité scientifique, crée une fiction ayant des conséquences sur les plans social, politique et éthique²⁸³.

Mais c'est une critique qu'on pourrait étendre à d'autres conceptions du langage, comme propose de le faire Jean-Jacques Lecercle²⁸⁴. Pour Lecercle, il existe une idéologie dominante sur la langue²⁸⁵, une « doxa » partagée par la plupart des personnes et véhiculée par des institutions, des appareils idéologiques d'État comme l'école ; elle constitue la « philosophie spontanée de savants » (« PSS », terme repris à Althusser) qui informe la majorité des études linguistiques, de leur fondateur (Saussure) à la théorie la plus influente sur le plan mondial (Chomsky²⁸⁶) ; elle est consciemment formulée comme philosophie par des auteurs aussi différents que les théoriciens anglo-saxons des actes de langage (Austin et Searle) et Habermas, avec sa philosophie de l'agir communicationnel. Cette idéologie dominante est une idéologie de la communication :

« Un marxiste n'aura pas de mal à montrer que l'idéologie de la communication est celle qui convient au capitalisme, qu'elle représente le libéralisme en matière de langage, en ce qu'elle fétichise et met en relation deux locuteurs idéaux, un Destinateur et un Destinataire, dont la position est en principe réversible. C'est même ici que l'idéologie de la communication ne peut s'empêcher de révéler sa

invisibiliser les rapports sociaux et politiques qui informent la langue, mais aussi à décrire une pratique du langage qui n'a rien à voir avec la pratique réelle, les usages réels des locuteurices d'une langue.

²⁸² De même Chomsky, qui pour Bourdieu va encore plus loin, puisqu'il naturalise le langage lui-même : « Chomsky, convertissant les lois immanentes du discours légitime en normes universelles de la pratique linguistique, escamote la question des conditions économiques et sociales de l'acquisition de la compétence légitime et de la constitution du marché où s'établit et s'impose cette définition du légitime et de l'illégitime » (Ibid., p. 25). Comme Saussure, il travaille sur « un locuteur-auditeur idéal, inséré dans une communauté linguistique complètement homogène, connaissant sa langue parfaitement et à l'abri des effets grammaticalement non pertinents tels que limitations de la mémoire, distractions, glissements d'attention ou d'intérêts, ou erreurs dans l'application de sa connaissance de la langue dans la performance » La « compétence » analysée par Chomsky ne rend pas justice au « sens pratique » qui permet de parler réellement : elle permet de comprendre comment on produit des séquences de phrases grammaticalement correctes, mais pas comment on parle réellement en contexte, comment on peut produire des énoncés appropriés aux situations particulières.

²⁸³ « Parler de la langue, sans autre précision, comme font les linguistes, c'est accepter tacitement la définition officielle de la langue officielle d'une unité politique » (Ibid., p. 27). Or, l'unification du marché linguistique qui permet qu'une langue (dans le cas du bilinguisme) ou qu'un usage de la langue (dans le cas d'une société divisée en classes) s'impose comme seuls légitimes, est le résultat d'un processus historique et politique qu'on ne peut négliger (Ibid., p. 28).

²⁸⁴ LECERCLE Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage*. Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2004.

²⁸⁵ Ibid., p. 64-67.

²⁸⁶ Lecercle adresse les reproches suivants à Chomsky : l'individualisme méthodologique ; le fétichisme ; refus de l'histoire ; naturalisme. Outre que cela pose un problème politique, cela l'empêche de décrire les phénomènes qu'il prétend décrire. (Ibid., chapitre 2, « Critique de la linguistique »)

nature idéologique. Car dans les faits (dans le champ de la communication publicitaire ou politique), le Destinataire ne devient jamais Destinateur à son tour²⁸⁷ ».

Lecerclé dégage les principes qui gouvernent cette idéologie du langage²⁸⁸, et qui sont les suivants :

- Le principe d'immanence, qui étudie le langage en interne, en faisant abstraction des rapports du langage au monde.
- Le principe de fonctionnalité, qui considère que le langage remplit des fonctions (les six fonctions de Jakobson, par exemple), parce qu'il est un moyen, un outil, un instrument au service de son locuteur. L'accent est donc mis sur l'usage que le locuteur fait du langage en fonction de telle ou telle fin, et non sur le fait que le langage préexiste au locuteur, et que lui-même est « parlé » plus qu'il ne parle.
- Le principe de transparence, qui considère le langage comme un medium neutre et transparent servant à la communication entre deux locuteurs.
- Le principe d'idéalité, qui considère la langue comme un système théoriquement construit, abstraction faite de sa matérialité, de son ancrage matériel (dans un corps, une voix, etc.).
- Le principe de systématité, qui cherche à formuler les règles systématiques qui gouvernent une langue plutôt que les variations, les changements, les contradictions, etc.
- Le principe de synchronie, qui efface les changements historiques et l'évolution lente, progressive et permanente.

On voit que ces principes sont contraires à l'approche critique, puisque leur objet d'étude est un système stable, homogène et universel, utilisé par un locuteur neutre et indépendamment de rapports sociaux et politiques, dans un monde abstrait, qui n'a pas d'histoire et n'est pas traversé par des rapports de force. Pour Lecerclé, ces principes ne sont pas simplement une représentation du langage parmi d'autres, mais la représentation dominante du langage, une *idéologie* : cela signifie qu'elle dissimule le véritable fonctionnement du langage en le faisant passer pour un *medium* neutre de communication. Dans la mesure où cette idéologie est une *doxa* largement partagée et soutenue par des théories scientifiques élaborées, elle contribue à légitimer l'ordre social, puisqu'elle masque le caractère socio-politique du langage, et notamment les inégalités entre les

²⁸⁷ Ibid., p. 66.

²⁸⁸ Ibid., p. 67-68.

locuteurices, l'histoire conflictuelle de la langue que nous parlons, l'effet réel des mots que nous utilisons.

Ces principes me permettent de compléter la présentation que j'ai proposée plus haut de la représentation dominante du langage comme reflet du réel, comme outil qui « mappe » le monde. À l'illusion descriptive analysée par Austin, s'ajoute un ensemble d'autres croyances et représentations concernant le langage, qui viennent masquer son fonctionnement réel, et que l'approche critique doit déconstruire pour analyser la construction du genre et de l'oppression dans le langage ordinaire. Je reviendrai en I, 4 sur la représentation alternative qu'on peut construire du fonctionnement du langage à partir de cette critique. Pour le moment, je voudrais souligner le point suivant : l'idée d'une performativité du langage ordinaire constitue un outil intéressant pour réfléchir à la manière dont certaines catégories sociales et certains rapports sociaux sont socialement construits, parce qu'elle dénonce l'illusion descriptive qui fait du langage un simple reflet du monde, parce qu'elle considère le langage comme une action et parce qu'elle met l'accent sur les conditions qui encadrent la possibilité d'agir avec ses mots. Mais elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition qu'on la réinterprète dans le cadre plus général d'une pragmatique sociale et politique qui ne reproduit pas l'idéologie dominante sur la langue. Donc qui ne nie pas l'hétérogénéité, l'histoire et les rapports de force. Cela implique, comme je le proposerai dans les prochains chapitres, d'analyser comment la performativité de certaines catégories est construite et par quels procédés elle est soutenue ; comment l'illusion descriptive est produite et dans quels cadres ; comment certaines catégories s'imposent comme nécessaires, et passent pour les seules catégories possibles.

Si la philosophie du langage ordinaire, et surtout la perspective du second Wittgenstein, ne me paraît pas tomber sous le coup de toutes ces critiques (elle ne fait pas abstraction des rapports du langage au réel, par exemple), il me paraît cependant nécessaire d'y approfondir les questions de l'histoire, de la politique et du conflit. Cavell souligne à juste titre que « [t]ous les réquisits de Wittgenstein vont de pair avec la conscience que d'autres pourraient ne pas être d'accord²⁸⁹ », et il montre que l'idée d'un

²⁸⁹ CAVELL Stanley, *Les voix de la raison*, op. cit., p. 61 : « [...] Le désaccord sur les critères, la possibilité de ce désaccord, sont des questions qui occupent, chez Wittgenstein, une place aussi fondamentale que l'élucidation des critères ».

ancrage du langage ordinaire dans une forme de vie n'est ni conformiste ni conservatrice²⁹⁰, chez Wittgenstein, dans la mesure où il s'agit moins de légitimer telle ou telle organisation sociale que de montrer l'ancrage du langage dans un mode d'existence humain²⁹¹. En ce sens, l'accord dans les formes de vie dont parle Wittgenstein ne constitue pas une adhésion à un ordre social déterminé, mais plus profondément un accord anthropologique, fondé sur ce qui constitue une condition humaine partagée²⁹².

Mais comme Cavell l'a mis en évidence, Wittgenstein, dans ses investigations philosophiques, se constitue en locuteur ordinaire susceptible d'étendre sa pratique du langage à un « nous » (« ce que nous dirions quand »). Cette démarche, comme l'a bien analysé Cavell, ne peut prendre que la forme d'une revendication (« claim ») dont on ne

²⁹⁰ CAVELL Stanley, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, op. cit., notamment p. 48 et suivantes.

²⁹¹ On pourrait comprendre l'expression « forme de vie » comme renvoyant au socle commun de connaissances, de croyances, de valeurs et d'intérêts que partageraient les personnes parlant la même langue : la communauté linguistique (l'ensemble des gens qui parlent la même langue), sa culture spécifique et sa langue évoluent ensemble. C'est ce que semble dire Wittgenstein lorsqu'il écrit : « Une tribu possède deux concepts, apparentés à notre concept de "douleur". L'un s'applique à des blessures visibles, et il est associé à la compassion, à la pitié, etc. L'autre est associé à des maux d'estomac, par exemple, et il est lié au fait de se moquer de qui se plaint. "Mais ne remarquent-ils pas réellement la ressemblance ?" — Possédons-nous un concept unique, partout où il y a ressemblance ? La question est : la ressemblance est-elle pour eux *importante* ? Et faut-il qu'il en soit ainsi ? Et pourquoi leur concept de "douleur" ne recoupe-t-il pas le nôtre ? » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Fiches*, op., cit., § 380). Mais dans d'autres passages, la notion de forme de vie paraît renvoyer à ce qui importe à tout-e humain-e en tant que tel-le. Wittgenstein considère, par exemple, que même si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre : notre appartenance à telle ou telle espèce vivante modifie radicalement notre expérience du monde, et nos formes de vie, au point qu'un lion et moi n'aurions aucun terrain commun sur la base duquel parler. C'est sur cette dimension anthropologique de nos formes de vie et de notre langage qu'insiste Cavell : « L'idée de forme de vie est habituellement considérée comme accentuant la nature sociale du langage et des comportements humains [...] Mais cette insistance sur le social éclipse le souci jumeau des *Recherches*, que vous pourriez appeler le naturel, les réactions naturelles. Appelez la première acception ethnologique, ou horizontale. À l'encontre il y a l'acception biologique, ou verticale » (*Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, op. cit., p. 46-47). Voir aussi LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 115. Comme l'indiquent Estelle Ferrarese et Sandra Laugier, il ne faut pas considérer que ces deux acceptions sont contradictoires et concurrentes : Cavell articule « un concept de la forme de vie humaine dans sa "généralité" » à « la pluralité des formes de vie », non pas au sens où il y aurait « deux sens différents et hiérarchisés, respectivement social et biologique, de la vie ; ce qui est en jeu dans la distinction est l'intrication du social et du biologique dans les formes de vie, ou plus exactement l'intégration des formes vitales (*Life forms*) dans les formes de vie (*Forms of life*). » FERRARESE Estelle et LAUGIER Sandra, « Politique des formes de vie », *Raisons politiques*, vol. 57, N° 1, 2015, p. 5-12.

²⁹² Pour une critique synthétique des lectures politiques « conformistes » de Wittgenstein, voir : LAUGIER Sandra, *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, op. cit., « Politique de l'ordinaire », p. 297-309. Voir aussi DESCOMBES Vincent, *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 2004 : après une discussion avec Elizabeth Anscombe sur la question de la règle chez Wittgenstein, il s'interroge : « Nous demandons maintenant pourquoi il faudrait s'incliner devant ce "tu dois". La question ne porte plus sur la *normativité* de la règle [...], mais sur les motifs que nous avons de vouloir y plier. À cette question de l'*autorité des normes* il ne saurait y avoir de réponse générale. Mais il est bien clair que la réponse doit faire appel à une nécessité pratique (la nécessité qui s'attache à quelque chose à faire) qui ne soit plus de type déontique. [...] [I]l y a de multiples raisons pratiques pour lesquelles on peut être amenés à décider de ne pas suivre telle coutume pourtant bien établie de ne pas se conformer à telle règle de l'étiquette, de ne pas reconnaître tel droit acquis. Ainsi, nous n'avons pas à nous mettre en quête d'un motif unique pour toutes les conventions humaines » (p. 463-464).

peut jamais être sûre qu'elle sera confirmée. Le passage du « je » au « nous » définit notre usage du langage comme un langage commun (contre le langage « privé », dont Wittgenstein a montré qu'il n'avait pas de sens), mais il peut toujours être infirmé. Pour Cavell, Wittgenstein a montré « *à la fois* la fragilité et la profondeur de nos accords²⁹³ », ce qui conduit à un scepticisme non pas seulement épistémologique, mais existentiel, que nous devons reconnaître comme notre condition²⁹⁴. La conséquence du scepticisme, c'est peut-être que la communauté linguistique n'est pas tant acquise que recherchée²⁹⁵, qu'elle n'est pas tant préexistante qu'à construire. Comme l'indique Laugier :

« Définir le sujet comme celui du langage commun, ce qui est la conclusion qu'on peut tirer des Recherches, ne pourra constituer une solution politique. Il ne suffit pas de dire que ma certitude (mon action) se fonde sur un ensemble d'institutions acceptées et une forme de vie — je dois être en accord avec les autres. L'appartenance à une communauté est toujours objet de discussion et d'élaboration. [...] On peut dire que dans cette approche wittgensteinienne, la communauté ne peut exister que par la revendication individuelle, et par la reconnaissance de celle d'autrui. [...] L'accord dans le langage n'exclut ni la déviation, ni le désaccord, ni l'usage individuel²⁹⁶. »

La radicalité de la position wittgensteinienne concernant le langage (mon langage n'a de sens et d'existence, il n'est en prise sur le monde que s'il est un langage commun)

²⁹³ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 116.

²⁹⁴ Je ne peux pas être sûre que ma prétention à parler pour les autres ne sera pas contestée, mais je ne suis moi-même pas sûre d'être toujours d'accord avec celui qui prétendra parler pour moi. Telle est l'origine du scepticisme de Cavell : j'aurais besoin d'être certaine de la validité communautaire de mes critères pour être assurée de la validité de ce que je dis et de ce que je pense, pour être sûre de parler du monde et d'être compréhensible par les autres. Or je ne peux pas avoir une telle certitude. « Si le fait que nous partageons des critères, ou que nous les avons établis, constitue la condition sous laquelle nous pouvons penser et communiquer par le langage, alors le scepticisme constitue une possibilité naturelle de cette condition, car il révèle très clairement ce qui constamment menace la pensée et la communication : le fait qu'elles soient simplement humaines, qu'elles ne soient rien de plus que naturelles pour nous » (CAVELL Stanley, *Les voix de la raison*, op. cit., p. 89). Par conséquent, il est illusoire de croire que le recours aux notions d'« usage » et de « forme de vie » est en mesure de conjurer le scepticisme. « Le scepticisme est là, comme symptôme de l'éventualité toujours ouverte de la rupture du contrat linguistique, de la perte du contact avec le langage, donc avec le monde » (*Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 159). Accepter le scepticisme, c'est admettre qu'on peut parler et penser sans écarter cette menace, donc admettre ce qu'on pourrait appeler notre « condition humaine ».

²⁹⁵ Cf. *Les voix de la raison*, op. cit., p. 51-52 : L'invocation philosophique de « ce que nous disons », et la recherche des critères qui sont les nôtres, « sur la base desquels nous disons ce que nous disons », en appellent à la communauté. Or le réquisit de communauté est toujours une recherche de la base sur laquelle celle — ci peut être, ou a été, établie. Je n'ai rien de plus à ma disposition pour poursuivre que ma propre conviction, mon sens que je fais sens. [...] Le désir et la recherche de communauté sont désir et recherche de raison. » C'est ce qu'on voit par exemple dans le passage suivant : « Une tribu possède deux concepts, apparentés à notre concept de "douleur". [...] Et pourquoi leur concept de "douleur" ne recoupe-t-il pas le nôtre ? » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Fiches*, op. cit., § 380)

²⁹⁶ LAUGIER Sandra, *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, op. cit., p. 298-299.

a d'importantes conséquences politiques : le scepticisme nous contraint à réfléchir à ce qui permet à une communauté d'exister, et à la façon dont je dois me comporter pour effectivement « créer du commun » avec les autres. Il me pousse à m'interroger : à quelles conditions puis-je vivre avec les autres ?

De plus, comme je l'ai évoqué en introduction, on pourrait développer une autre approche du langage ordinaire, qui considère que si le langage est social et commun, il n'y a pas seulement accord, mais aussi conflit. Sur le plan des catégories, par exemple, on se rappelle qu'Austin affirme que le langage ordinaire est une sorte de réservoir des distinctions que les êtres humains ont jugé utile de faire depuis des siècles, qu'il n'est pas parfait mais qu'il constitue cependant une forme de sagesse pratique et qu'il a été mis à l'épreuve de l'usage et du temps. Austin développe cette idée contre une perspective positiviste sur le langage, qui le considère comme imparfait et cherche à le purifier, et en cela, je vais évidemment dans son sens. Mais il me semble que cette représentation du langage ordinaire, si on l'approuve quand on sait à quoi elle répond et à quelle conception elle s'oppose, a cependant le défaut d'invisibiliser l'hétérogénéité, le désaccord, le conflit pour donner une représentation du langage ordinaire comme une unité, un réservoir de mots et de distinction que l'on a en partage. Ce qu'il me paraît important d'étudier, au contraire, c'est comment certaines distinctions et certaines catégories (comme le genre et la race) ont été construites et continuent à être imposées par un ensemble de pratiques à la fois discursives, juridiques, institutionnelles, etc. Cette étude adopte une perspective critique et généalogique sur le langage ordinaire. Dans ce cadre, reprendre la notion de performativité, c'est la réinterpréter depuis une compréhension du langage ordinaire comme un lieu de conflit aussi bien que d'accord, et comme un espace mouvant, un espace composé de pratiques hétérogènes. Cela implique de questionner l'idée selon laquelle le langage ordinaire serait partagé par une communauté relativement homogène et pacifiée dont il faudrait supposer l'accord (même sous la forme d'une revendication dont on ne peut jamais être sûr·es qu'elle sera confirmée²⁹⁷), donc de ne plus concevoir le conflit comme un dysfonctionnement ou une défaillance.

²⁹⁷ Car si l'accord fait l'objet d'un doute sceptique, pourquoi avoir choisi de parler d'« accord » plutôt que de conflit, même sur le plan de la forme de vie fondamentale ? N'avons-nous pas là affaire à un présupposé non justifié ? On pourrait faire l'hypothèse que si accord il y a, c'est moins comme fondement supposé (dont on ne peut jamais être certain) que comme résultat d'un rapport de force.

Conclusion

Perspective critique et performativité

Partant de l'hypothèse, proposée par Kosofsky-Sedgwick, selon laquelle la critique sociale s'appuie sur la mise au jour du pouvoir du langage, j'ai cherché à définir l'approche critique en étudiant ses origines intellectuelles et les traits récurrents qui peuvent la caractériser. J'ai dégagé notamment les éléments suivants : l'anti-substantialisme, la mise en avant de l'historicité de ce qui existe qui permet d'en poser la contingence, l'entretien d'un rapport conflictuel avec le réel, marqué par la volonté de transformer les rapports sociaux, ainsi qu'avec les théories qui légitiment le réel, et avec l'appréhension spontanée et naïve qu'on aurait du réel (comme donné figé et nécessaire).

Parce que je cherche à développer une perspective critique sur le genre (à en élaborer un concept et une compréhension féministes), et parce que le concept de « genre » vient toujours nommer une forme de construction sociale, j'ai ensuite discuté du paradigme constructiviste, pour voir dans quelle mesure il permet d'appréhender la construction du genre de façon critique. J'ai commencé par présenter en quoi ce paradigme s'inscrit dans le programme de la critique sociale (il propose une analyse à la fois de la contingence et de la force de ce qui est). Ce paradigme présente aussi l'intérêt de répondre à une objection possible, que Kosofsky-Sedgwick adresse à la démarche critique, de ne pas rendre suffisamment compte de la force structurante de l'oppression et des formes de violence et de contraintes qu'elle déploie, en considérant que ce qui fait tenir l'ordre social, c'est d'abord une forme d'illusion, de croyance et d'adhésion. De plus, ce paradigme a été développé dans un effort pour théoriser le sexe et la race, et sortir la critique sociale du seul modèle de la classe. Enfin, il s'est appuyé sur une mise en évidence du pouvoir du langage, et notamment du pouvoir structurant des catégories, des nominations et des concepts dont nous disposons. Sur ce point, j'ai surtout analysé les catégories sociales et la manière dont les agent·es s'adaptent à ces catégories, et interagissent avec elles. Nous avons vu que ce n'est pas parce qu'un phénomène est construit, et construit dans des discours, qu'il n'est pas réel, bien au contraire : l'analyse du pouvoir du langage est décisive pour comprendre à la fois la force et la contingence

de la construction sociale du réel. Ainsi, alors que Marx, comme l'indique Jean-Jacques Lecercle, a relativement laissé de côté l'analyse du langage, le paradigme constructiviste lui a accordé une place centrale.

Considérant qu'il était nécessaire de préciser le pouvoir qu'on attribue au langage dans une perspective constructiviste sur le sexe et la race, j'ai discuté de l'intérêt de penser ce pouvoir comme *performatif*, comme le suggère Kosofsky-Sedgwick, et de la capacité de la théorie austinienne de la performativité à rendre compte du pouvoir structurant du langage sur le réel sans nier le réel. J'ai d'abord expliqué en quoi l'attention au langage ordinaire constituait une forme renouvelée de « réalisme », nous permettant de comprendre que le langage ordinaire fait partie du réel, qu'il a différentes manières d'interagir avec le réel et d'agir dans le réel. Cette représentation du langage comme une activité immanente au monde nous aide à comprendre à la fois que le langage a un pouvoir, et que ce pouvoir n'est pas extérieur au monde, qu'il ne l'enrégimente ni ne le fabrique de l'extérieur, mais qu'il agit dans le monde, depuis le monde.

Dans ce cadre général, j'ai ensuite essayé de préciser la conception austinienne de la performativité du langage ordinaire, pour comprendre ce qu'elle pouvait apporter de spécifique à l'analyse constructiviste du pouvoir des catégories : pour rendre compte de leur pouvoir structurant, est-il juste de les décrire comme des catégories « performatives » ? J'ai répondu en deux temps à cette question : partant du constat que l'analyse austinienne ne permet pas *a priori* de développer une perspective critique sur les catégories que nous utilisons (et sur leur pouvoir dissimulé, que la critique sociale viendrait mettre au jour), j'ai expliqué que l'analyse d'Austin permet cependant de rompre avec l'illusion descriptive (du langage comme reflet du monde ou de nos pensées). Cette rupture peut permettre de déconstruire les catégories de sexe et de race comme des constructions sociales qui prétendent décrire ce qu'elles sont en réalité en train de fabriquer (la réalité du genre et de la race). Dans cette perspective, l'illusion descriptive renvoie à la croyance en l'existence présociale, naturelle, de faits que nos catégories linguistiques viendraient refléter et nommer. L'interpréter ainsi implique de penser que l'illusion descriptive est une croyance largement partagée (au-delà de la seule philosophie du langage) selon laquelle notre langue « mappe » le monde, non pas au sens où nos catégories sont les seules possibles (ce qui constitue une illusion descriptive particulièrement radicale), mais au sens où elles ont une forme de correspondance, de pertinence par rapport au monde. Cette idée masque les processus de domination et légitime les catégories sociales existantes. Interpréter l'illusion descriptive comme un

processus de naturalisation implique également de ne pas considérer que tout discours, toute catégorie fait « illusion », mais d'interpréter au contraire comment certaines catégories et certains discours gagnent l'autorité, le pouvoir de « faire illusion » et de faire croire à la naturalité de ce qu'ils nomment, et de comprendre ce qui leur confère cette force (les institutions, l'organisation sociale, les rapports matériels, etc.). Dans cette perspective, il paraît important d'approfondir l'analyse des rapports de pouvoir et d'autorité qui encadrent non seulement la performativité du langage, mais aussi l'illusion descriptive elle-même : certaines catégories ont une force (performative) parce qu'elles font illusion (descriptive), et ce pouvoir d'illusion, qui fait leur performativité, dépend de l'organisation sociale. C'est ce que j'étudierai dans le prochain chapitre.

Dans ce premier chapitre, j'ai donc proposé une première discussion de mon hypothèse initiale (construire un discours critique sur le genre suppose d'analyser le pouvoir performatif du langage), qui m'a permis de la confirmer, à la condition de préciser les rapports du langage et du réel que cette hypothèse sous-tend, et de mobiliser la performativité austinienne dans un autre cadre d'analyse, pour étudier des phénomènes qu'Austin n'a pas travaillés. Cela m'a conduite à préciser le modèle de pragmatique sociale et politique que je me propose de développer dans cette thèse pour étudier la performativité dans une perspective féministe et critique, en approfondissant trois idées : notre représentation du langage compte dans ce que le langage peut faire ; il faut introduire le social et le politique dès le début de l'analyse du langage ordinaire ; il faut faire une place au conflit dans la langue, qui ne le réduise pas à un accident ou à un dysfonctionnement.

Construit vs naturel ?

L'intérêt d'une position constructiviste concernant le genre et la race tient au fait qu'elle nous permet de déconstruire leur évidence, leur pertinence pour décrire le réel, leur nécessité et leur légitimité. Non seulement parce que montrer le caractère construit d'un objet permet de mesurer sa contingence, mais aussi parce qu'analyser les circonstances et les pratiques qui en sont à l'origine et continuent à le faire exister indique sur quoi lutter.

Ce que je voudrais explorer maintenant, c'est la portée du lien entre le constructivisme et la critique sociale. Je voudrais notamment revenir sur une des

propositions que j'ai exposées plus haut, à savoir qu'un discours constructiviste sur le genre et la race suppose, pour être « critique », qu'on « croie » au genre et à la race, qu'on leur attribue une substantialité, une éternité et une nécessité qu'ils n'ont pas. Le constructivisme tire sa force critique et politique du fait qu'il est oppositionnel : dire que la tour Eiffel a été construite n'est pas une affirmation critique, par exemple. Dire qu'une chose a été socialement construite n'est pas, en soi, critique. Il faut en outre que le phénomène auquel on se réfère apparaisse comme n'ayant pas été construit. Qu'il apparaisse, nous l'avons vu, comme une essence ou une substance hors du temps, n'ayant ni origine ni fin. Si le constructivisme est oppositionnel, à quel discours s'oppose-t-il et quels sont ses ennemis ? Pour Keucheyan, on peut considérer que le naturalisme et l'essentialisme sont des adversaires du constructivisme²⁹⁸. Concernant l'essentialisme, si on le définit comme une forme de platonisme qui explique l'existence par l'essence et considère que les choses se fondent sur une essence²⁹⁹, son opposition au constructivisme, qui explique l'existence des choses par leur processus de construction, par leur histoire et leur devenir est assez évidente. On peut dire que l'essentialisme et le constructivisme portent deux discours incompatibles et concurrents sur l'origine d'une chose et ce qui la fait exister. Pour prendre un exemple de cet anti-essentialisme du constructivisme, Keucheyan indique que l'affirmation de Simone de Beauvoir selon laquelle « on ne naît pas femme on le devient » est une affirmation anti-essentialiste, qui constitue Beauvoir en pionnière du constructivisme³⁰⁰. À première vue, cette affirmation paraît seulement opposer l'inné et l'acquis. Mais en réalité, dans la mesure où elle insiste sur l'idée de « devenir », cette affirmation croise plusieurs jeux d'oppositions, l'inné et l'acquis, l'être et le devenir, de sorte que l'inné peut être rapproché de ce qu'on est, d'une essence. De plus, Beauvoir s'oppose à l'idée qu'être femme consisterait dans le fait d'avoir une essence stable et prédéfinie. Dans cette perspective, le constructivisme s'oppose bien à une forme d'essentialisme platonicien. Mais l'essentialisme chez Beauvoir est assimilé à

²⁹⁸ KEUCHEYAN Razmig, « Comment peut-on être constructiviste ? Sur le constructivisme dans les sciences sociales », op. cit., p. 77.

²⁹⁹ L'essentialisme suppose des essences stables et substantielles, qui préexistent à leur mise en relation. Il part des entités (par exemple les groupes sociaux) pour comprendre les relations qu'elles entretiennent, et cherche à expliquer ces relations par l'essence, la nature profonde de chacune des entités. Il déduit, par exemple, la relation de domination entre les groupes de l'essence des groupes. Une démarche anti-essentialiste consiste donc à prendre le contre-pied de cette conception, et à partir de la relation pour comprendre comment les entités sont produites par leur mise en relation et par les rapports qu'elles entretiennent l'une avec l'autre. Ce qui apparaît alors, ce ne sont pas des essences, mais des catégories dynamiques et mobiles, définies relationnellement, et prises dans un processus, dans un devenir.

³⁰⁰ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 77.

de l'innéisme, lui-même connecté à une forme de naturalisme³⁰¹. En effet, la notion de femme a ceci de spécifique qu'elle ne renvoie pas simplement à une essence, mais à une *nature*. Au moment où écrit Beauvoir, l'essentialisme se formule au sein d'un discours sur l'inné et sur la nature. Pourquoi en est-il ainsi ? À quel moment l'essentialisme a-t-il pris la forme du naturalisme, à quel moment la nature est-elle devenue une essence ? Dans quelle mesure l'essentialisme et le naturalisme sont-ils complices, et sont-ils les ennemis de la pensée critique ? Pourquoi le constructivisme, notamment concernant la race et le genre, devrait-il s'attaquer à l'idée de leur caractère naturel ? En d'autres termes, pourquoi un discours féministe critique devrait-il être anti-essentialiste et anti-naturaliste, et qu'est-ce que cela veut dire ? À quel type de discours cela s'oppose-t-il précisément ? Ce sont ces questions que nous allons explorer au chapitre suivant.

³⁰¹ BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1993.

Chapitre 2

Le discours de la nature

Introduction

Nous avons vu au chapitre précédent que la critique sociale a une perspective politique et transformatrice, et qu'elle peut s'appuyer sur un discours constructiviste, consistant à montrer que ce qui existe est le fruit d'une construction, qu'il a une histoire, une force, et une forme de contingence. J'ai dit que, si le concept de genre suppose toujours une forme de construction sociale, il n'est pas toujours mobilisé par des discours critiques et féministes, bien au contraire : il est donc important de le préciser pour en faire un outil critique et de lutte. Dans cette perspective, j'ai étudié l'ancrage critique du constructivisme, et dit qu'il s'opposait à l'essentialisme et au naturalisme. Apparemment, cela est cohérent avec le concept de genre, qui repose sur une distinction entre le « naturel » et le « social », et vient nommer ce qui est socialement construit par opposition au naturel, qui ne le serait pas. Mais cette distinction n'évacue pas tout naturalisme (si l'on considère le genre comme l'effet d'une cause naturelle, on explique le social par du non-social) et ne suffit pas à faire du genre un concept critique et féministe. Il faut donc préciser ce qu'on entend quand on dit que le genre n'est pas naturel mais socialement construit.

Le recours à la nature est souvent utilisé pour justifier les inégalités de traitement, l'exploitation et l'oppression de certains groupes sociaux : c'est parce qu'on considère les enfants comme naturellement faibles et dépendant·es, et pour les « protéger » d'eux-mêmes et des autres, qu'on leur attribue un statut légal spécifique, le statut de « mineur », qui ne leur accorde pas les mêmes possibilités ni les mêmes droits et qui les livre à l'arbitraire des adultes, et notamment de leurs représentants légaux³⁰². C'est parce que l'on considère que les femmes ont un instinct maternel naturel qu'on estime normal qu'elles s'occupent davantage des enfants et qu'on stigmatise les femmes qui ne voudraient pas avoir d'enfant. C'est parce que l'on considère l'hétérosexualité comme une sexualité dictée par l'instinct de reproduction de l'espèce qu'on la décrète naturelle et normale par rapport à d'autres formes de sexualités pensées comme déviantes. Le déterminisme naturel (stades biologiques du développement de l'individu·e ou comportements instinctifs propres à l'espèce) vient justifier des inégalités sociales et des discriminations, pour différencier des groupes, hiérarchiser des comportements et imposer des pratiques. Il coupe court à la discussion sur l'organisation sociale, les normes et les valeurs. Il met un terme à la politique entendue comme débat et délibération sur la manière de concevoir et d'organiser le vivre-ensemble, en se plaçant sur un plan qui serait extérieur à la délibération et fondateur de l'ordre politique et social. Il délégitime *a priori* toute remise en cause, en prétendant que des faits sont là, indépendants et antérieurs à la politique, sur lesquels elle ne peut pas agir et qu'elle doit se contenter d'organiser. L'analyse critique doit s'opposer à ce discours, pour montrer que l'organisation du vivre-ensemble est le résultat de *choix* sociaux et politiques, que tout ordre social est susceptible d'être discuté, remis en question et transformé. Elle doit donc faire un travail de *dénaturalisation* des catégories sociales et des rapports sociaux.

Un geste inaugural pour le féminisme

On peut considérer la dénaturalisation de l'inégalité et des rapports sociaux de sexe comme l'un des gestes inauguraux du féminisme. Le terme de « féminisme », dans

³⁰² Je reviendrai en I, 3 sur le statut de mineur, mais je renvoie pour le moment aux travaux de Christine Delphy et d'Yves Bonnardel sur cette question : DELPHY Christine, *L'ennemi principal, II : Penser le genre*, op. cit. et BONNARDEL Yves, *La domination adulte : l'oppression des mineurs*, Forge-les-Bains, Myriadis, 2015.

son sens positif et revendicatif, est une réappropriation politique d'un terme médical naturalisant, qui désigne la pathologie d'hommes que la maladie aurait « efféminés³⁰³ » : dans son étymologie même, le féminisme entretient un rapport conflictuel avec la naturalisation du genre et la pathologisation des personnes qui ne correspondent pas aux normes de genre. Sur le plan de la lutte, on peut considérer que les manières successives ou concurrentes dont les mouvements féministes ont critiqué l'argument naturaliste ont eu des conséquences sur leur combat (lutte contre une inégalité civique et politique qui n'est pas fondée dans la nature ; lutte contre une appropriation des femmes par les hommes légitimée par l'idée d'une différence et d'une hiérarchie naturelles ; lutte contre la bicatégorisation genrée des individus légitimée par la prétendue naturalité du binarisme sexuel, etc.). Quant aux théories féministes, elles ont fait de la dénaturalisation un de leurs principaux objets³⁰⁴. Sur le plan de la pratique militante, la dénaturalisation de la domination constitue aussi un enjeu fondamental : les « groupes de parole », ou « groupes de prise de conscience », par exemple, reposent sur un partage d'expériences qui permet aux participant·es de mettre en mots leur vécu, de sortir de l'isolement et de prendre conscience de points communs entre leurs différentes expériences, donc de comprendre collectivement que l'expérience individuelle du sexisme n'est pas un phénomène isolé, mais un vécu partagé. Cela permet de « dépsychologiser et de désindividualiser le vécu des femmes³⁰⁵ », l'oppression³⁰⁶. Mais désindividualiser le vécu

³⁰³ Comme le rappelle Caroline Fayolle, le mot « féminisme » apparaît au début des années 1870, dans la thèse de médecine de Ferdinand-Valère Fanneau de La Cour, *Du féminisme et de l'infantilisme chez les tuberculeux, qui considère que le corps des hommes tuberculeux est pathologiquement féminisé*. Après une reprise polémique du terme par Alexandre Dumas fils, qui attaque les hommes favorables à la cause des femmes en les traitant de « féministes », c'est Hubertine Auclert qui revendique positivement le terme comme identité politique. Voir FAYOLLE Caroline, « Des corps "monstres". Historique du stigmatisme féministe » in *GLAD !* N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/1034>. Comme le rappelle Christine Bard, on trouve encore cette définition dans le Larousse universel de 1927, qui donne les trois définitions suivantes du féminisme : (1) « Charme et séduction de la femme » ; (2) « Tendance à améliorer la situation de la femme, à étendre ses droits, etc. » ; (3) « État d'un homme dont la structure rappelle celle de la femme, et qui en possède notamment les caractères secondaires : développement des seins, absence de barbe, voix, etc. (le féminisme est surtout fréquent chez les eunuques) » (*Un siècle d'antiféminisme*, BARD Christine [dir.], Paris, Fayard, 1999, p. 21).

³⁰⁴ Comme le dit Elsa Dorlin, les théories féministes se définissent par le fait qu'elles ne travaillent pas seulement sur la délimitation naturel/social mais sur les « postulats » et les « implications idéologiques, politiques, épistémologiques, de cette délimitation » : *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, DORLIN Elsa, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 2008, p. 6.

³⁰⁵ Ibid., p. 12.

³⁰⁶ Par exemple, si je subis de la violence conjugale, partager cette expérience et constater que d'autres femmes ont une expérience similaire me permet de comprendre que la violence que je vis n'est pas liée au seul « caractère » de mon conjoint (explication psychologique), mais que c'est un phénomène massif et structurel, qui n'est pas seulement permis mais produit par l'organisation sociale, par le patriarcat. Comme y insiste Dorlin, ce type de pratiques féministes consiste en « un travail d'historicisation » et « de conscientisation » d'un rapport du pouvoir « réputé anhistorique » : ibid., p. 10.

et mettre en évidence les forces sociales qui le structurent implique d'expliquer la récurrence d'un phénomène, d'affirmer son caractère social et structurel et de le dénaturiser pour en faire un objet de lutte. En effet, la recherche du commun au travers du partage d'expériences pourrait fournir des arguments à une explication naturaliste qui, en tant qu'explication générale, pourrait répondre au besoin des groupes de parole d'interpréter la similarité des expériences³⁰⁷. Il y a donc un enjeu à désamorcer cette explication pour donner une interprétation sociale et politique de l'oppression. C'est le sens du slogan « Le personnel est politique³⁰⁸ », qui s'oppose à l'idée que le personnel échapperait au politique parce qu'il lui serait antérieur ou extérieur. Il s'agit ainsi de politiser de nouveaux domaines, de contester la frontière entre ce qui serait politique et ce qui ne le serait pas, d'historiciser l'intime et ce qui paraît relever de « normes naturelles ou morales³⁰⁹ ». Ces groupes ont une visée à la fois politique et cognitive : ce sont des formes d'« expertise sauvage³¹⁰ », qui tissent des liens durables entre la prise de parole et l'identification de violences « jusqu'alors indicibles ou invisibles³¹¹ », interrogeant notre perception, nos catégorisations et nos manières de dire. La dénaturalisation va donc de pair avec une redéfinition féministe du politique et une contestation des frontières qui séparent le politique du non-politique, et qui déterminent les sujet·tes et les objets légitimes du discours politique (qui peut parler et de quoi peut-on parler). La prise de conscience ne porte pas seulement sur le caractère global de l'oppression mais aussi sur son caractère social et son illégitimité, qui nous donne confiance en notre capacité à lutter, en notre propre pouvoir transformateur.

Problème n° 1 : qu'est-ce que dénaturiser ?

« Dénaturiser » est une forme verbale construite à partir du terme « nature ». Alors que la nature apparaît communément comme une sorte de « règne » indépendant et antérieur à toute action humaine, la forme verbale met l'accent sur le fait que ce qu'on

³⁰⁷ Par exemple, que des pulsions naturelles et une inégalité naturelle de force physique expliquent les phénomènes de violences sexistes.

³⁰⁸ Slogan « emblématique des divers mouvements de libération des femmes nés dans les années 1970, et pour qui le *Deuxième sexe* constitue la référence » : DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, op. cit., p. 9.

³⁰⁹ Ibid., p. 10.

³¹⁰ Ibid., p. 12.

³¹¹ Ibid., p. 12.

considère comme « naturel » est le produit d'une activité, d'un processus. Cette forme verbale est aussi formée d'un préfixe négatif insistant sur le fait qu'il s'agit de défaire ce qui a été fait, donc d'un mouvement de déprise et de déconstruction. Cela pose la question de ce qu'est la « nature » : de quelle nature s'agit-il ? La réponse à cette question n'est pas évidente puisque le concept de « nature » peut avoir des sens différents, voire contradictoires : la « nature » peut être un espace naturel, l'essence d'une chose, l'objet des sciences naturelles, etc. On peut la concevoir comme une matière passive sur laquelle on agit, un environnement avec lequel on interagit, ou un domaine séparé dont il faut préserver la radicale différence, sur lequel il faut bien se garder d'agir. De même, si dénaturiser suppose une activité préalable de « naturalisation », celle-ci peut être interprétée de différentes manières. Mais dans tous les cas, cette forme verbale met l'accent sur le fait qu'il ne s'agit pas tant de s'attaquer au concept de nature qu'au geste de naturalisation, donc aux usages de la catégorie de nature pour qualifier des phénomènes. Cela pose la question suivante : la dénaturisation ne s'attaque-t-elle qu'à ce qui a été naturalisé ou aussi à ce qui est naturel ? Faut-il maintenir l'idée qu'il existe du « naturel » ?

D'emblée, ce travail de clarification se heurte à des difficultés : qu'est-ce qui est naturel, qu'est-ce qui est naturalisé ? Par exemple, on peut relever une contradiction entre un discours traditionnel qui considère que les femmes sont plus proches de la nature (elles sont définies par leur fonction dans la procréation) et un discours tout aussi récurrent qui considère que l'homme est plus « animal », plus prompt à céder à ses instincts sexuels, à ses pulsions naturelles, que la femme. Ces deux discours sont contradictoires, même s'ils vont tous deux dans le même sens, puisqu'ils maintiennent, pour reprendre les mots de Gail Pheterson, une forme de « *statu quo*³¹² » de la domination et des violences. Comment interpréter cette contradiction ? De plus, parler de « dénaturisation » suppose non seulement une naturalisation préalable, mais aussi que celle-ci soit dotée d'une certaine force et soit nuisible — sans quoi il n'y aurait pas d'intérêt à s'y attaquer. Mais qu'est-ce qui donne une telle force à la « naturalisation », en quoi la nature peut-elle constituer une justification ?

³¹² PHETERSON Gail, *Femmes en flagrant délit d'indépendance*, Quincy-sous-Sénart, Tahin Party, 2010, p. 18.

Problème n° 2 : La naturalisation est-elle (encore) le vrai problème du féminisme ?

Les discours racistes se sont progressivement reconfigurés, et tout particulièrement dans les dernières décennies : ils s'expriment beaucoup plus rarement en termes biologiques, ou même anthropologiques, mais en termes culturels. Comme le remarque Magali Bessone, la thèse « qui consiste à soutenir que le concept de race est un concept construit socialement, et que de ce fait la race est réelle » s'oppose à deux « étonnant[s] retour[s] à la nature », par le biais de la culture et par le biais de l'ethnie³¹³. Bessone montre que « le déni des races au nom de la valorisation de la culture » est une nouvelle forme de racisme, non plus universaliste mais différentialiste³¹⁴. Si la revalorisation culturelle a constitué une lutte antiraciste importante, la culture joue dans nombre de discours dominants comme un équivalent « euphémisant » de la race comprise non pas comme réalité naturelle mais comme construction sociale par les pratiques sociales. Le problème est que ce changement de vocabulaire ne change rien « au statut des groupes eux-mêmes³¹⁵ » et la culture vient re-naturaliser la race. Cette re-naturalisation opère par deux déplacements : le premier, depuis la *catégorie* de « race » vers le *comportement* « racial ». La « culture » joue comme « absolutisation des héritages » et « *essentialisation* des formes culturelles³¹⁶ ». Le deuxième déplacement va « de l'inégalité vers la différence » : il considère qu'il y a « incommunicabilité et incompatibilité des genres de vie, des traditions, des mœurs » (rhétorique du choc des civilisations), et maintient une hiérarchie entre les cultures³¹⁷. Ces deux déplacements ont une conséquence importante : ils naturalisent le comportement raciste lui-même, la xénophobie étant présentée comme un réflexe naturel de préservation, les « cultures » ayant « une tendance naturelle à l'auto-préservation³¹⁸ ». Il n'est donc pas sûr que dénaturaliser la race reste pertinent pour combattre cette forme actuelle de racisme.

³¹³ BESSONE Magali, *Sans distinction de race ?*, op. cit., p. 117.

³¹⁴ Ibid., p. 122.

³¹⁵ Ibid., p. 128.

³¹⁶ Ibid., p. 128-129.

³¹⁷ Ibid. p., 130-131

³¹⁸ Ibid., p. 132. Par exemple, dans les discours islamophobes contemporains en France, la « culture musulmane » est considérée comme une culture incompatible avec la nôtre et qui en menace même l'intégrité, elle représente de plus une force « réactionnaire » et régressive : elle est moins développée, moins « moderne », plus « traditionaliste » et à ce titre elle menace le progrès historique et la modernité qui caractérisent la culture occidentale. Le racisme est, à ce titre, un réflexe d'auto-préservation.

De plus, d'après Keucheyan, l'essentialisme et le naturalisme ont pris de nouvelles formes aujourd'hui, faisant perdre de leur pertinence aux analyses critiques et constructivistes traditionnelles, qui devraient donc s'attaquer à des formes d'essentialisme plus difficiles à contredire, et « répondre au défi lancé par les sciences cognitives et les nouveaux naturalismes » au lieu de « continuer à polémiquer avec des formes d'essentialisme d'un autre âge, que plus personne ne défend sérieusement³¹⁹ ». Même si l'on constate que, dans nombre de discours ordinaires, l'essentialisme naturaliste concernant le sexe n'est pas « d'un autre âge » et si l'on peut rétorquer que la « dénaturalisation » ne vise pas un contenu (qui décrit tel ou tel phénomène comme « naturel ») mais des usages qui sont faits de la notion de nature (la nature est alléguée pour justifier un phénomène, par exemple), il me paraît cependant important de prendre au sérieux le reproche que Keucheyan adresse aux constructivismes anti-naturalistes d'une certaine « routinisation de leurs idées ». Les théories critiques n'ont-elles pas perdu de leur pertinence et de leur acuité en se contentant de déployer systématiquement le même argument (« ce n'est pas naturel mais socialement construit ») concernant un nombre croissant de phénomènes, et en ignorant les recompositions récentes des discours réactionnaires ?

C'est en tout cas l'avis de Donna Haraway qui, dans le *Manifeste cyborg*, met en évidence le fait que la séparation radicale de la nature et de la culture n'est plus d'actualité : d'après elle, nous vivons l'époque du « cyborg³²⁰ », dans laquelle l'homme n'est plus pensé comme un règne ontologique à part, distinct de l'animal et de la machine³²¹, et dans laquelle l'interaction de l'organique et du biologique avec le social, les sciences et les techniques apparaît comme une évidence, dans les pratiques scientifiques et dans les pratiques culturelles. L'hétérosexisme et le racisme ne se fondent

³¹⁹ KEUCHEYAN Razmig, « Comment peut-on être constructiviste ? Sur le constructivisme dans les sciences sociales », in *La théorie sociale contemporaine*, KEUCHEYAN Razmig et BRONNER Gérard, Paris, PUF, « Quadrige », 2012, p. 78. Pour Keucheyan, le constructivisme contemporain doit notamment répondre à l'idée des sciences cognitives selon laquelle nos facultés sont innées et produites par une forme de sélection naturelle. Il paraît donc important de bien prendre en compte la variété des positions naturalistes ainsi que les évolutions contemporaines de la biologie (voir GUILLO Dominique, « Des sciences de la vie aux sciences sociales : les visages du naturalisme », in KEUCHEYAN Razmig et BRONNER Gérard, *La théorie sociale contemporaine*, op. cit., p. 49-65). Pour ma part, je m'efforce de distinguer la « nature » de la « biologie », pour traiter du naturalisme comme d'un paradigme d'explication et de légitimation politique dont je considère qu'il est encore très présent aujourd'hui.

³²⁰ HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, traduit de l'américain par Marie-Hélène Dumas, Charlotte Gould et Nathalie Magnan, Paris, Exils, « Essais », 2007, p. 31 : « La fin du XX^e siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; en bref, des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique. »

³²¹ Ibid., p. 34-35.

plus sur des arguments naturalistes ou biologiques : ces arguments paraissant aujourd'hui « irrationnels », ces idéologies doivent être argumentées sur d'autres bases³²². Pour cette raison, les analyses féministes qui se consacrent à déconstruire les rhétoriques anciennes de naturalisation font une erreur stratégique, et ne sont pas pertinentes pour lutter contre l'oppression aujourd'hui³²³.

Pourtant, le récent retour en force dans les médias français de discours homophobes d'extrême-droite (avec la Manif Pour Tous notamment) et de rhétoriques « anti-genre » et anti-féministes³²⁴ (avec le *backlash* qui a suivi le phénomène #MeToo, qui serait allé « trop loin », paralysant la spontanéité heureuse des relations de séduction entre les hommes et les femmes et entravant des comportements naturels³²⁵), la prégnance de discours masculinistes associant le féminisme à un mouvement contre-nature³²⁶, et l'apparition d'« alterféministes³²⁷ » d'extrême-droite catholiques qui attaquent les études

³²² « Les idéologies de la reproduction sexuée ne peuvent plus raisonnablement se référer au sexe et aux rôles sexués comme à des aspects organiques d'objets naturels que sont les organismes et les familles. L'irrationalité d'un tel raisonnement soulèverait un étrange tollé dans lequel les voix de cadres supérieurs lecteurs de *Playboy* s'uniraient à celles de féministes radicales anti-porno. Il en va de même pour la race. Les idéologies fondées sur la diversité humaine doivent être formulées en termes de fréquences de paramètres, comme les groupes sanguins ou les performances intellectuelles. Se référer à des concepts de primitif et de civilisé est "irrationnel". Les recherches des libéraux et des radicaux sur les systèmes sociaux intégrés s'ouvrent sur une nouvelle pratique, l'"ethnographie expérimentale", selon laquelle l'objet organique se désintègre sous l'effet de l'attention que l'on porte au jeu de l'écriture. Au niveau de l'idéologie, le racisme et le colonialisme sont traduits en langage de développement et de sous-développement, de rythmes et de contraintes de la modernisation. » (Ibid., p. 50-51)

³²³ Haraway parle ainsi des « failles les plus importantes de l'analyse féministe qui a fonctionné comme si les dualismes hiérarchiques et organiques qui président au discours "occidental" depuis Aristote étaient toujours d'actualité. Ils ont été cannibalisés, ou "techno-digérés", comme dirait Zoe Sofia (Sofoulis). Les dichotomies qui opposent corps et esprit, organisme et machine, public et privé, nature et culture, hommes et femmes, primitifs et civilisés, sont toutes idéologiquement discutables. » (Ibid., p. 52)

³²⁴ Pour une analyse de ces rhétoriques et des formes variées qu'elles peuvent prendre, de discours pseudo-progressistes au masculinisme, voir le numéro de *Glad ! Revue sur le genre, les sexualités et le langage* consacré à ces questions : *GLAD !* N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/916>

³²⁵ Voir les discours antiféministes qui se sont multipliés ces derniers mois, par exemple de la blogueuse identitaire Virginie Vota : « On vous fait croire que la vision féministe correspond aux désirs profonds de la majorité des femmes. C'est faux. Voici un point de vue véritablement féminin sur la virilité et un éloge de toutes les qualités masculines pour encourager les hommes à agir en accord avec leur nature et reprendre leur place dans la société. Il est temps que les femmes s'expriment dans l'espace public pour faire contrepoids aux idées féministes, qui sèment la division entre nos deux sexes, complémentaires par essence », annonce-t-elle dans une récente vidéo, vue plus de 100 000 fois, citée in DELAPORTE Lucie, « Entre alterféminisme et antiféminisme, la droite tâtonne », in *Mediapart*, 12 février 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.mediapart.fr/journal/france/120218/entre-alterfeminisme-et-antifeminisme-la-droite-tatonne?onglet%20=full>

³²⁶ Sur le masculinisme, voir par exemple Collectif Stop masculinisme de Grenoble, *Contre le masculinisme : guide d'autodéfense intellectuelle*, Lyon, Bambule, 2013 et LEFORT Étienne, « Construire les hommes comme des victimes irresponsables », in *GLAD !* [En ligne] N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018, URL : <https://www.revue-glad.org/1048>

³²⁷ Voir DELAPORTE Lucie, « Entre alterféminisme et antiféminisme, la droite tâtonne », art. cit. Dans les alterféministes naturalistes d'extrême-droite, Delaporte cite notamment Eugénie Bastié et Marianne Durano, co-fondatrices de la revue *Limite* dite d'« écologie radicale ».

de genre et « les impasses de ce féminisme constructiviste qui déconstruit l'objet qu'il prétend défendre », affirment l'existence d'une nature féminine définie par la maternité, s'opposent à la contraception, à l'avortement et à la PMA comme à des aliénations « technolâtres » du corps féminin³²⁸, attestent de la permanence de discours naturalisants sur le sexe, les sexualités et les rapports sociaux. Les dernières vont jusqu'à reprendre des argumentaires anticapitalistes et écologiques, voire certaines critiques féministes de la médecine et de la gynécologie, dans une perspective conservatrice, sexiste et homophobe. Parallèlement, dans les conversations ordinaires, la nature joue encore comme un argument pour légitimer les normes en matière de corps, de vie et de sexualité ou pour expliquer les violences. Je ne compte plus les personnes qui, apprenant que j'étais féministe, m'ont expliqué que je me trompais de voie parce que les femmes sont différentes des hommes par nature (rhétorique du binarisme sexuel plus ou moins « scientifique », allant des appareils génitaux aux hormones, en passant par les chromosomes et par les gènes) et qu'il faut donc réclamer l'égalité dans la différence et la complémentarité naturelles de nos deux sexes. Que le projet féministe d'égalité est juste, mais que les féministes le desservent en remettant en cause la naturalité du sexe et des relations entre les hommes et les femmes. J'ai ainsi eu la chance d'apprendre que les viols s'expliquent par des « pulsions » ou des « besoins » sexuels propres aux hommes, qui en la matière se comportent comme des « animaux », qu'une femme doit connaître la maternité pour se réaliser pleinement, qu'une sportive professionnelle frôle le monstrueux parce qu'elle est trop musclée et que les féministes restent encore et toujours des « hystériques » dont l'engagement politique ne peut s'expliquer que par la frustration d'un corps malade et d'une construction psychique ratée³²⁹. J'ai, par ailleurs, ressenti personnellement l'assignation à la catégorie de femme comme l'enfermement dans des caractéristiques et des relations prétendument naturelles, qui ne se présentaient pas seulement sous la forme d'une contrainte sociale, mais d'un « destin » auquel le hasard de ma naissance me condamnait (pour le dire rapidement, je n'avais « pas de chance mais pas le choix »). Le naturalisme me paraît donc très loin d'avoir perdu toute influence et toute force aujourd'hui. Sans ignorer ses recompositions et l'apparition de rhétoriques

³²⁸ Marianne Durano, proche du mouvement des Veilleurs et de la Manif pour tous, a un certain succès médiatique. Elle se présente comme une « alterféministe », et affirme par exemple que « [c]ontraception, avortement et PMA sont la Sainte Trinité d'un féminisme technolâtre » et que « [q]uand on s'intéresse aux stéréotypes, aux constructions sociales, on se demande à un moment d'où ça vient. Quand je suis tombée enceinte, je me suis rendue compte que certains étaient fondés. » « J'ai vécu l'instabilité émotionnelle et j'ai mieux compris l'image de la femme hystérique et de l'homme rassurant, stable. » (cité in *ibid.*)

³²⁹ Cf. FAYOLLE Caroline, « Des corps "monstres". Historique du stigmatisme féministe », *op. cit.*

réactionnaires d'un autre type, il reste important d'affûter nos discours antinaturalistes et d'aiguiser notre attention pour reconnaître l'argument de la nature sous les différentes formes qu'il peut prendre. Poursuivre l'analyse des rhétoriques naturalisantes et prendre en compte les reconfigurations récentes de la notion de nature nous permettra peut-être de comprendre ce qui fait tenir le traditionnel discours naturaliste malgré les réfutations dont il a pu faire l'objet, et ce qui reste de lui dans des discours apparemment aussi antithétiques que les discours épistémologiques contemporains³³⁰ ou les discours transhumanistes³³¹. Analyser les éléments qui le composent (les idées de nécessité, de déterminisme, d'animalité, de finalité, de norme, de santé, etc.) et les usages contradictoires qui peuvent en être faits nous permettra peut-être de déconstruire des discours sociaux ou culturalistes auxquels il a donné une certaine *forme* (par exemple celle du « destin de naissance³³² »), donc de gagner en précision dans nos attaques : car on ne gagnera pas la bataille si l'on considère que l'argument de la nature joue aujourd'hui comme il a joué chez Aristote, mais on ne la gagnera pas non plus si l'on n'analyse pas l'influence de cet argument (de sa forme, de sa structure et de certains de ses éléments) sur des discours qui en sont apparemment éloignés.

Problème n° 3 : Mettre en évidence le pouvoir du langage permet-il de dénaturiser ?

J'ai entrepris de vérifier l'hypothèse de Kosofsky-Sedgwick selon laquelle théoriser la performativité et mettre au jour le pouvoir producteur du langage

³³⁰ C'est ce que rappelle Haraway que les objets de la science sont fabriqués en laboratoire par hybridation de l'organisme et du technologique : voir le « Manifeste Cyborg » (op. cit.) et le texte sur OncoMouseTM, premier animal transgénique breveté : HARAWAY Donna, « La race : donneurs universels dans une culture vampirique^[1] », Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation^[1] dans les États-Unis du XX^e siècle », in *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit.

³³¹ Pour une analyse de ce qui reste naturaliste dans les discours transhumanistes, même quand ils mobilisent la pensée féministe, *queer* et critique, et notamment celle d'Haraway, voir ABBOU Julie, « La fin de l'ironie. Nature, sexe, féminisme et renouveau essentialiste dans les discours transhumanistes », in *Pratiques et langages du genre et du sexe : déconstruire l'idéologie sexiste du binarisme*, TOMC Sandra, BAILLY Sophie et RANCHON Grâce, op. cit.

³³² Si le racisme est aujourd'hui moins « biologique » que culturel, la rhétorique de l'origine et du déterminisme de naissance reste présente dans les discours et le traitement des personnes qui « descendent de l'immigration » : comme l'a très bien montré Delphy, cette notion naturalise une situation contextuelle, remplace le discours de la race mais pour maintenir des effets similaires. DELPHY Christine, *Classer, dominer : qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008, « Race, caste et genre en France », p. 140-161.

accompagnait le geste critique. J'ai expliqué que cette hypothèse était liée au développement du paradigme constructiviste, qui travaille sur la manière dont les catégories sociales contribuent à produire ce qui existe tout en paraissant le décrire. Dans cette perspective, le langage est à la fois perçu comme un ensemble de catégories générales et comme l'opération de catégorisation elle-même, qui met un·e individu·e dans telle ou telle classe. Il est aussi perçu comme ayant un certain « pouvoir producteur » : la catégorie fonctionne comme « prophétie autoréalisatrice », elle influence les comportements des agent·es qui réagissent aux catégories qu'on leur assigne et, bien souvent, s'y adaptent. Elle a donc un pouvoir de fabrication de la réalité sociale. Nous avons vu que cette opération ne recouvrait pas exactement ce qu'Austin appelle « performativité du langage » d'abord parce que cette notion n'a pas été conçue pour désigner le pouvoir de catégorisation du langage, mais plutôt pour traiter certains types d'énoncés, qui « font en disant ». Pour le dire rapidement, Austin s'intéresse moins aux substantifs et aux noms qu'on donne à des groupes d'individu·es qu'à des énoncés de type « phrase » prenant place dans des contextes très divers. De plus, ces énoncés, s'ils font quelque chose tout en se présentant sous une forme assertive, ne *dissimulent* pas à proprement parler l'action qu'ils font en se présentant sous cette forme assertive : on ne peut pas dire que les juges, rédacteurices de testament ou faiseur·es de promesses aient cherché à dissimuler le fait qu'il·les essayaient d'*agir*. Bien au contraire, dans la plupart des cas il·les posent clairement que leur énoncé est une action (« promettre », « léguer », etc. sont des verbes d'action). Par conséquent, on voit mal en quoi la notion de « performativité » permettrait de penser la manière dont les catégories sont imposées sur le mode de la dissimulation, ou *naturalisées*. On ne voit pas non plus en quoi elle permettrait de comprendre en quoi les catégories légitiment la domination, l'oppression, les rapports de pouvoir. Un énoncé performatif s'énonce comme tel, il prétend à l'action et il est toujours susceptible d'échouer : il repose sur l'autorité sociale et la reconnaissance par les interlocuteurs de l'autorité qu'on a pour faire telle ou telle chose. Il n'a pas en soi le pouvoir de se légitimer (son effectivité lui est donnée de l'extérieur, par l'organisation sociale) ni de légitimer un ordre social, puisqu'au contraire la performativité se fonde sur l'ordre social. Faut-il renoncer à parler de performativité pour désigner les phénomènes de catégorisation et de naturalisation des catégories ? En quoi les catégories sociales et les noms qu'on donne contribueraient-ils à construire ce qu'ils nomment et de légitimer l'ordre social en le naturalisant ? Qu'est-ce qui fait apparaître certaines catégories comme des catégories naturelles, donc légitimes ?

Au chapitre précédent, j'ai montré que mettre au jour la performativité du langage permettait de déconstruire une forme d'illusion descriptive produite par certaines catégories, qui les fait passer pour des catégories naturelles. J'ai ensuite précisé que cette illusion descriptive suppose deux choses : que la croyance en la naturalité des catégories, censées refléter un donné pré-social, est largement partagée ; que toutes les catégories n'apparaissent pas comme naturelles : l'illusion descriptive dépend des rapports sociaux qui donnent un pouvoir naturalisant à certaines catégories. Il m'est donc apparu nécessaire d'analyser ce que signifie « croire à la naturalité des catégories », et d'examiner les processus sociaux par lesquels certaines catégories sont construites et imposées comme naturelles. C'est ce que je me propose d'examiner ici.

Enjeu du chapitre : Poursuivre et approfondir l'exploration du concept de genre

L'exploration du geste féministe de dénaturalisation me paraît susceptible d'éclairer ce qui fait du genre un concept critique et féministe. J'ai dit en introduction que je cherchais un concept de genre qui ne s'adosse pas, même implicitement, dans sa théorisation, à l'idée de « différence sexuelle » et qui ne renforce pas le binarisme sexuel en interprétant le genre comme la version sociale du sexe biologique. J'ai fait l'hypothèse que cela impliquait de considérer le genre depuis son processus de construction plutôt que comme un fait stable et déterminé. J'ai aussi fait l'hypothèse qu'une analyse intersectionnelle exigeait de ne pas partir des catégories sociales, mais des processus qui les font exister. Dans ce chapitre, je teste ces hypothèses en observant ce que le geste de dénaturalisation nous permet de comprendre sur le genre : peut-on comprendre le genre comme un *processus de naturalisation* qui interagit et se co-construit avec d'autres rapports sociaux ? Nous avons vu en I, 1 qu'il ne fallait pas s'en tenir à dire que le genre est construit, mais qu'il fallait comprendre *comment* il est construit, quels sont les discours et les pratiques qui le font exister, l'imposent et le légitiment. La naturalisation permet-elle de penser le genre depuis son processus de construction et d'imposition ?

Pour discuter cette question, je commence par m'interroger sur la notion de nature : en quoi peut-elle jouer comme argument pour légitimer l'oppression (section 1) ?

Après avoir proposé une analyse historique et conceptuelle des usages politiques de la nature, je présente la matrice moderne de la naturalisation du politique (2).

1. L'argument de la nature pour justifier l'oppression

1.1. Polyphonie féministe sur la notion de nature

Dans le corpus féministe, la dénaturalisation en tant que telle a d'abord été théorisée par des féministes matérialistes, et notamment par Colette Guillaumin³³³, qui ont repris à Marx sa critique des discours expliquant le social par du non-social. On peut considérer cette critique comme un des éléments fondateurs des sciences sociales. En effet, les sciences sociales se donnent pour objectif de construire un discours scientifique sur les rapports sociaux combinant deux exigences qui pourraient être contradictoires : répondre à des critères de scientificité inspirés des sciences naturelles et, en même temps, ne pas traiter les phénomènes sociaux et humains comme on traite les phénomènes naturels. Elles se caractérisent ainsi par l'effort pour construire un modèle de scientificité qui diffère en partie de celui des sciences naturelles modernes : les critères qui sont repris sont généralement redéfinis (on cherche moins à « expliquer » les causes d'un phénomène qu'à « comprendre » les déterminismes qui pèsent sur les trajectoires individuelles), et la méthode est globalement reformulée pour respecter ce qu'on considère comme une spécificité humaine (la liberté humaine implique de concevoir le déterminisme social selon un autre régime que celui de la causalité naturelle, conçue sur un modèle plus mécaniste). Les sciences sociales sont prises en tension entre le fait que les sciences modernes de la nature constituent le modèle de la scientificité, un idéal à imiter pour produire des connaissances, et la persistance d'une conception de l'être humain et de la société comme un ordre à part, irréductible aux strictes lois de la nature. Elles naissent donc en cherchant à construire un discours scientifique qui prenne en compte la spécificité humaine, qui *explique* tout en rendant compte d'une forme de contingence et de liberté, donc en produisant une autre conception du déterminisme, sociale et historique. Par exemple, pour Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, le

³³³ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, « Recherches », 1992. Pour une présentation détaillée de son analyse, voir I, 4.

« métier de sociologue » consiste à suivre la critique que Marx adresse à la naturalisation des rapports sociaux, donc à ne pas évacuer trop rapidement l'explication sociologique au profit d'une explication biologique ou psychologique³³⁴.

Mais la critique de la justification de la domination par la nature est encore plus ancienne. Elle parcourt, notamment, toute l'histoire des mouvements féministes et on la trouve chez des philosophes « proto-féministes³³⁵ » comme Poullain de la Barre, Marie de Gournay ou Gabrielle Suchon, qui s'opposent à l'idée d'une inégalité naturelle entre les hommes et les femmes qui devrait se traduire sur le plan social et politique. Cependant, ne faut-il pas faire une distinction entre un discours qui s'oppose à l'idée d'une inégalité naturelle et défend l'égalité politique en la fondant sur une égalité de nature, et un discours qui refuse de fonder le social sur la nature, et qui analyse de façon critique la manière dont la notion de nature a été construite et utilisée ? Faut-il réserver le terme de « dénaturalisation » au second discours qui déconstruit la notion de nature ?

Chez les auteur·es cité·es ci-dessus, la nature est identifiée comme un argument politique, justifiant l'inégalité et la domination, et l'on trouve, chez Poullain de la Barre notamment, une analyse de la manière dont le social *fabrique* ce qui nous apparaît comme une différence naturelle³³⁶. Il s'attaque ainsi à deux phénomènes distincts : la critique d'un discours qui cherche à légitimer l'ordre social en tant qu'il serait fondé en nature ; et la critique des *effets* de la domination et de l'inégalité, qui analyse la régularité et la stabilité de ces effets, les différences que la domination et l'inégalité produisent, les corps et les vies qu'elles fabriquent. Alors qu'une lecture caricaturale de l'histoire du féminisme pourrait laisser croire que les premier·es féministes se sont attaqué·es à l'idée d'une inégalité naturelle des hommes et des femmes sans s'interroger sur ces catégories, l'exemple de Poullain de la Barre montre que la critique des discours fondant l'inégalité

³³⁴ « En fait, le concept de nature humaine est à l'œuvre toutes les fois que se trouve transgressé le précepte de Marx interdisant d'éterniser dans une nature le produit d'une histoire, ou le précepte de Durkheim exigeant que le social soit expliqué par le social et par le social seulement. » Ce qui signifie que l'on ne doit « pas abdiquer prématurément le droit à l'explication sociologique ou, en d'autres termes, de ne pas recourir à un principe d'explication emprunté à une autre science, qu'il s'agisse de la biologie ou de la psychologie, tant que l'efficacité des méthodes sociologiques n'a pas été complètement éprouvée. » : *Le Métier de sociologue : préalables épistémologiques*, BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, 2e éd., Paris La Haye, Mouton, « Textes de sciences sociales », 1973, p. 35.

³³⁵ Cette expression renvoie aux féministes antérieures à l'invention du terme et notamment à son usage politique par Hubertine Auclert.

³³⁶ C'est l'idée que défend Elsa Dorlin, dans son article critique sur les travaux de Thomas Laqueur : pour toutes ces auteur·es, « c'est toujours à partir du rôle social réservé aux femmes qu'intervient la rhétorique de la nature » et on trouve, chez Poullain de la Barre notamment, une analyse du « conditionnement des femmes », et de la manière dont le social produit le naturel : « Ce sont donc bien les positions sociales qui fondent les différences "naturelles" et non le contraire. » : DORLIN Elsa, « Autopsie du sexe », *Les Temps Modernes*, N° 619, 2002/3, p. 130.

sociale et politique en nature a pu conduire à interroger l'idée même de nature et de différence naturelle, et à mettre en évidence le processus de construction de ce qui nous apparaît naturel. Ces deux gestes définissent-ils la dénaturalisation ?

Ils paraissent complémentaires dans la critique féministe de la domination, et il semble qu'il y ait un lien entre critiquer l'argument de la nature et mettre en évidence la manière dont ce qui nous apparaît naturel, stable et nécessaire a été produit par notre organisation sociale. Mais certaines critiques féministes n'entretiennent-elles pas un autre rapport à la notion de nature ? Olympe de Gouges, par exemple, conclut le préambule de la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* en disant que « le sexe supérieur en beauté comme en courage, dans les souffrances maternelles, reconnaît et déclare, en présence de tous les auspices de l'Être suprême, les droits suivants de la Femme et de la Citoyenne ». On pourrait considérer que cet argument est limité, voire contre-productif, parce qu'il réduit les femmes à leur corps et à leur sexe. Pour Dorlin, cette interprétation, proposée par Thomas Laqueur, est un contresens : Olympe de Gouges ne mobilise pas une conception biologique de la nature, mais l'idée de la nature comme *vertu*, présente à l'époque de la Révolution française, qui critique la vieille société en disant qu'elle est corrompue et dénaturée et qu'il faut s'appuyer sur la raison pour revenir à la nature. En ce sens, affirmer que l'expérience de l'enfantement rapproche les femmes de la nature, c'est dire qu'elles sont plus proches de la vertu et de ce que dicte la raison, et non pas les réduire à leur corps et à ses fonctions biologiques³³⁷.

Ainsi, on peut trouver à la même époque deux stratégies de résistance différentes à l'idée que la domination des femmes est fondée en nature : Poullain de la Barre met en évidence la manière dont les inégalités sociales construisent des différences entre hommes et femmes. Pour Dorlin, la « nature » est ici synonyme de « biologie ». Mais, au même moment, Olympe de Gouges déploie une autre stratégie de résistance, s'appuyant sur une autre conception de la nature. Il faut tenir compte de cette polyphonie féministe

³³⁷ Je reprends cette analyse à Elsa Dorlin, « Autopsie du sexe », art. cit. On peut aussi se référer à BLOCH Maurice et BLOCH Jean H., « Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought » in *Nature, culture and gender*, MACCORMACK Carol P. et STRATHERN Marilyn, Cambridge, Cambridge university press, 1990, p. 25-41. Ces auteures montrent que la notion de nature est en partie revalorisée pendant les Lumières, dans ses différentes acceptions : comme état de nature, processus biologiques du corps humain, ordre universel de coexistence harmonieuse des êtres vivants et peuples primitifs (p. 27). « La nature n'est plus quelque chose qui doit être méprisée comme inférieure ; elle doit plutôt être chérie et, par-dessus tout, elle est la source par laquelle la société, la morale, l'éducation et même la médecine doivent être réformées et purifiées. » (p. 31, ma traduction). Elles soulignent que les auteurs du XVIII^e siècle restent paradoxalement très conservateurs sur la question de la relation de la nature au statut des femmes (p. 32).

dans l'analyse qu'on propose du geste de dénaturalisation. Cela implique de prendre acte de la variété des conceptions de la nature dans des discours de résistance, de ne pas invisibiliser la diversité des stratégies féministes et des rapports qu'elles entretiennent à la notion de nature, sans pour autant reproduire une histoire caricaturale du féminisme, considérant qu'avant la « deuxième vague », les féministes se seraient contenté·es de réclamer l'égalité politique et sociale sur la base d'une égalité naturelle, sans chercher à analyser comment ce qui nous paraît exister naturellement a été construit. Pour cela, il faut déjà prendre la mesure de l'historicité du concept de nature et des diverses façons dont il a été mobilisé comme argument politique.

1.2. L'argument de la nature

La tentative de justifier l'ordre social par le fait qu'il serait fondé « en nature » peut prendre différentes formes, selon la manière dont on conçoit la nature (2.1.1) et ce qui, dans la société, est fondé sur la nature (2.1.2).

1.2.1. Historicité de la nature : des sens divers voire contradictoires

1.2.1.1. Étymologie

Le concept de nature renvoie étymologiquement³³⁸ à la naissance, à l'origine, à ce qui est inné. Il peut donc désigner ce qui constitue la substance d'une chose. Il renvoie également à l'idée d'un ensemble ordonné (le *cosmos* antique) ou à l'idée d'une « force active » qui organise l'univers. Dès le XII^e siècle, le mot renvoie à la tendance innée d'un·e individu·e, et l'idée d'une force, d'un mouvement, qui pousserait l'individu·e à faire certaines choses, est présente dans les usages du terme au moins à partir du XV^e siècle. Au XVI^e siècle, la conception moderne de la nature lui adjoint la notion de « loi », et l'on passe progressivement d'une conception théologique de l'ordre naturel à une

³³⁸ Pour cette étymologie, voir l'article « Nature » in REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2006, tome 2 p. 2347-2350.

conception scientifique de cet ordre comme nécessité, descriptible en termes de lois causales qui rendent compte de ce qui détermine les phénomènes naturels. Au XVII^e siècle, le terme de « nature » prend le sens de « monde physique excluant l'homme et ses œuvres », et au XVIII^e siècle apparaît l'idée d'un « état de nature » distinct de l'état de société. L'adjectif « naturel » suit cette évolution³³⁹, puisqu'il désigne d'abord ce qui se produit selon l'ordre de la nature puis, à partir du XIII^e siècle, ce qui est inné par opposition à l'acquis, au cultivé. Au XVI^e apparaît un sens normatif : est naturel ce qui est « conforme à la raison, à l'usage commun » et au XVII^e siècle le substantif « naturel » renvoie à l'idée d'une « absence d'affectation », d'un « état de choses normal ».

La notion de nature renvoie donc à deux grands réseaux de sens qui sont en lien : le premier est centré sur la chose, le second sur l'ensemble des choses. Le premier renvoie à l'essence d'une chose, ce qui la définit comme substance, la différencie des autres (principe d'unicité) et, dans certains usages, la force active qui l'anime et la fait exister (principe de développement et d'identité, de mêmeté dans ce développement). Paradoxalement, la nature peut renvoyer à la fois à ce qui fait l'unicité de l'individu·e et à ce qui le fait appartenir à un groupe : la nature peut être individuelle (« il a un naturel généreux », « c'est une petite nature ») ou collective (la « nature humaine » comme fond commun à toutes les individu·es humains et qui les définit en propre). Le second réseau de sens qu'on peut identifier autour du concept de nature renvoie au monde et/ou à l'ordre du monde, à son principe organisateur. La nature, c'est l'ensemble des entités et des phénomènes, et/ou le principe qui gouverne ces entités et ces phénomènes, qui en fait un tout organisé. On peut faire un lien entre ces deux réseaux de sens (la nature comme essence et à la nature comme monde) puisqu'on peut considérer que la nature d'une chose (son essence) détermine à la fois sa place et ses relations aux autres choses, donc constitue ce qui l'intègre au monde. La nature comme essence place l'individu·e dans le tout ; elle est la présence en chaque individu·e du tout, ou au moins de son principe organisateur. Parallèlement, on peut considérer que le tout est composé de l'ensemble de ses parties, et que c'est l'addition et la combinaison des natures individuelles qui le fait exister. Cependant, il semble que l'argument joue généralement plutôt dans le premier sens, et que la nature comme essence est subordonnée à la nature comme monde. En effet, l'essence est souvent considérée comme un principe causal ou une force active, inscrivant

³³⁹ Voir l'article « Naturel », in REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., p. 2349.

l'ordre du monde en chacun·e. Du fait de cette présence de la nature comme tout dans la nature comme essence, le concept de nature peut être porteur à la fois de l'idée de nécessité et d'une forme de normativité : la nécessité est garantie par le fait que les lois qui gouvernent le monde sont inscrites en chacun·e ; si la nature individuelle est ainsi porteuse d'un ordre global, c'est non seulement une nécessité, mais une norme, dans son double sens de moyenne descriptive (le normal s'oppose à l'extraordinaire, à l'exceptionnel) et de règle prescriptive (le normal s'oppose au pathologique). Cela nous donne une première indication sur la manière dont la nature peut constituer un argument politique : comme nécessité donnée, elle est à la fois la limite du politique (ce sur quoi il ne peut pas agir) et ce par rapport à quoi il se constitue (la nature comme fondement du politique, ou matière que le politique organise). Comme porteuse d'une normativité, elle peut jouer un rôle régulateur ou prescriptif par rapport au politique. Mais l'histoire du concept est l'indice d'une histoire plus complexe de la notion, à laquelle on a pu donner des sens divers, voire contradictoires.

1.2.1.2. Hétérogénéité et contradictions

Comme l'indique l'histoire du terme, les représentations de la nature ont une histoire. Ce phénomène est souvent rappelé dans les textes féministes qui interrogent la notion de nature. Faire l'histoire des conceptions de la nature leur permet de montrer que, alors que la nature est souvent présentée comme ce qui est en dehors de l'histoire (ou bien parce qu'elle en serait l'origine, ou bien parce qu'elle existerait « de tout temps », et se tiendrait en dehors d'une temporalité historique), c'est en réalité une notion qui est produite par des discours variés et dans divers contextes. Ce constat permet d'opérer un déplacement : au lieu de s'interroger sur ce qu'est la nature, ces textes analysent les différents usages qui en sont faits et la manière dont elle peut jouer, à la fois comme catégorie (que renvoie-t-on renvoie à la nature ?) et comme opérateur de déshistoricisation. Cette histoire est souvent résumée à grands traits, et se limite généralement à l'histoire de la pensée occidentale. Guillaumin, par exemple, indique que la nature antique est pensée selon un modèle finaliste, et que la conception contemporaine de la nature, forgée par les sciences modernes, a ajouté à ce modèle l'idée d'un déterminisme « endogène ». Elle explique que ces deux représentations, apparemment incompatibles, coexistent dans notre représentation contemporaine de la nature et dans

ses usages sociaux et politiques³⁴⁰. Nicole-Claude Mathieu précise que l'opposition nature/culture et son association au dualisme homme/femme est propre à la civilisation occidentale, pour resituer la critique féministe de la naturalisation des femmes et éviter d'avoir une approche ethnocentrique d'autres sociétés³⁴¹. L'écoféministe Val Plumwood observe l'évolution du concept de nature dans la philosophie occidentale, de la *phusis* grecque à la nature objet des sciences modernes, et considère Platon et Descartes comme les pères de notre conception dualiste de la nature³⁴². Comme le montrent ces quelques exemples, l'histoire des conceptions de la nature est souvent pensée depuis la manière dont celle-ci est thématifiée par la philosophie et la science, et selon un modèle historiographique assez classique, consistant à dégager de grandes périodes linéaires séparées par des « révolutions » épistémologiques, comme le cartésianisme.

Si cette historicisation du concept de nature, et la périodisation proposée, ont donné lieu à des analyses très intéressantes, je trouve dommage qu'elles aient eu tendance à uniformiser les conceptions et à lisser les débats ou les contradictions au sein d'une période historique, pour accentuer au contraire le contraste avec d'autres périodes. Je pense qu'on gagnerait à mettre en évidence le fait qu'à chaque époque des conceptions antagonistes s'affrontent, pour comprendre comment l'argument de la nature peut fonctionner en politique. Il n'est pas question ici de rentrer dans le détail de l'évolution des conceptions de la nature, ce qui serait un travail de recherche à part entière, mais de prendre acte des nombreuses contradictions à l'œuvre dans les représentations de la nature, et de mettre en évidence la persistance de caractérisations anciennes de la nature dans les conceptions modernes et contemporaines. Ceci pour ne pas effacer les conceptions alternatives de la nature qui permettent, à certains moments, de forger des résistances, et pour nous donner de meilleurs outils pour déconstruire l'argument naturaliste : en comprenant vraiment comment il fonctionne, sur quelle conception de la nature il s'appuie, et en jouant sur ses incohérences, par exemple en mobilisant certaines représentations contre d'autres. Pour cela, je vais reprendre l'histoire qu'on trace généralement de la représentation de la nature en Occident, mais en mettant l'accent sur

³⁴⁰ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, op. cit.

³⁴¹ MATHIEU Nicole-Claude, « Les sexes et la "nature" chez les ethnologues et les ethnologisés » in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 28.

³⁴² PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, London, Routledge, « Opening out », 1993. Je développerai sa conception en I, 5.

le fait qu'à chaque époque, des représentations diverses, voire contradictoires, s'affrontent.

Dans l'Antiquité, la nature renvoie à la fois au monde et au principe qui l'organise. La « *phusis* » aristotélicienne, par exemple, désigne l'ensemble des choses naturelles et le système de causes qui le gouverne, lui-même régi par la cause finale (donc par la finalité³⁴³). Chez les Stoïciens, le monde est conçu comme un « *cosmos* », dont l'étude doit nous permettre de le comprendre pour mieux nous y conformer. L'éthique et la politique sont, en ce sens, subordonnées à la physique ; on pourrait même dire que la physique est une forme d'éthique³⁴⁴. Chez Platon, il y a une tension entre la nature comme *cosmos* (monde intelligible, rationnel et ordonné) et la nature comme monde sensible, assimilé au corps, aux passions, aux sens, au changement, au devenir, à la vie biologique, à la matière conçue comme *chaos*, auquel le philosophe doit s'efforcer d'échapper (c'est en ce sens qu'il doit « apprendre à mourir », nous dit le *Phédon*³⁴⁵). Pour Plumwood, le dualisme platonicien influe sur toute l'histoire de la conception occidentale de la nature, et notamment sur le christianisme³⁴⁶ : c'est le dualisme de la raison (*logos*) et de la nature, dans lequel se fondent tous les autres grands dualismes de la pensée occidentale. Pour Plumwood, dans ce dualisme, la nature comme « *cosmos* » n'est pas vraiment du côté du pôle « nature », mais de l'ordre du *logos*³⁴⁷. Je pense au contraire qu'on gagne à considérer que ces deux représentations contradictoires de la nature coexistent, pour chercher à les

³⁴³ ARISTOTE, *Physique*, traduit du grec ancien par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

³⁴⁴ C'est ce qu'affirme Pierre Hadot, qui considère le stoïcisme, comme la plupart des philosophies antiques, comme des « exercices spirituels » visant à changer la manière de vivre plutôt qu'à fournir une connaissance théorique sur le monde. (HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002) Michel Foucault a montré que les Stoïciens mobilisaient des connaissances physiques pour nous détacher des choses, et conserver notre liberté. Le stoïcisme, parce qu'il considère que toute notre liberté réside dans notre jugement, produit ainsi toute une série d'exercices qui nous font prendre de la distance avec ce qui aliène la puissance de notre jugement. C'est pourquoi il faut pratiquer la physique, la géométrie, et toutes les autres sciences : pour se faire une représentation des choses qui libérera notre jugement et notre volonté. Comme l'écrit Marc-Aurèle : de telles représentations « frappent les choses en plein corps, elles les transpercent de part en part, de telle sorte qu'on voit les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. [...] Quand les choses paraissent trop séduisantes, dénude-les, arrache d'elles ces histoires que l'on raconte sur elles et dont elles s'enorgueillissent. » (MARC-AURÈLE, *Pensées*, traduit du grec ancien par Mario Meunier, Paris, Flammarion, « Librio », 2017, VI, 13). Pour illustrer cette pratique, on peut prendre l'exemple suivant : « Ce mets recherché, ce n'est que du cadavre de poisson ou d'oiseau ou de porc, ce Falerne, du jus de raisin, cette pourpre, du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage, l'union des sexes, un frottement du ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant. » (Ibid.) Voir FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 2001.

³⁴⁵ « Ceux qui, au sens exact du terme, se mêlent de philosopher, s'exercent à mourir, et l'idée d'être mort est pour eux, moins que pour personne au monde, objet d'effroi. » PLATON, *Phédon*, traduit du grec ancien par Monique Dixaut in PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 67e.

³⁴⁶ PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 72 et 100.

³⁴⁷ Ibid., p. 80.

articuler et à les expliquer : la naturalisation s'est développée selon deux formes qui suivent ces deux pistes platoniciennes apparemment contradictoires : d'une part, la nature est un ordre « en ordre », on ne peut aller contre elle et c'est une mauvaise chose que de le tenter, de le vouloir ; d'autre part, la nature est le monde du *chaos*, de la matière, de l'animalité et des passions qui s'oppose à la raison, auquel l'humain, en tant qu'il participe de l'ordre rationnel, doit échapper pour le maîtriser.

Cette tension se traduit dans le christianisme, qui reprend à Platon l'idée qu'il existe un royaume séparé de la vie terrestre, donnant son sens à l'existence humaine³⁴⁸ : pour le christianisme, la nature est à la fois le monde terrestre déchu, et la création divine, le produit du *logos* divin. Cette tension se traduit dans la place spécifique qui est accordée à l'humain dans la création : il appartient et en même temps n'appartient pas complètement au règne de la nature, de sorte qu'il n'a ni l'innocence des créatures naturelles ni la perfection divine. La nature véhicule deux imaginaires contradictoires : elle est à la fois plus pure, plus originelle (le jardin d'Eden), mais aussi plus indigne et plus éloignée de Dieu (comme le traduit le dualisme du corps et de l'âme). Dans les deux cas, le christianisme accorde à l'humain une place à part dans la nature ; cette spécificité prend, avec le cartésianisme, la forme d'une maîtrise.

Pour Plumwood, Descartes ajoute une dimension supplémentaire au dualisme platonicien qui oppose la nature et le *logos* : il ne s'agit plus d'échapper à la nature, mais de la maîtriser et de l'utiliser³⁴⁹. La raison a un nouveau rôle, celui d'exercer un pouvoir sur la nature³⁵⁰, et la connaissance de la nature nous permet de nous en rendre « comme maîtres et possesseurs », c'est-à-dire de développer des techniques artisanales et médicales, donc des techniques nous permettant de vivre et de mieux vivre³⁵¹. Contrairement à l'interprétation univoque souvent faite de ce texte³⁵², il me semble que l'on peut là encore insister sur une certaine tension concernant l'appartenance de l'humain au règne naturel. En effet, si Descartes accorde une place spécifique à l'humain, qui doit maîtriser et utiliser la nature, c'est au nom de ce qui, dans l'humain, le fait appartenir à la

³⁴⁸ Ibid., p. 100.

³⁴⁹ Ibid., p. 108-9.

³⁵⁰ Ibid., p. 110.

³⁵¹ DESCARTES René, *Discours de la méthode*, « Sixième partie », Paris, Flammarion, « GF », 2016, p. 99 : « Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ».

³⁵² Dans des textes qui, de surcroît, omettent souvent le « comme », indiquant que, pour Descartes, nous ne pouvons être maîtres et possesseurs de la nature, puisque ce serait prendre la place de Dieu.

nature : son corps, ses besoins premiers, sa santé. Cette tension ne doit cependant pas invisibiliser le fait que, pour Descartes, il n'y a pas de différence entre les machines et les corps naturels³⁵³, et on peut considérer, par exemple, les animaux comme des automates, ce qui brise la continuité hiérarchique entre les humains et le reste des êtres vivants qu'on trouve dans la pensée aristotélicienne, par exemple. Cette idée fait l'objet de controverses importantes au XVII^e siècle et aux siècles suivants³⁵⁴, et la vision géométrique et mécaniste de la nature est loin d'être partagée par toutes³⁵⁵.

Cependant, Descartes a beaucoup d'influence dans les siècles qui suivent, et il constitue une référence pour la naissance des sciences modernes, qui développent une nouvelle conception de la nature, inspirée du cartésianisme et du dualisme qu'il pose entre la substance pensante et la substance étendue. Ces sciences cherchent à élaborer des lois rendant compte des causes qui gouvernent et déterminent les phénomènes naturels. Mais là encore, on pourrait insister sur les débats et la pluralité des représentations de la nature qui coexistent : la référence quasiment systématique à l'« état de nature » dans la pensée politique des XVII^e et XVIII^e siècles déploie d'autres usages et d'autres conceptions de la nature que la matière objet de science héritée du cartésianisme : la nature comme origine, fondement ou cause des sociétés ; la nature comme essence ; la nature comme altérité sauvage potentiellement dangereuse ou au contraire comme « paradis perdu » ou territoire pur et authentique, que la culture et la société n'ont pas perverti.

Au XIX^e siècle, la nature reste objet de science, mais on assiste au débordement de la physique par la biologie et les sciences naturelles qui se centrent sur le vivant et son

³⁵³ « [E]ntre [les productions de l'art] et les corps naturels, je ne reconnais en effet aucune différence si ce n'est que, dans la plupart des cas, les opérations des productions de l'art sont accomplies par des instruments si grands qu'ils sont facilement perçus par les sens : car cela est requis pour qu'ils puissent être fabriqués par les hommes » : DESCARTES René, *Principes de la philosophie, Première partie*, Quatrième partie, § 203, traduit du latin par Denis Moreau, Paris, J. Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2009, p. 235.

³⁵⁴ Pour reprendre le commentaire qu'en propose Jean-Luc Guichet, on peut la considérer comme une « pomme de la discorde » qui dramatise une controverse ancienne sur le statut des animaux, parce que Descartes pose une alternative radicale (si les bêtes ont une âme, elles ont en droit des capacités égales à celles des hommes, sinon cela signifie qu'on ne peut leur accorder d'âme, car « l'âme ne se négocie pas », on ne l'a pas par degré, elle est toujours porteuse des mêmes capacités et, notamment, de la capacité de penser) qui « exaspère de façon tout à fait inédite les tensions et porte le débat à un degré extrême de tension » : GUICHET Jean-Luc, « Introduction » in GUICHET Jean-Luc (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines : querelles biomécaniques de l'âme, XVII^e-XXI^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, « Philosophie », 2010, p. 10. Le reste de l'introduction et plusieurs contributions à l'ouvrage présentent l'ampleur de la querelle et des controverses autour de l'animal-machine.

³⁵⁵ Leibniz, par exemple, soutient un « mécanisme réformé » et adjoint l'idée de « force » à la mécanique cartésienne, plus assimilable à une forme de dynamisme et de vitalisme universels : ÉLIE Maurice, « Philosophie de la nature », in *Encyclopædia Universalis* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/philosophies-de-la-nature/>

évolution, réintègrent l'humain dans la nature mais maintiennent l'idée d'une hiérarchie entre les différentes espèces, liée à l'idée de développement et d'évolution. Ces analyses sont reprises par des formes de « darwinisme social », qui conceptualisent la race pour introduire des hiérarchies au sein même de l'espèce humaine et défendre l'idée que différents groupes humains représentent différents stades d'évolution, de sorte que certains sont plus proches de la nature et de l'animal que d'autres, dits « civilisés ». La réintégration de l'être humain·e dans un *continuum* maintient l'idée qu'il a une place privilégiée et constitue donc, finalement, plutôt une réinterprétation qu'une remise en question du dualisme. Elle s'accompagne d'une exclusion hors de l'humanité de groupes racisés et considérés comme inférieurs, qui réactive un thème ancien mais avec de nouveaux outils, ceux du darwinisme et de la biologie. La nature est à la fois un objet de science, et l'origine de l'humain, le passé de l'homme civilisé existant encore dans des espaces sauvages, qui font l'objet d'une colonisation non seulement épistémologique mais matérielle, militaire et culturelle. D'autres représentations coexistent encore : le Romantisme, par exemple, exacerbe l'idée d'une nature extérieure et supérieure, générant une admiration teintée d'effroi, mais qui peut aussi, paradoxalement, rencontrer les mouvements internes de l'âme et leur faire écho.

On trouve des traces de cette représentation à l'époque contemporaine, avec l'idée d'une nature lointaine, sauvage, originelle et belle, qu'il faudrait préserver de l'influence humaine et des conséquences néfastes de l'industrialisation et de l'exploitation des ressources naturelles : c'est la *wilderness*, la nature protégée des parcs nationaux où paradoxalement l'humain intervient pour créer un espace censé échapper à son influence et aux impacts de son activité³⁵⁶. Avec le développement du mouvement écologique, la nature est de plus en plus comprise comme un synonyme d'« environnement », lui-même renvoyant moins à l'espace dans lequel nous vivons et qui nous entoure qu'à l'imaginaire d'espaces sauvages, non construits et non urbanisés. Cette image de la nature est contestée par une autre idée de l'environnement et de la nature comme nos divers milieux de vie, mélanges hybrides de nature et de culture³⁵⁷. D'autres représentations de la nature coexistent encore, par exemple l'image d'une nature comme force instinctive néfaste qui

³⁵⁶ Pour une critique de cette notion, voir les travaux de Ramachandra Guha. Par exemple GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALIER Juan, « L'environnementaliste des riches », in HACHE Émilie, *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, p. 51-65.

³⁵⁷ Cf. HACHE Émilie, « Introduction. Quel est l'objet de l'écologie ? » in HACHE Émilie, *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, op. cit., p. 11-17.

fragilise la vie en société, s'oppose et résiste à la culture, et qu'il faut domestiquer, ou l'image d'une nature primitive qu'il faut dépasser (dans le transhumanisme, par exemple).

Ce rapide aperçu de différents sens et de différentes valeurs qu'on a attribuées à la notion de nature n'a pas vocation, je l'ai dit, à constituer une histoire exhaustive de ce concept dans la pensée occidentale, mais plutôt à mettre en évidence son ambivalence, son évolution, et le fait qu'à chaque période des représentations variées voire contradictoires coexistent. J'ai voulu insister sur ce point pour mettre en évidence l'historicité du concept de nature (ce qui constitue, nous l'avons vu, la base d'une analyse critique des usages qui en sont faits) sans céder à la tentation d'une histoire linéaire, qui homogénéise les représentations d'une période et s'empêche de voir à la fois la persistance ou la résurgence de certains motifs, et l'existence de contradictions, d'incohérences et de résistances à une époque donnée. Ainsi, même s'il est loin d'être exhaustif, ce passage en revue historique me permet d'avancer que la notion de nature renvoie à des phénomènes divers, voire contradictoires, et que si le concept de nature n'a pas un sens univoque, il est, en revanche, *toujours* pris en tension entre des représentations hétérogènes. J'ai identifié, par exemple, une tension entre les notions de *cosmos* et de *chaos*, qu'on retrouve dans l'opposition de la raison et de la matière, du corps et de la pensée. J'ai identifié une tension entre l'extériorité radicale de la nature (assimilée à des espaces sauvages et inquiétants, miroir inversé de la civilisation et de la culture) et l'idée selon laquelle elle constitue la matière de notre activité (elle est l'objet de l'activité scientifique, le matériau de la technique et de l'art) et de la culture, qui ne se constitue jamais que dans une relation à la nature (il n'y aurait, en ce sens, pas de « culture » comme entité stable, mais des processus de « culture »). J'ai identifié une tension entre la nature comme origine perdue ou comme environnement et milieu de vie, ainsi qu'une ambivalence récurrente entre deux valeurs contradictoires associées à la nature, comme fondamentalement pure, bonne, authentique, vertueuse ou comme profondément amoral, voire immoral. Le concept de nature a systématiquement été pris en tension entre des représentations diverses, voire contradictoires. Comment interpréter ce phénomène ?

1.2.2. De la nature à la naturalisation

J'ai dit que faire l'histoire des conceptions de la nature pouvait constituer, pour des auteures féministes aussi diverses que Guillaumin ou Plumwood, une manière de mettre en évidence que la nature est une notion construite, qui dépend de nos cadres socio-culturels. C'est une première étape, qui permet de déplacer le regard, de la nature comme entité supposée à laquelle des discours contradictoires se réfèrent, aux *usages* qui sont faits de la notion, au sens et à la fonction que ces discours lui donnent en fonction d'un contexte. Cela permet de passer de la question « Qu'est-ce que la nature ? » aux interrogations suivantes : « À quoi sert cette notion et que désigne-t-elle ? Quand et pourquoi y recourt-on ? »

Ainsi, au lieu de s'étonner de la diversité et des incohérences entre les différents sens de « nature », comme si elles étaient incompatibles avec l'univocité de la réalité que le mot « nature » est censé désigner, mettre en évidence l'historicité et les contradictions des représentations de la nature constitue un premier pas dans le fait de dire que la nature n'est pas une entité stable, mais le nom qu'on donne à certains phénomènes pour en donner une certaine représentation. Cela conduit à déplacer la question, et à ne plus chercher ce qui est « naturel », mais ce qui est conçu comme tel, construit comme « nature », c'est-à-dire « naturalisé ». En ce sens, le terme de « naturalisation » renvoie à une opération de qualification, de catégorisation et d'interprétation de certains phénomènes et de certaines entités³⁵⁸.

1.2.2.1. Qu'est-ce qui est naturalisé ?

Pour comprendre ce que signifie « naturaliser », et comment la nature peut servir d'argument politique et social, il faut comprendre quels phénomènes sociaux peuvent être considérés comme « naturels ». J'ai dit que la nature pouvait renvoyer aux notions d'essence et de monde : il faut mobiliser ces deux sens pour comprendre ce qu'on considère comme naturel. Ainsi, on peut penser que ce qui est naturel, ce sont ou bien certaines substances ; ou bien l'ordre du monde, c'est-à-dire la place des substances, leur mode d'être et la structure de leurs relations ; ou bien les deux. Naturaliser, ça peut être *assimiler à la nature* (certaines substances sont naturelles), ou *expliquer par la nature* (la

³⁵⁸ Cette définition vient s'ajouter aux éléments dégagés plus haut : la « naturalisation » comme discours qui fonde la société sur la nature et comme processus de construction des entités qui nous apparaissent comme naturelles.

nature comme ordre introduit une forme de nécessité et de déterminisme qui la constitue en principe d'explication). À partir de là, on peut dégager la typologie suivante :

On peut considérer comme naturels des groupes sociaux (1) et/ou les rapports sociaux (2) et/ou les pratiques individuelles et collectives (3). Concernant les groupes sociaux, cela peut consister à dire que les groupes sociaux existent naturellement (1.1) et/ou que certains groupes sociaux sont plus « naturels », plus proches de la nature que les autres, qui sont eux plus proches de la culture (1.2). Concernant les rapports sociaux, on peut penser qu'ils sont naturels, qu'ils sont donnés et existent tels quels dans la nature (2.1), ou bien qu'ils sont la conséquence sociale de rapports naturels (2.2). Concernant les pratiques, elles peuvent aussi être considérées comme naturelles (3.1) ou comme la traduction sociale de pratiques naturelles (3.2). Considérer qu'il existe quelque chose comme une matière naturelle donnée, qui serait ensuite travaillée, mise en forme, voire contrariée par la société et la culture, est aussi une forme de naturalisation des rapports sociaux (2.3) et de certaines pratiques (3.3).

On peut illustrer cette typologie par une série d'exemples :

1 : Les groupes sociaux :

1.1 : « Les hommes et les femmes existent dans la nature » (détermination biologique, chromosomique, physiologique ou hormonale, de la différence sexuelle).

1.2 : « Les peuples dits “indigènes” sont plus proches de la nature que les civilisations occidentales » (la nature est considérée comme le point zéro de la civilisation et de l'histoire, et certains peuples sont vus comme plus « premiers », plus originaires, plus proches de la nature que d'autres).

2 : Les rapports sociaux :

2.1 : « Les enfants sont naturellement fragiles et faibles, ils ont besoin d'être nourris, éduqués, pris en charge par des adultes. Le rapport de dépendance enfant/parent est naturel ».

2.2 : « Le statut de “mineur” et l'inégalité entre les mineurs et les majeurs (notamment le fait que les mineurs aient des représentants légaux majeurs qui décident pour eux) sont la traduction politique, juridique et sociale d'une incapacité de nature et du rapport naturel de dépendance de l'enfant à ses parents ».

2.3 : « Les adultes sont naturellement plus forts que les enfants, il faut donc protéger les enfants du mal que pourraient leur faire certains adultes. Le statut de mineur permet de

protéger les enfants des abus qu'elles pourraient subir s'elles étaient livrées à elles-mêmes et à la violence des adultes. »

3 : Les pratiques sociales :

3.1 : « La pénétration pénéo-vaginale est le rapport sexuel permettant la reproduction, c'est une pratique naturelle, anhistorique et universelle. »

3.2 : « Les femmes ont un instinct maternel, il est donc normal qu'elles s'occupent davantage de leurs enfants : les rapports familiaux et l'éducation des enfants varient selon les cultures mais dans toutes, les femmes ont un rôle de soin prépondérant, fondé sur l'instinct maternel qui est, lui, universel et invariant. »

3.3 : « Les hommes ont naturellement plus de pulsions et de besoins sexuels que les femmes. C'est pour cela qu'il y a tant de viols, d'abus sexuels et d'agressions, que la société se doit de combattre. »

1.2.2.2. La naturalisation dans le langage

Ces exemples montrent que la naturalisation peut jouer comme outil de légitimation de l'oppression, y compris dans des discours qui ne se présentent pas comme politiques, scientifiques ou médicaux. Il semble donc qu'elle s'exprime dans le langage et les discours ordinaires. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Déjà, y a-t-il des catégories propres au langage ordinaire, par différence avec les catégories scientifiques ou spécialisées, par exemple ? Ou est-ce que ce sont les mêmes catégories, reprises dans des discours ordinaires ? Y a-t-il une unité, une homogénéité du langage ordinaire ? Et que veut-on dire quand on affirme que la naturalisation doit « s'exprimer » dans le langage ordinaire ? Est-ce que cela signifie que le langage ordinaire en est le reflet, l'outil, le mode de diffusion ? Quelle est la force des catégories et des discours ordinaires, quel rôle jouent-ils dans la légitimation de la domination ? Faut-il considérer qu'ils influent sur les représentations, les comportements, et si oui comment ? Ou bien qu'ils ont une force d'organisation plus immédiate du réel, qui ne passe pas par l'intermédiaire de nos représentations ? Pour résumer, comment la manière dont on parle serait-elle susceptible de légitimer quoi que ce soit ?

Pour traiter de ces questions, je vais répondre en deux temps. Dans un premier temps, je vais, selon la méthode adoptée précédemment, observer que les opérations de naturalisation que j'ai identifiées ont bien un corollaire dans le langage ordinaire

(corollaire dont je ne précise pas si c'est une cause, une conséquence, ou autre chose). Je vais donc commencer par simplement montrer que la naturalisation se déroule aussi sur le plan linguistique. Cela me permettra d'apporter une première réponse à la question de la « force » du langage ordinaire et de son rôle dans la naturalisation : je vais mettre en évidence que l'expression de « langage ordinaire » renvoie, en l'occurrence, à des phénomènes variés, aussi divers que des catégories, des usages, des règles de grammaire, etc., et que par conséquent on ne peut pas répondre de façon définitive et univoque à la question de la force des catégories et des discours ordinaires. On ne peut pas les considérer comme un ensemble homogène susceptible d'être décrit d'une seule et même manière. Cela signifie que, pour comprendre comment fonctionne la naturalisation sur le plan linguistique, il convient de regarder le détail des pratiques et des interactions. Par conséquent, l'analyse que je vais proposer n'a pas pour but de décrire un fonctionnement unique ni de rendre un compte exhaustif des manières dont les catégories et discours ordinaires peuvent contribuer à la naturalisation de la domination. Elle montre simplement que des phénomènes linguistiques et discursifs différents peuvent se rattacher aux différentes formes de naturalisation que j'ai dégagées dans ma typologie, donc qu'il existe différentes formes de naturalisation par le langage, et cherche à en souligner la variété et l'hétérogénéité pour inviter à la poursuivre et à la compléter (sur d'autres types de discours, d'autres plans du discours et dans d'autres langues). En I, 4, je m'interrogerai sur la possibilité de synthétiser ces différentes formes de naturalisation discursive en dégageant un fonctionnement qui leur serait commun (qu'on pourrait décrire en termes d'« idéologie », par exemple).

J'ai dit que la naturalisation pouvait consister à considérer que les groupes sociaux existent naturellement, qu'ils sont trouvés là, tels quels, dans la nature (1.1). Se rattache à cette forme de naturalisation le fonctionnement, dans certains contextes, de substantifs renvoyant à des catégories sociales qu'on suppose naturelles. Par exemple lorsqu'un dictionnaire définit une « femme » comme un « individu de sexe féminin³⁵⁹ » : à moins que le dictionnaire n'ait un positionnement constructiviste sur le sexe lui-même, il présente ici le substantif « femme » comme un mot désignant un être qui existe par nature,

³⁵⁹ Pour illustrer cela, on peut prendre l'exemple de la première entrée du mot « Femme » dans quelques dictionnaires : *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://academie.atilf.fr/consulter/femme?page=1> : « Être humain défini par ses caractères sexuels, qui lui permettent de concevoir et de mettre au monde des enfants. » ; « Femme, nom féminin. Être humain du sexe féminin. » *Larousse* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/femme/33217?q=femme#33141>.

et qui, du fait de son sexe naturel, est « femme » plutôt qu'« homme ». On peut aussi considérer que cette forme de naturalisation est soutenue par la manière dont on apprend à utiliser (et dont on utilise majoritairement) les pronoms genrés et les accords de genre dans les langues qui en possèdent. En langue française, par exemple, s'adresser à une personne ou parler d'une personne implique de lui attribuer un genre, en la désignant par « il » ou « elle » et en accordant les adjectifs, participes, etc. qui se rattachent à elle au féminin ou au masculin. Cela implique de genrer la personne, et dans la majeure partie des cas sans qu'on lui demande préalablement si elle se reconnaît dans l'un des deux genres, et si oui dans lequel. Le genre est naturalisé par la quasi-impossibilité de se référer à une personne en évitant de lui attribuer un genre, donc de la classer dans une des deux catégories sociales posées par le binarisme de genre, et par la prétendue évidence du genre qu'il convient d'attribuer à une personne (parce que le genre découlerait du sexe, qui se manifesterait par des traits spécifiques et identifiables chez les personnes, comme l'apparence physique, la voix, etc.). Dans cette représentation, le binarisme sexuel est fondé en nature, le sexe naturel se traduit comme genre social des personnes, et le travail de catégorisation des locuteurices est une opération évidente, simple, commandée par la nature³⁶⁰. Le sous-bassement naturaliste de cette représentation dominante du genre linguistique a été largement analysé et dénoncé, par le féminisme et les travaux linguistiques *queer* notamment ; nous y reviendrons. Pour le moment, je me contenterai de souligner que l'usage des catégories binaires de genre est imposé comme une nécessité dans la pratique ordinaire des langues à genre grammatical, et fondé sur une prétendue « évidence » du genre, fondé dans la nature, qui rendrait la catégorisation « facile ». Les résistances aux formes discursives *queer* et féministes qui neutralisent ou compliquent le genre (notamment par l'invention de pronoms comme *ille*, *yel*, *ols*, etc.) montrent la puissance de ces catégories.

Nous avons vu que la naturalisation pouvait aussi consister à considérer que certains groupes sociaux sont plus « naturels », plus proches de la nature que les autres, qui sont eux plus proches de la culture (1.2). Pour Plumwood, ce type de naturalisation d'un groupe social passe par la négation de son agentivité, de sa puissance d'agir, et

³⁶⁰ Voir par exemple la thèse de doctorat de Grâce Ranchon sur les manuels d'enseignement du Français Langue Étrangère (FLE), qui montre notamment que genrer une personne est présenté comme le fait de lui attribuer le « bon » pronom, qui reflète son genre apparent lui-même reflétant son sexe naturel. RANCHON Grâce, *Une didactique de la langue, de la culture, et du genre. Le manuel de FLE : discours et réalisations*. Thèse de doctorat en Sciences du langage, sous la direction de Marielle Rispail et Mireille Baurens, 2016, Saint-Étienne, Université Jean Monnet.

notamment de son rôle culturel et historique³⁶¹. En termes linguistiques, la manière d'exprimer l'agentivité des individu·es peut constituer de nier leur agentivité pleine et entière en ne leur attribuant pas leurs actions comme à des sujettes. C'est ce qu'ont démontré les linguistes féministes Claire Michard et Claudine Ribéry, qui ont ouvert un champ de recherche féministe matérialiste en linguistique, doublement ancré dans le mouvement féministe des années 1970³⁶² et dans les travaux de sociologues comme Mathieu ou Guillaumin, et en rupture avec une approche différentialiste qui analyse l'écriture-femme en littérature. Dans leur thèse publiée sous le titre *Sexisme et sciences humaines, Pratiques linguistiques du rapport de sexage*³⁶³, elles font l'hypothèse que le sexisme dans la langue n'est pas réductible au simple plan lexico-sémantique, mais qu'il traverse les discours de manière beaucoup plus transversale³⁶⁴. Développant une approche linguistique originale³⁶⁵, elles proposent une critique de trois textes de sciences humaines, écrits respectivement par Pierre Clastres, Maurice Godelier et Pierre Bourdieu, et mettent en lumière les phénomènes suivants : déjà, l'agentivité est mise en discours de manière dissymétrique selon que les anthropologues parlent des femmes ou des hommes. La structure linguistique des énoncés portant sur l'activité des femmes atténue ou annule leur

³⁶¹ C'est la « relégation à l'arrière-plan » (« *backgrounding* »), qui présente les dominé·es, la nature elle-même, comme l'arrière-plan passif de l'activité des dominant·es : PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 48.

³⁶² Michard dit que c'est grâce aux mouvements féministes et au mouvement de contestation sociale de 1968 qu'elle a entrepris son travail de recherche : MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?*, Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2001, p. 9.

³⁶³ MICHARD Claire et RIBERY Claudine, *Sexisme et sciences humaines : pratique linguistique du rapport de sexage*, Lille, Presses universitaires de Lille, « Linguistique », 1982.

³⁶⁴ « [N]ous avons été amenées à penser que ces divergences lexico-sémantiques n'étaient que la partie apparente d'un iceberg dont la partie enfouie risquait d'être beaucoup plus redoutable » : *ibid.*, p. 9.

³⁶⁵ Elles proposent ce que Michard appellera plus tard « une analyse sémantique de type linguistique, fortement ancrée dans une approche sociologique ». C'est une analyse « de type linguistique, fortement ancrée dans une approche sociologique » au sens où « la mise en évidence du sens des termes se fait à partir des constructions syntaxiques dans lesquelles ces termes apparaissent ». Cette analyse « établit une solidarité entre l'interprétation sémantique des formes discursives utilisées pour décrire les activités de chaque sexe et les effets mentaux du rapport d'appropriation généralisé (le sexage) construisant les sexes en tant que classes dans notre société » : MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?*, op. cit., p. 12. Elles vont ainsi développer ce qu'elles appellent une « linguistique de l'énonciation » qui conçoit le langage comme « une activité entre deux sujets énonciateurs : celui qui produit un énoncé et construit une signification, celui qui reconnaît cet énoncé et reconstruit une signification » (MICHARD Claire et RIBERY Claudine, *Sexisme et sciences humaines*, op. cit., p. 15). Cette linguistique pose que « les “modes du dire” sont “fondamentaux” pour comprendre la signification linguistique, qui est déterminée et construite dans la situation d'énonciation, définie par les sujets énonciateurs (l'interlocuteur ou l'auditeur en fait partie) et le moment de l'énonciation. » (*Ibid.*, p. 19) Cette linguistique de l'énonciation n'impose pas de prendre en compte les statuts sociaux des locuteurs, mais elle permet de s'y intéresser avec « beaucoup plus de cohérence » (*ibid.*, p. 20).

agentivité. Elles sont saisies en tant que non-agentes, « humains problématiques³⁶⁶ ». Ainsi, pour Clastres :

« Outre que leur revient la fonction, décisive pour des nomades, du transport des biens familiaux, les épouses des chasseurs fabriquent la vannerie, la poterie, les cordes des arcs, elles font la cuisine, s'occupent des enfants³⁶⁷ ».

« [E]n raison du type d'économie à quoi est suspendue l'existence de la tribu, les vrais maîtres de la forêt sont les chasseurs : ils l'investissent effectivement, obligés qu'ils sont de l'explorer avec minutie pour en exploiter systématiquement toutes les ressources³⁶⁸ ».

Michard et Ribéry analysent comment, dans ces passages, non seulement les femmes sont désignées par un terme relationnel, relativement aux hommes qui eux sont désignés par un nom d'agent (elles sont les « épouses des chasseurs »), mais leurs actions ne sont pas décrites de la même manière : leurs activités sont présentées par des noms (le transport, la poterie...) alors que celles des hommes sont décrites grâce à des verbes d'action renforcés par des adverbes mélioratifs (investissent effectivement, exploiter systématiquement...) ³⁶⁹.

Ainsi, les femmes sont sorties de l'humanité et assimilées au sexe, tandis que les hommes représentent pleinement et totalement l'humanité. Elles sont désignées comme un groupe homogène (les « femmes ») ou relatif aux hommes, et sont exclues des termes prétendument génériques, qui en fait, dans les usages, ne désignent que les hommes. Clastres écrit : « Il faut en effet souligner que, *pour les Indiens*, l'obligation de donner le gibier n'est nullement vécue comme telle, tandis que celle de partager l'épouse est éprouvée comme aliénation³⁷⁰ » : « les Indiens », terme normalement générique puisqu'il est censé désigner l'ensemble des membres de la société étudiée par l'anthropologue, ne désigne en fait que les hommes de ce groupe. De même quand Godelier dit que « [m]ême si l'enfant est mort-né, les Baruya soupçonnent toujours une femme d'avoir tué leur enfant³⁷¹ », le terme générique ne renvoie qu'aux hommes du groupe et exclut les femmes.

³⁶⁶ Dans la mesure où, pour Michard et Ribéry, « linguistiquement parlant, c'est l'agentivité qui sépare la notion d'humain de celle d'animal » (MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique*, op. cit. note 5 p. 13).

³⁶⁷ CLASTRES Pierre, « L'arc et le panier », in *L'Homme*, 1966, tome 6 N° 2, p. 15.

³⁶⁸ Ibid., p. 15.

³⁶⁹ *Sexisme et sciences humaines*, op. cit., p. 54-120.

³⁷⁰ « L'arc et le panier », art. cit., p. 26.

³⁷¹ GODELIER Maurice. « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », in *Sexualité et pouvoir*, VERDIGLIONE Armando (dir.), Paris, Payot, 1976, p. 285

L'étude approfondie des textes de Clastres, Godelier et Bourdieu met en évidence que, chez ces auteurs, les hommes sont construits comme agents de leurs pratiques et pleinement humains, tandis que les femmes sont construites comme non-agentes de leurs pratiques et humaines problématiques³⁷². Par conséquent, la notion d'homme est « pleinement déterminée en tant qu'humain » alors que la notion de femme au contraire est placée « du côté de l'animalité et des objets inanimés³⁷³ ». Michard conclut de cette étude que l'idéologique est « l'élément fondamental dans la construction du sens³⁷⁴ » et que les manières de dire des auteurs constituent « l'expression directe, mais non assertée explicitement, de la pensée des sexes dans le rapport d'appropriation caractérisant la société des auteurs, c'est-à-dire la nôtre³⁷⁵ ». Cette analyse donne un exemple de certains procédés discursifs qui naturalisent un groupe social.

Si l'on s'intéresse à la naturalisation non plus des groupes en tant que tels, mais des rapports sociaux (2), on peut observer là encore des corollaires linguistiques aux processus de naturalisation. Nous verrons dans la prochaine section, par exemple, que l'accord au masculin pluriel et le masculin générique ont été défendus parce que la langue doit suivre (2.1) ou traduire (2.2) la nature. De même, l'asymétrie de valeur entre le féminin et le masculin dans la langue française a pu être interprétée (par Marina Yaguello³⁷⁶, notamment, qui a travaillé sur le sexisme de la langue française, et notamment sur les valeurs et les connotations du féminin) comme une manière de naturaliser la hiérarchie, en associant le féminin à un pôle inférieur (par exemple major/majorette, gouvernante/gouverneur, gars/garce : il n'y a pas de possibilité pour le féminin d'être au même rang) ou en l'assimilant au sexe et à la sexualité (par exemple entraîneur/entraîneuse, maître/maîtresse, garçon/fille, courtisan/courtisane). La naturalisation fonctionne à la fois par excès et par absence : par excès, parce que l'accumulation des cas qui vont dans le même sens associe, pour les locutrices d'une

cité in MICHARD Claire, « Sexe et humanité en français contemporain : La production sémantique dominante », in *L'Homme*, n° 153, 2000, p. 133.

³⁷² *Sexisme et sciences humaines*, op. cit., voir notamment « Conclusion », p. 173-197.

³⁷³ « Sexe et humanité en français contemporain : La production sémantique dominante », art. cit., p. 138

³⁷⁴ Ibid.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Voir notamment : YAGUELLO Marina, *Les Mots et les femmes : essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, Payot, « Prismes », 1987 et YAGUELLO Marina, *Le sexe des mots*, Paris, Seuil, « Collection Points », 1995.

langue, le féminin à un pôle inférieur et au sexe. C'est ce dont témoigne le fait que, pour insulter un homme, on emploie souvent des noms féminins (andouille, brute, canaille, charogne, crapule, fripouille, femmelette, lopette, etc.) : même si l'on n'a pas l'intention claire de le féminiser, dégrader passe par l'usage du féminin. La naturalisation fonctionne aussi par l'absence de mots pour dire certains faits, qui contribue à les invisibiliser ou à les constituer en phénomène gênant ou problématique (on hésite à dire « homme de ménage » et l'on suppose volontiers qu'un·e employé·e de maison est une « femme de ménage »). Ces différents exemples montrent pourquoi on a pu considérer que la langue ne se contentait pas de refléter les rapports sociaux hiérarchiques, mais qu'elle contribuait à les naturaliser.

Enfin, la naturalisation des pratiques, des formes d'organisation et de vie sociales (3) a aussi ses corollaires linguistiques. Par exemple, l'absence d'un féminin pour les noms de métiers, titres et fonctions peut accompagner l'idée que certaines pratiques sont incompatibles avec la nature féminine (ainsi, on ne peut pas parler des femmes qui font un « métier d'homme », ou alors on en parle avec difficulté : l'anormalité de ces femmes contre-nature est aussi marquée sur le plan linguistique). C'est ce que montre l'énigme suivante :

« Un enfant de treize ans est en voiture avec son père quand ils ont un accident. L'ambulance vient les chercher, et le père meurt pendant le trajet. L'enfant est transporté à l'hôpital. Le meilleur médecin de l'hôpital entre dans la salle d'opération, voit l'enfant et s'exclame : “Mais je ne peux pas l'opérer, c'est mon fils !” Comment est-ce possible ? »

Cette énigme bien connue a été posée à de nombreuses personnes lors d'un micro-trottoir réalisé par l'Institut EgaliGone dans les rues de Lyon en 2013³⁷⁷. Rares sont les personnes qui vont imaginer que le médecin peut être la mère du garçon. Cet exemple a été utilisé pour défendre la féminisation des noms de métier, parce qu'il montre que les prétendues neutralité et universalité du genre masculin, qui ne marquerait pas nécessairement le masculin mais pourrait jouer le rôle de générique neutre (humain), ne sont pas vraies. Cette énigme, et les réponses les plus fréquentes montrent que l'impossibilité d'un médecin « femme » est aussi bien linguistique que sociale : on sait qu'un médecin peut

³⁷⁷ « Microtrottoir EgaliGone - L'énigme du chirurgien », vidéo mise en ligne le 6 mars 2013 par EgaliGone [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=YebfaWkng9s>

être une femme mais la forme masculine conditionne en partie notre appréhension de la situation et les possibilités que nous sommes à même d'envisager.

Les différents éléments que j'ai évoqués donnent des pistes de compréhension de la manière dont le langage ordinaire peut non seulement refléter, mais contribuer à la naturalisation de certains groupes, rapports et pratiques sociales. Ils montrent aussi que le langage ne naturalise pas « en tant que langage », de manière homogène et univoque, mais plutôt que des processus de naturalisation hétérogènes sont à l'œuvre dans différents phénomènes linguistiques et discursifs. Ces processus de naturalisation dans et par le langage ont des points communs avec d'autres pratiques de naturalisation, mais ils ont aussi certaines spécificités : la construction catégorielle en tant que telle, qui s'accompagne de la création de substantifs censés nommer les catégories ; la co-construction du sens et de la valeur (par la connotation, par exemple), qui vont structurer les manières de dire ; l'invisibilisation par l'indicible et l'inexprimable, qui naturalise en étant portée sur le plan ontologique (c'est indicible parce que c'est naturellement impossible) ; le caractère « commun » du langage, dont on ne peut pas complètement sortir et qui fait exister, dans chacun de nos usages, une communauté imaginée qui pourrait en être la destinataire. Ce caractère commun, partagé, explique que des catégories oppressives, quand elles s'imposent, ne puissent être simplement mises de côté. Si des inventions et des créations sont possibles, on ne peut pas sortir du langage, on doit le travailler de l'intérieur, resignifier les termes et se battre pied à pied pour enfin pouvoir se dire. Politiquement, le langage est moins le lieu de l'utopie que de la lutte³⁷⁸, souvent sourde, mais constante, pour naturaliser, résister à la naturalisation, ouvrir d'autres possibles. Par conséquent, la naturalisation peut reposer sur une représentation du langage comme un reflet de la nature, sur une forme d'illusion descriptive, mais aussi lorsque le conflit et le débat sur les catégories et les significations mettent au jour leur caractère social et construit. Elle peut donc aussi reposer sur le fait que certaines catégories et certains usages sont *imposés* à l'issue d'un conflit. Je chercherai en I, 3 à expliquer ce phénomène : pourquoi l'imposition de certaines catégories par les groupes dominants ne

³⁷⁸ Cf. YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, Paris, Seuil, 1981, p. 135 : Pour Saussure, « la société est un tout homogène et harmonieux, unifié par un même système de langue. Or la société n'est-elle pas divisée, conflictuelle, instable ? Saussure, en éliminant la parole de son champ scientifique, élimine le locuteur en tant qu'être social, réduisant la variation dans la pratique langagière à de simples différences individuelles, dépourvues de signification ». Alors qu'en réalité, dans les sociétés conflictuelles, des divergences de sens sont courantes : « c'est justement ce qui amène la sociolinguiste à dénoncer la fiction d'une langue homogène ». (Ibid., p. 162)

fait-elle pas implorer le discours de naturalisation, et peut-elle contribuer à le renforcer ? Dans ce chapitre, je me concentrerai sur la première forme de naturalisation que j'ai identifiée, à savoir la construction de l'illusion descriptive dans des discours qui développent l'idée d'un langage « miroir de la nature ». Cela répond à un double objectif : mettre en évidence le caractère politique de cette idée ; montrer que l'illusion descriptive n'est pas produite par tous les discours ni par toutes les catégories, mais qu'elle est l'apanage de certains discours, notamment scientifiques, qui ont produit cette idée sur eux-mêmes en même temps qu'ils se sont construits comme science et qu'ils ont construit la nature comme leur objet.

1.2.2.3. Contradictions internes

Dans la typologie proposée plus haut, la « nature » n'a pas toujours le même sens et ne joue pas toujours le même rôle³⁷⁹. On peut avoir différentes conceptions de ce qu'est la nature et de son rapport à la culture et à la société, mais ces différentes conceptions sont complices dans la mesure où elles maintiennent un dualisme nature/culture et utilisent la nature comme un argument pour légitimer des pratiques et des rapports sociaux. En fait, la naturalisation joue *toujours* de manière contradictoire (tous les groupes sociaux sont naturalisés *vs* certains groupes seulement sont naturalisés ; les rapports sociaux inégalitaires existent dans la nature *vs* la société vient corriger des rapports naturels inégalitaires ; les pratiques sociales sont la traduction de pratiques naturelles *vs* la société doit limiter ou empêcher des pratiques naturelles incompatibles avec l'ordre social). Elle n'est jamais symétrique ni homogène, et l'on tire des conclusions contradictoires du caractère prétendument naturel de certains groupes ou de certaines pratiques. Comment interpréter ce phénomène ?

Ce que ces incohérences indiquent, c'est que la nature dans le discours de la naturalisation ne renvoie à aucun phénomène réel et identifié de façon claire, mais à une *nébuleuse* de phénomènes et de pratiques. Considérer comme « naturel » peut consister en deux attitudes contradictoires : l'une qui fonde et justifie, l'autre qui exclut et dévalorise. Mais dans tous les cas, l'argument de la nature sert toujours à affirmer la

³⁷⁹ Elle peut être considérée comme le fondement qui détermine et légitime le social ou comme une matière que le social doit travailler et transformer ; comme l'origine de la culture, point zéro de l'histoire humaine, ou comme l'autre de la culture, extérieure à l'histoire humaine qu'il faut préserver dans sa différence radicale.

domination de l'homme adulte blanc occidental bourgeois et hétérosexuel. Cependant, la naturalisation de certains phénomènes ne fragilise-t-elle pas cette domination, en mettant en doute sa séparation radicale d'avec la nature ?

Si l'on considère que la naturalisation sert toujours à justifier la domination de l'être humain sur la nature ou de certains groupes humains sur d'autres, on se retrouve face à la difficulté suivante : l'être humain est pris en tension entre la nature et la culture, il fait le lien entre les deux parce qu'il appartient à la fois à l'un et à l'autre et, en même temps, l'époque moderne paraît radicaliser la rupture entre l'être humain·e et la nature. La question du rapport entre la nature comme essence et la nature comme monde se pose de façon particulière pour l'être humain·e, puisque, comme on l'a vu dans notre rapide histoire du concept de nature, une des questions récurrentes est celle de son appartenance à la nature : est-ce que la nature humaine inscrit l'être humain·e dans la nature, ou au contraire est-ce qu'elle l'en distingue ? Il semble que souvent, l'être humain·e se définit par contraste avec la nature : par des facultés qui le définissent en propre (la pensée, la conscience, le langage), par sa capacité à s'arracher à la nature (l'histoire), sa capacité à la travailler et à la transformer (l'art, la technique, le travail). Et la nature elle-même est définie par le fait de n'être pas un produit humain, de préexister à l'humain et d'avoir un mode d'organisation et une dynamique qui lui sont propres. On peut considérer que l'ordre humain et l'ordre naturel s'excluent mutuellement, ou au moins qu'ils sont dans deux dynamiques contraires³⁸⁰. Qu'ils s'excluent ou se contrarient et se résistent, les deux ordres semblent être dans un rapport d'opposition. Mais dans ce cas, comment la nature, radicalement séparée et inférieure, peut-elle jouer comme un argument pour expliquer ou justifier l'organisation sociale et politique, proprement humaine ? N'est-ce pas surprenant, voire contradictoire ?

De plus, si l'argument de la nature ne sert jamais qu'à affirmer la domination de l'homme blanc occidental bourgeois et hétérosexuel, comment comprendre qu'il soit, selon les cas, considéré comme plus ou moins naturel ? Comme le montre l'exemple 3.3 de la typologie, les femmes sont assimilées au sexe et à la nature mais, en même temps, on considère volontiers que les hommes ont plus de besoins et de pulsions sexuelles³⁸¹. Comment comprendre ce paradoxe ?

³⁸⁰ L'humanité possédant une dynamique propre qui contrarie ou informe la nature, par la domestication, le travail, la culture, etc.

³⁸¹ Discours qu'on entend lorsqu'il s'agit d'expliquer une agression sexuelle ou de légitimer le viol conjugal, et qui contribue à invisibiliser la sexualité et le plaisir féminins, avec la création de tabous autour du clitoris, de la masturbation féminine, etc.

Il me semble que ces deux questions peuvent être résolues ainsi : on considère que l'homme est par nature un être spécial, qui échappe à la naturalité, et en même temps c'est « par nature » qu'il échappe à la nature. La création de catégories de domination comme la race ou le sexe, la construction de groupes dominés, me paraissent constituer une tentative de résolution de ces paradoxes : avec eux, l'homme blanc extériorise la nature. Ce n'est pas lui qui est naturel, mais les autres. Leur séparation naturelle n'est pas tant liée à sa nature qu'à la leur. Et les traces de « nature » qu'on peut trouver chez lui ne lui sont pas « propres », elles sont liées à l'existence des autres et au fait qu'il soit en relation avec eux. On dit ainsi que c'est la femme qui « s'est fait violer » : si le viol est présenté comme le résultat de pulsions sexuelles naturelles, c'est la femme qui les réveille voire les produit par son attitude ou sa simple présence. Les catégories d'oppression permettent ainsi de tenir la nature dans la société et hors de la société, et les catégories de sexe, de race ou d'âge sont emblématiques de cette production de la nature comme à la fois dedans et dehors. La nature comme déterminisme ne pèse pas sur l'homme blanc en tant que tel, mais par la médiation des femmes, des colonisé·es, des enfants, qui imposent à l'homme un ordre qui lui est étranger, avec lequel il doit composer. Les opprimé·es constituent la présence de la nature dans la société, leur domination constitue une humanisation (domestication, éducation, assimilation) mais illes restent des dangers pour l'ordre social, illes constituent la possibilité permanente d'irruption de la nature dans l'ordre social. Cela a des conséquences sur le statut politique qu'on leur accorde, comme nous allons le voir maintenant.

2. Matrice moderne de la naturalisation : cible prioritaire des critiques féministes

La dénaturalisation féministe a d'abord consisté à nier les « faits de nature » allégués pour justifier la domination politique : la domination serait naturelle et pré-sociale, liée à des différences et à une infériorité naturelles. Ou alors, de par leur fonction reproductive, les femmes seraient plus proches de la nature, ce qui les exclurait d'une participation pleine et entière au régime de la rationalité, et constituerait une raison pour

les exclure de la délibération politique : il faudrait prendre des décisions pour elles, faire leur bien malgré elles. Ces dernières décennies, la critique féministe a de plus en plus pris la forme d'une critique épistémologique portant sur la co-constitution des sciences et de la nature. Dans les deux cas, ce qui est attaqué, c'est d'abord un *paradigme moderne* qui, dans la politique ou dans les sciences, accorde une place centrale à la nature, qu'il contribue en même temps à redéfinir. C'est ce paradigme que je me propose d'étudier maintenant, en politique (3.1) et dans les sciences (3.2).

2.1. Reconfiguration moderne de la naturalisation du politique

2.1.1 La nature source de légitimité

Comme l'indique Eleni Varikas³⁸², la philosophie politique occidentale moderne se caractérise par « le déplacement de la légitimation de la domination du domaine religieux à celui de la nature³⁸³ ». Pour Varikas, si on a surtout gardé l'idée que la modernité politique repose sur une rupture avec la légitimation du pouvoir par le droit divin, il faut aussi rappeler que la nature a pris la place de Dieu dans la légitimation de l'ordre politique³⁸⁴. Mais qu'est-ce que cela signifie ? À quoi renvoie la nature dans les théories politiques modernes, et comment peut-elle légitimer quoi que ce soit ?

Un des éléments caractéristiques de nombreux textes de l'époque, et notamment chez les contractualistes, c'est qu'ils construisent leur analyse politique sur la fiction d'un « état de nature » et du passage à l'état de société. L'idée n'est pas de faire la généalogie véritable de la construction des sociétés, mais de découvrir, dans cette fiction, ce qui caractérise la nature humaine, et d'en déduire quelle est l'organisation sociale et politique légitime. L'état de nature est, pour reprendre les mots de Hobbes, la fiction d'hommes surgis de terre qui atteindraient, « soudainement, comme des champignons, la pleine maturité sans le moindre engagement l'un vis-à-vis de l'autre³⁸⁵ ». Il s'agit donc de

³⁸² VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 89-108.

³⁸³ Ibid., p. 104.

³⁸⁴ C'est une idée que l'on retrouve chez Bonnardel : « Dans une société laïque, toute domination se pose comme naturelle » (BONNARDEL Yves, *La domination adulte : l'oppression des mineurs*, op. cit., p. 17).

³⁸⁵ HOBBS Thomas, *Du citoyen*, Paris, Flammarion, « GF », 2010, chapitre VIII, § 1, p. 203.

considérer les hommes tels qu'ils seraient dans un état non-social. La « nature » n'est pas définie de façon positive ou autonome, elle est plutôt conçue comme la non-société. Quel est l'intérêt de cette méthode ? En quoi un état de non-société aurait-il une quelconque valeur, descriptive ou prescriptive, pour penser l'état social ? Comme le souligne Louis Althusser³⁸⁶, ce qui est frappant dans la pensée politique des XVII^e et XVIII^e siècles, c'est que pour développer des positions divergentes sur un problème commun, la monarchie absolue, les auteurs vont passer par une analyse de l'« origine ». Cette origine n'est pas historique ou chronologique, mais plutôt logique et morale : il s'agit moins d'une origine que d'un fondement. Créer la fiction d'un état de nature originel, c'est donc un moyen de fonder le social sur des principes « stables » qui le précèdent et le transcendent. C'est une manière d'introduire non seulement de la légitimité, mais une forme de nécessité ; la légitimité prend, avec l'idée d'un droit naturel, la forme de la nécessité, mais qui n'est plus de droit divin. Cette assimilation de la légitimité et de la nécessité a des conséquences sur la pensée politique : pour Rousseau, par exemple, les conjectures qu'il propose sur le passage de l'état de nature à l'état social, si ce sont des conjectures, « deviennent des raisons, quand elles sont les plus probables qu'on puisse tirer de la nature des choses et les seuls moyens qu'on puisse avoir de découvrir la vérité, les conséquences que je veux déduire des miennes ne seront point pour cela conjecturales, puisque, sur les principes que je viens d'établir, on ne saurait former aucun autre système qui ne me fournisse les mêmes résultats, et dont je ne puisse tirer les mêmes conclusions³⁸⁷. » La pensée politique se fonde sur la nécessité de son objet. On comprend donc qu'il est indispensable de ne pas introduire des éléments actuels dans l'origine, parce que ce serait introduire du social dans le non-social, du contingent dans le nécessaire. D'où la sévérité de Rousseau à l'égard de ses prédécesseurs, qui ont projeté l'état de société sur l'état de nature³⁸⁸, et qui n'ont pas réussi à penser la nature humaine indépendamment des formes qu'ont pris les êtres humains au cours de l'histoire et en société³⁸⁹. Ce faisant, ils ont échoué à trouver la véritable légitimité de l'ordre politique : ils ont fondé le droit par le fait³⁹⁰.

³⁸⁶ ALTHUSSER Louis, *Cours sur Rousseau*, 1972, Paris, le Temps des cerises, 2012, « Premier exposé. 25 février 1972 », p. 45-85.

³⁸⁷ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, Folio, 2013, p. 92.

³⁸⁸ « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. » Ibid., p. 62.

³⁸⁹ « Enfin tous, parlant sans cesse de besoin, d'avidité, d'oppression, de désirs, et d'orgueil, ont transporté à l'état de nature des idées qu'ils avaient prises dans la société. Ils parlaient de l'homme sauvage, et ils peignaient l'homme civil. » (Ibid.)

³⁹⁰ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012, Livre 1.

Mais qu'est-ce que les philosophes trouvent, à l'état de nature, susceptible de constituer un fondement légitime aux sociétés ? Ce qui est étonnant, c'est que l'état de nature doit fonder la société, mais qu'il est dépeint par la plupart des auteurs comme un état dans lequel les individus sont isolés, et n'ont quasiment aucun rapport. Chez Rousseau par exemple, comme le souligne Althusser³⁹¹, c'est la nature en un autre sens, comme environnement, qui rend possible la solitude : c'est parce qu'elles vivent dans une nature abondante (la forêt) que les êtres humains peuvent subvenir à leurs besoins par eux-mêmes, et ne font jamais que se croiser. La fiction d'un état de nature ne donne pas *directement* des principes d'organisation sociale, mais elle nous donne une connaissance de la nature humaine et, dans certains textes, par exemple chez Hobbes, des rapports naturels des êtres humains entre eux. C'est de cette connaissance que seront tirés les principes d'organisation sociale. Mais cela ne signifie pas que la société soit contenue dans la nature humaine : pour Hobbes, par exemple, la politique consiste plutôt en une « seconde nature » dont les hommes se doteraient, en rupture avec leur naturalité première³⁹². De même chez Rousseau, l'apparition de la société est contingente, elle est liée au fait que la nature devient plus hostile et que les humains ont besoin de collaborer pour subvenir à leurs besoins. L'homme, qui se définit par sa perfectibilité et par une forme naturelle de liberté (conçue comme indépendance à l'état de nature) se transforme avec le contrat social et se définit dès lors par la liberté et l'égalité politiques. Pour ces deux auteurs, la société n'est pas contenue en tant que telle dans la nature humaine, mais la nature humaine rend possible le passage à l'état de société. Mais alors, quel rôle explicatif ou normatif peut jouer la nature humaine pour déterminer l'organisation politique juste ? Pour Rousseau, la société doit se former de façon à rester conforme à la liberté et à l'égalité naturelles des hommes. Cette conception de la nature humaine explique le recours à l'état de nature pour rendre compte du passage à l'état social : l'état de nature joue paradoxalement comme argument « en creux », permettant d'affirmer que l'organisation sociale en tant que telle n'est pas le produit de la nature, mais d'un contrat. Pour Hobbes, cela permet de dire que toute domination est d'origine contractuelle, donc politique. Pour Rousseau, cela permet de défendre la souveraineté du peuple. Dans les deux cas, cela permet de fonder la politique sur le régime du contrat, donc de ne pas expliquer le social par du non-social. En cela, le geste des contractualistes est un geste

³⁹¹ ALTHUSSER Louis, *Cours sur Rousseau*, 1972, op. cit., « Deuxième exposé. 3 mars 1972 », p. 87-135.

³⁹² VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », op. cit., p. 101.

dénaturalisant, au premier sens que j'ai identifié : il vient s'opposer à l'idée, sur laquelle reposent les monarchies théocratiques, qu'il y aurait un fondement non-social des sociétés.

Chez Rousseau, on trouve également le geste de dénaturalisation au second sens que j'ai identifié plus haut, puisqu'il propose une analyse de la manière dont la société a produit et continue de produire ce qui nous paraît naturel, figé, éternel. En effet, Rousseau veut décrire l'état de nature pour étudier « l'homme originel » et « démêler ce qu'il y a d'originale et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme (...) pour bien juger de notre état présent³⁹³ ». Cela lui permet déjà de dénaturiser les inégalités politiques et la domination en montrant qu'elles ne sont pas fondées sur la nature, contre la pensée politique qui, depuis Aristote, considère que l'ordre politique traduit et organise des inégalités naturelles. Cela s'accompagne d'une réflexion très radicale sur la manière dont l'organisation sociale produit des faits qui nous apparaissent ensuite comme des faits de nature, et sur les conséquences de la domination sur les opprimés et leurs aspirations :

« Aristote [...] avait dit aussi que les hommes ne sont point naturellement égaux, mais que les uns naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination. Aristote avait raison ; mais il prenait l'effet pour la cause. Tout homme né dans l'esclavage naît pour l'esclavage, rien n'est plus certain. Les esclaves perdent tout dans leurs fers, jusqu'au désir d'en sortir [...] S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature³⁹⁴. »

Mais Rousseau va encore plus loin, et ne dénature pas seulement les inégalités, mais les différences : il n'y a pas d'inégalité naturelle, les différences de nature ne peuvent en aucun cas fonder l'inégalité politique³⁹⁵ et on peut même douter de l'origine naturelle des différences qui nous apparaissent à l'état social. « [E]ntre les différences qui distinguent les hommes, plusieurs passent pour naturelles qui sont uniquement l'ouvrage de l'habitude et des divers genres de vie que les hommes adoptent dans la société³⁹⁶ ». Rousseau considère qu'à l'état naturel, l'uniformité de leur mode de vie a pour conséquence qu'il y a entre les êtres bien moins de différences qu'à l'état social. Il ne caractérise d'ailleurs pas positivement ces différences, comme si on ne pouvait pas les

³⁹³ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., « Préface ».

³⁹⁴ *Du contrat social*, op. cit., I, 2.

³⁹⁵ Le début du *Contrat social* déconstruit un à un les fondements naturels possibles de l'inégalité politique : le modèle de l'autorité paternelle et la force. *Du contrat social*, op. cit., I, 2 « Des premières sociétés » et I, 3 « Du droit du plus fort ».

³⁹⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 90.

imaginer, et se contente d'inviter ses lecteurices à prendre la mesure de ce qui sépare l'état social et l'état naturel pour ne projeter dans le premier aucune des différences ou inégalités remarquées dans le second³⁹⁷. Le texte laisse ouverte la possibilité qu'il n'y ait aucune différence à l'état de nature. La radicalité de ce propos est renforcée par les exemples qu'il prend, puisqu'on voit que les différences entre les corps comme entre les esprits sont produites par l'organisation sociale et l'éducation. Rousseau pose déjà que certaines différences entre les corps qu'on associe à la différence sexuelle sont le produit de leur éducation : « un tempérament robuste ou délicat, la force ou la faiblesse qui en dépendent, viennent souvent plus de la manière dure ou efféminée dont on a été élevé que de la constitution primitive des corps ». Cette dénaturalisation des inégalités, voire des différences, permet de comprendre que, chez Rousseau, si le passage à l'état social n'est pas naturel, il y a en revanche des régimes politiques plus conformes à la nature humaine que d'autres : ceux qui se fondent sur l'égalité naturelle des hommes, fruit de leur perfectibilité, et qui ne contrarient pas leur droit naturel à vivre libres.

Les contractualistes, et notamment Rousseau, construisent ainsi leur pensée politique en proposant une conception de la nature renouvelée, même si elle s'appuie sur des éléments plus anciens (par exemple, la liberté humaine posée par le christianisme et discutée par les théodicées). Ils instaurent un ordre politique qui n'est plus fondé sur la nature mais sur le contrat, qui repose paradoxalement sur un fait de nature : la liberté naturelle. Pourtant, les contractualistes continuent de justifier la domination des femmes par leur inégalité de nature, souvent au prix d'incohérences théoriques importantes : Hobbes, par exemple, affirme que la domination des femmes par les hommes n'est pas naturelle, mais qu'elle se fonde, comme toute domination, sur un contrat. Mais le contrat de mariage instaure la sujétion parce que celle-ci est naturelle, parce que l'homme est naturellement « le plus capable et le plus fort³⁹⁸ ». Rousseau développe une conception radicale de la naturalisation des inégalités voire des différences de genre, mais c'est pour finalement maintenir de façon complètement contradictoire, l'idée d'une infériorité

³⁹⁷ « [S]i l'on compare la diversité prodigieuse d'éducatons et de genres de vie qui règne dans les différents ordres de l'état civil, avec la simplicité et l'uniformité de la vie animale et sauvage, où tous se nourrissent des mêmes aliments, vivent de la même manière, et font exactement les mêmes choses, on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de Nature que dans celui de société. » (Ibid., p. 90-91)

³⁹⁸ VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 104.

naturelle des femmes justifiant leur domination politique. La contradiction joue à deux niveaux : d'abord parce que Rousseau affirme qu'il n'y a pas d'inégalité naturelle (mais maintient l'inégalité naturelle des femmes) ; ensuite parce qu'il défend l'idée que, même s'il existait des inégalités naturelles, elles ne devraient pas se traduire par une égalité politique³⁹⁹.

Carole Pateman a remarquablement mis en évidence les incohérences des contractualistes sur ce point : alors qu'ils prétendent postuler une égalité universelle, ils maintiennent en réalité l'inégalité des femmes par rapport aux hommes, l'exclusion des femmes de la décision politique et du peuple. Ils posent tous une différence naturelle entre hommes et femmes qui excluent ces dernières de la prise de décision politique : les femmes sont naturellement inférieures aux hommes, naturellement incapables de la rationalité nécessaire à la participation politique, il est donc normal qu'elles soient subordonnées aux hommes. Ce qui manque aux femmes, ce n'est ni la force ni les aptitudes en un sens général, mais, comme l'analyse très bien Pateman, une capacité spécifiquement politique, à savoir la capacité de créer et de maintenir le droit politique⁴⁰⁰. On peut même dire qu'elles menacent par nature l'ordre des hommes, l'ordre politique : si, comme l'indique Varikas, l'idée apparue à la Renaissance selon laquelle « l'homme est auteur de lui-même » est à la fois vécue « comme une promesse et comme une menace⁴⁰¹ », on peut dire que les hommes incarnent la promesse, et les femmes la menace.

Pour échapper à la contradiction, et maintenir le caractère purement politique de la société créée par les hommes tout en défendant la sujétion des femmes, les contractualistes déplacent la domination dans l'ordre du contrat : les hommes ne dominent pas les femmes parce que c'est naturel, mais parce qu'ils passent avec elles un contrat de sujétion, le contrat de mariage. Ainsi, rien dans leur organisation n'est soumis à la nature. Mais en réalité, la sujétion produite par le contrat de mariage ne peut s'expliquer que par un fait de nature, l'infériorité naturelle des femmes. De plus, le contrat de mariage/sujétion est contradictoire : comme le démontre Pateman, la sujétion repose sur l'incapacité naturelle des femmes à la politique, à contracter, à participer à la société civile. Mais l'idée d'un contrat de mariage repose sur leur capacité à passer un contrat !

³⁹⁹ Le premier livre du *Contrat social* cherche à déconstruire les argumentaires des philosophes comme Grotius qui ont cherché à fonder l'inégalité politique sur une inégalité de nature.

⁴⁰⁰ PATEMAN Carole, *Le contrat sexuel*, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte et Institut Émilie du Châtelet, 2010.

⁴⁰¹ VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », op. cit., p. 89.

Et ce contrat qu'elles passent les exclut de l'ordre du contrat⁴⁰². Ainsi, si les contractualistes dénaturalisent la domination, ils restent bien prisonniers de l'antinomie qui, pour Varikas, caractérise la modernité politique : le politique est réinventé comme « champ de liberté » mais fait de la nature la « limite de cette liberté humaine », et remplace Dieu pour légitimer la domination⁴⁰³. Si l'idée de nature, « auparavant méprisée » prend la forme d'un « défi politique pour fonder la légitimité de la souveraineté du peuple et de la démocratie », elle constitue paradoxalement l'argument pour ne pas étendre aux femmes « la réforme de l'ordre social et politique⁴⁰⁴ ». J'ai pris l'exemple des femmes, mais elles ne sont pas la seule catégorie exclue du politique : sont exclues les enfants, les esclaves, la plupart des colonisées, les pauvres dans les systèmes censitaires défendus par plusieurs théoriciens politiques à l'époque moderne (par exemple Sieyès, qui participe à rédiger la Constitution de 1791, conditionne le droit de vote au paiement d'un certain seuil d'impôts).

2.1.2. La langue comme miroir et gardienne de la nature

L'exclusion des femmes hors du politique se heurte à leur participation effective dans plusieurs royaumes à l'âge classique. Comme l'a montré la linguiste et historienne Eliane Viennot, la « Querelle des Femmes », essentiellement politique jusqu'à la fin du XVI^e siècle⁴⁰⁵, prend une dimension linguistique à partir du XVII^e siècle : il s'agit alors de délégitimer le pouvoir politique et le rôle intellectuel et social des femmes en masculinisant la langue. Jusque là, si les choix linguistiques peuvent indiquer des positionnements idéologiques⁴⁰⁶, ce phénomène n'est pas théorisé, ni combattu comme tel, et la langue est conçue comme un « véhicule », elle ne fait pas encore l'objet

⁴⁰² De la part de Rousseau, l'incohérence est encore plus grande que pour Hobbes, puisque Rousseau s'attaque au chapitre 4 du livre 1 du *Contrat social* à l'idée qu'on pourrait passer un contrat d'esclavage ou de soumission.

⁴⁰³ VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », op. cit., p. 89.

⁴⁰⁴ MATHIEU Nicole-Claude, « Les sexes et la "nature" chez les ethnologues et les ethnologisés » in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 117.

⁴⁰⁵ Politique au sens large : il est à la fois question du gouvernement des États, des fonctions sociales que peuvent exercer les femmes et des relations familiales (peuvent-elles désobéir à leur mari ?) : VIENNOT Eliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin ! Petite histoire des résistances de la langue française*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2017, p. 24.

⁴⁰⁶ Comme l'indique Viennot, la classe des « clercs », souvent très misogyne, « pratique volontiers une langue masculiniste », allant jusqu'à utiliser le pronom masculin pluriel « ils » pour parler des femmes : Ibid., p. 14.

d'interventions délibérées⁴⁰⁷. Si l'invention de l'imprimerie donne lieu à de nombreuses innovations et normalisations de la langue⁴⁰⁸, la question du genre des mots et des accords n'est pas encore soulevée. Le féminin des noms de métiers, titres et fonctions nobles n'est pas attaqué, les grammaires posent comme principe que ces noms sont employés au masculin quand ils concernent des hommes et au féminin quand ils concernent des femmes⁴⁰⁹ et on parle encore d'« autrice⁴¹⁰ », « possesseuse⁴¹¹ », « apprentisse », « doyenne », « emperière », « financière », « officière », « mareschale », « prevoste⁴¹² », « clergesse », « avocate », « dompteresse », « inventrice », « procuratrice⁴¹³ », « poétesse », « philosophe⁴¹⁴ », etc. Il n'y a pas encore de règle unique concernant les accords, des formes diverses sont employées, et c'est l'accord de proximité qui est le plus fréquent : on écrit plus souvent, par exemple, que « le soleil et la lune sont belles ».

Ces habitudes ne sont remises en question qu'à partir du début du XVII^e siècle, où la « Querelle des Femmes » prend une dimension linguistique, et où commence à s'opérer une véritable *masculinisation* de la langue, motivée par des arguments sociaux et politiques. D'après Viennot, c'est d'abord la présence de femmes au pouvoir qui dérange les classes dominantes des hommes⁴¹⁵, et notamment la classe des « clercs », apparue avec l'université (qui réserve les diplômes aux hommes chrétiens, donc aussi les emplois prestigieux de la fonction publique) et qui monopolise rapidement les fonctions politiques et administratives en France⁴¹⁶. Rouverte avec la fin de la guerre civile, la « Querelle des Femmes » s'étend alors de la politique au savoir⁴¹⁷ et à la langue⁴¹⁸. La puissance et le rôle politique des femmes (avec les régences, leur puissance à la Cour, etc⁴¹⁹.) et l'importance des femmes de lettres⁴²⁰ ont des répercussions politiques et linguistiques, linguistiques *parce que* politiques (les femmes revendiquant l'accès au savoir et au pouvoir politique, une contre-offensive masculiniste se met alors en place).

⁴⁰⁷ Ibid., p. 15.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 15.

⁴⁰⁹ Grammaire de Charles Maupas de 1607, Grammaire d'Antoine Oudin de 1632. (Ibid., p. 47)

⁴¹⁰ Ibid., p. 17.

⁴¹¹ Ibid., p. 18.

⁴¹² Ibid., p. 49.

⁴¹³ Ibid., p. 50.

⁴¹⁴ Ibid., p. 51.

⁴¹⁵ Ibid., p. 29-30.

⁴¹⁶ Ibid., p. 25.

⁴¹⁷ Ibid., p. 37.

⁴¹⁸ Ibid., p. 38.

⁴¹⁹ Ibid., p. 41.

⁴²⁰ Ibid., p. 43.

C'est d'abord sur le terrain des fonctions prestigieuses que la langue est attaquée : il faut exclure les femmes du pouvoir et de la culture en supprimant la possibilité de parler des fonctions valorisées au féminin. Si certaines formes féminines persistent, les ouvrages se multiplient qui visent leur suppression, et de nombreuses formes féminines disparaissent assez rapidement⁴²¹. Les termes qui font le plus débat, et les arguments alors employés pour supprimer le substantif féminin, sont révélateurs de la dimension politique du programme de masculinisation de la langue : « autrice » en est un des exemples les plus frappants. Alors que le terme reste en usage même chez des auteurs très misogynes, il en vient pourtant à être considéré comme choquant, comme un « barbarisme », parce qu'il n'est ni normal ni naturel qu'une femme écrive. Pour Simon Linguet⁴²², par exemple, « [s]i l'on ne dit pas une femme *autrice*, c'est qu'une femme qui fait un livre est une femme extraordinaire ; mais il est dans l'ordre qu'une femme aime les spectacles, la poésie, etc. comme il est dans l'ordre qu'elle soit *spectatrice*⁴²³ » : il y a un « ordre » qui préside aux goûts et aux activités des femmes, qui définit naturellement leur place. À cet ordre naturel correspond un ordre linguistique. La légitimation de l'exclusion des femmes se fonde, y compris chez les linguistes, sur un argument naturaliste⁴²⁴.

L'entreprise de masculinisation de la langue est en grande partie victorieuse, à tel point que l'argument de la langue peut être retourné dès le XIX^e siècle : pour Sylvain Maréchal⁴²⁵, dans son *Projet d'une loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes* (1801), « [p]as plus que la langue française, la raison ne veut qu'une femme soit auteur⁴²⁶ ». Présentée comme le reflet figé de l'ordre naturel des choses, son histoire est invisibilisée, et elle peut jouer comme argument du caractère extraordinaire et contre-nature de femmes occupant des postes de pouvoir et des fonctions prestigieuses : s'il était dans l'ordre de la nature que les femmes écrivent, il y aurait un mot pour cela.

La question des accords et des pronoms révèle que l'ordre naturel n'est pas égalitaire mais *hiérarchique* : c'est parce que le masculin est « plus noble » que l'accord de proximité est remplacé par l'accord au masculin pluriel⁴²⁷. Ce que montre cet exemple, c'est que les tenants d'une masculinisation de la langue française utilisent la langue

⁴²¹ Ibid., p. 53.

⁴²² Simon Linguet (1736-1794) avocat et homme de lettres.

⁴²³ Cité in *ibid.*, p. 59.

⁴²⁴ Comme le dit Viennet, il s'agit alors d'attribuer « à la nature ce qu'il n'est plus possible de mettre au compte de Dieu ou de l'incapacité des femmes. C'est à quoi s'attachent, dès le 17^e siècle, une partie des linguistes. » (Ibid., p. 46)

⁴²⁵ Sylvain Maréchal (1750-1803), écrivain, poète et pamphlétaire.

⁴²⁶ Cité in *ibid.*, p. 60.

⁴²⁷ Ibid., p. 77.

comme un outil politique, mais en défendant l'idée qu'elle doit refléter fidèlement la nature, qu'elle doit *dire* la nature : elle doit dire la différence sexuelle, marquer la spécificité des femmes contre l'universalité des hommes, indiquer que certains métiers, certaines fonctions, certaines activités sont par nature réservées aux hommes et que les femmes qui les exercent sont des monstres contre-nature. Dans cette perspective, supprimer certains mots c'est supprimer certaines possibilités de vie et d'action pour les femmes ; imposer le masculin générique c'est imposer l'idée que les hommes incarnent par nature l'universel, la nature humaine elle-même (ce qui fait sa spécificité et sa supériorité). Les femmes manquent d'universalité à la fois parce qu'elles sont en excès et en manque : elles ont des particularités, des éléments « en trop » qui les empêchent d'incarner l'humanité tout entière (dire « femme » c'est déjà dire plus qu'« homme », c'est donner une information supplémentaire, alors qu'« homme » peut jouer un rôle générique), et en même temps il leur manque ce qui constitue l'essence de l'humain, son propre, sa supériorité par rapport au reste de la nature. Elles sont à la fois trop elles-mêmes et trop « autre chose », trop proches d'autres formes de vie, notamment animales.

Les débats sur la langue à l'époque de la « Querelle des femmes » mettent en évidence plusieurs éléments importants : déjà, la naturalisation des femmes et de leur exclusion politique à l'âge classique se joue aussi sur le plan de la langue. Cela signifie qu'on attend de la langue à la fois qu'elle reflète la nature, et qu'elle serve de « garde-fou » à celles qui iraient contre la nature. En ce sens, on la conçoit comme un produit social mais qui doit se conformer à la nature, et on pense en même temps son pouvoir, politique et normatif, de faire respecter la nature. Elle est l'instrument par lequel les hommes se font les gardiens de l'ordre naturel : son rôle dans l'ouverture ou la fermeture de possibles, son rôle politique et son pouvoir de production des phénomènes sociaux sont thématiques à cette époque.

Sur le plan de la naturalisation, cela indique que, si la nature sert de justification (comme ordre nécessaire, figé, juste et fondateur), elle peut aussi paraître fragile et menacée par les phénomènes qui dérogent à son ordre. Par conséquent, si le social est fondé sur la nature, il doit aussi se faire le *garant* de l'ordre naturel des choses : il doit traduire et maintenir l'ordre de la nature. Cette période constitue un des moments clés de notre histoire, où se noue l'idée que la langue doit à la fois *refléter* la nature et *contribuer à la sauvegarder* : une nécessité naturelle s'impose à la langue et la langue s'impose aux individus. Par la langue, le naturel s'impose au social et le social maintient le naturel.

Ces débats nous éclairent aussi sur la manière dont des phénomènes linguistiques qui apparaissent aujourd'hui figés (comme l'existence ou la non-existence du féminin de certains mots, certaines règles de grammaire comme l'accord au masculin pluriel, le rôle générique du masculin) ont été construits pour des raisons non pas linguistiques mais *politiques*. Alors que des institutions comme l'Académie française prétendent que le langage inclusif est contraire à l'esprit, voire au « génie⁴²⁸ » de la langue française dont elle s'est proclamée gardienne, l'analyse historique montre que la langue française a été *masculinisée* et que ce phénomène, relativement récent, est le résultat d'une lutte acharnée dont un des camps est ressorti vainqueur. Les mots comme la grammaire apparaissent comme des faits politiques⁴²⁹, qui non seulement contribuent à organiser le social en permettant de le dire, mais viennent naturaliser la domination. Ce dernier point est illustré par les récents débats sur l'écriture inclusive : l'histoire de la langue est invisibilisée dans l'enseignement le plus répandu de la langue, qui la présente comme un système de règles figées et éternelles, structurant de tout temps la langue française. Les manières d'énoncer ces règles ne sont évidemment pas neutres, mais sociales et politiques (on dit que « le masculin l'emporte sur le féminin », et nombre d'enseignant·es témoignent du fait que les enfants perçoivent très bien la dimension sociale et politique de cette affirmation). Et le rôle de la langue dans la construction des stéréotypes et le maintien des rôles de genre a été largement démontré pour les noms de métiers, titres et fonctions, principalement dans la construction des représentations sociales⁴³⁰.

⁴²⁸ Voir par exemple la « Mise au point de l'Académie française » du 10 octobre 2014 sur « La féminisation des noms de métiers, fonctions, grades ou titres » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL: <http://www.academie-francaise.fr/actualites/la-feminisation-des-noms-de-metiers-fonctions-grades-ou-titres-mise-au-point-de-lacademie> : « La Compagnie fait valoir que brusquer et forcer l'usage revient à porter atteinte au génie même de la langue française et à ouvrir une période d'incertitude linguistique. [...] Et de l'usage, seule l'Académie française a été instituée « la gardienne ». »

⁴²⁹ Parallèlement, l'agrammaticalité dépend dans de nombreux cas des normes sociales : par exemple, l'expression « le veuf de Marie » est agrammatical pour des raisons *sociales* dans notre société patriarcale. Son agrammaticalité « ne peut être interprété[e] sémantiquement que comme une atteinte à l'ordre social qui justifie la règle linguistique ». (YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, op. cit., p. 162)

⁴³⁰ Cf. énigme du chirurgien citée plus haut.

2.2. Modernité scientifique, invention du naturel et naturalisation des femmes

Comme le souligne Varikas, le déplacement de la légitimation politique de Dieu vers la nature se fait dans un contexte où la nature «est loin de faire l'objet d'une connaissance vraie et de jouir de cette autorité indiscutable que lui accordent les doctrines scientifiques au XIX^e⁴³¹ ». Mais ne peut-on pas considérer en revanche que la considérer comme une source de légitimité politique contribue à une évolution progressive de la notion de nature, qui se traduit par la naissance et le développement des sciences modernes ? En effet, les sciences contribuent à maîtriser la nature considérée comme une menace, comme l'antithèse du politique ; et en même temps elles tirent leur autorité du fait qu'elles portent sur la nature considérée comme le règne de la nécessité, donc d'une forme renouvelée de la légitimité. Je vais maintenant présenter la notion de nature produite par les sciences du XIX^e, qui s'inscrivent dans une conception « moderne » des sciences et de la rationalité⁴³², et mettre en évidence les liens qu'elle entretient à la nature produite par les théories politiques modernes.

2.2.1. Apparition des critères de scientificité modernes : la science comme paradigme du discours « vrai »

Pour Delphine Gardey et Ilana Löwy, la science du XIX^e siècle a produit une conception de la nature univoque, rigide et dominante, contre l'hétérogénéité et la variabilité de la nature aux époques précédentes : hétérogénéité parce qu'elle est produite par divers discours et dans divers cadres, variabilité parce qu'elle est présentée, selon les besoins, « comme infiniment malléable ou infiniment rigide⁴³³ ». Par conséquent, s'il me semble indispensable de souligner que même au XIX^e coexistent des conceptions diverses de la nature, il faut cependant faire, comme y invitent Löwy et Gardey, une critique de la conception de la nature construite par les sciences modernes, parce que cette conception joue encore un rôle déterminant dans la forme que prend l'argument naturaliste et dans la

⁴³¹ VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », op. cit., p. 108.

⁴³² On considère généralement que la « révolution scientifique » des sciences modernes commence au XVI^e siècle pour se développer surtout aux XVII^e et XVIII^e siècles.

⁴³³ GARDEY Delphine et LÖWY Ilana « Introduction. Pour en finir avec la nature » in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel*, op. cit., p. 27.

force, la légitimité, la crédibilité qu'il possède, parce que la science s'est imposée comme la forme par excellence de discours vrai. Une analyse critique et généalogique des critères modernes de scientificité (vérité formulée comme objectivité, neutralité, universalité) permettra aussi de comprendre comment les catégories et les descriptions scientifiques ont pu être « naturalisées ».

C'est pour ces raisons que la critique féministe de la naturalisation a souvent pris, ces dernières décennies, la forme d'une critique *épistémologique*, mettant en évidence le caractère politique des sciences, leur rôle dans la naturalisation de la domination, et la manière dont les sciences modernes se sont constituées en produisant la nature. Les critiques féministes de la naturalisation ne se sont pas contentées d'attaquer l'usage politique de la représentation de la nature que donnent les sciences modernes, mais elles ont mis en évidence le fait que les sciences *en tant que telles* étaient traversées d'enjeux politiques, et qu'il fallait remettre en question à la fois la représentation de la nature produite par les sciences, et les sciences elles-mêmes, telles qu'elles se sont constituées en produisant cette représentation de la nature. Elles ont donc questionné le fonctionnement des sciences, leurs critères et leurs objets⁴³⁴, ainsi que leur légitimité (elles ont notamment remis en question le privilège des sciences à dire le vrai, et le fait que la vérité ait été progressivement assimilée au discours scientifique).

C'est dans le cadre de cette critique des sciences qu'est souvent apparu le récit historique que j'ai rappelé plus haut, qui met en évidence non seulement l'historicité de la nature et sa fonction politique, mais la *production* de cette notion par des disciplines variées et des discours savants. Il ne s'agit plus seulement de débattre sur ce que « dit » la nature, sur ce qu'elle détermine ou non des rapports sociaux, mais d'interroger ce projet même, de mettre en doute la notion de nature, et de s'intéresser plutôt à ce que Gardey et Löwy ont appelé « l'invention du naturel ».

Leur introduction à *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*⁴³⁵, donne un bon aperçu de cette démarche, et rappelle à la fois son histoire et son ampleur. Partant de l'idée qu'« il est toujours nécessaire de regarder au-delà de ce qui est donné par les scientifiques comme “nature”, d'étudier les processus

⁴³⁴ Elles ont montré notamment que les critères de scientificité qui définissent les sciences modernes étaient dépendants de la constitution de la nature, consistant à la fois en la définition d'une nature comme objet de science, et en la naturalisation de certaines entités ou phénomènes, en les constituant comme objets possibles de la science.

⁴³⁵ Op. cit.

par lesquels ils transforment des observations, des comportements fortement structurés par le social, en phénomènes naturels⁴³⁶ » parce que « l'invention du naturel est ici mobilisée comme une façon parmi d'autres d'exclure les femmes de la raison et de la démocratie⁴³⁷ », le recueil réunit de nombreuses contributions, dont celles d'auteur·es pionnière·s de la critique féministe de la naturalisation des femmes et du genre dans différentes disciplines (Evelyn Fox Keller pour la biologie, Nicole-Claude Mathieu pour l'anthropologie, Michelle Perrot pour l'histoire, etc.). Ce recueil met en évidence plusieurs phénomènes importants. Déjà, de nombreux discours de naturalisation se sont construits autour du sexe : ils ont assimilé les femmes à leur sexe, voire au sexe en général, et constitué celui-ci à la fois comme un produit de la nature et une force causale et motrice déterminant et animant les femmes⁴³⁸. Ensuite, ces discours ont été produits depuis différents lieux et dans différents contextes (dans les sciences et les techniques, dans les domaines politiques et légaux, dans les arts, les médias, etc.). Je vais m'intéresser ici sur les lieux de *savoir*, parce qu'ils ont non seulement construit la notion de nature qu'ils ont associée aux femmes, mais parce qu'ils ont construit sur eux-mêmes un discours de vérité, de neutralité et d'objectivité leur conférant cette « autorité indiscutable » dont parle Varikas, les rendant plus difficiles à combattre que des discours explicitement politiques.

2.2.1.1. Le sexe et les femmes comme objets de science

Les sciences modernes se constituent autour de la notion de nature, mais la nature est assimilée au sexe, et lui-même est assimilé aux femmes. C'est ce que rappellent Gardey et Löwy : remarquant l'abondance des discours scientifiques sur les femmes, elles affirment que les disciplines scientifiques modernes, notamment au XIX^e siècle, sont obsédées par la question de la nature féminine. Cette question est un objet de préoccupation central et constant pour l'anthropologie, la biologie, la médecine, la psychiatrie, la criminologie⁴³⁹. Elle suppose que la femme est un être radicalement

⁴³⁶ GARDEY Delphine et LÖWY Ilana « Introduction. Pour en finir avec la nature » in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel*, op. cit., p. 11.

⁴³⁷ Ibid., p. 14.

⁴³⁸ Ibid. p. 13 : « [S]i le sexe s'oppose au genre compris en français comme le "genre humain", le sexe de la femme est toujours et déjà sa condition, à la différence du sexe de l'homme qui est une "présence cachée". La nature est la condition sociale de la femme, son "genre" au sens anglais, cette fois, c'est-à-dire sa destinée biologique et sociale. »

⁴³⁹ Ibid., p. 10.

différent, à la fois «étrange» et dangereux, qu'il faut chercher à comprendre pour le maîtriser⁴⁴⁰, parce qu'il est dangereux pour lui-même, pour les hommes et pour l'ordre rationnel qu'ils incarnent. C'est ce que mettent en évidence les différentes figures féminines repoussoirs produites conjointement par la médecine, la psychiatrie et la criminologie au XIX^e siècle, et qui constituent une véritable obsession pour les scientifiques, les politiques, les médias et l'opinion publique : la «mauvaise fille» ou «fille perdue» (jeune fille qui, se soustrayant à l'autorité paternelle et succombant à son naturel vicieux, constitue un danger pour elle-même et pour l'ordre moral⁴⁴¹); l'empoisonneuse (qui menace directement son mari, son père ou son maître⁴⁴²); l'infanticide (qui menace le chef de famille à qui appartiennent de droit les enfants ou, dans le cas des filles-mères, qui menace l'ordre social comme criminelle, mais aussi l'ordre naturel, puisque, dénuée d'instinct maternel, elle est contre-nature; ce montre que, si les femmes sont réduites à leur nature, alors elles ne peuvent *donc ne doivent* pas en sortir⁴⁴³); la nymphomane et l'hystérique (exemples par excellence de l'assimilation du sexe à la femme, perçue comme une force obscure menaçant à la fois la moralité et la rationalité). Les femmes sont radicalement altérisées en étant assimilées au sexe. Les sciences médicales, biologiques, anthropologiques et criminelles ne cessent de chercher les critères de la différence sexuelle, donc d'essayer de fonder en nature le binarisme sexuel⁴⁴⁴. Pour cela, elles font du sexe la condition des femmes, qui constitue leur nature,

⁴⁴⁰ Ibid., p. 11.

⁴⁴¹ Voir BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, «Partie I. Le temps des filles perdues. 1840-1918», Paris, «Textuel», 2016, p. 15-70.

⁴⁴² Sur cette figure, on peut consulter notamment le catalogue (*Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, Paris, l'Iconoclaste Archives nationales, 2016) de la très instructive exposition consacrée, aux Archives nationales, aux «présumées coupables» de novembre 2016 à mars 2017 : sorcières, empoisonneuses, infanticides, pétroleuses, tondues de la Libération. Cette exposition montre, au travers des grands procès faits aux femmes qui les présumaient coupables, comment les vies et les corps des femmes ont fait l'objet d'un contrôle, d'une mainmise ainsi que d'une répression et d'une violence féroces. Selon Julie Doyon, le poison est considéré comme une arme typiquement féminine en dépit des faits (Julie DOYON, «L'ennemie de la famille. L'empoisonneuse» in *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, FOURNIER Pierre [dir.], Paris, L'Iconoclaste Archives nationales, 2016, p. 116-147 : p. 118). Réactivant la figure de la sorcière, l'empoisonneuse est, à l'époque moderne, d'abord celle qui empoisonne son mari, donc «viole les liens sacrés du mariage» (ibid., p. 126) et menace la famille, les relations d'autorité naturelles entre mari et femme, père et fille, maître et servante (ibid., p. 129). L'usage du poison semble propre aux femmes parce qu'il est l'arme des traîtres et des faibles (ibid., p. 129) : les traités criminels considèrent que les femmes l'utilisent parce qu'elles n'ont «pas assez de force ou de courage pour se venger ouvertement, et par la voie des armes» (ibid., p. 129). Les figures modernes de l'empoisonneuse les plus célèbres sont Marie Lafarge, Marie Besnard et Violette Nozière.

⁴⁴³ Sur cette figure aussi, voir Annick TILLIER, «La mauvaise mère. L'infanticide» in *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, FOURNIER Pierre (dir.), op. cit., p. 148-189.

⁴⁴⁴ Cf. GARDEY Delphine et LÖWY Ilana «Introduction. Pour en finir avec la nature» in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 12 : «Historique, la détermination par les sciences médicales et biologiques des sites de la différence et du lieu pertinent pour la signifier : le squelette ou les crânes pour les anthropologues du XIX^e siècle (Peyre

leur essence, la force qui les anime et la cause qui les détermine, tandis qu'au contraire le sexe ne détermine ni ne définit les hommes⁴⁴⁵. Si le sexe fonde le binarisme et la différence de nature entre les hommes et les femmes, c'est en réalité les femmes qu'il définit principalement. Ainsi, si le discours du binarisme sexuel implique de reconnaître qu'une certaine forme de déterminisme pèse sur les hommes (ils sont par nature différents des femmes, ils ont donc une nature), l'assimilation du sexe aux femmes et des femmes au sexe leur permet en même temps d'échapper à ce déterminisme : ce sont les femmes qui sont soumises au véritable déterminisme naturel, puisqu'elles sont soumises à leur sexe. Ce sont elles qui incarnent la différence sexuelle, parce qu'elles incarnent le sexe et que ce sont elles qui sont *différentes*.

Mais cette différence radicale, qui fonde le binarisme sexuel, n'est-elle pas fragilisée par le récit dans lequel s'inscrivent les sciences modernes, selon lequel l'histoire humaine consiste en une progressive domestication et maîtrise de la nature auxquelles les sciences participeraient ? Par nature, l'homme s'arrache à la nature en la domestiquant. Mais la domestication et la maîtrise n'impliquent-elles pas que les hommes s'assimilent la nature, qu'ils l'humanisent en partie ? Il y a ainsi une tension entre deux idées : la domestication prouve la supériorité et la puissance des hommes et en même temps elle ne peut être totale, sinon la différence entre l'homme et la nature, entre l'homme et la femme, serait dissoute⁴⁴⁶. Ainsi, les femmes comme nature ne sont pas seulement considérées comme une matière passive, mais comme une force qui résiste à la domestication et à la maîtrise, de sorte qu'elles restent radicalement différentes de l'homme. C'est ce qui explique le caractère paradoxal de certaines pratiques de « domestication », qui tout à la fois affirment le pouvoir et la maîtrise de l'homme et réaffirment l'appartenance des femmes à la nature. Comme l'a montré Perrot, le corset, par exemple, imposé à des générations de femmes pour des raisons à la fois esthétiques

et Wiels, 1996), les organes sexuels externes dont les néo-malthusiens diffusent en France à la fin du siècle dernier les images explicatives (Ronsin, 1980), les hormones, bientôt identifiées, isolées et produites puis les gènes (Oudshoorn, 1994, et Kraus dans cet ouvrage). »

⁴⁴⁵ Cf. DORLIN Elsa, « Autopsie du sexe », art. cit., p. 143 : « S'il y a domination d'un sexe sur l'autre, le sexe dominant tend constamment à justifier son statut par une supériorité naturelle, qui le place toujours déjà au-delà de ses seules identités ou fonctions sexuelles. Les femmes sont le véritable sexe. Cette assimilation permet de maintenir une dépendance totale et exclusive envers les finalités propres de la nature et de l'espèce. Possédées par leur sexe, les femmes sont ainsi dépossédées d'elles-mêmes. »

⁴⁴⁶ Cette tension se résout de façon incomplète dans l'idée que c'est précisément le caractère rétif de la matière qu'elle domestique qui met en évidence, voire produit comme telle (chez Hegel ou Marx), la puissance d'agir de l'homme, qui le distingue du règne naturel, qui produit son humanité.

et médicales, est un artifice culturel on ne peut plus contraignant, mais pensé pour redire et renforcer la nature⁴⁴⁷.

Ainsi au XIX^e siècle, les disciplines scientifiques et médicales se focalisent sur la nature féminine, qu'elles assimilent au sexe. Pour Christine Bard, le XIX^e siècle est le « siècle de la matrice⁴⁴⁸ » : reprenant la formule d'Hippocrate selon laquelle « la femme toute entière est dans son utérus », les médecins et les scientifiques déploient leurs recherches sur la spécificité et l'infériorité des femmes. Le squelette féminin est considéré comme infantile, immature et imparfait ; le cerveau de la femme est plus petit parce qu'elle est inférieure physiquement et intellectuellement⁴⁴⁹ ; les craniologues montrent que les femmes blanches partagent le « prognathisme » des non-Blanches. Gustave Le Bon en déduit que s'il existe des femmes instruites et « supérieures à la moyenne des hommes », « ce sont là des cas aussi exceptionnels que la naissance d'une monstruosité quelconque, telle, par exemple, qu'un gorille à deux têtes et, par conséquent, négligeables entièrement⁴⁵⁰ ». Parallèlement, la psychiatrie se développe principalement autour des femmes, les enfermant massivement dans des asiles⁴⁵¹ et allant même jusqu'à considérer leur nature comme pathologique : pour le docteur Joseph Grasset, l'hystérie n'est que « l'exagération du caractère de la femme [...], du tempérament féminin⁴⁵² ».

Le projet des sciences du XIX^e siècle est donc un projet de connaissance et de maîtrise de la nature, qui assimile la nature au sexe et le sexe aux femmes, qui se traduit par un effort permanent pour définir la nature des femmes et établir des critères stables et déterminants de la différence sexuelle. Les sciences se constituent en produisant leur objet, et même en produisant l'idée moderne d'« objet scientifique », qui suppose une extériorité et une distance entre le sujet observateur et l'objet observé, et que l'objet soit gouverné par des lois, qu'il obéisse à un régime causal. C'est l'enjeu de l'assimilation des femmes au sexe : elles sont gouvernées par leur sexe, en cela elles peuvent être *objets* de

⁴⁴⁷ GARDEY Delphine et LÖWY Ilana « Introduction » in *L'invention du naturel*, op. cit., p. 11.

⁴⁴⁸ BARD Christine « Les antiféministes de la première vague », in BARD Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 43.

⁴⁴⁹ Paul Broca cité in BARD Christine « Les antiféministes de la première vague », in BARD Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 44. Paul Pierre Broca (1824-1880) est un médecin, anatomiste et anthropologue français.

⁴⁵⁰ Cité in ibid. Gustave Le Bon (1841-1931) est un médecin, anthropologue, psychologue social et sociologue français.

⁴⁵¹ Elles sont majoritaires dans les asiles créés par la loi de 1838, dans lesquels les médecins leur font subir de nombreux sévices : douches froides, compresseurs ovariens, etc.

⁴⁵² Cité in ibid., p. 45. Joseph Grasset (1849-1918 à Montpellier) est un médecin et neurologue français.

science, on peut décrire les lois causales qui les déterminent ; les hommes sont abstraits du sexe (ou bien parce que le sexe ne les concerne pas réellement, ou bien parce que leur rationalité garantit leur distance et leur liberté à l'égard de ce déterminisme)⁴⁵³, en cela ils peuvent être les *sujets* de la science, des observateurs extérieurs neutres.

Pour les sciences de cette époque, la nature fonde la subordination sociale et politique des femmes : selon Julien-Joseph Virey, un des auteurs du *Dictionnaire des sciences médicales*, « si la femme est faible par sa constitution même, la Nature a donc voulu la rendre soumise et dépendante dans l'union sexuelle ; elle est donc née pour la douceur, la tendresse, et même pour la patience, la docilité ; elle doit donc supporter sans murmure le joug de la contrainte, pour maintenir la concorde dans la famille par sa soumission et par son exemple⁴⁵⁴ ». Dans ce texte, on voit de façon particulièrement claire le passage de la description à la prescription. On voit aussi comment, de la nature considérée comme essence individuelle, on déduit une place et des relations naturelles, donc une place et des relations sociales.

2.2.1.2. Épistémologies féministes et critiques

Ainsi, l'objet « nature », le rapport sujet/objet et les critères qui définissent la connaissance ont été constitués ensemble, par les disciplines qui les ont inventés comme objet et comme critères.

L'historicisation critique féministe de la connaissance a porté sur toutes les disciplines (la philosophie, les sciences physiques et biologiques, l'histoire, la littérature et même la logique⁴⁵⁵), mais elle s'est formulée comme critique épistémologique principalement à partir des sciences et de la médecine. En effet, à l'époque moderne, les sciences ont formulé pour elles-mêmes un certain nombre de critères de scientificité, comme l'objectivité, la neutralité, l'universalité, et sont devenues à la fois le paradigme et l'idéal de la connaissance. Leurs critères de scientificité se sont imposés comme critères

⁴⁵³ Cf. DORLIN Elsa, « Autopsie du sexe », art. cit., p. 138 : « [L]orsqu'il s'agit de l'homme, le sexe n'est qu'une des fonctions physiologiques parmi d'autres participant à l'économie du corps, dont le centre est un principe intellectif ou spirituel. En revanche, dès qu'il s'agit des femmes, tout semble se concentrer sur leur sexe, comme si ce dernier était le point d'ancrage de leur identité, comme si leur matrice ou leur utérus était le véritable "pilote du navire". »

⁴⁵⁴ Cité in *ibid.*, p. 43. Julien-Joseph Virey (1775-1846) est un naturaliste et anthropologue français.

⁴⁵⁵ Voir par exemple les travaux de Val Plumwood sur les rapports entre le dualisme et la logique classique : PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 56-58. Voir aussi SYLVAN Richard, MEYER Robert, PLUMWOOD Val et BRADY Ross, *Relevant logics and their rivals*, Atascadero, Ridgeview, 1982.

pour tout discours de connaissance et de vérité, qu'il était possible d'adapter à d'autres objets, mais qui restaient les critères idéaux : les adapter pouvait donc faire perdre de la légitimité et de la pureté scientifique. Si les sciences humaines ont finalement réussi à formuler des critères alternatifs — la compréhension des raisons plutôt que l'explication par les causes, par exemple —, elles ont aussi dû renoncer à la prétention à accéder à une vérité pure, pleine et entière, et les sciences de la nature sont restées, dans l'imaginaire collectif, un idéal de connaissance et de vérité. La critique épistémologique féministe s'est donc d'abord attaquée aux critères de scientificité élaborés par les sciences modernes, et notamment par les sciences de la nature.

Sandra Harding, par exemple, une des principales théoriciennes de « l'épistémologie des points de vue », remet en question le principe d'objectivité tel qu'il a été défini par les sciences, comme neutralité (le sujet de connaissance doit s'effacer au profit de son objet) et universalité (les propositions vraies sont valables de tout en temps et en tout lieu, n'importe quel sujet, observant les mêmes phénomènes et suivant la même méthode et le même protocole, aurait abouti aux mêmes conclusions). Elle lui oppose un concept d'« objectivité forte », consistant à mettre en évidence le point de vue depuis lequel est produit le savoir⁴⁵⁶.

Patricia Hill Collins⁴⁵⁷, l'une des principales représentantes de la critique épistémologique formulée depuis le *Black Feminism*, met en évidence la fausse universalité de ces critères, et le fait qu'ils délégitiment d'autres formes de savoir, gouvernées par d'autres critères qu'elle leur oppose point à point : on attend généralement

⁴⁵⁶ L'approche de Sandra Harding s'enracine dans le matérialisme marxiste, dont elle reprend à la fois la critique de l'idéologie (comme production théorique qui prétend être neutre et objective alors qu'elle légitime l'ordre socio-politique existant) et le fondement théorique (les idées, la pensée, la connaissance s'enracinent dans des conditions matérielles de vie, qui constituent à la fois des sujet·tes différent·es et des points de vue différents sur le monde social). Elle considère donc que les sujet·tes qui produisent le savoir comptent dans le savoir qu'ils produisent, au sens où ils le produisent depuis des positions sociales et matérielles différentes. Il faut donc que les sujet·tes de savoir fassent un effort réflexif important sur leur propre position dans les rapports sociaux, et notamment sur les privilèges dont ils peuvent bénéficier, qui les conduisent à ne pas voir certaines choses et à produire des théories légitimant ces privilèges et les rapports sociaux de domination. Elle appelle « objectivité forte » (« *strong objectivity* ») cet effort réflexif. (HARDING Sandra, « Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic and scientific debate » in HARDING Sandra (dir.), *The feminist standpoint theory reader : intellectual and political controversies*, New York, Routledge, 2004, p. 1-16 et HARDING Sandra, « Rethinking standpoint epistemology : what is strong objectivity ? », *ibid.*, p. 127-140. Dans ce volume sont réunis les textes des principales fondatrices de l'« épistémologie des points de vue » et de la critique épistémologique féministe et décoloniale : Nancy Hartsock, Patricia Hill Collins, Donna Haraway, Chela Sandoval, etc.)

⁴⁵⁷ HILL COLLINS Patricia, « The social construction of Black feminist thought », in *Signs* vol. 14, N° 4, 1989, p. 745-773. HILL COLLINS Patricia, « La construction sociale de la pensée féministe Noire » traduit de l'américain par Anne Robatel in *Black Feminism, Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, DORLIN Elsa (dir.), Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2007, p. 135-175.

du chercheur ou de la chercheuse qu'elle ait de la distance vis-à-vis de son objet d'étude, qu'elle élimine tout affect de sa recherche théorique et qu'elle fasse abstraction de son éthique et de ses valeurs pour faire de la recherche, justifier son enquête ou ordonner son déroulement ⁴⁵⁸. Une épistémologie féministe afrocentrique, au contraire, pourrait développer des critères alternatifs, parmi lesquels ⁴⁵⁹ : l'importance d'une sagesse fondée sur l'expérience concrète et le vécu ; l'évaluation du savoir non par la confrontation agonistique de savoirs construits dans l'isolement, mais par le dialogue et l'échange d'une communauté ; l'éthique du *care* qui insiste sur la singularité de chacun·e, fait une place aux émotions dans le développement des connaissances et repose sur la capacité d'empathie ; et enfin la responsabilité de chacun·e concernant le savoir qu'elle développe.

Donna Haraway, l'une des références aujourd'hui incontournables sur ces questions, est une épistémologue spécialisée dans la biologie, qui a théorisé la notion de « savoir situé » depuis une analyse critique des méthodes scientifiques, de la distinction objet/sujet, des critères de scientificité et des lieux où les sciences sont produites. Son concept de « savoir situé ⁴⁶⁰ » a un triple intérêt : elle permet de critiquer les prétentions des discours scientifiques à la neutralité, à l'objectivité et à l'universalité en montrant que ces critères dissimulent le fait que le champ du savoir est traversé de rapports de pouvoir, et qu'ils légitiment en réalité les productions théoriques dominantes. Elle permet en même temps de comprendre pourquoi ce constat ne doit pas nous faire renoncer à la production théorique, mais au contraire nous inciter à nous engager dans une production de savoir émancipatrice, qui nous donne une prise critique sur la réalité. Haraway redéfinit l'objectivité, comme savoir qui se sait situé, et qui explicite la situation, le projet et l'intérêt à partir desquels il est produit, au lieu de les dissimuler. Échappant à l'alternative de l'universalisme (le sujet connaissant peut s'abstraire de son point de vue particulier pour développer une connaissance neutre et objective, détachée de lui, indépendante de tout point de vue particulier ; il peut être partout, parler pour tout le monde et connaître la vérité de toutes les places) et du relativisme (le relativiste prétend n'être nulle part parce qu'il peut être partout de la même manière : rien ne peut le faire choisir entre telle ou telle version du monde, tous les savoirs se valent et nous n'avons aucun critère de choix ⁴⁶¹),

⁴⁵⁸ Ibid., p. 147-148.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 153-170.

⁴⁶⁰ HARAWAY Donna « Savoirs situés : question de la science dans le féminisme ^[1] et privilège de la perspective partielle » in *Manifeste cyborg*, op. cit., p. 107-144.

⁴⁶¹ Comme l'explique Haraway, on a souvent reproché aux épistémologies du point de vue d'anéantir les prétentions de la science à découvrir une vérité unique, objective et extérieure : en faisant proliférer les savoirs et en légitimant les savoirs assujettis, les épistémologies du point de vue auraient défendu une

Haraway défend la possibilité de construire un savoir depuis une perspective « partielle » et « incorporée », qui n'est ni partout, ni nulle part, mais qui construit en même temps le savoir et la position depuis laquelle il s'énonce⁴⁶², et qui, conscient de son caractère partiel, s'engage dans un travail de reconnaissance, de traduction et de dialogue avec d'autres perspectives⁴⁶³. Reconnaître le caractère situé de son propre savoir, c'est reconnaître la nécessité de ce dialogue, et c'est pourquoi l'apparente restriction de ce qui nous est accessible nous permet en fait d'« obtenir une vue plus large⁴⁶⁴ ». Enfin, la notion de « savoir situé » permet de ne pas se contenter d'affirmer que tout savoir dépend de conditions structurelles et de ne pas rester centré·e sur le sujet social à l'origine des connaissances (par exemple un homme, blanc, occidental, bourgeois, hétérosexuel, adulte, valide, etc.), mais d'ancrer cette critique dans une conception plus large de la « situation », qui analyse concrètement la pratique scientifique (ses objets, ses méthodes, ses techniques, ses institutions) et ses interactions avec d'autres domaines (politiques, culturels, etc.).

Haraway m'intéresse particulièrement ici parce qu'elle montre précisément comment, par ses théories, ses méthodes et ses pratiques, la biologie contemporaine se construit en construisant la nature, tout en rompant en même temps avec l'idée moderne d'une nature extérieure à la pratique scientifique. Les objets sur lesquels travaillent les sciences de laboratoire sont des objets fabriqués, dont certains, comme OncoMouseTM, sont des animaux transgéniques, hybridés avec d'autres animaux et brevetés⁴⁶⁵, qui accompagnent l'implosion des catégories de nature et de culture. Sur ce point, on peut souligner deux phénomènes : déjà, cette implosion pose problème, comme ont pu le

conception relativiste de la vérité. Elle démonte cet argument en expliquant que le relativisme n'est que l'envers d'un savoir totalisant et universel. (Ibid., p. 119-120)

⁴⁶² Pour Haraway, le savoir situé n'est pas donné par une position sociale, mais c'est une perspective à construire : « Nous ne sommes pas immédiatement présents à nous-mêmes » (Ibid., p. 121), et ceci est d'autant plus vrai pour les points de vue assujettis qui sont niés ou délégitimés par les productions de savoir dominantes, qui n'ont donc pas eu la liberté et la possibilité de se construire.

⁴⁶³ Nous avons ainsi une responsabilité dans la production théorique : même si notre savoir est déterminé par notre situation, nous devons « répondre de ce que nous avons appris à voir ». (Ibid., p. 117)

⁴⁶⁴ « Le meilleur moyen d'obtenir une vue plus large est de se trouver quelque part en particulier. » (Ibid., p. 127)

⁴⁶⁵ OncoMouseTM, premier animal breveté, a été fabriqué pour servir à la recherche sur le cancer du sein : c'est un rongeur porteur d'un fragment d'ADN cancérigène qui est tiré d'un autre animal et implanté dans le rongeur : voir HARAWAY Donna, « La race : donneurs universels dans une culture vampirique.^[SEP] Tout est dans la famille : les catégories biologiques de filiation^[SEP] dans les États-Unis du XX^e siècle », traduit de l'américain par Pierre-Armand Canal in *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit., p. 278-280

montrer les polémiques⁴⁶⁶ autour de la fabrication d'OncoMouseTM. Ensuite, cette implosion n'est pas totale, puisque la construction et le brevetage d'OncoMouseTM maintiennent voire radicalisent l'idée d'une science maîtrisant la nature, permettant l'appropriation et l'exploitation des êtres vivants non humains. L'implosion du dualisme sur un point (l'objet des sciences est antérieur et extérieur à toute intervention humaine, la science se contente d'observer) est rendue possible par le maintien du dualisme sur un autre plan qu'elle participe d'ailleurs à renforcer.

C'est en ce sens qu'on peut faire le lien entre deux figures du « bestiaire » d'Haraway : OncoMouseTM et le Géant de Karisimbi, un gorille mâle empaillé, installé au centre d'un des principaux dioramas de l'American Museum of Natural History. Le gorille, qui illustre la fabrication de la nature (et sa refabrication par l'entreprise muséale et taxidermiste) typique de la modernité coloniale et patriarcale⁴⁶⁷, s'il est le résultat d'un processus très complexe de traitement, de fabrication et de mise en scène, est censé incarner la nature « sauvage », la nature « en tant que telle », antérieure à et indépendante de toute intervention humaine. En cela, il paraît reposer sur une conception de la nature radicalement différente de celle des technosciences qui fabriquent OncoMouseTM. Mais, en réalité, dans les deux cas la nature est le produit d'une fabrication qui manifeste et soutient le projet d'objectification, d'appropriation et de maîtrise des sciences modernes et contemporaines. La naturalisation, réelle (comme taxidermie) et symbolique (par la scénographie, qui le présente dans son « milieu naturel »), du Géant de Karisimbi, est célébrée comme une œuvre d'art qui magnifie et dépasse la nature⁴⁶⁸ : à l'époque moderne déjà, il n'est pas incompatible avec le discours de la nature de considérer que l'être humain·e peut la fabriquer. Cette fabrication n'est que la conséquence du discours de maîtrise qui fonde la hiérarchisation dualiste de la nature et de la culture. En d'autres termes, on ne s'étonne d'OncoMouseTM et du Géant de Karisimbi que si l'on pense que la nature existe indépendamment des manières dont elle est fabriquée et figurée dans des

⁴⁶⁶ Voir par exemple : HARAWAY Donna, « Le témoin modeste : diffractions féministes^[1] dans l'étude des sciences », traduit de l'américain par Delphine Gardey in *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit., p. 309-327.

⁴⁶⁷ Voir le passionnant texte que lui consacre Haraway : HARAWAY Donna, « Le patriarcat de Teddy Bear : taxidermie dans le jardin d'Eden^[1] », New York, 1908-1936 », traduit de l'américain par Nathalie Magnan in *Manifeste cyborg et autres essais*, op. cit., p. 145-220.

⁴⁶⁸ C'est le sommet de l'art du naturaliste Carl Akeley : « À partir du cadavre du primate, Akeley obtint une réalisation plus parfaite que ne l'était l'organisme vivant ; il atteignit son véritable but, une nouvelle genèse. La décadence — menace de la cité, de la civilisation, de la machine — était enrayée par la politique de l'eugénisme et l'art de la taxidermie. Le Museum remplissait son rôle scientifique de conservation, de préservation et de production de la permanence. La vie se transfigurait dans ce qui est le principal forum de la théorie politique occidentale — le corps naturel de l'homme. » (Ibid., p. 147)

discours naturalistes, donc *indépendamment de sa domination*. Ces deux figures, apparemment opposées, sont en réalité deux modalités par lesquelles la science et la culture fabriquent leur objet pour le maîtriser.

Ces deux exemples, et l'analyse des rhétoriques dans lesquelles ils sont pris, permettent à Haraway de montrer que les représentations scientifiques interagissent avec et sont influencées par d'autres discours, politiques, artistiques et culturels. Dans la construction de la « nature » et dans la fabrication de leur objet, les sciences interagissent avec d'autres imaginaires et d'autres représentations : Haraway remet ainsi en cause l'idée d'une autonomie et d'une étanchéité des discours scientifiques par rapport au reste de la société, donc aux contingences économiques et politiques, aux représentations, imaginaires et mythes culturels⁴⁶⁹. Cela confirme la nécessité, que j'ai défendue plus haut, de mener la dénaturalisation sur plusieurs plans, et notamment sur des représentations diverses, voire contradictoires, de la nature.

Ainsi, la critique épistémologique féministe s'est développée autour de l'idée que la construction de la nature n'était « pas indépendante du point de vue des constructeurs⁴⁷⁰ ». Elle a opéré un déplacement majeur : de la discussion portant sur l'égalité naturelle des femmes et des hommes et sur la traduction de l'inégalité naturelle en politique, la critique féministe s'est attaquée au concept même de nature, en analysant non seulement son caractère historique, mais son processus de construction par les sciences. La dénaturalisation a donc été renforcée par une critique *épistémologique*, portant sur la co-constitution des sciences et de la nature comme objet scientifique, ainsi que sur les discours, les pratiques et les critères par lesquels les sciences de la nature se sont présentées et imposées comme paradigme du discours vrai à l'époque moderne.

⁴⁶⁹ Haraway met en évidence la transversalité de la figure du cyborg à l'époque contemporaine, qui traverse la science-fiction, les sciences biologiques et médicales, l'industrie, la politique : « La science-fiction contemporaine est peuplée de créatures cyborgs, à la fois animales et machines qui habitent des univers ambigus à la fois naturels et fabriqués. La médecine moderne, elle aussi, fait appel à des cyborgs, accouplements entre organisme et machine, tous conçus comme des systèmes codés, et dont l'intimité et l'énergie ne proviennent pas de l'évolution de la sexualité telle que nous la connaissons. [...] La production moderne ressemble à un rêve de travail accompli dans un monde colonisé par les cyborgs, un rêve à côté duquel le cauchemar du Taylorisme paraîtrait idyllique. Et la guerre moderne est une orgie de cyborgs qui a pour nom de code le C3I Command-Control — Communication-Intelligence (Commandement-Contrôle — Communication-Renseignement), une ligne de 84 milliards de dollars dans le budget de la défense américaine de 1984. » (HARAWAY Donna, « Manifeste cyborg », op. cit. p. 30)

⁴⁷⁰ LÖWY Ilana in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 141.

Je voudrais souligner deux directions importantes qui ont été ouvertes par cette critique épistémologique de la co-constitution, à l'époque moderne, des sciences et de la nature : le développement des savoirs assujettis, et la critique de la médecine.

D'une part, la remise en question des critères de légitimité scientifique s'est accompagnée de la revendication et du développement de savoirs « locaux » et « assujettis⁴⁷¹ », produits par d'autres sujet·tes de connaissance et selon d'autres méthodes. Dans différentes disciplines académiques, des programmes de recherche se sont développés autour de l'idée que des sujet·tes opprimé·es produiraient d'autres formes de connaissance. La version essentialiste de cet argument ne m'intéresse évidemment pas du tout. Il est absurde et dangereux de chercher ce que les femmes, par exemple, du fait de leurs qualités intrinsèques, apporteraient de nouveau à la philosophie, à la littérature ou à la biologie : non seulement parce que cette recherche présuppose la différence sexuelle et considère qu'elle détermine les individu·es (essentialisme différentialiste) et construit une image erronée de la production de savoir, en considérant que les sujet·tes de connaissance préexistent et qu'il·les sont le seul facteur explicatif de la connaissance qui est produite (conception individualiste qui invisibilise les diverses logiques et les rapports de force à l'œuvre dans la production intellectuelle) ; mais aussi et tout simplement parce qu'elle est contre-productive : croyant défendre la capacité des femmes à produire de la connaissance, elle les enferme dans une prétendue spécificité qui a constitué, depuis des siècles, la raison de leur exclusion du savoir et des lieux dans lesquels il était produit. Comme le rappelle Simone de Beauvoir au début du *Deuxième sexe*, personne n'a jamais douté du fait que le point de vue compte dans la production du savoir en ce qui concerne les femmes⁴⁷². L'histoire des sciences s'est construite autour du partage entre les sujets légitimes de connaissance, qui ont le monopole de la raison donc de la capacité à tenir un discours universel, et les sujet·tes qui en sont incapables parce qu'il·les sont prisonnier·es de leur « spécificité », de leur corps, de leur sexe, de leurs instincts, et que leurs discours ne vaut donc que pour elleux. Une telle interprétation de l'épistémologie des points de vue, contraire au programme de recherche des auteur·es

⁴⁷¹ FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 1997, p. 7-8.

⁴⁷² « Je me suis agacée parfois au cours de discussions abstraites d'entendre des hommes me dire : “Vous pensez telle chose parce que vous êtes une femme” ; mais je savais que ma seule défense, c'était de répondre : “Je la pense parce qu'elle est vraie”, éliminant par là ma subjectivité ; il n'était pas question de répliquer : “Et vous pensez le contraire parce que vous êtes un homme” ; car il est entendu que le fait d'être un homme n'est pas une singularité ». (BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, op. cit. p. 16)

matérialistes et constructivistes qui l'ont théorisée, annihile leur force critique, consistant au contraire à mettre en évidence le caractère partiel et partial de discours *qui s'ignorent comme tels*. Si la version essentialiste et différentialiste de l'appel à développer du savoir depuis d'autres points de vue et d'autres lieux me paraît réactionnaire, une version critique de cette idée m'intéresse au plus haut point. D'abord, parce qu'elle permet de réfléchir aux conditions matérielles qui font que le savoir des opprimé·es peut être effectivement différent⁴⁷³. Ensuite, parce qu'elle revendique une place et une légitimité pour des sujet·tes et des thématiques exclues du champ académique⁴⁷⁴. Enfin, parce qu'elle se fonde sur l'idée que le savoir est politique, et qu'il peut constituer un outil d'autodéfense et d'*empowerment*⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Comme l'explique Vinciane Despret, les premières primatologues femmes ont « bouleversé » le champ de la primatologie. On pourrait considérer que c'est parce qu'elles font, en tant que femmes, de la science différemment. Des positions plus constructivistes ont mis l'accent sur le fait que la socialisation des femmes les conduisait à voir des choses différentes ; mais ces positions, si elles restent trop générales, risquent de tomber dans une forme d'essentialisme sociologique. L'hypothèse qu'avance Despret me paraît plus intéressante : elle rappelle qu'à l'époque, dans les années 1960-1970, les femmes sont discriminées dans le monde universitaire et ont moins accès à des postes d'enseignant·es chercheur·es. Elles fonctionnent donc avec des bourses de recherche et restent beaucoup plus longtemps que les hommes sur le terrain. Cela leur a permis d'observer d'autres choses, et de faire des hypothèses qui ont, effectivement, révolutionné la primatologie. Despret insiste aussi sur l'influence du féminisme, qui a permis aux chercheuses de critiquer certaines analyses de leurs prédécesseurs, qui plaquaient clairement des préjugés patriarcaux anthropocentrés sur les groupes de primates qu'ils observaient. Ce qui explique l'apport et la nouveauté des femmes dans la primatologie des années 1960, ce n'est donc pas leur nature spécifique, ni leur « éducation » perçue comme un fait stable et homogène qui les déterminerait, mais les conditions matérielles de leur travail scientifique et la construction d'une perspective critique du fait d'une politisation. Ce point de vue opprimé n'est pas un donné, mais il est construit par les conditions concrètes dans lesquelles travaillent les individus et le point de vue politique qu'elles adoptent sur ces conditions concrètes. (DESPRET Vinciane, ANDRÉ Romain et THOMÉ Bruno, « Les moutons ont des amis et des conversations. Comment les animaux désarçonnent la science. Entretien avec Vinciane Despret » in *Jef Klak, Revue de critique sociale et d'expériences littéraires* N° 3, « Selle de ch'val », Montreuil, Marabout 2016, p. 84-85)

⁴⁷⁴ D'après un entretien avec Margaret Maruani, et Chantal Rogerat, Michelle Perrot considère que c'est le mouvement féministe des années 1960 et 1970 qui l'a amenée à faire l'histoire des femmes (PERROT Michelle MARUANI Margaret et ROGERAT Chantal, « L'histoire de Michelle Perrot », in *Travail, genre et sociétés* N° 8, 2002 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL: <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2002-2-page-5.htm>, p. 5-20). Le lancement de ce programme de recherche, dans les 1970, avait pour but de lutter contre l'invisibilisation des femmes dans l'histoire et notamment de leur rôle politique, ce qui impliquait à la fois de remettre en cause l'idée selon laquelle les femmes n'avaient pas d'histoire ni de rôle dans l'histoire commune, et de travailler sur de nouvelles sources, de nouveaux objets et de nouvelles thématiques (les journaux intimes, la correspondance, etc., alors peu consultés par les historiens, sauf pour faire la biographie de « grands hommes »). L'enjeu de visibiliser de nouvelles thématiques et de construire de nouveaux objets apparaît bien avec l'idée d'« accumulation primitive » proposée par Perrot pour qualifier la méthode collective qu'ont adoptée les historiennes de cette époque : face à l'absence des femmes dans les livres d'histoire, elles se sont d'abord demandé, comme l'indique le premier intitulé du cours sur l'histoire des femmes de Perrot en 1973 : « Les femmes ont-elles une histoire ? » qui marquait leur « incertitude théorique et pratique », et « dépourvues de matériaux », elles se sont lancées dans une grande accumulation de faits et de traces, qui avaient deux objectifs : faire nombre contre l'idée que les femmes n'ont pas d'histoire ; fournir des sources pour les chercheuses à venir.

⁴⁷⁵ Comme le montre l'exemple de l'histoire des femmes de la note précédente, la production scientifique a pu être considérée comme un enjeu féministe luttant contre l'invisibilisation de l'action des femmes (autodéfense), mettant en évidence leur capacité d'agir et donnant des exemples et des stratégies pour l'action et la lutte (*empowerment*).

Ce dernier point me permet de souligner le fait que le redéploiement du savoir par les opprimé·es et depuis les marges n'a pas eu de conséquences que dans les milieux académiques : les milieux militants ont développé une forte critique du milieu académique et de son potentiel dépolitisant⁴⁷⁶ (critique de la notion d'auteur·e, qui individualise la production de savoir, invisibilise les cadres collectifs dans lesquels sont produites de nombreuses idées, et met en concurrence des individu·es qui pourraient être des allié·es ; critique de l'idée de propriété intellectuelle, du prix des livres et du pouvoir des institutions de diffusion du savoir ; critique des normes académiques et de leur caractère excluant⁴⁷⁷), pour défendre d'autres modalités de production du savoir (défense de la production collective, anonyme et en libre accès ; autoformation et création de cadres et d'espaces alternatifs pour produire du savoir).

Ce qui me paraît remarquable, et qui met en évidence la deuxième direction ouverte par la critique épistémologique féministe, c'est que, des années 1960 à aujourd'hui, une grande partie des groupes d'autoformation féministes se sont construits autour d'enjeux touchant au corps, à la santé et à la sexualité (groupes de parole autour des sexualités, groupes d'auto-gynécologie, Mouvement pour la liberté de l'avortement et de la contraception [MLAC⁴⁷⁸], ateliers de formation à des pratiques érotiques et sexuelles, qui permettent notamment de diffuser des outils et des informations de santé et de sécurité qui ne sont jamais données par les structures dominantes centrées sur le coût

⁴⁷⁶ Sur cette question, voir par exemple la critique radicale qu'Adrienne Rich fait de la « femme-alibi », qui sert le patriarcat blanc en menant une carrière individuelle dans le milieu académique : RICH Adrienne, « Qu'est-ce qu'une femme a besoin de savoir ? » (1979), in RICH Adrienne, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, traduit de l'américain par Françoise Armengaud, Christine Delphy, Lisette Girouard et Emmanuèle de Lesseps, Genève-Lausanne, Mamamélis et Nouvelles Questions Féministes, 2010, p. 47-56

⁴⁷⁷ Pour illustrer ces différents points, on peut prendre l'exemple de l'infokiosque, espace de diffusion en libre accès ou à prix libre de fanzines et de brochures politiques, très répandu dans les milieux militants notamment anarchistes, queer, féministes, parfois virtuels, comme le site internet infokiosques.net : les brochures sont souvent signées par des collectifs ou sont anonymes ; elles peuvent proposer des extraits ou des traductions de livres difficiles d'accès par leur langue ou par leur prix et invitent à diffuser et à reproduire massivement les textes ; elles s'opposent à l'idée d'un savoir fonctionnant de façon autonome pour en faire un outil dans les luttes concrètes. Comme le résume la page de présentation d'infokiosques.net, « [n]ous aimons ces moyens de communication directe, nous aimons le *do it yourself*, l'auto-production, la débrouille, nous aimons ces modes de diffusion autonomes. Dans le monde merveilleux des infokiosques, l'information n'est pas soumise aux logiques commerciales, publicitaires, spectaculaires, financières qui ligotent les médias classiques et puissants. Elle n'est pas centralisée, standardisée, reproduite à l'identique en quantités industrielles et officielles. L'information est réappropriée par des individus, des collectifs, rediffusée au gré des envies et des luttes sociales. » (« Qu'est-ce qu'un infokiosque ? », 2003 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL: <https://infokiosques.net/spip.php?article6>)

⁴⁷⁸ Association féministe pour l'avortement et la contraception, qui a lutté entre 1973 et 1975 pour la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse.

hétérosexuel, etc.). Ces enjeux ont constitué une des directions les plus visibles de la lutte féministe de la deuxième vague (qu'on assimile souvent aux luttes pour l'avortement et la contraception) mais aussi un des lieux où la rupture entre différentes expériences de l'oppression était la plus visible, donc qui mettait en évidence le caractère limité et excluant d'un discours féministe blanc⁴⁷⁹ et hétérocentré⁴⁸⁰. Ainsi, la deuxième direction ouverte par les critiques épistémologiques féministes et décoloniales est la critique de la médecine, comme ensemble de théories, de pratiques et de techniques qui s'appuie sur la notion de nature pour organiser l'appropriation des corps opprimés, donc comme *entreprise de naturalisation du social*.

2.2.2. La médecine moderne : naturalisation du normal et du pathologique

Les disciplines médicales au sens large (de la médecine générale à la psychanalyse) m'intéressent particulièrement : elles ont pris une importance croissante de l'âge classique à aujourd'hui ; elles se sont progressivement imposées dans différents domaines et institutions⁴⁸¹ ; elles se sont étendues à de plus en plus de domaines de nos vies⁴⁸². Comme l'a montré Dorlin, ces disciplines se développent à partir de l'âge

⁴⁷⁹ Cf par exemple : AMOS Valerie et PARMAR Pratibha, « Challenging Imperial Feminism », in *Feminist Review*, n° 80, 2005, p. 44-63. Les auteures présentent leur texte comme une transposition, en Grande-Bretagne, des questionnements développés aux États-Unis par le *Black Feminism*. Constatant que les femmes noires ont pu avoir davantage de réticences que les femmes blanches au sujet de l'avortement, elles rappellent que les premières féministes blanches qui l'ont défendu l'ont fait dans une perspective eugéniste et selon une logique raciale et coloniale. De plus, elles dénoncent les inégalités de traitement juridique entre les femmes noires et blanches concernant les agressions sexuelles, liées au stéréotype raciste selon lequel les femmes noires sont sexuellement disponibles et les femmes blanches des victimes vulnérables.

⁴⁸⁰ Par exemple, dans les mouvements féministes français du début des années 1970, des critiques sont adressées par les lesbiennes aux féministes hétérosexuelles qui se concentrent, dans les groupes de parole et dans les luttes, sur des enjeux sexuels et reproductifs hétérosexuels. Voir par exemple : le collectif des Gouines Rouges, fondé en 1971.

⁴⁸¹ Par exemple dans l'institution judiciaire. C'est ce que met en évidence la manière dont a été traitée l'affaire Pierre Rivière dans les années 1830, qui a assassiné sa mère, sa sœur et son frère, et dont le procès est l'occasion d'une polémique entre des médecins psychiatres et des juges pour déterminer si Rivière est fou, et si sa folie doit conduire les juges à atténuer sa peine. Comme le montre Patricia Moulin, l'institution judiciaire a d'abord résisté à l'introduction de perspectives médicales et pathologiques dans les procès, et ce n'est qu'au terme d'une lutte acharnée que ces perspectives s'imposent, par le biais par exemple de la notion de « circonstances atténuantes ». Voir FOUCAULT Michel (dir.), « *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* » : *un cas de parricide au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, « Collection Folio », 1994, notamment l'introduction de Michel Foucault (p. 13-24) et la contribution de Patricia Moulin (« Les circonstances atténuantes », p. 335-342).

⁴⁸² Sur tout cela, on peut se référer aux travaux de Foucault, qui a très bien montré, dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* notamment, comment on passe d'un modèle de justice et de punition à un autre, à l'époque moderne (punir signifie normer, on juge moins l'acte que la personne), le rôle de la médecine et de la psychologie dans la constitution de cet autre modèle (avec notamment la constitution du sexe comme

classique dans un double mouvement de constitution des femmes en objet de savoir, et de leur exclusion ou de leur subordination comme sujettes de savoir. La médecine s'approprie des savoirs anciens et les délégitime, et en même temps elle exproprie les femmes de la connaissance de leur propre corps : ce phénomène montre que l'envers de l'appropriation, souvent moins visible et moins dénoncé, est une *expropriation*.

2.2.2.1. Les femmes, malades de leur sexe

Pour Dorlin, la médecine de l'âge classique a fondé en nature la différence sexuelle à partir de la notion, déjà présente à l'Antiquité, de « tempérament ». Si, comme l'a montré Laqueur, on conçoit l'anatomie selon un modèle de sexe unique⁴⁸³, la différence sexuelle est cependant bien présente dans les corps par le tempérament⁴⁸⁴ : on pense que les femmes ont un tempérament plus froid et humide que les hommes. Cette différence est une infériorité, et leur donne des corps plus faibles, moins robustes, moins sains. La santé est incarnée par le tempérament chaud de l'homme, les femmes sont donc par nature moins « normales », moins proches de ce qui fait la santé et la vitalité d'un corps⁴⁸⁵. À partir du XVI^e siècle, tous les médecins s'accordent pour dire que les femmes ont, en tout temps et lieu, « un tempérament froid et humide qui les exclut tendanciellement de la santé⁴⁸⁶ ». Si les femmes sont par nature malades, elles constituent donc l'objet par excellence de la médecine. Pour Dorlin, c'est le développement de la médecine comme science du corps pathologique des femmes qui constitue la matrice du développement des sciences de l'Homme à l'époque moderne⁴⁸⁷.

Les sciences médicales jouent aussi un rôle de premier plan dans l'assimilation des femmes à leur sexe que j'ai présentée plus haut. L'idée que la femme est déterminée par ses organes sexuels et son rôle reproductif n'est pas nouvelle : Hippocrate⁴⁸⁸ constitue

une cause cachée et centrale de la formation des subjectivités, donc comme espace d'intervention prioritaire). (FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993. Et FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité*. Tome 1, Paris, Gallimard, « Tel », 1994.)

⁴⁸³ LAQUEUR Thomas Walter, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'américain par Michel Gautier, Paris, Gallimard, « Folio », 2013.

⁴⁸⁴ DORLIN Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009, p. 19 et 21.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 23.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 24.

⁴⁸⁷ « Pas de science de l'Homme sans une médecine des femmes : le premier objet de savoir, c'est le corps supposé inférieur et pathologique des femmes. » (Ibid., p. 15)

⁴⁸⁸ Qui considère que « la femme tout entière est dans son utérus » (BARD Christine « Les antiféministes de la première vague », in BARD Christine [dir.], *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 43)

une référence omniprésente de la médecine à l'âge classique⁴⁸⁹, qui maintient cette assimilation des femmes au sexe, à leurs organes sexuels. C'est la faiblesse de leur tempérament qui les rend si vulnérables aux mouvements et aux caprices de leur utérus, volontiers représentés comme un « animal » échappant à la volonté de la femme⁴⁹⁰. Cette assimilation atteint un sommet avec la théorisation de l'hystérie⁴⁹¹ et de la nymphomanie⁴⁹², qui mettent en évidence à la fois l'obsession des médecins pour la sexualité féminine, la violence des traitements qu'ils leur font subir⁴⁹³ et la manière dont le corps féminin est « saturé » d'une sexualité « médicalisée, dans laquelle le désir et le plaisir féminins sont étroitement liés à la passivité, à l'hétéronomie, à l'ignorance et surtout à la douleur⁴⁹⁴ ».

2.2.2.2. Chasse aux sorcières

L'hétéronomie des femmes passe par une grande entreprise d'expropriation des femmes du savoir concernant leur corps et leur sexualité, et son accaparement par la science médicale. Comme l'a montré Dorlin, cette appropriation est à la fois un enjeu de contrôle du corps des femmes et de la population, mais c'est aussi un enjeu de légitimité pour la médecine qui, aux XVI^e et XVII^e siècles, se professionnalise et se développe comme science rationnelle et empirique⁴⁹⁵. Pendant longtemps, le médecin était considéré comme un « boucher » qui n'avait aucune connaissance empirique et concrète du corps des femmes, qui n'en avait qu'une approche théorique et livresque, et auquel on ne faisait pas appel pour les accouchements (sauf dans les cas où l'enfant était mort-né⁴⁹⁶). Le travail de l'accouchement comme de nombreux autres aspects de la santé et du corps des femmes étaient les domaines réservés des « sages-femmes », « matrones ». Aux XVI^e et

⁴⁸⁹ DORLIN Elsa, *La matrice de la race*, op. cit., p. 35.

⁴⁹⁰ Cf. Ambroise Paré : « L'utérus a sa propre sensibilité qui échappe à la volonté de la femme : on le dit être un animal parce qu'il se dilate, se raccourcit plus ou moins, selon la diversité des causes, et quelquefois même il frétille et bouge, faisant perdre patience et toute raison à la pauvre femme ». (Cité in *ibid.*, p. 40)

⁴⁹¹ Définie comme « suffocation de la matrice » à cause de « vapeurs croupissant dans l'utérus (principalement la semence et les règles) » (*Ibid.*, p. 47), elle reste pensée comme une maladie causée par l'utérus, malgré les tentatives de quelques médecins de déssexualiser l'hystérie. (*Ibid.*, p. 50-60)

⁴⁹² D'abord « fureur utérine », désigne le fait que les femmes, malgré leur tempérament « froid », ont un appareil génital qui « les prédispose à la volupté et donc à la maladie ». (*Ibid.*, p. 80)

⁴⁹³ Par exemple : enfermements, douches froides, camisoles de force, attouchements sexuels (pénétration et masturbation médicales forcées), etc. (*Ibid.*, p. 86 et 88)

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 149-150.

XVII^e siècles, ces dernières sont criminalisées⁴⁹⁷ : beaucoup sont poursuivies comme « sorcières », torturées, violentées, mises à mort⁴⁹⁸ ; on impose aux autres de se subordonner à l'autorité d'un médecin et de travailler sous ses ordres⁴⁹⁹. La médecine, la gynécologie et l'obstétrique se développent sur l'appropriation des savoirs et des corps des femmes : elles deviennent par conséquent l'outil privilégié de la politique nataliste qui se développe avec le nationalisme et le colonialisme⁵⁰⁰.

2.2.2.3. De la description à la prescription

Si la médecine s'inscrit dans la continuité du geste de production de la nature et de naturalisation des femmes et du sexe propre à la constitution des sciences naturelles modernes, le fait qu'elle ait une visée thérapeutique a des conséquences. Les disciplines médicales ajoutent à la naturalisation une dimension de *pathologisation*. En tant que disciplines « pratiques », leurs théories et leurs diagnostics s'accompagnent de prescriptions et du développement de techniques concrètes et matérielles pour travailler les corps et les subjectivités. Si, comme toute production de savoir, ces disciplines s'appuient sur des pratiques et des techniques qui leur permettent de constituer un objet pour en extraire des informations, elles développent aussi des techniques de *normalisation* et d'*assujettissement* des corps. C'est ce qu'a étudié Foucault, qui a travaillé sur la naissance et le développement de procédures disciplinaires visant les corps, le remplacement de la loi par la norme et la production du corps et du sexe comme points d'exercice du pouvoir et des techniques de normalisation⁵⁰¹. Je ne développerai pas ici les analyses de Foucault, qui sont très connues et que j'aurai l'occasion de discuter plus en détail en II, 1. Si mon analyse s'inscrit dans son approche (qui étudie la constitution des disciplines médicales depuis leur projet de normalisation des corps et par leurs techniques concrètes d'assujettissement), c'est pour mettre l'accent sur des phénomènes que Foucault a relativement peu étudiés, à savoir les pratiques spécifiques

⁴⁹⁷ Ibid., p. 138.

⁴⁹⁸ Ces violences ainsi que l'ampleur de la chasse aux sorcières ont été beaucoup documentées. Je renvoie notamment aux travaux publiés in PLANTÉ Christine, *Sorcières et sorcelleries*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, « Cahiers masculin-féminin », 2002. On peut aussi consulter les récits de procès dans PORRET Michel, « Au cœur des procès » in FOURNIER Pierre (dir.), *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, op. cit., p. 36-55 et PORRET Michel, « La sorcière » in FOURNIER Pierre (dir.), *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, op. cit., p. 56-115.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 140.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 155.

⁵⁰¹ FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op. cit. ; FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op. cit.

d'assujettissement des femmes et des colonisé·es. En effet, Foucault a plutôt étudié les techniques disciplinaires et la production de discours sur le sexe comme projet capitaliste de mettre les corps au travail, de les produire comme *force de travail*. Or ce projet a pu se heurter à la naturalisation de la différence sexuelle, et si les femmes des classes prolétaires ont été mises au travail comme les hommes, la question du travail industriel des femmes a cependant fait polémique⁵⁰². Des travaux féministes et décoloniaux comme ceux de Dorlin, qui s'inscrivent dans une perspective foucauldienne, ont permis de compléter son approche en analysant les pratiques médicales et les techniques disciplinaires comme une production de corps différenciés, sexués et racisés.

Il reste qu'une perspective foucauldienne met en évidence le lien entre les pratiques médicales et d'autres pratiques disciplinaires, donc entre la pathologisation et l'enfermement, la punition correctrice, etc. On peut compléter cette approche en insistant, comme y invitent les historien·nes Véronique Blanchard et David Niget, sur l'apparition au XIX^e siècle de lieux spécifiques à la déviance féminine⁵⁰³ : ces institutions, comme les monastères Bon Pasteur⁵⁰⁴, montrent que les disciplines produisent des corps qui sont des corps *sexués*. Elles montrent aussi que le contrôle des corps est un enjeu particulièrement fort en ce qui concerne les femmes, représentées comme soumises à leur sexe et aux pulsions naturelles, donc comme une force par nature rétive à l'ordre social et qui le menace. Ce point met en évidence une tension dans la manière dont est mobilisée la notion de nature et dont elle est liée à la pathologisation des femmes en général, mais de certaines déviances féminines en particulier : si les femmes sont par nature rétives à l'ordre social, faut-il considérer la déviance féminine comme une pathologie ou comme un effet de leur nature ? On considère la nature des femmes comme une nature pathologique, objet par excellence de la médecine, de la psychiatrie et des pratiques thérapeutiques, et en même temps on pathologise celles qui dévient de leur « nature

⁵⁰² Bard rappelle les discours du XIX^e contre le travail industriel des femmes qui violerait les lois de la nature. (BARD Christine « Les antiféministes de la première vague », in BARD Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 48)

⁵⁰³ BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, op. cit.

⁵⁰⁴ « Les jeunes filles vagabondes, désobéissantes, prostituées sont placées sur décision de justice ou à la demande des familles dans des congrégations monacales et carcérales [...]. Une solution qui, sous l'impulsion de mère Marie-Euphrasie Pelletier, connaît un succès national, voire international. C'est en 1835 que [...] cette maîtresse femme développe l'œuvre des Bon Pasteur, qui devient quasiment un terme générique pour désigner l'ensemble des maisons religieuses accueillant les mineures déviantes. Plus de quatre-vingts Bon Pasteur seront ouvertes en France, tandis que d'autres seront implantés en Irlande, en Espagne, en Belgique et même aux États-Unis, soit plus de trois cents œuvres de ce type dans le monde à la veille de la Seconde Guerre Mondiale. [...] La rédemption et la discipline des corps sont au cœur des méthodes de redressement des Bon Pasteur jusqu'au milieu du XX^e siècle. » (Ibid., p. 30)

féminine » — les infanticides⁵⁰⁵, les femmes qui s'engagent dans la vie publique⁵⁰⁶, les féministes⁵⁰⁷ et les lesbiennes⁵⁰⁸. Comment interpréter ce paradoxe ?

Ce paradoxe met en évidence le fait que les disciplines médicales, si elles participent du discours des sciences modernes qui naturalise à la fois la différence sexuelle, les femmes et leur infériorité⁵⁰⁹, considèrent d'abord la nature des femmes comme *essentiellement pathologique*, et comme un danger menaçant la « santé » de l'ordre social. C'est ce qui justifie que les sciences médicales s'intéressent tout particulièrement aux femmes, et c'est de là qu'elles tirent leur légitimité : elles protègent la société, et contribuent au maintien de l'ordre social en traitant les femmes rétives à s'y conformer. Avec les sciences médicales du XIX^e siècle, la naturalisation constitue à la fois une assimilation des femmes à la nature et une pathologisation des femmes. Mais si la nature est un danger pour la société, comment peut-on considérer que l'ordre social est fondé sur un ordre naturel ? Ne faut-il pas plutôt dire qu'il instaure un ordre contraire à l'ordre naturel ? Ces questions montrent l'ambiguïté de la notion de « nature » dans les discours médicaux qui s'accompagnent ainsi toujours de perspectives sociales et politiques : la nature est à la fois une hiérarchie naturelle entre les hommes et les femmes, et la puissance anti-sociale qui domine les femmes, les anime et les définit comme une matière en tension, rétive à l'ordre social, que la médecine doit traiter.

En ce sens, les disciplines et techniques médicales me paraissent constituer une synthèse des deux processus de naturalisation de l'époque moderne, politique et

⁵⁰⁵ Comme je l'ai noté plus haut, la figure de l'infanticide fait l'objet d'une véritable obsession au XIX^e siècle.

⁵⁰⁶ Sur le traitement de la violence politique des femmes, et notamment le traitement par les journaux et les intellectuels de l'époque des femmes de la Commune, les « pétroleuses », présentées comme des monstres sanguinaires et sorties de l'humanité, voir par exemple : BUGNON Fanny, « L'ennemie publique. La pétroleuse » in *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, FOURNIER Pierre (dir.), Paris, l'Iconoclaste Archives nationales, 2016, p. 190-225.

⁵⁰⁷ Cf. BARD Christine « Les antiféministes de la première vague », in BARD Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 51 : « L'idéologie de la séparation des sexes réunit toutes les tendances antiféministes, qui interprètent émancipation des femmes comme une volonté de pénétrer, d'envahir, la vie publique. »

⁵⁰⁸ Voir par exemple la synthèse proposée par le psychiatre Paul Le Moal sur l'internement d'une jeune fille « cyclothymique et homosexuelle », qui rend compte de la manière dont le lesbianisme est pathologisé et traité par des institutions médicales et psychiatriques en 1955. (BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, op. cit., p. 125)

⁵⁰⁹ Cf. COFFIN Jean-Christophe, « Sexe, hérédité et pathologies. Hypothèses, certitudes et interrogations de la médecine mentale, 1850-1890 », in *L'invention du naturel*, op. cit., p. 159-186 : p. 161. Jean-Christophe Coffin montre que dans les textes du XIX^e siècle qui consacrent la naissance de la clinique, les médecins « affirment l'existence d'une barrière profonde entre l'homme et la femme reflétée et prouvée par les caractères anatomiques et physiologiques. Ce travail méticuleux de recensement des différences les a autorisés à établir une distinction de nature entre les sexes. »

scientifique, que j'ai analysés. Alors qu'on pourrait croire que les deux domaines de la politique et des sciences sont des domaines séparés, que l'un traite du juste et de l'injuste, et l'autre du vrai et du faux, analyser la manière dont ces deux domaines se constituent, à l'époque moderne, autour de la notion de nature, en naturalisant l'organisation sociale et certains groupes sociaux, met en évidence que ces deux domaines interagissent (la politique s'appuie sur des raisons scientifiques ; les recherches scientifiques répondent à des enjeux politiques et reprennent des conceptions politiques). Les sciences médicales au sens large illustrent, à l'époque moderne, les interactions entre science et politique. Elles opèrent une synthèse originale du vrai et du bon, du discours descriptif et du discours prescriptif, du fait et de la valeur, de la cause et de la raison, du déterminisme et de la finalité, en théorisant l'opposition du normal et du pathologique, et en constituant le pathologique comme leur domaine d'intervention. Comme l'a montré Foucault, cette opposition est une opposition structurante de la modernité, autour de laquelle se redessinent les relations de pouvoir et les techniques d'assujettissement⁵¹⁰. Cela a permis à la médecine d'accroître ses champs d'intervention et de prescription à l'époque contemporaine⁵¹¹. Comme le rappelle Judith Revel, « [l]a norme correspond à l'apparition d'un biopouvoir [...] et l'on assiste à la naissance d'une véritable "médecine sociale" qui s'occupe de champs d'intervention allant bien au-delà du malade et de la maladie. » Des pratiques institutionnelles de gestion des populations et de contrôle de la santé permettent « d'appliquer à la société toute entière une distinction permanente entre le normal et le pathologique, et d'imposer un système de normalisation des comportements et des existences, du travail et des affects⁵¹². » Et comme l'a souligné Dorlin, c'est sur les

⁵¹⁰ C'est un des grands thèmes de l'œuvre de Foucault, que l'on trouve formulé notamment dans FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op. cit. Pour une analyse très éclairante de cette question, voir LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2007.

⁵¹¹ C'est ce que montrent les travaux de Foucault sur le biopouvoir, notamment dans FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op. cit., chapitre 5, et FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 1997, p. 216 et suivantes. Comme le souligne Stéphane Legrand, Foucault montre que la médecine s'approprie un nombre croissant de domaines de la vie parce que la santé devient une norme et une valeur : « [e]lle n'a plus à être normée de l'extérieur par une valeur à laquelle elle se subordonnerait, car elle est devenue elle-même une norme en dernière instance » (LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, op. cit., p. 274). Dans un cours à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Stéphane Legrand avait illustré ce phénomène par l'exemple suivant : si vous vous cassez une jambe, le médecin vous demande quand même si vous fumez. Cela signifie que les symptômes ne sont plus seulement causés par des infections ou des maladies, mais par la vie toute entière, le discours médical porte ainsi sur l'ensemble de nos pratiques et a pris une autorité croissante sur nos vies.

⁵¹² REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essais », 2010, p. 203.

catégories de « sain » et de « malsain », et leur traduction politique (Dorlin parle de « nosopolitique⁵¹³ ») que sont élaborés le sexisme et le racisme à l'âge classique.

La médecine moderne, et le fait qu'elle introduise le couple normal/pathologique dans la naturalisation, permet de complexifier et de préciser l'analyse féministe que j'en ai présentée : si la naturalisation comprend bien une forme d'uniformisation des femmes, assimilées au sexe et à la nature, elle établit aussi des différences entre les femmes, et des rapprochements entre les femmes et d'autres groupes considérés comme inférieurs (les enfants, les animaux, etc.). Elle doit donc faire l'objet d'une analyse intersectionnelle.

2.2.2.4. Des « natures féminines » différentes

Les discours médicaux sont pris en tension entre la naturalisation de la différence sexuelle (qui implique, comme je l'ai dit, de considérer que les femmes, en tout temps et en tout lieu, ont un même tempérament⁵¹⁴, une même nature, et sont dominées par leur sexe) et la naturalisation de la race et de la classe. Dorlin a mis en évidence les contradictions des discours du « tempérament », par exemple, qui soutiennent que les femmes sont par nature « froides », mais que les prostituées ont un tempérament chaud⁵¹⁵. Elle a aussi montré que des pratiques sexuelles considérées comme pathologiques pour les Européennes (par exemple la masturbation ou l'homosexualité⁵¹⁶) étaient considérées comme des « traits anthropologiques chez les Africaines⁵¹⁷ ». De même, Barbara Ehrenreich et Deirdre English ont montré que les femmes n'étaient pas toutes pathologisées de la même manière selon leur classe : les femmes de la bourgeoisie sont des femmes « fragiles », faibles, promptes à l'hystérie ; les femmes des classes populaires sont robustes et résistantes (ce qui justifie leur mise au travail) mais elles sont « contagieuses », et peuvent transmettre des maladies vénériennes aux hommes de toutes les classes⁵¹⁸. Ainsi, si la médecine naturalise le social par le biais de l'opposition du sain

⁵¹³ DORLIN Elsa, *La matrice de la race*, op. cit., p. 14.

⁵¹⁴ Ibid., p. 24.

⁵¹⁵ Ibid., p. 13 et 70.

⁵¹⁶ Émilie Hache rappelle que les lesbiennes, considérées comme « contre-nature », ont été « exclues de la nature bien plus qu'elles n'y ont été identifiées ». (HACHE Émilie (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, op. cit., p. 52)

⁵¹⁷ *La matrice de la race*, op. cit., p. 77.

⁵¹⁸ EHRENRICH Barbara et ENGLISH Deirdre, *Fragiles ou contagieuses : le pouvoir médical et le corps des femmes*, op. cit.

et du pathologique, elle ne naturalise pas *que* les femmes, ni toutes les femmes *de la même manière*, bien au contraire. L'entreprise de naturalisation du sexe est indissociable de la naturalisation de la classe et de la race, et les catégories sociales sont construites par l'interaction de ces processus. On naturalise en comparant, en assimilant ou en distinguant, en hiérarchisant⁵¹⁹, mais toujours avec l'idée que le corps a par nature une place dans la taxinomie nosographique, qui détermine ce que peut l'individu.e ainsi que son rôle social.

D'un point de vue méthodologique, il est donc plus pertinent de partir des discours naturalisants pour voir comment ils ciblent et construisent leur objet, comment ils élaborent certaines catégories sociales, que de supposer la pertinence *a priori* de telle ou telle catégorie pour voir comment elle a été « naturalisée ». Cela permet d'une part de prendre au sérieux le fait que ces catégories ont été construites et n'existent pas dans la nature préalablement à leur construction. Cela permet également de ne pas transposer sur d'autres discours les catégories qui nous sont familières en restant aveugle aux différences qu'ils font et à la variété des catégories qu'ils construisent.

2.2.3. La science écrit sous la dictée de la nature

Ainsi, la médecine est politique et ses catégories sont bien, à l'époque moderne, des catégories « nosopolitiques » : elle se construit et s'impose en s'appuyant sur des politiques concrètes, sur le droit et les institutions ; elle constitue une prise de pouvoir dans le champ du savoir, s'approprie et délégitime d'autres savoirs ; elle reprend et prolonge des considérations politiques sur la domination naturelle des femmes et des esclaves ; elle naturalise les catégories sociales, la hiérarchie et la domination ; elle a une visée normative et thérapeutique, qui cherche moins à corriger le naturel qu'à contenir les débordements naturels des corps malades pour garantir la société du désordre et de la contamination.

⁵¹⁹ La naturalisation passe souvent par l'analogie ou une comparaison entre les femmes, les animaux, les enfants, les colonisés. Pour l'anthropologue Paul Topinard, par exemple, « la femme est à l'homme ce que l'Africain est à l'Européen et le singe à l'humain. » (1873 : cité in BARD Christine [dir.], *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 7) Pour Alexandre Dumas fils, « [n]ous côtoyons tous les jours des Peaux-Rouges à teint rose, des négresses à mains blanches et potelées qui, ne pouvant manger de l'homme cru, se disposent et se préparent à grignoter de l'homme vivant, comme doivent faire les femmes civilisées » (cité in BARD Christine [dir.], *Un siècle d'antiféminisme*, op.cit., p. 70).

Ce type de discours assoit son autorité sur l'idée qu'il est « scientifique », vrai, neutre, objectif et universel. En d'autres termes, la construction des critères modernes de scientificité ont permis aux discours et aux catégories scientifiques d'apparaître comme de pures et simples descriptions du réel, de la nature. Bien plus, la notion de « description » elle-même a pris ce sens de *récit neutre et désintéressé* de phénomènes extérieurs à l'observateur qu'il objective, récit qui aurait été fait de la même manière par tout observateur adoptant le même point de vue neutre et objectif, donc valable universellement. Par conséquent, le langage scientifique est représenté comme un « *miroir pur de la nature*⁵²⁰ », et les scientifiques semblent écrire « *sous la dictée de la nature* ». Les catégories scientifiques et médicales jouent un rôle dans la naturalisation des groupes sociaux et de la domination parce qu'elles prétendent refléter purement et simplement la nature.

L'analyse de la naissance du modèle moderne de scientificité apporte donc un nouvel élément de réponse à la question que j'ai soulevée au début de ce chapitre, concernant le pouvoir naturalisant du langage. Elle permet de mettre au jour une des matrices de ce qu'Austin a identifié comme « illusion descriptive », mais en montrant qu'elle fonctionne dans un champ beaucoup plus vaste que celui de la philosophie du langage. Cela nous permet de dépasser la simple affirmation du fait que le langage a une influence sur la pensée, les représentations et les comportements, *topos* qui ne fait débat pour personne, et qui, parce qu'il ne définit pas précisément ce que signifie l'« influence » ni comment fonctionne concrètement le langage, ne nous aide ni à comprendre comment certaines catégories s'imposent, ni à attaquer la légitimité de la domination et de l'ordre social. Au contraire, travailler sur la co-constitution de la notion de nature et des critères de scientificité modernes me paraît constituer un élément d'explication de la manière dont certaines catégories ont un pouvoir naturalisant *précisément parce qu'elles* apparaissent comme de « pures descriptions » de la nature, comme « la nature faite langage ». Au lieu de considérer que le langage aurait en soi un pouvoir constituant, on comprend au

⁵²⁰ Evelyn Fox Keller s'oppose à cette distinction entre langage ordinaire « idéologisé » et langage scientifique en montrant comment les métaphores travaillent le langage et les pratiques de la science et comment certains stéréotypes jouaient sur la manière dont les scientifiques observent, décrivent et analysent des phénomènes : par exemple, jusqu'aux années 1980, les scientifiques opposent l'activité des spermatozoïdes à la passivité de l'ovocyte dans le processus de fécondation, modèle dont des recherches plus récentes ont montré l'inanité. (FOX KELLER Evelyn, « Histoire d'une trajectoire de recherche. De la problématique "genre et sciences" au thème "langage et sciences" », in *L'invention du naturel*, op. cit., p. 45-58)

contraire pourquoi certaines catégories ont plus d'autorité que d'autres, pourquoi certaines s'imposent et d'autres non. Cela permet de repérer les usages dans d'autres contextes (et notamment politiques) de la forme « scientifique » du discours (à prétention neutre, objective, universelle) pour le légitimer.

En ce sens, la critique épistémologique féministe, si elle est d'abord une critique des sciences, constitue un outil plus vaste, permettant de déconstruire et d'analyser d'autres types de discours. Il me paraît intéressant, à cet égard, de remarquer que les premiers travaux de linguistique féministe ont porté sur des discours scientifiques, avant de s'étendre à des discours plus ordinaires. Comme je l'ai dit plus haut, Michard et Ribéry, qui ont soutenu en France la première thèse « importante⁵²¹ » en sciences du langage sur la question du « sexage⁵²² » dans la langue, s'attaquent d'abord à la naturalisation de la domination dans des discours scientifiques, par des anthropologues, des sociologues et des linguistes. Leur travail me paraît particulièrement intéressant dans la mesure où, déjà, il situe les recherches en sciences humaines et montre qu'elles sont tributaires, dans les phénomènes observés, des rapports sociaux et de l'idéologie au sein desquels elles sont élaborées. Ensuite, leur analyse met en lumière l'idéologie sexiste des auteurs, donc de notre société, et la manière dont cette idéologie s'inscrit dans la langue de façon non explicite, de sorte qu'elle est difficile à percevoir, d'autant plus lorsqu'elle est véhiculée par des textes scientifiques. L'analyse de Michard et Ribéry a le double intérêt de montrer comment l'idéologie informe la langue, mais aussi comment la langue peut renforcer l'idéologie, notamment dans le cas des discours scientifiques, qui prétendent à la neutralité et à l'objectivité.

Michard propose aussi une approche critique de la linguistique elle-même, et de la manière dont elle est travaillée par l'idéologie du sexage dans sa conception du genre linguistique. Elle rappelle les caractéristiques majeures de la catégorie de genre en langue française, quand elle concerne les humains⁵²³ et travaille sur les conceptualisations du

⁵²¹ GRECO Luca, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », *Langage et société* 2014/2 (N° 148), p. 12

⁵²² Elles reprennent ce concept à Colette Guillaumin. Pour une présentation du « sexage », voir I, 4.

⁵²³ Il y a (a) le genre lexical, ou genre des noms, qui est formellement marqué par des oppositions morphologiques (lecteur/lectrice), des oppositions lexicales (fille/garçon), des déterminants différenciés pour les noms de genre commun (le/la journaliste). Certains termes sont épicènes (une personne) et certains substantifs de genre féminin ne s'appliquent qu'aux hommes (dans le champ sémantique militaire : une ordonnance, une sentinelle) ; (b) le genre grammatical : morphosyntaxique, il se manifeste par la variation morphologique des déterminants du substantif (articles, adjectifs, participes, pronoms) et l'accord en genre des déterminants avec le substantif. Accord au masculin pluriel si un substantif de genre féminin et un

genre par les linguistes depuis les années 1920, ce qui lui permet de constater l'accord des linguistes sur les points suivants⁵²⁴ :

- (a) Le genre féminin est *dérivé* du genre masculin (ou du genre animé) du point de vue morphologique. Or, cette interprétation est contestable, comme le signale Ann Coady : elle est fondée sur le stéréotype selon lequel le masculin serait une forme plus simple, non marquée, contrairement au féminin « marqué⁵²⁵ ».
- (b) Le genre masculin domine le féminin syntaxiquement, puisque l'accord est au masculin pluriel.
- (c) Sémantiquement, le genre féminin a moins de valeur que le masculin.
- (d) Le sens est défini par l'application des noms à des référents extralinguistiques, les sexes, qui ne sont pas définis sociologiquement, mais qui sont supposés exister naturellement, sans que les linguistes s'interrogent sur la manière dont on peut les conceptualiser.
- (e) Le trait sémantique de sexe est inhérent au genre féminin, et non au genre masculin.

Les traits (d) et (e) expriment la conception que les linguistes ont du rapport entre le réel et le langage (considéré comme reflétant des référents extralinguistiques existant naturellement), et des rapports entre sexe et genre : illes supposent l'existence de sexes naturels constituant les référents naturels du genre linguistique. Illes naturalisent ainsi le sexe, le genre, leur relation linguistique, et même l'usage du langage, puisqu'illes présentent souvent l'indexation du genre sur le sexe comme immédiate, et comme ne posant problème que dans le cas des inanimés.

Michard souligne le lien entre cette conception du genre dans la langue développée par les études linguistiques et l'idéologie du sexage qui s'exprime dans le langage ordinaire. Elle établit donc un lien entre le langage scientifique et le langage ordinaire dans la naturalisation de la domination. Mais elle a travaillé sur la naturalisation

substantif de genre masculin. (c) Du point de vue du sens, les mots de genre masculin peuvent désigner ou bien des humains en général ou bien des humains mâles ; les mots de genre féminin ne peuvent désigner que des humaines femelles. (MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?*, op. cit., p. 29-30)

⁵²⁴ Ibid., p. 133.

⁵²⁵ COADY Ann, Communication intitulée « La construction discursive du masculin générique : une analyse historique », à « l'Atelier de recherches linguistiques sur le genre et les sexualités », Paris, 13 mai 2015. Programme et résumé en ligne : <https://gsl.hypotheses.org/383>. Voir aussi Viennot, qui retrace l'histoire des débats sur la "formation du féminin" : VIENNOT Eliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin !* op. cit. p. 93.

de la domination dans le langage scientifique *avant* de l'étudier dans le langage ordinaire. Cela nous indique deux choses : d'abord, que les discours scientifiques ont une autorité, donc un pouvoir de légitimation, supérieurs aux discours ordinaires. Par conséquent, ils constituent un objet privilégié pour les travaux qui veulent analyser et déconstruire la naturalisation du genre. Ensuite, que l'analyse de la naturalisation du genre et de l'oppression dans des discours scientifiques donne des outils pour travailler de façon informée et précise sur la manière dont la naturalisation s'opère aussi dans le langage ordinaire et avec des catégories ordinaires.

Conclusion

Pour comprendre l'intérêt d'étudier la performativité du langage ordinaire pour faire une analyse critique et féministe du genre, je suis partie dans ce chapitre des hypothèses proposées dans le premier chapitre :

- Le pouvoir structurant de certaines catégories sociales tient à l'« illusion descriptive » qu'elles produisent, qu'on peut décrire comme une forme de naturalisation (qui invisibilise la construction sociale en faisant croire que nos mots viennent refléter un donné naturel, pré-social).
- Ce pouvoir naturalisant n'appartient pas aux catégories en tant que telles, mais dépend des discours qui les mobilisent et qui les construisent. Il faut donc analyser quels discours ont le pouvoir de faire passer leurs catégories pour des catégories naturelles, et comment ils gagnent ce pouvoir, cette autorité.

Dans cette perspective, j'ai cherché à comprendre en quoi la naturalisation pouvait constituer un processus d'invisibilisation de la construction sociale et un processus de légitimation de l'ordre social, et comment certains discours et certaines catégories pouvaient passer pour naturelles. J'ai donc travaillé en même temps sur ce que signifie la naturalisation et sur ce qui confère un pouvoir naturalisant à certains discours, pour analyser, en retour, leur pouvoir performatif.

La naturalisation, ses corollaires dans le langage ordinaire

Pour commencer, j'ai proposé, en I, 2, une analyse étymologique et historique de la notion de nature et de différentes opérations de « naturalisation », dont j'ai mis en évidence les corollaires dans le langage ordinaire. Cela m'a permis de montrer qu'il ne fallait pas s'en tenir, comme en I, 1, au langage comme ensemble de catégories, mais qu'il fallait aussi étudier les règles de grammaire, les réseaux sémantiques, les manières d'indexer l'agentivité dans les discours, etc. J'ai ainsi montré que le langage ne naturalise pas « en tant que langage », de manière homogène et univoque, mais que des processus de naturalisation hétérogènes sont à l'œuvre dans différents phénomènes linguistiques et discursifs.

Construction de l'idée que le langage doit refléter la nature

J'ai travaillé en I, 3 sur deux moments historiques constitutifs de la modernité, qui constituent des exemples intéressants pour analyser la construction de l'illusion descriptive dans des discours qui développent l'idée d'un langage « miroir de la nature ».

Le premier moment, c'est celui de la « Querelle des femmes », où l'exclusion des femmes se joue à la fois sur le plan politique et sur le plan de la langue, et où des choix de langue sont explicitement motivés par des raisons politiques. Ce conflit nous a permis de comprendre plusieurs choses : l'idée que la langue doit refléter l'ordre naturel a été construite historiquement ; la langue est utilisée non seulement pour refléter cet ordre, mais pour le maintenir (on considère qu'elle a un certain pouvoir d'ouvrir ou de fermer certains possibles – de perception, de pensée, de projection, d'action) ; la langue est représentée comme un outil de traduction de l'ordre naturel dans le social et le politique ; la langue que nous parlons est le résultat de processus historiques, politiques et conflictuels qui sont dissimulés pour qu'elle puisse contribuer à la naturalisation des rapports sociaux.

Ainsi, j'ai montré que la construction de l'illusion descriptive elle-même repose sur l'idée que le langage a un certain pouvoir, de faire le social et d'influencer nos représentations. Si on débat de ce que le langage doit refléter, c'est parce qu'on sait que refléter un phénomène, c'est *l'autoriser*, le *faire exister* socialement.

Pouvoir naturalisant des discours scientifiques

Le second moment, c'est la construction de la science et de la médecine modernes comme discours vrais parce que purs reflets de la nature. L'analyse que j'en ai proposée montre que l'idée d'un langage pur « reflet » a une histoire, et n'est pas partagée de façon homogène par tous les discours. Au lieu de considérer que le langage aurait « en soi » un pouvoir constituant, on comprend pourquoi certaines catégories ont plus d'autorité que d'autres, comment elles s'imposent, et pourquoi la forme scientifique du discours est devenue un des outils par excellence de légitimation du social.

J'ai donc montré que l'illusion descriptive n'était pas une attitude spontanée, mais une *construction* motivée par des enjeux sociaux et politiques, et que cette illusion, loin d'être produite par tous les discours et toutes les catégories, était l'apanage de certains discours, notamment scientifiques et médicaux. La critique épistémologique féministe doit donc mettre en évidence le pouvoir performatif des discours scientifiques, qui tient précisément à ce qu'ils paraissent se contenter de décrire le monde social et naturel de façon neutre.

Ce chapitre m'a permis d'analyser comment le genre est à la fois construit et naturalisé dans des pratiques sociales et linguistiques, de montrer l'intérêt d'étudier le langage pour élaborer un concept critique et féministe de genre, et de présenter un premier élément constitutif de la force des catégories sociales : leur apparente naturalité est construite par des discours qui font autorité.

Sur le plan du genre, cela m'a permis de mettre en évidence qu'il était construit en étant naturalisé, dans un certain nombre de discours et par différents processus linguistiques et discursifs. En ce sens, la déconstruction critique du genre ne doit pas porter que sur les catégories, mais sur la conception linguistique et ordinaire que nous avons du genre, et sur les différentes manières dont nous faisons exister le genre dans et par nos discours, notamment scientifiques.

Conséquences pour la performativité

Ce chapitre m'a permis de préciser le cadre social et politique dans lequel je reprends le concept de « performativité ». J'ai montré que les questions de langue étaient des questions sociales et politiques, et qu'il était nécessaire d'avoir une approche politique et sociale de la langue et de comprendre ce qu'on cherche à faire avec elle pour lutter contre la naturalisation des usages et de la grammaire, contre une conception anhistorique et non politique de la langue. Mon analyse des conditions sociales et politiques qui encadrent la production du discours vrai s'inscrit dans la démarche austinienne⁵²⁶ et cherche à la prolonger concrètement, en analysant comment ont été historiquement construites l'autorité et la vérité de certains discours. Mais j'ai aussi montré que l'illusion descriptive n'était pas produite de façon homogène par tous les discours, mais qu'elle reposait sur des conditions sociales, et notamment sur l'autorité de certains discours qui se sont construits comme reflétant la nature. *La performativité de certaines catégories et de certains discours tient donc à l'illusion descriptive qu'ils ont gagnée l'autorité de produire*. Leur « performativité » renvoie alors au pouvoir structurant qu'ils détiennent : ils décrivent (donc font exister ou invisibilisent), interprètent (donc attribuent un sens et une légitimité aux phénomènes), prescrivent (donc transforment effectivement leur objet).

La naturalisation du langage lui-même

Pour compléter cette analyse, il me paraît important de comprendre que le langage ordinaire est travaillé par un certain ordre du discours, qui encadre la performativité, et qui passe par la naturalisation du langage lui-même comme *capacité*. Car si certains discours produisent une illusion descriptive, ce n'est pas seulement parce qu'ils se présentent comme des discours vrais, mais aussi parce qu'ils se présentent comme *les seuls discours possibles*. Ils empêchent que d'autres discours soient tenus, et construisent l'ordre du dicible autour de leur manière de dire, en déniaient aux autres la possession du

⁵²⁶ Comme Austin a critiqué la conception du langage comme « miroir du monde », il ne définit pas le discours vrai dans son seul rapport au monde, mais à partir des « conventions démonstratives » qui, dans un certain contexte, permettent d'évaluer ce discours en termes de vérité. Il propose ainsi une définition contextuelle de la vérité elle-même (AMBROISE Bruno, « La philosophie du langage de J. L. Austin : ce que la parole fait », op. cit.). Dans ce chapitre, je n'ai pas abordé ce second aspect, puisque j'ai analysé les conditions sociales et historiques qui donnent à un discours le statut et l'autorité de « discours de vérité », sans traiter de la vérité de ces discours en tant que telle.

langage lui-même. La naturalisation du social par le discours repose sur une naturalisation du langage lui-même, qui fait que certain·es individu·es parleraient et d'autres pas, donc que certaines catégories, certains discours existent, tandis que d'autres sont rejetés dans le silence et l'invisibilité. En ce sens, c'est la naturalisation du langage considéré comme la capacité essentielle au politique qui permet de légitimer l'ordre social et la domination. C'est ce que nous allons voir dans le prochain chapitre.

Chapitre 3

Naturalisation du *logos* et domination politique

Introduction

Nous avons compris en quoi la naturalisation du social peut jouer comme un argument de légitimation de l'ordre social (présenté comme à la fois nécessaire et juste), et que certains discours et certaines catégories contribuent à cette naturalisation parce qu'ils fondent leur autorité et leur légitimité sur l'idée qu'ils sont de purs reflets de la nature. Dans ce chapitre, je poursuis cette investigation conjointe de la naturalisation comme opération de légitimation et du pouvoir naturalisant de certains discours et de certaines catégories, en montrant que le langage lui-même, comme *capacité*, est naturalisé (section 1). D'autres formes d'expression sont rejetées dans le « non-langage » (2) ou dans le sous-langage (3). Cette naturalisation constitue un argument pour légitimer un ordre politique, qui est aussi un ordre du discours.

En effet, considéré comme une capacité naturelle (plutôt que comme une activité, une relation, une conversation), le langage a été pensé comme le fondement de la participation politique. L'exclusion du politique et la domination ont ainsi été légitimées

par l'idée que certain·es posséderaient par nature le langage, tandis que d'autres en seraient par nature privé·es. Le langage articulé est souvent présenté comme la capacité politique par excellence, on associe la communauté à la communication, et la démocratie à la délibération et à la possibilité pour chacun·e de se faire entendre. La naturalisation du politique repose ainsi fondamentalement sur la naturalisation du langage comme capacité inégalement répartie. Cette naturalisation a des conséquences sur la possibilité de dire et d'agir avec ses discours, donc sur la performativité elle-même. Si certaines catégories et certains discours ont un pouvoir, et produisent une forme d'« illusion descriptive », ce n'est pas seulement parce qu'ils ont une autorité (scientifique, par exemple), mais parce que les catégories et les discours alternatifs sont invisibilisés, rejetés dans le silence et l'inaudible. Les premiers n'apparaissent donc pas seulement comme « plus vrais », mais comme *les seuls possibles*.

Il s'agit donc ici de montrer le lien entre la naturalisation de l'oppression et la naturalisation du *logos* comme capacité à la fois rationnelle et discursive, et de critiquer l'assimilation de la capacité politique à la capacité discursive ainsi que la hiérarchisation qu'elle entraîne entre différentes formes de langage.

1. Le langage articulé comme capacité politique

Faire du langage un des propres de l'être humain⁵²⁷, et le considérer comme la capacité naturelle sur laquelle se fonde le politique est un *topos* philosophique. Aristote est un des premiers à avoir formulé cette idée. Pour lui, l'être humain·e est par nature un animal social et politique, et la domination peut être légitime si elle est fondée en nature. La politique se fonde sur le *logos*, raison discursive, capacité à échanger sur le bien, le juste, le mauvais, l'injuste. Certain·es en sont par nature exclu·es, parce qu'elles n'ont pas

⁵²⁷ On considère généralement que la faculté de langage, qui se traduit par la maîtrise d'une ou plusieurs langues, est propre à l'espèce humaine. Dans cette perspective, aucun autre être vivant ne parle véritablement. La faculté de langage implique en effet la capacité d'articuler des sons en les reliant à des significations, une maîtrise de la pensée abstraite et réflexive, et une créativité permettant de produire et de comprendre un nombre infini de phrases nouvelles. C'est une idée qu'on retrouve dans la plupart des textes d'introduction ou de présentation de ce qu'est le langage (manuels, dictionnaires, ouvrages de vulgarisation, voire introductions à des livres plus spécialisés), par exemple dans un livre de Marina Yaguello d'introduction à la linguistique : le langage articulé est présenté comme une aptitude génétique et proprement humaine mais qu'on doit apprendre, qui ne se manifeste pas naturellement comme manger ou dormir. « Le langage doit être appris sous la forme d'une langue, propre à une communauté, afin de se manifester en actes de parole ». « Le langage commande une aptitude spécifiquement humaine, l'aptitude à la symbolisation et à l'abstraction ». (YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage*, op. cit., p. 12)

cette capacité : illes ont une voix (*phonè*) mais pas de capacité discursive (*logos*). Illes peuvent exprimer ce qu'illes ressentent, leur plaisir ou leur peine, mais illes ne peuvent dialoguer sur le juste et l'injuste. La voix est l'expression du besoin et de la sensation ; le langage articulé est le discours de la raison⁵²⁸.

Aristote justifie la domination des citoyens Grecs sur leurs esclaves (voire sur les « barbares »⁵²⁹) et des hommes sur les femmes par des différences de nature, au point de considérer que la relation de domination est dans l'intérêt des dominé·es elleux-mêmes⁵³⁰. Il s'oppose à ceux de ses contemporains qui considèrent que l'esclavage est injuste parce qu'il est contre-nature, fondé sur la force ou la convention. Pour Aristote, la raison comme les faits montrent qu'il y a « des esclaves par nature », pour qui « il est meilleur et plus juste d'être esclaves⁵³¹ ». Certes, il peut exister des esclaves qui ne sont pas esclaves par nature⁵³² mais par accident ; cependant, il existe des différences de nature entre les humain·es (souvent visibles dans des différences physiques⁵³³), qui légitiment dans l'intérêt de toutes que certains commandent et que d'autres obéissent⁵³⁴. La différence de nature principale entre elleux, c'est que l'esclave par nature « n'a la raison

⁵²⁸ « Que l'être humain soit un animal politique plutôt que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal c'est évident. Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain : or seul parmi les animaux l'être humain a un langage. » Les animaux ont la voix pour douloureux et agréable, ils peuvent en éprouver la sensation et « se les signifier mutuellement », « mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose qui est propre aux humains par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre ». (ARISTOTE, *Les politiques*, traduit du grec ancien par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015, 1253a)

⁵²⁹ Ibid., 1252b : « Chez les barbares pourtant le féminin et le servile ont le même rang. La cause en est qu'ils n'ont pas la faculté naturelle de commander, mais il s'établit entre eux l'association d'une esclave et d'un esclave. C'est pourquoi aux dires des poètes "Aux barbares il convient que les Hellènes commandent" comme si par nature c'était la même chose qu'un barbare et un esclave. »

⁵³⁰ Ibid., 1252a : « En effet, être capable de prévoir par la pensée c'est être par nature apte à commander c'est-à-dire être maître par nature, alors qu'être capable d'exécuter physiquement ces tâches, c'est être subordonné c'est-à-dire être esclave par nature. C'est pourquoi la même chose est avantageuse au maître et à l'esclave. » Et *ibid.*, 1255a : « Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclaves est avantageuse et juste. »

⁵³¹ Ibid., 1254a.

⁵³² Ibid., 1255 a : « Mais ceux qui disent le contraire ont aussi "d'une certaine manière raison" car il existe des esclaves non par nature mais selon la loi, après une guerre par exemple. »

⁵³³ Ibid., 1254a : « Certes la nature veut marquer avec les corps aussi la différence entre hommes libres et esclaves : ceux des seconds sont robustes, aptes aux travaux indispensables, ceux des premiers sont droits et inaptes à de telles besognes mais adaptés à la vie politique. Pourtant le contraire aussi se rencontre fréquemment : tels ont des corps d'hommes libres, d'autres en ont l'âme. »

⁵³⁴ Ibid., 1254b : « De même que c'est conforme à la nature que l'âme "exerce un pouvoir magistral sur le corps", que les bêtes sauvages soient soumises aux humains (les apprivoisés ont ainsi une meilleure nature que les sauvages), de même "tous ceux qui sont aussi éloignés des autres humains qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un être humain (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leurs corps et dont c'est le meilleur parti qu'ils puissent tirer), ceux-là sont par nature esclaves pour lesquels il est meilleur d'être soumis à cette autorité magistrale". »

en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même⁵³⁵ ».

Jacques Rancière a proposé une analyse très éclairante de cette théorie aristotélicienne et de la manière dont elle a marqué notre histoire politique, qui subordonne le droit politique à la capacité rationnelle et discursive⁵³⁶. Rancière met en évidence le fait que la domination politique, qui repose sur un déni d'égalité entre différents groupes, prend régulièrement la forme du partage entre *logos* et silence (refus d'entendre que les autres parlent) ou entre *logos* et *phonè* (refus de reconnaître certains discours comme un véritable langage pour les assimiler à une simple « voix », expression de souffrance ou de plaisir)⁵³⁷. Ce partage permet de considérer des discours contestataires comme de simples *symptômes* d'un état de mal-être ou de souffrance, que ceux qui possèdent le *logos* doivent interpréter, comprendre, traduire en discours rationnel et politique. Chez Platon, le peuple est un gros animal seulement capable d'exprimer son plaisir et sa souffrance par des cris et des grognements⁵³⁸. On retrouve ce type de métaphore dévalorisante aujourd'hui, dans les discours médiatiques et politiques qui parlent, par exemple, de « la grogne des syndicats ». Les groupes opprimés s'expliqueraient mal, ne parleraient ni comme il faut ni quand il faut, et leurs discours sont considérés avec condescendance ou avec mépris, voire ne sont tout simplement pas entendus.

Rancière montre que la possession du *logos* conditionne la participation politique, donc la possibilité à la fois d'être *compté* comme sujet politique et de *faire compter* ce qu'on dit comme objet commun de discussion, comme objet politique⁵³⁹. L'opposition du *logos* au silence et à la *phonè* fonde ainsi la domination, parce qu'elle fonde la distinction entre égaux et inégaux, entre ceux qui sont par nature politiques et ceux qui sont par nature exclus du politique. La naturalisation du politique passe par la

⁵³⁵ Ibid., 1254b.

⁵³⁶ RANCIÈRE Jacques, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, France, Galilée, 1995.

⁵³⁷ Rancière parle du « tort immémorial et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément ou souffrance ». (*La Mésentente*, op. cit., p. 44)

⁵³⁸ « La métaphore du gros animal n'est pas une simple métaphore. Elle sert rigoureusement à rejeter du côté de l'animalité ces êtres parlants sans qualité qui introduisent le trouble dans le *logos* et dans sa réalisation politique. » (Ibid.)

⁵³⁹ Ibid., p.49-50 : « Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul : le monde où ils sont et le monde où ils ne sont pas, le monde où il y a quelque chose entre eux et ceux qui ne les connaissent pas comme êtres parlants, et le monde où il n'y a rien. »

naturalisation du *logos* et du partage entre ceux qui le possèdent et ceux qui ne le possèdent pas. Elle s'accompagne d'une *animalisation* de certains groupes, de la dévalorisation de leur mode d'expression et du refus de le compter comme un véritable langage. Cette animalisation suppose l'exclusion préalable des animaux hors du *logos*, donc une distinction de nature entre langage humain et mode de communication animal.

Comme l'a très bien montré Rancière, la tentative de fonder la domination politique sur ce partage inégalitaire entre *logos*, silence et voix est minée par une contradiction. La domination suppose que certains ordonnent et que d'autres obéissent. Elle suppose donc que ceux qui obéissent comprennent les ordres de ceux qui ordonnent, ce qui implique qu'ils participent d'une certaine manière à l'ordre du *logos*⁵⁴⁰. C'est dans cette contradiction que se débat Aristote lorsqu'il essaie de justifier le statut d'esclave en disant qu'un esclave est capable de comprendre le *logos* (il en a *l'aisthesis*), mais qu'il ne le possède pas (il n'en a pas *l'hexis*)⁵⁴¹. C'est aussi dans cette contradiction que se débat le patricien Menenius Agrippa, qui, dans un épisode raconté par Tite-Live⁵⁴², fait un discours aux plébéiens ayant fait sécession pour, retirés sur l'Aventin, pour leur expliquer sur quoi est fondé l'ordre social inégalitaire : comme l'explique Rancière, Menenius Agrippa fait alors une erreur, car faire ce discours contredit ce qu'il dit dans son discours. En effet, les patriciens considèrent que les plébéiens ne sont pas leurs égaux, et qu'il n'y a pas lieu de discuter avec eux tout simplement parce qu'ils ne parlent pas véritablement et ne possèdent pas le *logos*, qu'il n'y a donc pas de terrain commun pour échanger avec eux⁵⁴³. Quand Menenius leur raconte un apologue pour leur exposer l'inégalité nécessaire entre les patriciens et la plèbe, il reconnaît par là leur égalité comme sujets parlants, et les plébéiens lui demandent un traité. Menenius leur dit que c'est impossible (des patriciens ne peuvent traiter avec

⁵⁴⁰ Ibid., p. 75-80.

⁵⁴¹ Aristote, Politique I, 1254 b, cité in *La Mésentente*, op. cit., p. 38.

⁵⁴² Rancière travaille sur ce récit tel qu'il est réécrit en 1829 par Pierre-Simon Ballanche, réécriture qui l'intéresse tout particulièrement : « en centrant son récit-apologue sur la discussion des sénateurs et les actes de parole des plébéiens, Balanche opère une remise en scène du conflit où toute la question en jeu est de savoir s'il existe une scène commune où plébéiens et patriciens puissent débattre de quelque chose. » (Ibid., p. 45)

⁵⁴³ « Entre le langage de ceux qui ont un nom et le beuglement des êtres sans nom, il n'y a pas de situation d'échange linguistique qui puisse être constituée, pas de règles ni de code pour la discussion. Ce verdict ne reflète pas seulement l'entêtement des dominants ou leur aveuglement idéologique. Il exprime simplement l'ordre du sensible qui organise leur domination, qui est cette domination même. » (*La Mésentente*, op. cit., p. 46)

des plébéiens), mais il est trop tard : à partir du moment où les plébéiens peuvent comprendre son apologue, c'est qu'ils sont ses égaux⁵⁴⁴.

Ainsi, la domination politique repose sur une contradiction, puisqu'elle se fonde à la fois sur le non-partage et sur le partage du langage, et qu'elle suppose à la fois l'inégalité (entre ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent) et l'égalité (ceux qui obéissent doivent comprendre ceux qui ordonnent). L'ordre social inégalitaire est rongé par cette contradiction, qui met en évidence qu'il est à la fois arbitraire et contingent : comme le dit Rancière, « l'inégalité n'est en dernière instance possible que par l'égalité⁵⁴⁵ ». Cette contradiction constitue un outil de lutte contre la naturalisation de la capacité de la domination, j'y reviendrai en III, 3. Dans ce chapitre, je souhaite insister sur l'actualité de cette analyse, qui montre le lien entre la naturalisation du politique, la légitimation de la domination et l'idée que le langage est une capacité inégalement partagée. Pour cela, j'étudie successivement les deux formes de délégitimation que j'ai identifiées : l'opposition du langage au *non-langage*, au silence (2) ; l'opposition du langage au *sous-langage*, à la voix ou à la simple expression (3). Dans les deux cas, la participation politique est censée se fonder sur une capacité spécifique qui introduit une rupture ontologique entre les êtres qui possèdent cette capacité et ceux qui ne la possèdent pas.

2. Des « non-langages »

Qui est considéré·e comme n'ayant pas de langage, et comment cette absence peut-elle avoir des conséquences politiques ? Dans les discours qui fondent la politique sur le langage, le langage est considéré comme une capacité, une aptitude que l'on possède. On peut ne pas posséder cette aptitude de façon permanente, par essence, ou de façon temporaire, parce qu'on ne l'a pas encore acquise. En fonction de cela, on est exclu·e de la politique par nature, ou en fonction de certaines circonstances. Pour analyser ce phénomène, je vais examiner trois figures auxquelles on dénie la participation à l'ordre du langage, donc la participation politique : l'animal (2.1), l'enfant (2.2), l'autiste⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ L'apologue veut donner à comprendre un partage inégalitaire du sensible. Or le sens nécessaire pour comprendre ce partage présuppose un partage égalitaire qui ruine le premier. (Ibid., p. 48)

⁵⁴⁵ Ibid., p. 37.

⁵⁴⁶ Je propose une approche critique de ces différentes figures, je ne reprends donc à mon compte ni ces dénominations ni le singulier.

(2.3). Je vais montrer que la prétendue absence de capacité se traduit à la fois par la domination politique et par la création de statuts sociaux et juridiques particuliers, qui sont liés au langage considéré comme : capacité à *consentir et à objecter* ; capacité à *échanger et à délibérer* ; capacité à *parler pour faire communauté*.

2.1. L'animal

Dans cette section, je propose une analyse critique de la manière dont la question du langage animal a été posée par les sciences humaines et naturelles (2.1.1) et par la philosophie (2.1.2).

2.1.1. Un langage animal ?

Le langage articulé est l'une des caractéristiques qui ont été considérées par la pensée occidentale comme le propre de l'être humain·e, par opposition aux autres êtres vivants, et notamment aux animaux. C'est en ce sens qu'ont été de nombreuses recherches philosophiques⁵⁴⁷, linguistiques⁵⁴⁸, anthropologiques⁵⁴⁹ et éthologiques⁵⁵⁰. Qu'elles

⁵⁴⁷ Voir par exemple AUROUX Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, « Collection Premier cycle », 1996 : « le problème moderne du langage animal a été ouvert par le dualisme cartésien. [...] Si le langage est le propre de l'homme, il doit être rattaché au fait que l'homme possède une âme : les machines ne peuvent parler. » (p. 34) Même Condillac, qui reconnaît pourtant une sensibilité aux animaux, leur dénie le langage (p. 34). Certains philosophes du langage contemporains, comme Apel, définissent la philosophie du langage comme une « philosophie première » et fondatrice, cherchant à « expliquer une fois pour toutes les conditions de possibilité du langage humain et en quoi il caractérise le fait d'être homme » (p. 5). Dans son ouvrage, Auroux défend clairement l'idée philosophique d'une spécificité du langage humain (p. 41). Il discute la naturalisation du langage, qui va d'après lui avec les neurosciences et la naturalisation de l'esprit. Cette naturalisation porte sur trois thèmes : universalité structurelle du langage humain ; assise biologique de cette universalité ; insistance sur l'origine naturelle du langage humain, donc refus d'une démarcation claire entre ce langage et la communication animale. La perspective que je défends dans ce chapitre consiste à critiquer la conception de la nature sur laquelle reposent ces débats, assimilant la nature à la biologie, l'universalité, à une origine anhistorique.

⁵⁴⁸ Benveniste, par exemple, a affirmé que le système de communication des abeilles n'est pas un langage mais un « code de signaux » (ibid., p. 36). On avance généralement trois caractéristiques propres au langage humain : la double-articulation ; le marquage de la subjectivité ; la créativité (ibid., p. 30-31). Pour Auroux, « [l]a conception de la spécificité du langage humain est souvent tributaire, chez les linguistes, des propriétés que leurs théories privilégient. » (p. 32)

⁵⁴⁹ Avec par exemple les recherches sur l'origine des langues : ibid., p. 21 ; p. 41-45.

⁵⁵⁰ Dans les années 1970, une nouvelle discipline est née, la « zoosémiotique », qui porte sur les systèmes de communication des organismes vivants, qui leur reconnaît une dimension symbolique (ibid., p. 35). Certaines recherches ont exploré les capacités des grands singes à apprendre une forme de langage équivalente au langage humain, qui montrent que « les animaux possèdent une véritable aptitude à manipuler des systèmes symboliques » (p. 37 : on remarque que ce type de discours essentialise les

fassent une différence de nature entre le langage humain et les modes de communications animales, ou qu'elles considèrent ces derniers comme des formes très inférieures de langage, dans les deux cas, il n'y a pas de véritable solution de continuité envisagée, et les langages animaux sont uniformisés tandis que le langage humain est considéré comme radicalement différent. Il est considéré comme le véritable langage, la norme ou l'idéal auxquels les autres formes de langage sont comparées pour déterminer si oui ou non ce sont des langages.

2.1.1.1. Deux perspectives complices

Ces deux perspectives apparemment contraires vont donc, en réalité, dans le même sens. La première définit le langage depuis une perspective anthropocentrée et dualiste, qui pose une coupure ontologique entre le langage humain et l'expression animale. La seconde considère l'expression animale comme une forme inférieure, moins développée, plus naturelle ou plus originaire de communication. Dans cette seconde perspective, l'évolution du langage accompagne l'évolution de l'être humain·e comme individu·e et comme espèce, qui passe du cri à l'expression de sentiments puis à la communication d'idées, et le langage rationnel constitue une forme supérieure, plus aboutie et plus humaine de langage. La naturalisation du langage humain définit là aussi le langage depuis un biais anthropocentré et renvoie la nature (et l'animal) au non-social et au non-historique.

Comme le rappelle Haraway, les recherches scientifiques ont miné l'idée qu'il y aurait un « propre de l'homme », et notamment que le langage pourrait jouer ce rôle⁵⁵¹. Les recherches anthropologiques et éthologiques qui s'étaient fixé cet objectif ont été

animaux, puisqu'un individu est censé représenter son espèce, voire l'« animal » tout entier). Ces expériences donnent lieu à de vives polémiques, sur la question de la légitimité à parler de « capacité linguistique » pour les animaux. Souvent, les opposants à l'idée d'un langage animal cherchent à dégager des traits caractéristiques du langage humain, que n'auraient pas les systèmes de communication animaux, par exemple la réflexivité (p. 36) ou la capacité à mentir (p. 38). C'est cette méthode argumentative qu'on retrouve en général dans les débats sur cette question. Pour Auroux, il est plus cohérent d'opposer à l'idée d'un langage animal « une attitude théorique et holiste consistant à soutenir que le langage humain est un tout irréductible à la somme des propriétés censées le caractériser. » (p. 39)

⁵⁵¹ « À la fin du XX^e siècle et dans la culture scientifique des États-Unis d'Amérique, la frontière séparant l'humain de l'animal est profondément entamée. Les dernières têtes de pont de l'exception humaine sont contaminées, quand elles n'ont pas été transformées en parcs de loisirs : rien désormais ne justifie de manière convaincante la séparation de l'humain et de l'animal, pas plus le langage que l'usage de l'outil, le comportement social ou les fonctions mentales. Beaucoup de gens ne voient d'ailleurs plus la nécessité de cette séparation. » (HARAWAY Donna, « Manifeste cyborg », op. cit., p. 271-272)

confrontées à l'instabilité de la différence entre l'humain·e et l'animal et à l'impossibilité de définir l'animal par des caractéristiques qui lui seraient propres et le distingueraient de l'être humain·e⁵⁵². La philosophe des sciences Vinciane Despret a montré que cette recherche avait la conséquence paradoxale de brouiller la différence au moment même où elle cherchait à l'établir : en essayant de déterminer un « propre de l'homme », elle définit l'humanité par rapport à l'animal, donc la *renaturalise* paradoxalement⁵⁵³. La perspective inverse, développée dans les sciences du vivant et l'éthologie (avec, notamment, le behaviorisme, la pharmacologie, etc.) a naturalisé l'humanité en considérant qu'elle n'était pas différente par nature de l'animal, et qu'on pouvait donc étudier l'animal pour comprendre l'être humain·e, développer des traitements thérapeutiques, etc. Comme l'a très bien montré Vinciane Despret, cette perspective, qui nie la différence, est en réalité proche de la précédente, qui pose une coupure ontologique ou une incommensurabilité entre l'humanité et l'animal. Déjà, la manière dont les animaux sont traités⁵⁵⁴ montre que si l'on considère que leur physiologie, leur comportement et leurs modes de sociabilité sont similaires à ceux des êtres humain·es, on leur accorde cependant un statut moral et éthique radicalement différent⁵⁵⁵. De plus, les pratiques des chercheur·es se fondent sur un modèle de scientificité qui pose une

⁵⁵²Cf. Vinciane Despret : « Car s'il y a bien quelque chose qui présente peu de stabilité, nous l'avons évoqué, c'est justement cette différence ; s'il a bien une définition à laquelle il est impossible d'assigner un contenu, c'est l'animal ; et s'il y a aussi quelque chose ou quelqu'un qui traduit en fait l'impossibilité de se définir, dans cette équation marquée sous le signe de l'inégalité, c'est l'homme. » (DESPRET Vinciane, « La différence comme occasion de pertinence : la question de l'animal », in *Cahiers de psychologie clinique*, N° 18, 2002/1, p. 9-28 : p. 13)

⁵⁵³Cf. DESPRET Vinciane, « Frontières et hiérarchies : questions de pratiques », in *Aux frontières de l'animal : mises en scène et réflexivité*, DUBIED Annik, GERBER David et FALL Juliet J. (dir.), Genève, Droz, « Travaux de Sciences Sociales », N° 218, 2012, p. 19-36 : « Or s'il est vrai que ces pratiques nourrissent la différence, notamment la différence de traitements entre les êtres de nature (soumis à des déterminismes et donc bons objets de sciences) et les "autres", elles n'en brouillent pas moins cette différence au moment même où elles l'effectuent. C'est justement cette différence qui est sans cesse travaillée, dans un trafic constant aux frontières disciplinaires. Car si les babouins sont des êtres de nature et donc interrogeables comme tels, et si cette interrogation légitime et renforce cette différence, ce que j'appellerais le retour du savoir aura une conséquence presque inverse : les humains seront redéfinis par l'identité des babouins, pour le dire simplement. La différence de traitement épistémique, en d'autres termes, n'est qu'un moyen méthodologique détourné pour réinstaurer un système d'analogies qui naturalise l'homme grâce au geste de naturalisation du babouin. »

⁵⁵⁴ Avec souvent beaucoup de cruauté dans les pratiques de laboratoire : voir par exemple les recherches behavioristes de John Watson qui retire à un rat ses yeux, son bulbe olfactif et ses vibrisses essentiels au toucher, puis l'affame, pour voir quels sens lui sont nécessaires pour évoluer dans un labyrinthe. (DESPRET Vinciane, « Comprendre l'homme à partir de l'animal ? », in *Pouvoirs*, N° 131, 2009/4, p. 5-17 : p14)

⁵⁵⁵ Ce qui est, pour Despret, « hautement paradoxal » : « C'est parce qu'il est le même que nous pouvons enfin tirer des leçons pour nos conduites ; c'est parce qu'il est le même que la science peut lui demander de résoudre nos problèmes de dépendance, d'obéissance, de contrôle, d'effets de punition, de répartition des rôles sexuels ; mais c'est parce qu'il est incommensurablement différent qu'on peut lui demander, à lui, ce qui ne pourrait, pour des raisons éthiques ou humaines évidentes, être demandé à un homme. » (« La différence comme occasion de pertinence », art. cit., p. 15)

rupture radicale entre les animaux étudiés et les scientifiques humain·es, interdisant par là toute forme d'engagement ou de relation qui viendrait contrarier ce modèle, et qui risquerait d'humaniser les animaux observés, les perturber dans leur naturalité et leur différence radicale (d'où le « tabou de l'apprivoisement » dans la pratique occidentale majoritaire de l'éthologie⁵⁵⁶).

Ainsi, les deux perspectives, de la radicale différence ou de la similarité, sont *complices* dans la mesure où elles considèrent toujours l'animal depuis un point de vue anthropocentré : dans les deux cas, on s'intéresse à l'animal pour résoudre des interrogations concernant l'humanité, ou pour lui poser des questions humaines, formulées depuis un point de vue humain. Dans les deux cas, l'animal est conçu comme un « réservoir d'universalité⁵⁵⁷ » : ou bien il est une forme animale universelle qui permet, par contraste, de définir une humanité universelle⁵⁵⁸ ; ou bien il est une forme animale universelle qui permet de mettre en évidence ce qu'il y aurait d'universel, de naturel et d'originaire chez l'être humain·e⁵⁵⁹. Dans ce deuxième cas, on s'intéresse à l'animal pour résoudre des controverses politiques et y apporter des réponses scientifiques, pensées comme stables, vraies, définitives⁵⁶⁰. L'étude scientifique permet alors d'*évacuer la politique*, de clore le débat concernant notre être et notre devoir-être⁵⁶¹. Cela pose les problèmes suivants : non seulement cette étude est aveugle à ses propres biais (de nombreuses chercheuses, notamment en primatologie, ont montré que leurs prédécesseurs avaient projeté leurs propres structures sociales sur les animaux, par exemple la hiérarchie et la dominance des mâles, et invisibilisé le rôle structurant des femelles dans le

⁵⁵⁶ Ibid., p. 24.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 12.

⁵⁵⁸ « L'animal va être mobilisé, voire pris en otage comme un collectif abstrait, qui, par son exclusion, permet à l'être humain de se créer une identité par contraste non problématisée, et lui donne le statut de réalité d'un universel "déjà là", une essence en quelque sorte — on ne peut aussi bien rendre toute discussion impossible qu'en agitant les bannières de l'indiscutable que sont les essences. » (Ibid., p. 19)

⁵⁵⁹ C'est parce que je fais référence ici moins aux animaux et aux êtres humain·es réel·les qu'aux « figures universelles » fabriquées par notre culture que je conserve le singulier et le masculin traditionnellement utilisés pour en parler. Ce procédé me permet de nommer ces figures, sur lesquelles je cherche à construire un discours critique.

⁵⁶⁰ « Car c'est bien là un des enjeux de ce type de science : demander à la nature de résoudre ce que le collectif ne peut jamais clôturer définitivement ; mettre dans le régime de la controverse experte ce qui se débattait dans le régime de la discussion politique. » (DESPRET Vinciane, « La différence comme occasion de pertinence », art. cit., p. 16)

⁵⁶¹ « Nous trouverons des réponses enfin stabilisées qui pourront clôturer des décades de controverses que ni la religion ni les luttes des classes des races ou des sexes n'ont réussi à résoudre. Si vous voulez savoir ce que nous sommes, et ce que nous devons être, demandons-le à la nature. Notre identité et notre devoir être, si controversés, y trouveront des définitions enfin univoques. » (Ibid., p. 18)

groupe⁵⁶²), mais elle est utilisée pour légitimer les structures de domination dans les sociétés humaines en les faisant passer pour naturelles et éternelles⁵⁶³.

Ainsi, la perspective de la similarité ne parle pas des animaux, mais d'une forme animale universelle qui permet de déterminer en retour ce qu'est l'humanité. Cela se traduit par des pratiques concrètes, en laboratoire notamment, consistant à *fabriquer* un être auquel on retire toute singularité pour en faire un modèle universel, permettant de parler de son espèce tout entière, voire des animaux en général, voire des êtres humain·es⁵⁶⁴. Dans ces expériences, on ne parle pas de l'individu qu'on étudie, on l'a même parfois tellement transformé pour en faire le support d'un discours universel qu'« il n'y a plus de "lui" »⁵⁶⁵. La conséquence, c'est que ce qui censé faire la valeur du discours scientifique (sa généralité et sa validité universelle) est en réalité ce qui le fragilise : des expériences comme celle de Rosenthal ont montré que même les rats de laboratoire étaient singuliers et non-interchangeables, et que les connaissances qu'on en tirait n'étaient pas valables pour d'autres rats, donc *a fortiori* pour d'autres animaux et pour l'humanité⁵⁶⁶.

2.1.1.2. Conséquences politiques

⁵⁶² Comme le souligne Despret, on étudie les animaux à partir des êtres humain·es : on s'intéresse principalement aux primates et on délaisse les autres animaux ; on cherche notamment à vérifier les théories du contrat social, et à déterminer qui a raison entre Rousseau et Hobbes ; les théories des rapports mâles/femelles évoluent avec la société humaine, puisqu'on a d'abord projeté systématiquement la théorie de la domination mâle, puis on s'est intéressé au rôle des femelles ; on projette notre morale sur la nature (l'élan d'Irlande aux bois gigantesques dont on explique la disparition en projetant une morale bourgeoise sur la nature « sobre » et « économe », qui répugnerait aux ornements superflus et malcommodes). (DESPRET Vinciane, « Comprendre l'homme à partir de l'animal ? », art. cit., p. 12)

⁵⁶³ « Les théories de la "dominance des mâles" avaient, en retour sur le social, un pouvoir de légitimation des rapports de force tels qu'ils sont instaurés » (Ibid.) Despret s'appuie sur Haraway : « Comme le souligne Donna Haraway, "les sciences bio-sociales ne sont pas simplement des reflets sexistes de notre univers. Ce sont aussi des outils servant à reproduire ce monde, à la fois parce qu'elles produisent des théories légitimantes et parce qu'elles renforcent le pouvoir matériel" ». (Ibid., p. 31)

⁵⁶⁴ Despret critique la notion de modèle qui cherche à généraliser au maximum un animal singulier pour en faire le support d'un discours universel, et propose de développer des conceptions inverses de l'animal « modèle ». (Ibid.)

⁵⁶⁵ Despret à propos de l'expérience de John Watson que j'ai citée en exemple plus haut (Ibid.).

⁵⁶⁶ Rosenthal donne à ses étudiant·es des rats qu'il considère comme similaires, mais en leur faisant croire que certains sont très intelligents et d'autres stupides. Les rats dont les étudiant·es croient qu'ils sont très intelligents réussissent les tests auxquels échouent les rats que les étudiant·es croient stupides, ce qui montre non seulement que les rats réagissent aux attentes de leurs observateurices et que l'interaction des rats et des scientifiques joue sur les résultats obtenus, mais aussi remet en cause l'idée que les rats sont interchangeable donc qu'ils peuvent constituer un modèle universel pour constituer un discours de connaissance. (DESPRET Vinciane, « La différence comme occasion de pertinence », art. cit., p. 14-15)

Sur le plan politique, on pourrait croire que les deux perspectives sont différentes, puisque l'une pose l'incommensurabilité de l'être humain·e et de l'animal, tandis que l'autre nie leur différence. La première exclut l'animal du politique en considérant qu'il est dénué d'une « nature politique » et des capacités qui font de l'être humain·e un animal politique (le langage notamment) tandis que la seconde semble instaurer une continuité entre l'animal et l'être humain·e permettant d'envisager des formes de politiques animales.

En réalité, l'analyse des pratiques de laboratoire et des maltraitements qui y sont monnaie courante montre que la perspective de la similarité maintient, sur les plans éthique, moral et politique, une différence ontologique qu'elle nie sur le plan épistémologique. De plus, on a vu qu'elle était utilisée pour évacuer le politique même chez les êtres humain·es : les animaux sont donc considérés comme *non-politiques*, puisqu'ils peuvent apporter une réponse scientifique, éternelle et naturelle aux controverses politiques humaines. Enfin, cette perspective se fonde sur un refus total de véritables interactions ou relations entre les animaux et les êtres humain·es : Rosenthal considère, par exemple, que les observatrices humain·es devraient être remplacé·es par des robots pour éviter que leurs attentes influencent les rats⁵⁶⁷. Le discours scientifique élimine en réalité les animaux et les humain·es réel·les pour les remplacer par un animal « modèle » universel du vivant et par une machine non-humaine.

Par conséquent, ces deux perspectives vont dans le même sens : elles n'incluent pas les animaux dans l'espace du politique et n'envisagent pas de relations sociales et politiques entre les animaux et les êtres humain·es (au mieux, elles reconnaissent que les animaux ont des modes d'organisation sociale, mais ces sociétés sont coupées des humain·es, et on n'envisage pas de société partagée entre les animaux et les humain·es). Elles ne s'intéressent aux animaux que pour comprendre l'humanité. Elles légitiment, explicitement ou implicitement par leurs pratiques, la domination des animaux par les humain·es. Elles conçoivent l'animal comme une forme universelle, et s'interdisent par là de voir les histoires partagées et la co-constitution des animaux et des humain·es par le biais d'une multitude de relations et de cohabitations variées⁵⁶⁸, donc de reconnaître que

⁵⁶⁷ Ibid., p.15.

⁵⁶⁸ Sur cette question, voir les travaux d'Haraway sur les espèces compagnes, comme le chien, le riz, les abeilles, les tulipes et la flore intestinale, auxquelles « l'espèce humaine doit d'être ce qu'elle est et réciproquement. » « [L]e terme "espèce de compagnie" renferme une composition en quatre parties, dans lesquelles co-constitution, finitude, impureté, historicité sont les seules constantes. Le *Manifeste des espèces de compagnie* a donc pour objet l'implosion de la nature et de la culture dans les vies inextricablement liées et historiquement spécifiques des chiens et des humains, ces partenaires attachés l'un

toutes les espèces ont des histoires et que la relation entre les êtres humains et les animaux a non seulement été déterminante pour l'humanité, mais aussi pour les animaux et les sociétés animales⁵⁶⁹.

2.1.1.3. Droits des animaux

On pourrait objecter que ces perspectives ne sont pas incompatibles avec la volonté d'accorder un statut juridique aux animaux, et notamment de leur reconnaître un certain nombre de droits, ce qui les inclut d'une certaine manière dans le social et le politique. Si la première partie de cette affirmation est vraie, il reste que ces perspectives entérinent en réalité l'exclusion des animaux hors du politique : ce sont les êtres humains qui leur accordent un statut juridique, le droit reste proprement humain et c'est même parfois au nom de l'humanité et de son devoir moral que le droit des animaux est défendu⁵⁷⁰. Le droit des animaux se fonde sur l'idée qu'ils sont naturellement incapables d'être des sujets politiques et des sujets de droit : il leur manque notamment le langage, ce qui leur interdit de communiquer donc de faire communauté avec nous, de participer

à l'autre. » (HARAWAY Donna, *Manifeste des espèces de compagnie : chiens, humains et autres partenaires*, traduit de l'américain par Jérôme Hansen, Paris, L'Éclat, 2010, p. 22-24). On notera que la traduction « espèce de compagnie », parce qu'elle évoque la domestication ainsi qu'une relation hiérarchique et d'appropriation des animaux par les êtres humains rend mal compte de l'idée développée par Haraway. Pour cette raison, je lui préfère la traduction par « espèce compagne ».

⁵⁶⁹ Sur ce point et ses implications épistémologiques et sociales, voir DESPRET Vinciane « Non sheeping sheep » in HACHE Émilie, *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, p. 235-250. Dans ce texte, Despret présente les travaux de la primatologue Thelma Rowell auprès d'un troupeau de moutons en Grande Bretagne, qui s'insurge du fait qu'on ait mené tant de recherches sur les primates et pas sur d'autres espèces, et montre que les chercheurs étaient prêts à leur accorder des compétences qu'ils ont retirées *a priori* à d'autres animaux. Rowell parle d'un « scandale hiérarchique » (p. 238), qui a conduit les éthologues à aborder de nombreuses espèces, comme les moutons, avec des problématiques et des hypothèses très pauvres, voire non pertinentes, par exemple sur leur capacité à s'organiser socialement (p. 239). Le degré apparemment faible de sociabilité des moutons pourrait s'expliquer, d'après Rowell, par le fait qu'alors que les primates vivent dans des groupes qu'ils ont eux-mêmes constitués, les moutons vivent en troupeaux constitués par les êtres humains (de plus, ils sont tôt arrachés à leur mère, et restent peu de temps dans le troupeau). Ce constat implique de prendre la mesure du rôle joué depuis des millénaires par l'élevage et de la responsabilité que nous avons maintenant à fabriquer de nouvelles cohabitations. Pour Despret, le travail de Rowell articule ainsi la question épistémologique à la question politique : « laquelle de ces deux hypothèses est la plus intéressante : celle d'un animal strictement déterminé par ses hormones et par des règles hiérarchiques, et se battant aveuglément pour des problèmes de compétition, ou celle d'un animal articulant son corps à celui des autres, à la fois dans la compétition et la coordination pour inventer une solution à plusieurs problèmes ? La question de ce choix est certes politique [...] ; elle est politique au sens où elle pose le problème du collectif que nous formons : préférons-nous vivre avec des moutons au répertoire sans surprise ou avec des moutons qui nous étonnent, avec des moutons inventifs qui nous enseignent d'autres manières de s'organiser et qui ajoutent d'autres définitions à ce qu'"être social veut dire ?" » (p. 247-248)

⁵⁷⁰ Dans les discours qui s'inquiètent de ce que la maltraitance des animaux fait « de nous », qui déduisent le droit du devoir moral de l'être humain·e en tant qu'être humain·e, en tant qu'être moral·e.

aux débats et aux délibérations qui constituent le politique, et même d'exprimer leur accord ou leur désaccord, de consentir ou d'objecter (or le consentement est la forme fondamentale du contrat social, du contrat juridique, et de nombreuses formes de relation dans notre société libérale). Le droit qu'on leur accorde, qui vise à les « protéger », entérine ainsi la rupture entre les animaux et les êtres humain·es, et hiérarchise les animaux entre eux puisqu'ils n'ont pas tous le même statut. Comme l'indique Flo Morin dans l'article qu'il consacre à l'animal dans l'*Encyclopédie du genre*⁵⁷¹, la critique libérale du spécisme portée par Peter Singer et Paola Cavalieri, par exemple, qui réclame des droits pour les grands singes parce qu'ils seraient « presque humains », n'incorpore que certains animaux dans la catégorie des sujets de droits, parce qu'elle les assimile aux êtres humain·es ; elle aborde la question des droits animaux depuis les problématiques libérales de la « diversité », du « multiculturalisme » et du droit des minorités.

2.1.1.4. Antispécisme féministe et intersectionnel

Comme le montre Morin, une autre forme d'antispécisme s'oppose à cette approche libérale et propose une critique radicale de l'approche dualiste et anthropocentrée. Cette approche n'uniformise pas les animaux pour affirmer leur différence et leur séparation radicale d'avec les êtres humain·es, elle ne nie pas les formes de dépendance et de relation existantes, et refuse l'exploitation, l'instrumentalisation et la domination.

Sur le plan politique, cela a plusieurs conséquences : déjà, les animaux, pas plus que la nature, ne peuvent servir de légitimation à la domination. Au contraire, il faut comprendre que les oppressions spéciste, raciste et sexiste sont complices, qu'elles ont

⁵⁷¹ MORIN Flo, « Animal », in *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*. Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2016, p. 54-66.

émergé ensemble⁵⁷² et qu'elles ont une histoire commune⁵⁷³, qu'on doit donc les combattre ensemble. Cela signifie qu'il ne faut pas se contenter de regarder comment on peut attribuer un droit et un statut politique aux animaux tels qu'ils nous apparaissent aujourd'hui, mais de comprendre comment le rapport de domination produit les animaux et les relations que nous avons avec eux. Cela permet de remettre en question l'idée que c'est leur incapacité naturelle, leur absence de *logos*, de langage et de rationalité, qui serait la cause de leur exclusion du politique et de la relation de domination que nous entretenons avec eux. Comme le dit Kimberly K. Smith, «la dite "incapacité" des animaux à communiquer avec nous n'est pas un fait naturel ; c'est un produit artificiel de notre domination sur eux⁵⁷⁴ ».

Par conséquent, il importe de reconnaître qu'on peut faire politique et société sans passer par le langage articulé qui nous paraît au fondement du politique défini comme communauté, délibération collective et expression d'un consentement ou d'un désaccord⁵⁷⁵. Et en même temps, il importe de comprendre qu'on peut construire des

⁵⁷² « De fait, historiquement, le spécisme, le racisme et l'hétérosexisme n'émergent pas de façon distincte, mais plutôt comme un ensemble articulé. Ainsi, au XIX^e siècle, le médecin et anatomiste français Jules Germain Cloquet, dans son *Manuel d'anatomie descriptive du corps humain* publié entre 1825 et 1835, compare l'angle facial de ce qu'il nomme les "deux extrêmes de l'espèce humaine", à savoir l'"homme blanc" et la "femme boschimane", dont il juge le crâne morphologiquement très proche de celui de l'orang-outan. Le discours scientifique sur le "corps humain" fait bien apparaître race, genre et espèce comme trois éléments inséparables de la catégorisation/hierarchisation des corps vivants. ». Morin se réfère aux travaux de Julie Livingston et Jasbir K. Puar, qui « soulignent que l'espèce humaine ne précède pas les clivages sociaux de sexe/genre et de race : elle n'existe pas comme "fait biologique", elle est de part en part une catégorisation politique et, en tant que telle, elle se confond avec l'anthropocentrisme. » (MORIN Flo, « Animal », op. cit.)

⁵⁷³ C'est ce que théorise Haraway avec la notion d'« espèce-compagne ». Cf. HACHE Émilie « If I have a dog, my dog has a human » in DORLIN Elsa et RODRIGUEZ Eva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2012, p. 89-102 : « Haraway déplie jusqu'au bout les conséquences de cette co-évolution, en soulignant que la domestication d'une espèce par une autre est réciproque : si les humains ont "inventé" les chiens (en fabriquant les races, en les domestiquant), les chiens *ont également participé à fabriquer les humains*, à construire les différentes civilisations (pastorales, guerrières, sociétés de chasse, etc.) par le partage des tâches qu'ils ont accepté, mettant ainsi en jeu l'idée d'un partage entre changements culturels pour les humains d'un côté et changements naturels (biologiques) pour les chiens de l'autre. » (p. 96) Voir aussi les travaux de l'historien des sciences Clapperton Chakanetsan Mavhunga évoqués dans MORIN Flo, « Animal », op. cit., p. 61 : « Mavhunga inclut les éléphants, les singes et les insectes dans son analyse du conflit colonial qui a opposé l'armée britannique aux indigènes africain·e·s, ce qui lui permet de montrer que la catégorie de "nuisibles" [*pests*], telle qu'elle est déployée par les colons, transcende la dichotomie humain/animal. Ainsi, les mêmes méthodes sont employées pour empoisonner babouins et Africain·e·s : ils et elles "ne sont pas tué·e·s comme des babouins, mais en tant que babouins, de la même façon que la rhétorique raciste nommait alors les Africain·e·s bobjaan (babouins)" [p. 168, notre traduction] ».

⁵⁷⁴ « [A]nimals' 'inability' to communicate with us is not a natural fact ; it is an artifact of our domination over them. » (SMITH Kimberly K., *Governing animals: animal welfare and the liberal state*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 124)

⁵⁷⁵ C'est ce que montrent les travaux de Shirley Strum qui, comme le souligne Bruno Latour, parvient à avoir une vie sociale et des interactions avec les babouins sans langage et sans symboles. Voir STRUM Shirley Carol, *Voyage chez les babouins*, traduit de l'américain par François Simon-Duneau, Paris, Seuil, 1995, Postface de Bruno Latour p. 335.

formes de conversation interspécifique, des manières de communiquer et de faire société et politique avec des animaux. Repenser la politique depuis les communautés complexes et hybrides que nous formons avec les êtres non-humains implique un décentrement radical⁵⁷⁶ qui ouvre de nouvelles perspectives sociales et politiques⁵⁷⁷, et qui exige de redéfinir le langage et la communication non pas depuis un modèle universel, mais depuis les formes hétérogènes et variées qu'ils peuvent prendre dans des relations précises. Si Alex le perroquet, par exemple, a de véritables discussions avec l'éthologue Irène Pepperberg⁵⁷⁸, ce n'est pas parce que leur conversation est *donnée* par des capacités communes au langage que l'un et l'autre partageraient, mais parce qu'elle est *construite* au cours de leur relation. Il a fallu, notamment, que Pepperberg comprenne que la fonction référentielle du langage n'avait pas de sens pour Alex, qu'il privilégiait sa fonction pragmatique et utilisait le langage pour la faire agir et obtenir certaines choses⁵⁷⁹. Ce n'est pas parce qu'elles peuvent parler qu'elles sont en relation, mais parce qu'elles sont en relation qu'elles se parlent. C'est cette direction philosophique qu'a proposé de suivre Jacques Derrida.

⁵⁷⁶ Comme l'indique Morin, « [i]l ne s'agit plus seulement de contester l'idée qu'il y aurait entre les organismes humains et non humains une différence de nature plutôt que de degré (thèse centrale de l'éthologie et de la sociobiologie), mais aussi de décentrer radicalement l'humain, ou de le *provincialiser*. Ce projet épistémopolitique se fonde sur un rejet total de l'exceptionnalité humaine et du système andro/anthropocentré de production du savoir, qui définit les animaux (mais aussi les femmes, les corps queer, racisés, etc.) comme des êtres incomplets, imparfaits et intrinsèquement défectueux. » (« Animal », op. cit., p. 56)

⁵⁷⁷ Par exemple de repenser l'agentivité des opprimés : comme l'indique Morin, les travaux de Mavhunga sur les relations entre les animaux et les colonisés lui ont permis de remettre en question une conception passive et victimaire de ces deux groupes, et de proposer une réappropriation politique et de résistance de l'assimilation raciste et spéciste des animaux et des colonisés : « [Mavhunga] souligne en effet que les guérilleros indigènes s'inspirent des animaux pour se déplacer, se cacher et infiltrer les territoires contrôlés par l'ennemi ; de même que les animaux font eux-mêmes, manifestement, la distinction entre colons et indigènes, y compris en déployant des techniques de résistance collective face à l'appropriation de leur territoire par ces nouveaux venus agressifs — les éléphants, par exemple, saccagent les champs des colons [p. 159]. Autrement dit, on passe d'un cadre de pensée où l'animalisation est nécessairement liée à la victimisation, à un modèle où l'animalité (des humains et des animaux) peut devenir synonyme de résistance et d'action positive. Les approches posthumanistes qui comparent les humains colonisés à des animaux ou, comme c'est le cas de Mavhunga, qui incluent les animaux dans le groupe des colonisés sont souvent critiquées en ce qu'elles feraient écho aux comparaisons des racistes et des colonisateurs » (Ibid., p. 61).

⁵⁷⁸ Irène Pepperberg vit et travaille avec un perroquet gris du Gabon nommé Alex. Alex a une certaine maîtrise du langage humain, il répond à des questions et à des exercices, qui exigent de reconnaître et de compter des objets. Il est aussi capable de demander ce dont il a besoin (de l'eau, par exemple), d'exprimer ses sentiments à Irène Pepperberg, de la saluer, etc. Voir par exemple : PEPPERBERG Irène, *The Alex Studies. Cognitive & Communicative Abilities of Grey Parrots*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

⁵⁷⁹ DESPRET Vinciane, « Comprendre l'homme à partir de l'animal ? », art. cit., p. 9.

2.1.2. L'animal de la philosophie

Dans ce qui précède, je me suis essentiellement centrée sur la manière dont l'animal avait été construit et traité par les sciences naturelles et éthologiques. Il importe de revenir plus précisément sur la manière dont la figure de l'animal a été élaborée par la tradition philosophique occidentale, pour mieux comprendre comment la naturalisation du langage comme capacité a pu fonder une rupture ontologique entre l'humanité et l'animalité, et naturaliser ainsi le politique et la domination.

Dans les textes publiés sous le titre *L'animal que donc je suis*⁵⁸⁰, Derrida analyse la manière dont la tradition philosophique a construit l'idée de l'animal pour définir l'être humain·e comme un être singulier et supérieur, différent du reste des vivants, parce qu'en possession du *logos*. L'« animal » de la philosophie ne parle pas des animaux, qu'ils soient réels ou chimériques, mais de la spécificité de l'être humain·e : c'est un outil conceptuel qui permet de définir l'humanité par exclusion de tout le reste. Le support de cette définition, ce qui fait le « propre de l'être humain·e » par exclusion du reste, c'est « l'aptitude » au *logos*, le « pouvoir-avoir » le *logos*, c'est-à-dire le pouvoir de « parler ou raisonner⁵⁸¹ » : qu'elle l'ait actuellement ou non, l'être humain·e se définit par le fait qu'elle possède le *logos* en puissance. Le *logos* fait partie de son essence. La formule choisie par Derrida, « pouvoir-avoir », est révélatrice : dans la tradition philosophique, le rapport des humain·es au *logos* se dit comme *pouvoir* et comme *avoir*. C'est une capacité qu'elles possèdent plutôt qu'une relation ou une puissance qui les affecterait. Il y a un sujet du *logos*, le *logos* appartient à un sujet. L'animal permet de nommer cette essence humaine par *contraste* : il est ainsi défini par l'absence de langage, l'inaptitude fondamentale au langage⁵⁸². Si certains philosophes lui reconnaissent « une certaine aptitude au signe et à la communication⁵⁸³ », ils lui déniaient tous le *logos* véritable, et notamment la capacité à « répondre », mais aussi à « feindre », « mentir », « effacer ses traces⁵⁸⁴ ».

⁵⁸⁰ DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2006.

⁵⁸¹ Ibid., p. 48.

⁵⁸² « [L]e logocentrisme est d'abord une thèse sur l'animal, sur l'animal privé de *logos*, privé du *pouvoir-avoir* le *logos* : thèse, position ou présupposition qui se maintient d'Aristote à Heidegger, de Descartes à Kant, Lévinas et Lacan. » (DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, op., cit., p. 48)

⁵⁸³ Ibid., p. 56.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 56. Voir aussi les intéressants travaux de Baptiste Morizot sur les traces animales : Morizot raconte plusieurs épisodes de « pistage » d'animaux, par exemple de loups ou d'ours. Il indique les changements que cette expérience exige d'opérer dans une approche anthropocentrée de l'environnement. Lorsqu'on piste des animaux, le paysage se repeuple d'autres points de vue : pour les suivre et trouver leurs

Dire que l'animal ne peut pas « répondre », même s'il peut « réagir »⁵⁸⁵ à ce qu'on dit et à ce qu'on fait, permet de poser une différence de nature entre notre langage et ses réactions, ses formes de communication : déjà, ces dernières sont conditionnées, elles rapprochent l'animal d'un automate bien programmé⁵⁸⁶. Ensuite, elles ne se fondent pas sur un sujet qui aurait une conscience ou un sentiment de lui-même, donc sur ce « je » qui « n'est rien d'autre que la pensée même »⁵⁸⁷ et qui peut formuler de véritables interrogations⁵⁸⁸. Il manque aux réactions animales la conscience ou le sentiment d'être un sujet, en relation avec un autre sujet. Pour forger cette idée de l'animal, les philosophes ont fait abstraction de la capacité des animaux à nous regarder, à s'adresser à nous même sans un mot⁵⁸⁹. Ils ont donc fait abstraction de nos relations, même violentes et oppressives avec les animaux. L'animal de la philosophie est un « théorème »⁵⁹⁰, un objet de pensée plutôt que l'étude d'animaux véritables.

Mais l'animal n'a pas seulement été privé du pouvoir-avoir le *logos* : l'animal c'est aussi celui que l'homme a *nommé* comme le reste des êtres vivants. Dans la Bible, Dieu ordonne à l'homme d'assujettir les animaux, et plus tard il fait venir les animaux à l'homme « pour voir »⁵⁹¹ ce qu'il leur criera », quel nom il leur donnera. « Il les fait venir

traces, il faut essayer de voir le paysage comme eux l'ont vu, ce qui a pu être un chemin pour eux. Morizot souligne la capacité du loup à disparaître lorsqu'on le suit, ce qui atteste de sa capacité à ruser, à effacer ses traces. Voir MORIZOT Baptiste, *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud, « Mondes sauvages », 2018.

⁵⁸⁵ « Tous les philosophes que nous interrogerons (d'Aristote à Lacan en passant par Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tous, ils disent la même chose : l'animal est privé de langage. Ou, plus précisément, de réponse, d'une réponse à distinguer précisément, et rigoureusement, de la réaction : du droit et du pouvoir de « répondre ». Et donc de tant d'autres choses qui seraient le propre de l'humanité. » (DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, op., cit., p. 53)

⁵⁸⁶ Sur Descartes : ibid., p. 116 et 119. Voir aussi DESCARTES René, *Principes de la philosophie*, op. cit. et GUICHET Jean-Luc (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines*, op. cit.

⁵⁸⁷ Sur Kant : *L'animal que donc je suis*, op., cit., p. 131. Cf. KANT Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit de l'allemand par Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, p. 127 : « Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur terre. Par là, il est une personne ; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise ; et ceci même lorsqu'il ne peut pas dire Je, car il l'a dans sa pensée ; ainsi toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser ce Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier. Car cette faculté (de penser) est l'entendement. »

⁵⁸⁸ *L'animal que donc je suis*, op., cit., p. 119.

⁵⁸⁹ Ibid., p. 31 : Les textes théoriques et philosophiques ont été écrits par « des gens qui ont vu, observé, analysé, réfléchi l'animal mais qui ne se sont jamais vus par l'animal », ou alors « n'en ont tenu aucun compte (thématique, théorique, philosophique) ; ils n'ont pu ou voulu tirer aucune conséquence systématique du fait qu'un animal pouvait, leur faisant face, les regarder, vêtus ou nus et, en un mot, sans un mot, s'adresser à eux ; ils n'ont tenu aucun compte du fait que ce qu'ils appellent animal pouvait les regarder et s'adresser à eux depuis là-bas, depuis une origine tout autre »

⁵⁹⁰ Ibid., p. 32.

⁵⁹¹ L'analyse que Derrida fait de ce « pour voir » est extrêmement intéressante : Dieu surveille les noms qui vont être donnés et en même temps il s'abandonne à la curiosité de voir quels noms l'homme va donner aux animaux. (Ibid., p. 35)

vers le glébeux pour voir ce qu'il leur crierait⁵⁹² ». Ainsi, l'animal ne sert pas seulement à définir l'humanité en négatif, par l'absence du *logos* : il est aussi la première cible de ce *logos*, ce qui permet à la puissance de s'actualiser, au pouvoir de s'exercer, donc ce qui définit positivement l'homme comme celui qui donne des noms. La nomination est l'acte par lequel l'homme manifeste et actualise son essence, sa différence et sa supériorité, l'acte par lequel il « prend le dessus » sur l'animal et se différencie radicalement de lui, puisqu'il nomme sans se laisser nommer⁵⁹³.

Ainsi, la définition de l'humanité par le *logos* s'appuie doublement sur l'animal : l'animal est exclu du *logos* ; l'animal est la cible du *logos*. Ces deux gestes sont complices dans un même assujettissement violent des animaux : les philosophes parlent de « l'animal » au singulier, ils nient l'hétérogénéité des formes de vie animales⁵⁹⁴. Avec le mot d'« animal », ils posent une différence radicale et ontologique entre les êtres humain·es et les animaux, et nient à ces derniers le langage, et même la capacité de s'adresser aux humain·es. Tout cela constitue à la fois une « violence et une méconnaissance intéressée⁵⁹⁵ » : en parlant de « l'animal », on légitime l'assujettissement

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ Ibid. : « Isch tout seul, Isch encore sans femme, allait prendre le dessus sur les animaux. Commencer à les voir et à les nommer sans se laisser voir et nommer par eux. » Voir aussi p. 53 : « les hommes seraient d'abord ces vivants qui se sont donné le mot pour parler d'une seule voix de l'animal et pour désigner en lui celui qui, seul, serait resté sans réponse, sans mot pour répondre. »

⁵⁹⁴ Ibid., p. 43 : « L'animal, quel mot ! C'est un mot l'animal, c'est une appellation que des hommes ont instituée, un nom qu'ils se sont donné le droit et l'autorité de donner à l'autre vivant ».

Ibid., p. 53 : Derrida énonce sa thèse : au lieu de « L'Animal » il y a « une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire "vivants" c'est déjà trop dire ou point assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort [...] Ils ne laissent place à aucune extériorité simple d'un terme par rapport à l'autre. Il suit de là que jamais on n'aura le droit de tenir les animaux pour les espèces d'un genre qu'on nommerait L'Animal, l'animal en général. » Cf. « Oui, l'animal, quel mot ! C'est un mot, l'animal, que des hommes se sont donné le droit de donner. Ils se sont trouvés, ces humains, à se le donner, le mot, mais comme s'ils l'avaient reçu en héritage. Ils se sont donné le mot pour parquer un grand nombre de vivants sous ce seul concept : L'Animal, disent-ils. Et ils se le sont donné, ce mot, en s'accordant du même coup, à eux-mêmes, pour se le réserver, à eux les humains, le droit au mot, au nom, au verbe, à l'attribut, au langage de mots, bref à cela même dont seraient privés les autres en question, ceux qu'on parque dans le grand territoire de la bête : L'Animal. » (Ibid., p. 54) Contre cela, Derrida propose de parler d'« animot », pour rappeler le pluriel qui existe sous le singulier, et mettre en évidence le fait qu'un animal (n'est) (qu')un mot. (Ibid., p. 73)

⁵⁹⁵ S'inspirant des analyses de Derrida, Despret commente aussi les exemples pris par Descartes, qui manifestent que la relation du philosophe aux animaux est une relation de violence et de domination : ses exemples « mettent en scène des bêtes traquées, des bêtes soumises au malheur et à la douleur. Ce ne sont que réactions de peur ou réactions à une persécution — crier lorsqu'on les frappe, fuir lorsqu'il y a grand bruit. On peut d'ailleurs se demander quel monde le philosophe se crée ainsi, où les seuls rapports qui permettent de définir la singularité de l'animal de façon décisive se font sous le signe d'une telle violence. Cela ne tient pas non plus du hasard : la philosophie, là, pour le coup, en réaffirmant la hiérarchie, instaure ou ressuscite cette violence. » (DESPRET Vinciane, « Frontières et hiérarchies : questions de pratiques », op. cit.)

des animaux réels et les traitements révoltants qu'on leur réserve⁵⁹⁶. En ne parlant de l'animal que pour lui refuser le *logos*, on ne s'interroge pas sur les *relations réelles*, de violence et d'exploitation, qu'on entretient avec lui, et l'on ne s'interroge pas sur sa souffrance⁵⁹⁷. Nos relations tant conceptuelles que concrètes à l'animal sont des relations *instrumentales* : de même que le concept d'animal ne sert qu'à définir l'humanité, de même les relations qu'on entretient aux animaux sont des relations de violence et d'exploitation.

Ainsi, Derrida met en lumière le lien entre l'assujettissement des animaux, leur exclusion du *logos* et l'usage que nous faisons de ce même *logos* à leur rencontre. Il montre que l'acte de nomination et de catégorisation de « l'animal » invisibilise les animaux véritables, leur hétérogénéité, la réalité des relations que nous entretenons avec eux et les formes d'adresse qui nous viennent d'eux. C'est un acte qui fait violence et légitime d'autres formes de violence.

2.1.3. Conclusion

Ainsi, la construction de l'animal comme « animal » (l'animalisation de l'animal), la construction du dualisme *logos/nature* et la construction de la domination vont ensemble. Le langage-*logos* des philosophes est à la fois le *nom* de la domination, un *outil* et un *acte* de domination. Et il y a une continuité entre le pouvoir-avoir du *logos* et l'acte autoritaire de nommer sans se laisser nommer : il faut nommer l'autre pour manifester ou affirmer son pouvoir de nommer. Par conséquent, ce qui définit le *logos* comme *logos*, ce n'est pas d'abord la pensée ou « le dialogue de l'âme avec elle-même », mais l'acte par lequel on prend le dessus sur le monde en lui imposant des noms. Le *logos* est d'abord un *pouvoir*, de nomination et de catégorisation. Il y a donc un lien entre exercer son pouvoir

⁵⁹⁶Derrida insiste sur la violence de l'assujettissement, notamment depuis deux siècles où il a pris des « proportions sans précédent » (*L'animal que donc je suis*, op., cit., p. 46). Derrida cite en exemples l'insémination artificielle, les traitements insoutenables, l'horreur de la manière dont on traite animaux dans l'industrie de la viande. (Ibid., p. 46-47)

⁵⁹⁷C'est pourquoi Derrida propose de revenir à la question de Bentham : « La question préalable et décisive serait de savoir si les animaux peuvent souffrir » (Ibid., p. 48). On peut d'ailleurs noter que cette question n'en est pas vraiment une, puisque personne, pas même Descartes, n'a sérieusement pu nier la capacité des animaux à souffrir (Ibid., p. 49). Cette question a donc pour but de contrer la violence philosophique du déni de *logos* en rappelant que les animaux souffrent des mauvais traitements qu'on leur fait subir : elle est un outil de lutte contre « ceux qui violent non seulement la vie animale mais jusqu'à ce sentiment de compassion », pour « ceux qui en appellent au témoignage irrécusable de cette pitié » (Ibid., p. 50).

de nommer, dénier ce pouvoir aux autres (la nomination n'est pas négociée) et s'attribuer à soi seul le langage.

Dans cette section, j'ai proposé une critique de la conception du *logos* comme capacité politique depuis la figure de l'animal, et de son exclusion radicale hors du langage. Dans la prochaine section, j'approfondis cette critique depuis la figure de l'enfant, qui n'est pas exclue du langage ontologiquement, mais temporairement⁵⁹⁸ : qu'est-ce que l'enfant nous dit du *logos* ?

2.2. L'enfant

Étymologiquement, l'« enfant » c'est celui qui ne peut pas parler, qui est privé·e ("in") de la parole (« *fari* »). Mais dès le XI^e siècle, ce terme prend un sens plus large, il s'oppose à « adulte » et désigne les personnes jusqu'à l'adolescence⁵⁹⁹. Cependant, je voudrais montrer ici que si l'on appelle « enfants » des personnes auxquelles on reconnaît (et dont on encourage de plus en plus) la parole, l'idée d'une non-participation des enfants au langage commun, au « *logos* » en tant que tel (capacité discursive *et rationnelle*), fonde la domination adulte et l'oppression des mineur·es, c'est-à-dire l'exclusion du politique, la privation de droits et l'appropriation des mineur·es par des adultes.

Pour cela, je propose de retracer l'histoire qui a mené à la création du statut légal de « mineur·e » (2.2.1), pour montrer que ce statut organise l'oppression d'un groupe de personnes et qu'il naturalise les catégories d'âge et les prétendues capacités liées à l'âge qu'il prétend refléter, parmi lesquelles le *logos* (comme langage, raison, « discernement »). Je vais montrer que cette naturalisation s'accompagne d'une invisibilisation systématique de l'agentivité des mineur·es, de leur rôle historique et des luttes politiques, qu'elles mènent et qu'elles ont mené partout dans le monde (2.2.2). Nous verrons que ces luttes revendiquent ensemble le droit à la parole et la reconnaissance politique (2.2.3).

⁵⁹⁸ L'enfant possède le langage en puissance ; ille est pris·e dans un processus d'apprentissage du langage. Ce n'est pas qu'il ne *peut pas* parler, mais qu'il ne parle pas *encore*.

⁵⁹⁹ REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2006, tome I, Notice « Enfant » p.1239.

Pour élaborer cette critique du statut de mineur·e, et de la manière dont la domination adulte se fonde sur une naturalisation du *logos*, il est évidemment fondamental de ne pas reproduire, en tant qu'adulte, les gestes de confiscation de la parole et de généralisation abusive qui caractérisent les discours âgistes. Par conséquent, les analyses que je propose se fondent sur des discours qui sont tenus par des mineur·es en lutte. Je ferai, dans ce chapitre, une place importante à des textes rédigés par des mineur·es dans des contextes très différents. Mes analyses n'ont pas prétention à parler pour les enfants en général ni à s'appliquer dans toutes les situations. Bien au contraire, il s'agit de déconstruire la catégorie d'enfant et le statut de mineur·e pour mettre en évidence les conséquences politiques de leur naturalisation, mais en partant des discours hétérogènes portés par les luttes des premier·es concerné·es. Il est donc important que mon discours ne se présente pas comme un propos théorique abstrait, mais comme un effort pour visibiliser une oppression, des violences, mais aussi des résistances, des révoltes et des luttes bien réelles qu'on se plaît généralement à ignorer, dont on nie le caractère politique, et dont les adultes ne se montrent généralement pas solidaires. J'ai pris conscience de la multitude et de la diversité de ces luttes grâce aux travaux d'Yves Bonnardel⁶⁰⁰, chercheur militant qui s'attache à faire connaître et reconnaître les combats politiques des mineur·es, en visibilisant les collectifs de lutte⁶⁰¹ et en rappelant la dimension politique et de résistance de phénomènes qu'on marginalise ou qu'on décrédibilise (l'école buissonnière, les fugues, le « vandalisme » dans les établissements scolaires, le « vagabondage », la « crise » d'adolescence). Dans certaines de ces luttes et de ces résistances, j'ai reconnu les miennes, que j'avais, en grandissant, appris à oublier ou à regarder avec condescendance et amusement. Je me suis souvenue de nos révoltes, de nos colères, de nos jeux, de nos stratégies de résistance et de contournement, mais aussi du sentiment d'impuissance, de la frustration qui se transforme en mépris de soi-même, de l'envie de grandir et d'être libre. Et des assignations, des projections des adultes, de l'autoritarisme de certain·es enseignant·es, de la lassitude des rythmes scolaires, de l'ennui abyssal, du sentiment de perdre sa vie et de dévitaliser son corps, de

⁶⁰⁰ Voir notamment BONNARDEL Yves, *La domination adulte*, op. cit.

⁶⁰¹ Parmi lesquels : des collectifs de mineur·es dans différents pays européens qui réclament l'abrogation du statut de mineur·e ou s'opposent à l'obligation scolaire ; des communautés autogérées de mineur·es qui ouvrent des lieux pour accueillir les fugueurs et dénoncent l'obligation familiale ; des collectifs d'enfants et d'adolescent·es qui, dans plusieurs dizaines de pays, notamment d'Afrique, d'Amérique Latine et d'Asie, luttent contre l'interdiction de travailler posée par la Convention Internationale des Droits de l'Enfant, parce que cette interdiction les force à travailler dans la clandestinité (qui favorise une surexploitation et des conditions de travail dangereuses) et qu'elle leur interdit l'autonomie économique.

l'obligation de rester là quand même, du contrôle permanent de mon activité, de mes déplacements, de mon travail et de mon emploi du temps par toute une batterie de dispositifs communiquant entre eux.

2.2.1. Construction historique du statut de mineur·e

L'enfance est une catégorie relativement floue, dont la représentation et le sens ont beaucoup évolué au cours des siècles. Le statut juridique de mineur·e, quant à lui, est récent. En France, il résulte de l'évolution juridique des deux derniers siècles⁶⁰² et se fonde sur la conception moderne de l'enfant, qui commence à apparaître au XV^e siècle.

Dans l'Antiquité romaine, l'enfant est subordonné·e à la famille et notamment à l'autorité du père. Ille appartient à son père et à sa lignée, ille doit travailler gratuitement dans le cadre de la famille, et son père a droit de vie et de mort sur son enfant. Ce droit est ensuite abrogé mais l'enfant reste subordonné·e au père : comme les esclaves et les animaux, l'enfant est la propriété du chef de famille⁶⁰³. Mais la notion d'enfant est loin de recouper notre conception actuelle : dans l'Antiquité et au Moyen-Âge, les enfants ne sont pas défini·es par une sphère « à part », illes sont intégré·es au monde des adultes⁶⁰⁴ (celui des femmes puis celui des hommes pour les garçons ; celui des femmes seulement pour les filles), et pourtant l'autorité paternelle s'exerce sur elleux au-delà de notre actuelle majorité (il faut avoir, par exemple, le consentement de son père pour se marier jusqu'à vingt-cinq ou trente ans)⁶⁰⁵.

Sans que ce pouvoir patriarcal soit remis en question, l'époque moderne commence à davantage distinguer les enfants et les adultes, notamment dans la noblesse et la bourgeoisie : à partir du XVII^e siècle, on crée une sphère séparée pour les enfants et on les coupe de la vie commune, à la fois pour les éduquer et préserver leur moralité, parce qu'on se met à les considérer comme des êtres faibles, vulnérables, influençables⁶⁰⁶. C'est la naissance de l'école, qui, selon Philippe Ariès, « s'est substituée à l'apprentissage

⁶⁰² BONNARDEL Yves, *La domination adulte*, op. cit., p. 59.

⁶⁰³ Ibid., p. 61.

⁶⁰⁴ « [L] » enfant alors, à peine physiquement débrouillé, était au plus tôt mêlé aux adultes, partageait leurs travaux et leurs jeux. De très petit enfant, il devenait tout de suite un homme jeune, sans passer par les étapes de la jeunesse, qui étaient peut-être pratiquées avant le Moyen-Âge et qui sont devenues des aspects essentiels des sociétés évoluées d'aujourd'hui. » (ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*, Paris, Seuil, « Points », 2014, p. 5-6)

⁶⁰⁵ Au Moyen-Âge d'après Bonnardel : vingt-cinq ans pour les femmes et trente ans pour les hommes. (*La domination adulte*, op. cit., p. 62)

⁶⁰⁶ Ibid., p. 65.

comme moyen d'éducation », ce qui signifie que « l'enfant a cessé d'être mélangé aux adultes et d'apprendre la vie directement à leur contact⁶⁰⁷ ». La Révolution française, bien qu'elle ait été aussi le fait de mineur·es, crée la majorité civile à vingt et un ans, ce qui à la fois limite la puissance paternelle, mais entérine la domination du père sur ses enfants⁶⁰⁸. La limite de cette puissance, ce n'est pas la liberté de l'enfant, mais l'État : pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle, le pouvoir paternel est restreint à mesure que les prérogatives de l'État grandissent⁶⁰⁹, mais le père garde un ensemble de droits (dont le droit de correction paternelle, qui permet au père d'obtenir du juge la détention de son enfant sur simple demande, en cas de « mécontentement grave », qui est inscrit dans le code civil de 1804 à 1935⁶¹⁰). Comme l'indique Bonnardel, la minorité (qui peut s'étendre jusqu'à trente ans à certaines époques) n'est pas définie par l'incapacité physique ou mentale des mineur·es, ni même par leur intérêt : « leur minorité était simplement la conséquence juridique du pouvoir du père⁶¹¹ ».

Aujourd'hui, la notion de « puissance paternelle » a été remplacée par celle d'« autorité parentale »⁶¹², et le statut de mineur·e est légitimé par le « bien » de l'enfant⁶¹³, par son « intérêt »⁶¹⁴ et par le besoin de protection censé découler de sa vulnérabilité naturelle. Par conséquent, l'enjeu des combats de mineur·es et de la lutte contre la domination adulte est à la fois de montrer que le statut de mineur·e ne *protège pas* l'enfant, qu'il n'est garant ni de son bien ni de son intérêt, et de déconstruire le bien-fondé de cette légitimation (en dénonçant ses présupposés naturalisants et universalisants, ainsi que son autoritarisme, puisque le « bien » et l'« intérêt » ne sont jamais définis par les premier·es concerné·es).

⁶⁰⁷ ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*, op. cit., p. 7-8.

⁶⁰⁸ BONNARDEL Yves, *La domination adulte*, op. cit., p. 67.

⁶⁰⁹ Ibid., p. 68.

⁶¹⁰ Voir BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, op. cit., p. 15.

⁶¹¹ *La domination adulte*, op. cit., p. 71.

⁶¹² L'évolution sémantique, de « puissance » à « autorité » notamment, déplace et renforce la légitimité du pouvoir des adultes sur les enfants : en effet, l'autorité gagne en légitimité parce qu'elle dépend de la reconnaissance des personnes sur qui elle s'exerce.

⁶¹³ Ibid., p. 71.

⁶¹⁴ Ibid., p. 132-133. Cf. *Code civil* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721&dateTexte=20180905>, article 371-1 : « L'autorité parentale est un ensemble de droits et de devoirs ayant pour finalité l'intérêt de l'enfant. Elle appartient aux parents jusqu'à la majorité ou l'émancipation de l'enfant pour le protéger dans sa sécurité, sa santé et sa moralité, pour assurer son éducation et permettre son développement, dans le respect dû à sa personne. Les parents associent l'enfant aux décisions qui le concernent, selon son âge et son degré de maturité. »

2.2.2. Le statut de mineur·e est une oppression

Delphy a proposé une analyse très percutante du statut légal et juridique de mineur·e, dans la continuité de son travail critique sur la sphère privée comme sphère de dérogation au droit commun⁶¹⁵, et sur l'espace domestique comme lieu d'exploitation et d'extorsion d'un travail gratuit de la part des femmes et des enfants (ainsi que de certains hommes, les « cadets » notamment, qui n'héritent pas et restent travailler gratuitement dans l'exploitation familiale dirigée par le frère aîné à la mort du père). Elle montre que le statut de mineur·e organise l'oppression des mineur·es par les adultes et rend possible l'exploitation, la violence et les abus, notamment des parents sur leurs enfants.

En loi française, est considéré comme mineure toute personne de moins de dix-huit ans⁶¹⁶. La minorité est un statut légal défini par l'absence d'une certaine capacité juridique : si les mineur·es ont une personnalité juridique, s'illes ont donc des droits et des devoirs, illes n'ont cependant pas les mêmes droits et devoirs que les personnes majeures (capacité juridique dite « de jouissance »), et l'on estime qu'illes n'ont pas la capacité d'exercer seul·es et par elleux-mêmes leurs droits (« capacité d'exercice »), parce qu'illes manquent de la « volonté » et de « l'intelligence nécessaires pour diriger [elleux-mêmes leurs] affaires », « pour gérer sainement et efficacement [leurs] intérêts », de sorte que c'est pour les « protéger » qu'on les prive de droits ou du pouvoir de les exercer⁶¹⁷. On considère ou bien que la personne mineure est complètement incapable de donner véritablement son consentement, ou bien qu'elle manque de l'expérience et de la maturité indispensables pour le faire en toute connaissance de cause⁶¹⁸. La capacité rationnelle et discursive à *consentir* apparaît ainsi comme la pierre angulaire du droit. La personne mineure est donc, au-dessous d'un certain âge, privée du droit de se marier, de conclure un contrat de travail, de consentir une donation entre vifs, de faire son testament ; pour le reste des droits civils, elle n'en est pas privée en tant que tels, mais de la capacité à les exercer, qui peut varier selon l'âge⁶¹⁹. Dans le *Code civil*, la définition du statut de mineur·e est immédiatement suivie de ses conséquences sur le plan juridique : l'article

⁶¹⁵ DELPHY Christine, *L'ennemi principal, II : Penser le genre*, Paris, Syllepse, « Nouvelles questions féministes », 2001, « L'état d'exception : la dérogation au droit commun comme fondement de la sphère privée », p. 183-222.

⁶¹⁶ *Code civil*, article 388.

⁶¹⁷ ROCHE Gabrielle, « Incapacités juridiques » in *Encyclopædia Universalis* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/incapacites-juridiques/>

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Ibid.

388-1 stipule que «[d]ans toute procédure le concernant, le mineur capable de discernement peut, sans préjudice des dispositions prévoyant son intervention ou son consentement, être entendu par le juge » et que « [c]ette audition est de droit lorsque le mineur en fait la demande ». Cependant, comme le rappelle Bonnardel, c'est le juge qui apprécie le « discernement » de la personne mineure (ce qui est paradoxal puisqu'il ne l'a pas encore entendue) et, dans les faits, il est fréquent que les juges ne l'entendent pas⁶²⁰. De plus, « [l]'audition du mineur ne lui confère pas la qualité de partie à la procédure⁶²¹ ». L'incapacité juridique de la personne mineure a pour conséquence qu'elle a un·e représentant·e légal·e qui va parler et décider pour elle : ses parents ou un·e tuteurice légal·e (si les parents sont inconnu·es, mort·es, ou ont été déchu·es de leur autorité parentale par décision juridique).

2.2.2.1. L'autorité parentale

Dans le *Code civil*, l'autorité parentale est définie et encadrée par un ensemble d'articles. Il est remarquable que celui-ci s'ouvre par l'article 371 stipulant que « [l] » enfant, à tout âge, doit honneur et respect à ses père et mère », immédiatement suivi de l'article 371-1 indiquant que « [l] » autorité parentale est un ensemble de droits et de devoirs ayant pour finalité l'intérêt de l'enfant ». L'article 371 est un indice du fait que l'intérêt de l'enfant est loin d'être l'unique mobile qui préside à la constitution de l'autorité parentale. La structure de la famille et l'idée d'un respect dû à ses parents par l'enfant jouent aussi un rôle dans l'élaboration de cette notion juridique. Cependant, le but affiché de l'autorité parentale c'est la protection de la personne mineure⁶²². Elle définit des obligations pour les parents⁶²³ et des interdictions pour la personne mineure, par exemple : « [elle] ne peut, sans permission des père et mère, quitter la maison familiale et [elle] ne peut en être retiré[e] que dans les cas de nécessité que détermine la loi⁶²⁴ » ; elle ne peut quitter le territoire national « sans être accompagné[e] d'un titulaire de l'autorité parentale » ou sans être « muni[e] d'une autorisation de sortie du territoire

⁶²⁰ *La domination adulte*, op. cit., p. 84.

⁶²¹ *Code civil*, suite de l'article 388-1.

⁶²² *Code civil*, article 371-1 suite : « Elle appartient aux parents jusqu'à la majorité ou l'émancipation de l'enfant pour le protéger dans sa sécurité, sa santé et sa moralité, pour assurer son éducation et permettre son développement, dans le respect dû à sa personne. Les parents associent l'enfant aux décisions qui le concernent, selon son âge et son degré de maturité. »

⁶²³ Illes doivent subvenir aux besoins et à l'éducation de leur enfant : *Code civil*, article 371-2.

⁶²⁴ *Code civil*, article 371-3.

signée d'un titulaire de l'autorité parentale⁶²⁵ ». Par ailleurs, ce sont ses parents qui administrent et ont (jusqu'à ses 16 ans) la jouissance de ses biens⁶²⁶. Si « la santé, la sécurité ou la moralité » de la personne mineure sont compromises, le juge peut intervenir, mais il est expressément stipulé que « [c]haque fois qu'il est possible, le mineur doit être maintenu dans son milieu actuel⁶²⁷ » : la structure familiale et l'autorité parentale sont considérées comme *a priori* et jusqu'à preuve du contraire préférables pour l'enfant.

Ainsi, si l'autorité parentale est légitimée par l'intérêt de l'enfant, en réalité, l'institution de la famille et l'appartenance des enfants à leurs parents prennent le pas sur cet intérêt lorsqu'elles sont en conflit⁶²⁸.

Est-il vraiment pertinent de parler encore d'« appartenance » ou de « possession », pour parler de la relation des parents à leurs enfants ? Si les enfants ne sont pas, au sens strict et légal, la propriété de leurs parents, le langage ordinaire nous révèle cependant que l'on continue à concevoir leurs rapports comme une forme de *propriété* : on dit qu'on « a » des enfants⁶²⁹, et comme le note Bonnardel, on parle souvent de « vol » d'enfant là où l'on parlerait d'« enlèvement » pour un adulte⁶³⁰. De même, on parlera plus facilement d'« un père et son fils » que d'« un fils et son père » : comme l'indique Claire Michard, l'ordre des termes « signifie un moins grand degré d'humanité pour le deuxième terme et une relation de propriété masquée⁶³¹ ». Il semble que le langage ordinaire constitue un bon indicateur de certaines représentations que nous n'assumerions pas comme telles⁶³². La domination adulte s'y manifeste à la fois par la manière dont on traite la possession et l'agentivité, mais aussi par l'existence d'une « langue du mépris⁶³³ » associé aux

⁶²⁵ *Code civil*, article 371-6.

⁶²⁶ *Code civil*, article 382 (sauf dans certains cas, et notamment en ce qui concerne les biens qu'il a obtenus par son travail : article 384).

⁶²⁷ *Code civil*, article 375-2.

⁶²⁸ D'après Delphy, la Direction des affaires sanitaires et sociales (DASS) encourage les parents qui abandonnent leurs enfants à « garder leurs droits parentaux » contre l'adoption, sans aucune contrepartie et contre l'intérêt évident de l'enfant, qui est ballotté d'institution en institution, et dont l'attachement à d'autres adultes compte moins que le maintien des droits parentaux. (DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, II, op. cit., p. 195-196)

⁶²⁹ *La domination adulte*, op. cit., p. 73.

⁶³⁰ Ibid., p. 72.

⁶³¹ Cité in Ibid., p. 88

⁶³² Cela explique que, pour analyser un phénomène, on puisse revenir, comme le fait Bonnardel, à ce qu'on en dit ordinairement : le langage ordinaire semble porteur de significations, de connotations et de représentations à la fois partagées et non explicitées comme telles. Il est perçu comme une trace, un indice, on considère qu'il révèle ou manifeste ce qu'on pense communément, comment un phénomène est perçu et traité socialement : le langage ordinaire apparaît comme le lieu d'une épiphanie des représentations communes.

⁶³³ *La domination adulte*, op. cit., p. 89.

enfants⁶³⁴ et par l'économie des marques linguistiques de considération et de respect (tutoiement vs vouvoiement par exemple).

Pour Delphy, le statut de mineur·e, sous couvert de droits spécifiques, exclut les personnes considérées comme mineures du droit commun et constitue une privation de droits, donc fonde une oppression⁶³⁵. Les droits spécifiques sont toujours « préjudiciables aux catégories qu'ils prétendent protéger⁶³⁶ ». Dans le cas des mineur·es, le problème principal tient, selon Delphy, au fait que leur statut juridique spécial les livre à l'arbitraire des adultes, et notamment de leurs parents. Les violences et les abus sur mineur·es ont majoritairement lieu à l'intérieur de la famille, et l'on peut considérer que les abus, l'arbitraire et les violences morales ou psychologiques sont présentes dans l'éducation de la majorité des mineur·es⁶³⁷. D'après l'anthropologue Dorothee Dussy, les violences sexuelles intrafamiliales, les agressions sexuelles et les viols incestueux sont extrêmement répandus, au point que l'inceste constitue dans les sociétés contemporaines occidentales le « berceau des dominations » : l'inceste n'est pas un « dérapage » exceptionnel, mais il est structurant et constitutif de l'ordre social. Il est soutenu par le silence dont on l'entoure, l'inégalité structurelle des mineur·es et les systèmes juridiques⁶³⁸. Il est donc évidemment très problématique que ce soient les parents qui détiennent l'autorité sur les mineur·es (il y a peu de chance, par exemple, qu'elles entament une procédure à leur propre encontre au nom de l'intérêt de l'enfant). Pour Delphy, les législateur·ices sont aujourd'hui pris dans cette « quadrature du cercle⁶³⁹ » : conscient·es du problème, elles cherchent à tempérer l'autorité parentale en augmentant les pouvoirs des juges (saisine et audition des mineur·es).

⁶³⁴ Par exemple les enfants, regroupant à la fois des qualificatifs méprisants qui leur sont propres (« morveux », « merdeux », « chiard », etc.) et des usages méprisants de termes renvoyant aux enfants pour parler des adultes (« puéril », « infantile », etc.).

⁶³⁵ DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, II, op. cit., p. 183.

⁶³⁶ Ibid., p. 184.

⁶³⁷ *La domination adulte*, op. cit., p. 90.

⁶³⁸ DUSSEY Dorothee, *Le berceau des dominations*, Marseille, ELD, 2013 : cet ouvrage très important, fondé sur un travail anthropologique fait sur des incestueux, démontre la récurrence de l'inceste, qui repose sur la manipulation, la violence, le rapport de force et l'inégalité structurelle des enfants et des adultes et sur un « système silence » qui tait, masque ou minimise les agissements de l'incesteur. Dussy met en accusation non seulement notre système social, mais aussi son fondement juridique (« Le droit n'est pas neutre, et les délais de prescription des dépôts de plainte, l'administration de la preuve, ainsi que le quantum des peines infligées, sont indexés à une conception masculiniste de la sexualité, de la personne et de la famille » p. 227). Voir aussi le travail de thèse de Marie Chartron, qui m'a fait découvrir Dorothee Dussy et que je remercie pour nos passionnantes discussions sur ces questions.

⁶³⁹ *L'ennemi principal*, II, op. cit., p. 203.

Mais en réalité, il faut aller plus loin : les législateurices font comme si les violences étaient indépendantes de l'autorité parentale et du statut de mineur·e, et comme s'il fallait donc améliorer la législation tout en restant dans le cadre général d'une privation de capacité juridique pour les mineur·es. Si l'on part, comme Delphy nous y invite⁶⁴⁰, de l'idée féministe selon laquelle les violences ne sont pas le produit de la nature (de pulsions ou d'une force supérieure des agresseurs) mais d'une organisation sociale, il faut comprendre que le statut de mineur·e et la notion d'autorité parentale font partie des principales *causes* de violence. Pour combattre ces violences, il faut remettre en question le statut de mineur·e et faire réellement perdre des droits aux parents sur leurs enfants. Si l'on est attaché à la protection de la personne mineure, il faut remettre en question son statut inégalitaire. Cela implique de renoncer non seulement à la traduction dans le droit de la prétendue incapacité des enfants au *logos* (langage commun, raison, discernement), mais aussi de ne plus considérer le langage comme une « capacité » pour dénaturiser le politique.

2.2.2.2. La question des capacités

Pour défendre le statut de mineur·e, on pourrait alléguer que les enfants ont besoin de protection et ne sont pas assez matures ou expérimenté·es pour exercer les mêmes droits que les adultes. À cela, on peut répondre deux choses⁶⁴¹ : déjà, pourquoi des capacités ou incapacités de nature fonderaient-elles des droits différents ? Ensuite, il faut s'interroger sur la réalité et la naturalité de ces incapacités des mineur·es, pour ne pas s'en tenir à « la fiction considérant le nouveau-né qui ne peut se nourrir en prototype de l'enfant⁶⁴² » et prendre en compte l'hétérogénéité de la population qu'on range sous ce statut. Delphy nous invite à renverser la logique qui prétend traduire des différences de nature en statuts juridiques, et à considérer que ce sont les statuts sociaux et juridiques spécifiques qui *créent* les capacités et incapacités naturelles qu'ils prétendent refléter⁶⁴³.

⁶⁴⁰ Delphy s'oppose à l'idée, par exemple, que la force naturelle des hommes et la faiblesse naturelle des femmes seraient la cause des violences conjugales. La cause de ces violences, c'est l'organisation sociale, l'institution du mariage, l'existence de la sphère privée, la subordination matérielle des femmes qui est garantie par le droit. « Ce qui explique les violences conjugales, c'est la conjugalité » (Ibid., p. 192).

⁶⁴¹ Ibid., p. 185.

⁶⁴² Ibid., p. 200.

⁶⁴³ Ibid., p. 186.

Par exemple, on considère que les mineur·es ne sont pas autonomes économiquement, mais c'est l'interdiction de travailler qui crée cette non-autonomie. On interdit aux mineur·es de conduire⁶⁴⁴ parce qu'il·les n'en seraient pas capables. Mais évidemment s'il·les n'ont pas le droit de conduire, il·les ne peuvent pas apprendre à le faire, il·les n'en seront donc effectivement pas capables. Il ne s'agit évidemment pas de dire qu'un nouveau-né est capable de conduire, mais de remarquer que les prétendues incapacités sont dans bien des cas produites par le droit : cela suffit à dire qu'*au moins dans ces cas* elles méritent d'être interrogées, donc à remettre en cause le statut de mineur·e qui, par principe, s'applique à tous sans distinction d'âge ou de capacité. Certaines luttes de mineur·es, prenant à revers le discours sur les capacités, considèrent ainsi que dès lors qu'on est capable de faire quelque chose, on devrait en avoir le droit, qu'on ait quatre ans ou qu'on en ait dix-huit⁶⁴⁵. Cet argument s'attaque à la naturalisation des catégories d'âge qui fonde la dichotomie légale entre les mineur·es et les majeur·es, en mettant en évidence que la capacité réelle (plutôt que juridique) est produite par notre organisation sociale. Ainsi, la capacité rationnelle et discursive peut être considérée comme le fruit de l'ordre social plutôt que comme un donné de nature.

2.2.2.3. Invisibilisation de l'agentivité des mineur·es

D'après Bonnardel, la naturalisation des catégories d'âge s'est surtout développée dans les derniers siècles⁶⁴⁶, où l'on a créé deux sphères séparées, celle du travail et de la responsabilité, celle du jeu et de l'inconscience⁶⁴⁷, créant par là l'irresponsabilité des « enfants » qu'on considère ensuite comme la cause de leur statut juridique et politique⁶⁴⁸. Les multiples exemples d'actes ou d'œuvres réalisées à un âge qui aujourd'hui nous surprend mettent en évidence que les capacités des enfants sont niées ou invisibilisées, et que cela n'a pas toujours été le cas : si les réalisations de Mozart sont exceptionnelles, bien d'autres personnes de son âge composent à la même époque, et participent aux

⁶⁴⁴ Au moins avant 16 ans pour la « conduite accompagnée ».

⁶⁴⁵ Comme le souligne Yves Bonnardel, certain·es activistes mineur·es considèrent aussi que dès lors qu'on est en capacité de demander un droit, donc qu'on le demande, on devrait pouvoir l'obtenir. Bonnardel cite aussi en exemple les communautés villageoises du mouvement zapatiste, auquel participent d'ailleurs de nombreux enfants, qui incluent dans les processus de décision des assemblées générales « toute personne qui ne se sera pas endormie pendant les discussions », ce qui inclut les enfants qui ont suivi les échanges et les débats tout autant que les adultes. (*La domination adulte*, op. cit., p. 49)

⁶⁴⁶ Ibid., p. 139.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 140.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 177.

activités des adultes⁶⁴⁹. Louis XIII joue du violon à dix-sept mois, il joue au mail, à la paume, à des jeux de stratégie militaire. Il apprend à lire à trois ans et à écrire à quatre. Et l'on considère qu'il est d'une intelligence moyenne⁶⁵⁰.

On peut aussi rappeler que des milliers d'enfants ont joué un rôle de premier plan dans la Révolution française, la Révolution de 1848, la Commune de Paris, la Résistance. Roger Faligot a mis en évidence la très grande proportion de mineur·es dans des mouvements de résistance pendant la Deuxième Guerre Mondiale, et l'existence de nombreux groupes, importants et actifs, composés exclusivement de mineur·es⁶⁵¹. « En 1943, 20 % des effectifs des forces de la France libre auront moins de dix-huit ans, soit 11 000 jeunes sur 52 000⁶⁵² ». Un des premiers groupes résistants en France, la Main noire, est constitué d'adolescent·es alsacien·es et commet d'importants attentats contre les nazis en France⁶⁵³. Faligot estime qu'il y a « au bas mot des dizaines, sinon des centaines de milliers » de mineur·es engagés dans la Résistance⁶⁵⁴. Le rôle historique et politique des mineur·es a été systématiquement invisibilisé par la fiction naturalisante selon laquelle illes manqueraient des capacités nécessaires à la délibération et à l'action politiques.

Pourquoi ces mineur·es nous surprennent-illes aujourd'hui, comme nous surprennent les enfants engagé·es très jeunes dans des luttes de libération comme la lutte Zapatiste ? Parce que nous avons naturalisé ensemble les capacités politiques et les catégories d'âge. La naturalisation de l'enfance s'est ainsi appuyée sur l'essor, au XIX^e siècle, des disciplines médicales, notamment la psychologie et la pédiatrie, qui ont théorisé la notion de « développement », ainsi que des « stades » et des standards de développement, associant à des âges différents des capacités différentes, des normes de maturation physique et psychologique⁶⁵⁵. Or, comme le dit Delphy, c'est la dichotomie

⁶⁴⁹ Ibid., p. 165.

⁶⁵⁰ Ibid., p. 166.

⁶⁵¹ « Filles et garçons, ces très jeunes gens ont pris part à la Résistance. Dans plusieurs pays, leur action a obligé les adultes à s'engager à leur tour. Elle a été déterminante dans les maquis français, italiens, soviétiques, yougoslaves, grecs ou polonais. Beaucoup d'autres ont appartenu à des organisations plus vastes et officiellement homologuées. Et, vers la fin de la guerre, à des armées entières de partisans et de maquisards. Et, là encore, beaucoup n'ont pas été reconnus. Des gamins, pensez donc ! » (FALIGOT Roger, *La rose et l'edelweiss : ces ados qui combattaient le nazisme, 1933-1945*, Paris, la Découverte, « Cahiers libres », 2009, p. 8)

⁶⁵² Ibid., p. 145.

⁶⁵³ Ibid., p. 69-88.

⁶⁵⁴ Ibid., p. 7

⁶⁵⁵ *La domination adulte*, op. cit., p. 183-184 et 186 : Bonnardel s'appuie sur les travaux d'André Turmel sur la théorisation des stades de développement qui correspond à une standardisation de l'enfance : TURMEL André, « De la fatalité de penser la maturation en termes de développement : quelques réflexions », in

légale qui crée la différence entre deux groupes (les majeurs et les mineur·es) censés différer par nature (les enfants et les adultes⁶⁵⁶). Le processus de naturalisation de cette dichotomie repose sur une naturalisation de l'enfance et une confusion entre « mineur·e » et « enfant » : il est fréquent, y compris dans des textes légaux, que le mot « enfant » soit employé au lieu de « mineur·e »⁶⁵⁷, ce qui permet de naturaliser le statut juridique et de dissimuler le travail de catégorisation opéré par ces textes⁶⁵⁸.

2.2.2.4. Une oppression bien réelle

On pourrait considérer que, même si le statut juridique de mineur·e est naturalisé à tort, les mineur·es bénéficient de ce statut, qui les protège, les dispense de certaines charges et de certains devoirs. Que ce statut n'est pas un statut opprimé mais privilégié, comme se plaisent à le répéter les tenant·es du « droit à l'enfance ». Ce serait, déjà, universaliser une condition privilégiée, d'enfant riche et occidental·e puisque, comme le rappellent les collectifs de mineur·es travaillant dans des pays pauvres et anciennement colonisés, de nombreux·es enfants travaillent effectivement et sont contraint·es de travailler pour survivre. Le statut de mineur·e, et l'interdiction légale de travailler qui lui est attachée, ne les empêche pas de travailler, mais de le faire dans des conditions correctes et encadrées par la loi : l'enfance n'est pas partout synonyme d'insouciance et d'irresponsabilité. Ce serait, ensuite, ignorer la réalité de l'oppression et des contraintes associées à ce statut, que nous n'apercevons plus tant elles ont été naturalisées et peuvent paraître normales. Pour illustrer cette oppression même dans les contextes sociaux et économiques où l'enfance apparaît comme une catégorie privilégiée, on peut s'appuyer sur les revendications portées par des luttes de mineur·es dans différents pays européens et à différentes époques.

Éléments pour une sociologie de l'enfance, Régine Sirota (dir.) Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 63-72

⁶⁵⁶ DELPHY Christine, *L'ennemi principal*, II, op. cit., p. 20.

⁶⁵⁷ Par exemple dans la CIDE, Convention Internationale des Droits de l'Enfant, le terme d'« enfant » est défini au premier article comme « tout être humain âgé de moins de dix-huit ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui lui est applicable » : https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/Conv_Droit_Enfant.pdf. Comme le dit Bonnardel, la Convention dit "enfant" mais "elle pense clairement mineur" (*La domination adulte*, op. cit., p. 137).

⁶⁵⁸ Ibid., p. 137-138.

2.2.3. Faire entendre et reconnaître une parole politique

2.2.3.1. Une parole qui ait des conséquences

Le collectif Mineurs en lutte est créé à Paris en 1978, autour de deux mineures qui refusent de rentrer dans leur foyer éducatif, sont hébergées par un collectif de majeur·es, et sont bientôt suivies de nombreuses autres mineur·es. Le collectif occupe la faculté de Vincennes pendant deux semaines pour faire entendre ses revendications et exiger la création d'un centre autogéré d'accueil et d'information pour les mineur·es⁶⁵⁹. La lutte est violemment réprimée⁶⁶⁰. Les revendications de ce collectif sont multiples :

« Nous voulons le droit à la parole en toute circonstance pour qu'elle soit entendue et appliquée. Le droit de regard sur les dossiers nous concernant. Le droit de disposer librement de notre corps et de vivre avec qui nous voulons, dans les lieux que nous choisissons. Le droit à l'information sexuelle, à la contraception [...]. Le droit de gérer son budget, au niveau financier. [...] Quelles sont les possibilités d'un mineur quand il veut être indépendant ? Aucune. Nous ne sommes pas manipulés, mais responsables de tous les actes et les démarches faites depuis le début de la lutte et nous voulons être considérés comme tels. Les majeurs ne font que nous soutenir dans notre lutte »⁶⁶¹.

On voit que les revendications n'ont pas prétention à définir un nouveau statut et de nouvelles normes applicables à toutes les mineur·es, mais d'ouvrir leurs possibilités d'action et de choix : le collectif ne dit pas que les mineur·es *doivent* être indépendant·es, mais qu'elles doivent en avoir la *possibilité* ; il ne dit pas qu'elles ne *doivent pas* vivre avec leurs parents, mais qu'elles doivent avoir le *choix* de vivre où et avec qui elles le veulent. Le collectif ne pose pas de revendications fondées sur l'âge, mais exige la fin de l'âgisme (discrimination fondée sur l'âge) et la disparition du statut spécifique de mineur·es⁶⁶². Ces mineur·es doivent lutter non seulement pour leurs revendications, mais aussi pour être reconnues comme les actrices de leur propre lutte, comme des actrices politiques à part entière, parce que leur lutte est systématiquement

⁶⁵⁹ Ibid., p. 37.

⁶⁶⁰ Bonnardel parle de "harcèlement policier et judiciaire", de "tentatives de psychiatrisation", de "calomnies dans la presse" et de l'arrestation des majeurs solidaires : Ibid., p. 37.

⁶⁶¹ Ibid., p. 37.

⁶⁶² Ibid., p. 38.

décrédibilisée (il·les seraient manipul·es par des majeur·es). Il·les doivent donc réaffirmer leur capacité autonome d'agir et leur responsabilité.

La première phrase de ce texte me semble particulièrement frappante : « Nous voulons le droit à la parole en toute circonstance pour qu'elle soit entendue et appliquée ». Cette phrase constitue un avertissement introductif à la lecture. Elle indique d'emblée qu'« avoir la parole » ne suffit pas (et que lire ce texte ne suffit donc pas non plus), mais qu'il faut l'avoir « en toute circonstance pour qu'elle soit entendue et appliquée » : ces militant·es s'opposent à l'encadrement et à la limitation de leur parole (à certains thèmes et dans certains contextes), ainsi qu'aux diverses stratégies pour ne pas la prendre en compte (ou bien en ne l'écoutant pas, ou bien en faisant en sorte qu'elle n'ait aucun effet, qu'elle ne soit suivie d'aucun résultat). Il·les prennent acte de l'évolution sociale touchant le droit à la parole des mineur·es : alors qu'il·les ont été longtemps réduit·es au silence par les conventions sociales bourgeoises (les enfants ne doivent pas parler à table, par exemple), dans les années 1960-1970 se développe un nouveau discours qui encourage la parole de l'enfant, parce que parler avec des adultes serait important pour son développement. Mais cette parole reste celle de « mineur·es », elle n'est pas considérée comme une parole égale, et elle est encadrée (on est enjoint à parler dans tel contexte, mais on ne doit pas interrompre les adultes dans tel autre) et recodée (le discours n'est pas signifiant en lui-même mais comme un symptôme d'autre chose, par exemple de frustration, de fatigue, de jalousie, de besoin d'attention, que les adultes doivent interpréter), et l'on désamorce son efficacité performative⁶⁶³.

La lutte s'accompagne donc de l'exigence d'être reconnu·e comme *sujet·tes politiques*⁶⁶⁴ dotés d'agentivité et de responsabilité, et de l'exigence de pouvoir *agir avec sa parole*, en parlant. Les deux sont évidemment liées : la réussite performative suppose

⁶⁶³ Les auteur·es de ce texte ont bien compris que, comme l'analyse Rae Langton, il y a différentes manières de réduire au silence, et que désamorcer systématiquement l'efficacité performative du discours de certaines personnes est une manière de les réduire au silence. Voir III, 3.

⁶⁶⁴ On peut mettre en lien cette lutte avec celle de l'*Indiane Kommune*, communauté anarchiste composée de majeur·es et de mineur·es, lutte en Allemagne entre 1976 et 1996 contre l'oppression des mineur·es : comme l'illustre un tract de 1986 intitulé "Enfance ou mort nucléaire", l'enjeu de cette lutte est à la fois de défendre des revendications et d'en faire reconnaître le caractère *politique*. Leur liste des revendications, qui s'ouvre par l'affirmation selon laquelle "Nos exigences sont politiques", est la suivante : "pouvoir quitter quand on veut la maison familiale, aller où on veut, pouvoir voyager aussi sans maman et papa ; abolition des foyers, psychiatries et autres prisons pour enfants ; aucun enfant ne doit être obligé d'aller à l'école ; indépendance matérielle : par exemple les moyens de transport, le gîte et le couvert gratuit ; refus de la criminalisation des relations sexuelles librement consenties (quelles qu'elles soient) ; accès libre pour les enfants à toutes les informations et abolition de la censure d'État des livres pour la jeunesse". (Cité in *La domination adulte*, op. cit., p. 40)

que soit reconnue une certaine forme d'agentivité des locuteurices, et cette agentivité se fait reconnaître notamment par la prise de parole.

Les luttes de mineur·es établissent ainsi un lien entre la naturalisation de l'oppression et le refus de reconnaître leur parole comme une parole *véritable, politique et autonome*. Ce lien est particulièrement sensible dans la publication de brochures et de fanzines militants contre l'âgisme et l'oppression des mineur·es. En effet, ces textes constituent en soi un acte de prise de parole particulier : ils donnent la parole à des mineur·es et sont écrits à l'intention de tout le monde sans distinction d'âge. Ils réalisent donc, dans les faits, une première abolition de l'âgisme. De plus, ils se conçoivent comme des outils de diffusion de connaissances et d'informations, et s'interrogent sur les conditions qui permettent de rendre une parole publique : dans cette perspective, ils constituent un travail d'édition et de diffusion.

Pour avoir un aperçu de ces productions, on peut consulter par exemple deux textes, très différents, qui me paraissent témoigner de l'hétérogénéité de ce corpus : *Labordage, Revue critique de l'âgisme* qui a publié deux exemplaires en 2013⁶⁶⁵ et 2015⁶⁶⁶, réunit des contributeurices et des formes diverses, et critique l'âgisme en général sans s'en tenir à la seule oppression des mineur·es⁶⁶⁷ ; *Gamin ! Zine pro-jeunesse*, fanzine de lutte contre l'oppression adulte réalisé en 2012 par des personnes ayant entre douze et dix-sept ans⁶⁶⁸, qui porte, selon sa page de garde, sur l'« accès aux informations » et l'« âgisme internalisé », propose des « témoignages et opinions de Kayla, Samir, Pasupati » et des « biographies de mineur·es » ayant joué un rôle historique de premier plan, comme Iqbal Masih ou Barbara Johns. On y trouve aussi des informations pour déjouer le contrôle parental sur l'accès à internet, l'analyse critique des termes associés à l'enfance qu'on emploie pour dévaloriser des adultes, des partages de lectures, musiques, etc. Dans le texte de présentation du fanzine, les auteur·es disent s'inspirer d'autres zines et mouvements de luttes, dont le collectif Mineurs en lutte que j'ai évoqué

⁶⁶⁵ *Labordage, Revue critique de l'âgisme*, N° 1, 2013 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://lesymbiote.noblogs.org/files/2017/05/labordage_1_60p_fil.pdf

⁶⁶⁶ *Labordage, Revue critique de l'âgisme*, N° 2, 2015 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://lesymbiote.noblogs.org/files/2017/05/Labordage_2_76p_fil.pdf

⁶⁶⁷ Il y est donc aussi bien question de mineures en fugue à la ZAD qu'on ramène de force chez leurs parents que des discriminations subies par les personnes catégorisées comme vieilles ou que des discours méprisants d'enseignants sur leurs élèves.

⁶⁶⁸ *Gamin ! Zine pro-jeunesse*, N° 1, 2012 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://lesymbiote.noblogs.org/files/2016/11/gamin1.pdf>

précédemment⁶⁶⁹. Illes se présentent comme : « zine de libération mineure francophone [...] ». Nous voulons que les autres mineur-e-s ne se sentent pas seul-e-s dans cette galère, et connaissent les lobbys américains ou allemands pour l'abaissement de l'âge de vote et l'obtention d'autres droits ! Nous voulons faire savoir que les jeunes veulent des droits, ce n'est pas une lubie allumée d'adultes. » Il s'agit donc à la fois de diffuser des connaissances⁶⁷⁰, de visibiliser des luttes et de revendiquer des droits. D'autres revendications sont présentées dans ce texte : la reconnaissance de la présence et du rôle des enfants et des adolescent·es dans les mouvements sociaux, l'indépendance, la mobilité et l'accès à l'information contre la censure et le filtrage, l'action contre les châtiments corporels et les violences.

Dans d'autres textes, rédigés à la première personne, la revendication de la parole s'accompagne d'une dénonciation de l'exclusion des enfants du domaine politique⁶⁷¹, du fait qu'on les exclut des décisions les concernant parce que l'on considère qu'il·les ne voient pas leur propre bien⁶⁷² et d'un certain nombre de revendications énoncées à la première personne que je reproduis ici :

« CE QUE JE VEUX

Aller où bon me semble. Choisir ce que je mange, bois, lis, vois, où et combien de temps je m'informe... Si je veux aller à l'école ou non et laquelle. Où je vis, avec qui ou même seule. Divorcer de mes parents. Avoir une propriété qu'on ne me prenne pas, y compris les cadeaux car les cadeaux donnés à un adulte qui dépend sur d'autres avec qui il vit restent toujours sa propriété. Les adultes considèrent que ce sont des caprices tout en exigeant les mêmes droits pour eux... même pas : ils les considèrent comme allant de soi !! AVOIR UN TRAVAIL et les mêmes règlementations, les mêmes droits, le même salaire que pour les collègues adultes de mêmes expérience et compétences et que mon salaire soit

⁶⁶⁹ "Inspiré-e-s par les zines américains BRAT, Oblivion et le mouvement français Mineur-e-s en Lutte [...]". (Ibid., p. 3)

⁶⁷⁰ "Nous sommes là car les plus grandes oppressions sont celles qui vous maintiennent dans l'ignorance et l'impossibilité de vous exprimer sous prétexte de vous protéger" (Ibid.)

⁶⁷¹ "LA TÊTE SOUS L'EAU, Harangue par Samir, 14 ans. Je peux parler. On m'étouffe comme on étouffe pas les adultes. J'ai honte ! J'ai honte de mon statut, la politique c'est pas pour les enfants et la nature non plus... le jardin(age) la politique l'amour-propre les vidéos l'ordinateur la mise en lumière on est tous fermés on nous ferme à tout on veut qu'on reste fermé et c'est pour notre bien et il paraît qu'on est naturellement pas ouverts ! Si on veut rentrer dans le club fermé aux enfants de tout loisir... La politique c'est pas pour les enfants !" (in *Gamin !*, op. cit.)

⁶⁷² "Besoins & envies par Kayla, 12 ans. Nous enfants : pas le droit de dire besoins/envies/faire choix & ton avis concernant tes besoins est jamais juste, on pense toujours que c'est juste une envie et que tu es incapable de faire la distinction mais l'institution papa maman comme la plupart des adultes aura le droit de prendre toute décision à ton sujet concernant tes besoins sans faire telle distinction entre ton besoin et leurs envies ! Un adulte pourra CHOISIR... [...] Un adulte peut faire une erreur et si un adulte fait un choix, c'est admis et respecté même si critiqué car ça déplaît et le droit de faire ce choix, de dire ses besoins/envies et même de les confondre... reste sans remise en cause même après une erreur !" (Ibid.)

MA propriété. Qu'aucun adulte n'ait de pouvoir sur MA propriété, mon salaire ou même mes consoles de jeu. Aucun sarcasme qui serait impoli envers un adulte. Pouvoir m'inscrire à des distributeurs d'information (cybercafés et librairies) moi-même, sans signature d'aucun tuteur ! Quand je vais chez le médecin, l'information sur ma santé doit passer par moi en premier et non selon le bon vouloir de papa maman... On adresse plus toute info sur la santé d'une femme à son mari en disant que de toute façon il la lui donnera, c'est bien le problème de dépendre sur la personne pour l'information [...] j'exige qu'on me la donne directement ! Et avoir le choix final sur ma santé et mon éducation, que ma signature soit la seule qui compte. Qu'on ne s'étonne pas si je sais quelque chose tout en étant sarcastique si je ne sais pas. L'accès à des ressources pour me protéger des adultes : self defense, ressources légales, avocat au cas où ils essaient de voler mon argent de mon travail... que papa maman n'aient pas le droit de me voler ! SELF DEFENSE : on a aucun droit parce qu'on doit être protégés, mais on nous donne pas le droit de nous protéger... c'est contre l'autorité adulte !!! [...] Aucun rire quand je parle de mes droits... comme si je pouvais rien savoir à ce sujet... naïve ! [...] Ne plus entendre que les PRIVATIONS DE LIBERTÉ, de DROITS et D'AUTONOMIE feront de moi une adulte AUTONOME... DANS LE FUTUR ! Et pour qu'on m'entende il me faudrait le droit de vote... ou pour qu'on nous entende... Pour qu'on nous entende avant la fin de l'âge de vote, il faut qu'on s'organise ensemble.

Kayla l'effrontée 12 ans⁶⁷³ »

Dans ce texte, comme le souligne bien l'énoncé en première personne, les revendications visent à ouvrir des droits et des possibles et non pas à *imposer* un nouveau modèle ou de nouvelles normes aux mineur·es. Ce texte nous permet de voir les contraintes et interdictions qui sont associées au statut de mineur·e⁶⁷⁴ et précise en quoi consiste, concrètement, l'abolition de ce statut opprimé.

2.2.3.2. Intersectionnalité

L'oppression des mineur·es doit être analysée depuis une perspective intersectionnelle. D'abord parce que le contrôle des mineur·es contribue, dans bien des cas, au contrôle et à la discrimination des classes populaires et/ou racisées, et notamment

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ L'entrave au libre déplacement, l'obligation scolaire, le contrôle de l'intimité et des fréquentations, l'exclusion des discussions et prises de décision concernant la personne mineure, notamment concernant son lieu de vie, la limitation de l'accès à l'information, y compris le concernant ou concernant sa santé et sa sexualité, l'exclusion de la sphère politique (délibération, prise de décision, etc.), la faible protection de la personne mineure contre les abus parentaux et la construction de sa dépendance à leur égard (économique et administrative), etc.

de leurs parents : défiance *a priori* envers leur capacité à prendre soin de leurs enfants et à les éduquer « comme il faut » ; imposition de normes culturelles par les institutions et les structures d'aide à l'enfance ; surveillance des parents dont la culture et le mode de vie sont mis en accusation dès que l'enfant rencontre un « problème » ; contrôle des déplacements des familles⁶⁷⁵, etc. On ne peut donc pas considérer la question de manière univoque, et traiter uniquement de l'oppression des mineur·es sans prendre en compte les autres rapports sociaux qui la structurent et avec lesquels elle interagit. Ensuite, parce qu'il faut se garder de tenir des discours trop généraux, indépendants des contextes historiques, sociaux, géographiques. C'est pour cela que j'ai choisi de partir des luttes de mineur·es pour donner des exemples de revendications et pour expliquer concrètement à quoi correspond le statut de mineur·e selon les contextes.

2.2.3.3. Convergence des luttes ?

Dans le contexte mondialisé et néo-colonial dans lequel nous vivons, s'il existe de très grandes différences socio-culturelles, la conception occidentale de la personne mineure et de l'enfant cherche à s'imposer au niveau international, avec la *Convention internationale des Droits de l'Enfant (CIDE)* notamment. C'est ce qui explique certains points de passage et de contact entre des luttes de mineur·es issues de différents contextes, et notamment entre les luttes nombreuses et structurées de mineur·es qui travaillent dans des pays du Tiers-monde⁶⁷⁶ et les luttes plus éparses et marginales dans des pays européens. C'est ce qu'illustre une déclaration qui suit la rencontre entre des mineur·es allemand·es et nicaraguayen·es en 1996, qui exige :

« – le droit de vote sans frontière d'âge et le droit d'élire nos représentants au gouvernement ;

⁶⁷⁵ Dans plusieurs pays européens, une surveillance des familles et de leurs déplacements à l'étranger est mise en place, prétendument pour éviter l'excision, qui constitue un véritable contrôle des populations.

⁶⁷⁶ Bonnardel consacre de nombreuses pages à ces luttes, parfois organisées en syndicats, qui sont très structurées et qui se rencontrent régulièrement. Comme exemples de ces organisations, on peut prendre la NATRAs au Nicaragua (qui regroupe plusieurs milliers de mineur·es) (*La domination adulte*, op. cit., p. 43), le MMNATSOP au Pérou (qui regroupe une trentaine d'organisations de mineur·es) (p. 44), le MAEJT en Afrique qui regroupe plusieurs centaines d'organisations et a été reconnu comme partenaire par des organismes internationaux comme l'ONU (p. 45). Sur le site du Mouvement Africain des Enfants et Jeunes Travailleurs (MAEJT), on trouve aussi une liste d'organisations de mineur·es dans le monde, avec, pour l'Amérique latine, le MOLACNATs (www.ifejants.org) et le MANTHOC (www.manthoc.50megs.com), pour l'Asie, Bhima Sangha (www.workingchild.org), Butterflies in Delhi (www.workingchild.org). Pour une présentation de ces organisations, voir le site du MAEJT : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://maejt.org/le-maejt/>

- la participation effective aux décisions politiques ;
- l’abolition de toute limite d’âge au travail des enfants et que nous puissions décider librement si nous voulons travailler et comment ;
- la redistribution par l’État d’un revenu mensuel dont ils décident librement l’usage ;
- le droit de décider si nous voulons rester ou non dans nos familles, en cas de maltraitances ;
- que notre travail soit reconnu et qu’il ait lieu dans de meilleures conditions (dans des centres, des ateliers mais pas dans la rue)⁶⁷⁷. »

On voit que les revendications sont à la fois matérielles et politiques, elles cherchent à rendre possible une réelle indépendance des mineur·es par le travail ou le versement de *minima* sociaux, à limiter l’exploitation du travail des mineur·es produite par la clandestinité, ainsi qu’à obtenir des droits politiques, et notamment le droit de participer aux décisions communes et d’élire des représentant·es. Sur cette question, une notion importante est développée par certains de ces mouvements, comme le *Movimiento de Adolescentes y Niños Trabajadores Hijos de Obreros Cristianos* (MANTHOC) au Pérou : la notion de « protagonisme »⁶⁷⁸. Si la liberté d’expression des enfants et adolescent·es est défendue par la CIDE, elle ne se traduit pas par un droit *concret* à la participation politique, de sorte que la parole des mineur·es n’est *pas entendue* ou n’est *pas suivie d’effets*. Le mouvement revendique donc l’idée d’un véritable protagonisme, c’est-à-dire d’une participation politique effective des mineur·es, qui doivent être consulté·es sur les sujets les concernant et qui doivent pouvoir prendre part aux processus décisionnels. Cela implique qu’illes soient présent·es à égalité avec les adultes, qu’illes parlent pour elleux-mêmes au lieu d’être représenté·es par des adultes⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ *La domination adulte*, op. cit., p. 44)

⁶⁷⁸ Sur cette notion, voir par exemple le site de l’association La Voix des Enfants Actifs : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.enfants-actifs.org/la-participation-des-enfants/>

⁶⁷⁹ Cf. par exemple la déclaration de Kundhapur, de 1996, qui suit la première rencontre internationale des enfants et jeunes travailleurs issus de 33 pays d’Asie, Amérique Latine et Afrique (je la reproduis intégralement mais je mets en gras les éléments concernant l’organisation des processus de décision politique) : "1. Nous voulons tous que l’on reconnaisse nos problèmes, nos initiatives, nos propositions, et nos processus d’organisation. 2. Nous sommes contre le boycott des produits fabriqués par les enfants. 3. Nous voulons, pour notre travail, le respect et la sécurité. 4. Nous voulons une éducation avec des méthodes qui soient adaptées à notre situation. 5. Nous voulons une formation professionnelle adaptée à notre situation. 6. Nous voulons avoir accès à des bonnes conditions de soin de santé. **7. Nous voulons être consultés pour toutes les décisions nous concernant, locales, nationales et internationales.** 8. Nous voulons qu’une lutte soit menée contre les raisons qui sont à l’origine de notre situation et en premier la pauvreté. 9. Nous voulons qu’il y ait plus d’activités dans les zones rurales pour que les enfants ne soient pas obligés de partir en ville. 10. Nous sommes contre l’exploitation de notre travail, mais nous sommes pour le travail digne avec des horaires adaptés, pour notre éducation et nos loisirs. **Pour les conférences qui vont se tenir maintenant, nous voulons être présents sur le même pied d’égalité (s’il y a 20 ministres, nous voulons être 20 enfants et jeunes travailleurs).** Nous allons discuter avec nos

2.2.4. Conclusion

Ces diverses luttes considèrent que le statut légal de mineur·e peut être analysé comme un statut opprimé, qui se fonde sur la naturalisation des incapacités, sur l'homogénéisation d'individu·es hétérogènes, et qui se légitime par le « bien », l'« intérêt » et la « protection » des personnes concernées. Ce statut met en place une exclusion des mineur·es hors du politique, qu'on peut caractériser ainsi : il ne leur accorde pas les droits civiques et politiques des adultes (il·les ne peuvent pas voter ni se faire élire). Il·les sont exclu·es des processus de délibération et de prise de décision concernant la vie commune. Il·les sont également exclu·es des discussions et des décisions qui les concernent : dans les luttes que j'ai citées, la question de la participation politique porte prioritairement sur les questions qui touchent les mineur·es, qui revendiquent d'être systématiquement consulté·es sur les sujets *qui les concernent*. Certaines de ces luttes revendiquent non seulement le *droit d'expression*, mais une véritable prise en compte de la parole des mineur·es, ce qui implique que celle-ci soit considérée non pas comme une parole identique ou similaire, mais comme une parole *égale*, et qu'elle ait des conséquences, qu'elle soit suivie d'effets.

Cette revendication met en évidence plusieurs choses : si l'on ne considère plus aujourd'hui les mineur·es comme des *in-fans* et si l'on a accordé une importance croissante à leur parole, on ne met cependant pas leur parole sur le même plan que celle des adultes. Parce qu'on les définit par leur « manque de discernement », on considère *a priori* que leur parole devra être interprétée, évaluée, reformulée et représentée par les adultes : le « discernement » est le nom contemporain de la « raison », et l'exclusion politique des mineur·es repose fondamentalement sur l'argument ancien de l'absence de *logos* et sur la hiérarchisation entre des formes de langage considérées non comme des langages différents, mais comme des stades plus ou moins développés d'un même langage. Le langage-*logos* reste la forme idéale et la plus aboutie de l'expression, on le considère comme une capacité acquise manifestant le développement de la rationalité, de la logique, et constituant le fondement de capacités délibératives et politiques.

ministres, mais nous ne voulons pas qu'ils nous représentent." ([En ligne] consulté le 5 septembre 2018.
URL : <http://www.enfants-actifs.org/declaration-de-kundapur/>)

Dans le cas des mineur·es, l'absence de *logos* est considérée comme provisoire, on encourage leur expression mais on ne traite pas leur parole comme celle des adultes. On construit, notamment, les conditions d'une non-effectivité politique et juridique de cette parole (si les mineur·es sont consulté·es, leur parole n'est jamais décisive ou décisionnaire).

Ainsi, l'exclusion politique fondée sur la naturalisation de «capacités», et notamment de la capacité langagière, ne prend pas seulement la forme, comme nous l'avons vu pour les animaux, de l'idée que la présence ou l'absence de langage manifeste la capacité politique et fonde l'égalité de droits et de statut, mais aussi d'une *hiérarchisation* de différentes formes d'expression, conçues comme des «stades» d'acquisition du langage. Dans cette perspective, et comme je l'ai développé au sujet des animaux, défendre l'égalité et la participation politique des mineur·es ne doit pas s'appuyer sur la *négation des différences* entre les personnes et leurs formes d'expression. En effet, cette stratégie poursuit l'uniformisation sur laquelle se fonde l'oppression ; elle maintient l'adulte et le *logos* comme modèles auxquels on tente d'assimiler les personnes et les langages minorisés.

Il est donc plus pertinent de lutter conjointement sur les deux fronts suivants : critiquer la naturalisation des statuts sociaux et juridiques ; considérer l'égalité non comme la *conséquence* de capacités partagées, mais comme le *point de départ*, à partir duquel on doit *inventer* des manières de garantir la participation égale de tou·tes à la délibération politique et à la prise de décision, donc de rendre audible et efficace la parole de tou·tes⁶⁸⁰. La vie et les travaux que Fernand Deligny a menés avec des enfants autistes prouvent que des inventions de ce type, fondées sur un décentrement radical, sont possibles. Mais ils nous permettent d'aller encore plus loin dans la critique du *logos* comme capacité qui naturalise le politique, en montrant qu'on peut vivre ensemble et créer du commun *sans passer par le langage*.

⁶⁸⁰ De nombreuses expériences pédagogiques et collectives ont été faites dans ce sens, qui ont cherché des manières de déjouer la domination adulte et la construction de l'inégalité des enfants par le biais du langage, en donnant non seulement à chaque personne une voix dans la prise de décision collective, mais en adaptant les modes de délibération et de décision politiques aux personnes présentes et aux manières différentes dont elles pouvaient communiquer. Voir par exemple NEILL Alexander S., *Libres enfants de Summerhill*, traduit de l'anglais par Micheline Laguilhémie, Paris, Maspero, 1970.

2.3. L'autiste

Fernand Deligny, né en 1913, d'abord instituteur puis éducateur spécialisé, est à l'origine de plusieurs expériences de vie commune avec des enfants socialement marginalisés, précédemment internés. En 1946, il crée à Paris « La Grande Cordée » avec des adolescent·es considéré·es comme psychotiques ou autistes. En 1967, avec Guy et Marie-Rose Aubert, Jacques Lin, Any et Gisèle Durand, il fonde un réseau d'enfants autistes dans les Cévennes, autour de Janmari, un enfant autiste qu'on lui a confié plusieurs années auparavant⁶⁸¹. Ces enfants ne parlent pas : illes sont atteint·es de ce que les médecins appellent un « autisme infantile extrême », « né[e]s avec une incapacité innée d'établir la relation à l'autre et souffrant d'un besoin impérieux d'immuable⁶⁸² ». La médecine les a déclarés « incurables », leurs familles les trouvent « insupportables et invivables ». Et en effet, comment vivre avec des personnes avec qui l'on ne peut pas parler ? Comment créer du commun sans parler ensemble ? « Mutique, ce gamin-là, alors à quoi se fier ? À quoi se fier lorsqu'il fait défaut, le langage ? » C'est ce que va essayer de comprendre Deligny : « Nous n'avons pas cherché à savoir ce qu'ils avaient, de quoi ils étaient atteints. Nous nous sommes mis à la recherche de ce qui pouvait bien nous manquer, de ce qui nous faisait défaut, et gravement, pour que ce nous-là, de personne conjuguée, soit, à leurs yeux, inexistant ». Deligny refuse de penser qu'il faut soigner les autistes, qu'il faut médicaliser leur rapport au monde. Il veut au contraire prendre la mesure de la différence qu'il y a entre elleux et nous, et voir leur existence comme une proposition à vivre autrement que nous vivons, à appréhender la norme autrement que nous ne le faisons. « Dans cette optique, faire évoluer des “cas”, guérir, dans le sens de délivrer d'un défaut, prendre en charge, éduquer, n'ont plus de raison d'être. Il s'agit de créer des circonstances qui vont permettre d'accrocher ces enfants et adolescents à la vie,

⁶⁸¹ Les enfants vivent dans des campements éloignés les uns des autres d'une dizaine de kilomètres. Les premiers enfants sont confiés à Deligny par Maud Mannoni, Françoise Dolto et Émile Monnerot, psychiatre à Marseille. L'expérience de Deligny a nourri le courant anti-psychiatrique des années 1970, et a inspiré l'idée de « rhizome » à Gilles Deleuze et Félix Guattari. Deligny meurt en 1996, laissant à Gisèle Durand et Jacques Lin la charge de poursuivre sa tentative.

⁶⁸² Sauf mention contraire, toutes les citations sont des propos de Deligny extraits du film *Ce Gamin, là*, tourné dans les Cévennes en 1974 par Renaud Victor, cinéaste autodidacte qui travailla beaucoup avec Deligny (VICTOR Renaud, *Ce Gamin, là*, Paris, Montparnasse, 2007 [1975]). Le film est centré sur Janmari : « Ce Gamin, là, c'est un documentaire ou une fiction ? C'est un documentaire pur jus. Et pour cause : vous ne pouvez pas faire faire à Janmari autre chose que ce qu'il effectue chaque jour. On peut pas faire plus documentaire. Eh bien ça fait fiction parce que les gens n'ont jamais vécu un truc pareil. Il n'y a ni documentaire ni fiction, il y a du coutumier, le coutumier étant assez réel pour surprendre ». DELIGNY Fernand, « Ce qui ne se voit pas », in *Cahiers du cinéma*, N° 428, 1990 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://derives.tv/ce-qui-ne-se-voit-pas/>

de les révéler. [...] Il y a “autre chose” à inventer, et cet “autre chose”, personne ne sait de quoi il sera fait »⁶⁸³.

2.3.1. « Passer à gué »

Inventer cet « autre chose », c’est mettre en place une vie quotidienne sans passer par le langage, et créer du coutumier (des déplacements et des activités routiniers et quotidiens, comme la fabrication du pain) selon le besoin d’immuable qui est celui des enfants, sans leur imposer de rester en place, de participer aux activités, etc. Les enfants se déplacent, et les adultes tracent ces déplacements sur des cartes. C’est ce que Deligny appelle les « lignes d’erre ». Ce que révèlent les lignes d’erre, c’est que Janmari, qu’on avait déclaré « incurable », *change*, au fur et à mesure de la vie dans la communauté. Les cartes montrent que, pendant la première année, les déplacements quotidiens de Janmari ne recoupent pas du tout les déplacements et les activités coutumiers des adultes : « Nous n’existions peut-être pas tout à fait. Il arrivait qu’il distingue quelque chose, qui n’avait rien à voir ni avec l’un, ni avec l’autre ». Puis, en juillet 1969, l’observation des cartes montre qu’« il a dû se passer quelque chose » : la ligne d’erre passe par les trajets des adultes, et Janmari prend part à leurs activités. Il tient, par exemple, la balance sur laquelle on pèse le pain avant de le faire cuire. Il met les miches de pain crues sur la pelle pour qu’elles soient enfournées. Il apporte de l’eau, « nous l’apporte ; ce “nous” je le rajoute ; c’est l’impression que nous avons, qu’il nous l’apporte ». À tel point qu’à la fin du film, on voit Janmari fendre du bois tout seul : il a des gestes parfaitement précis sans imiter personne, il sait ce qu’il doit faire et comment. « Il en prend des initiatives, fasciné, attiré qu’il est par les choses à faire ». L’enfant s’est donc fait une place dans les activités coutumières des adultes, sans se mettre à parler ni à percevoir les adultes comme des « tu » par rapport à un « je ». « Le langage fait toujours défaut. Le pont est encore rompu. Nous sommes passés à gué ».

Ainsi, Deligny est parvenu à créer du commun avec ces enfants sans passer par le langage. L’enjeu était de construire une vie commune qui n’avait pas vocation à se rapprocher le plus possible d’une communauté telle qu’on peut la créer avec le langage, mais de comprendre qu’on peut faire en l’absence de langage, en construisant la vie autrement. Les cartes donnent à voir qu’un commun se dessine en dépit du langage, par

⁶⁸³ VELLA Graziella, « Étranger le proche », in *Multitudes*, N°24, 2006, p. 175— 183.

une proximité des corps qui n'est pas une simple *coexistence*, mais qui est la *production d'un monde et d'une vie en commun*.

2.3.2. Inventions et bricolage

L'expérience de Deligny met en évidence des présupposés répandus en même temps qu'elle les réfute : elle montre que des enfants ont été considéré·es comme « invivables » parce que l'on considérerait le langage comme une capacité nécessaire à la relation et à la construction d'une vie en commun, et l'absence de langage comme un défaut compromettant la possibilité pour des personnes de participer à une vie collective, à une vie humaine et politique au sens large. Parce qu'il désactive ce présupposé, et organise une coexistence sans passer par le langage, Deligny montre que « le mode d'être des êtres de langage n'englobe pas tout ce que peut signifier "être humain" »⁶⁸⁴, et que l'on peut créer du commun sans langage. Parce qu'il ne cherche ni à intégrer les enfants ni à les tirer à lui, mais accepte que deux mondes hétérogènes coexistent⁶⁸⁵, il leur permet de se croiser, de s'entremêler, comme le dessinent les lignes d'erre sur les cartes.

Cette expérience, pour exceptionnelle qu'elle soit, peut faire écho à l'expérience de bien des familles dont un·e des membres est diagnostiqué·e « handicapé·e mental·e » (par exemple « autiste » ou « trisomique »). Certes, il est rare que ces enfants soient totalement extérieur·es au langage, et que les familles renoncent à les tirer vers un mode de communication et de vie prétendument « normal ». Il n'empêche que, bien souvent, illes inventent des modes pour fonctionner ensemble qui restent hétérogènes, qui ne sont pas une pure et simple « normalisation » ou « imitation » d'un mode de fonctionnement « normal ». Au contraire, à partir de leur vie commune les personnes mettent en place des manières de vivre et de faire ensemble qui sont de l'ordre de *l'invention* et du *bricolage*.

C'est ce qu'explique Mathilde Blézat, dans un article publié dans la revue *Panthère première*⁶⁸⁶, où elle raconte et analyse les inventions langagières collectives, le « bricolage langagier », qu'elle a pratiqués au sein de sa famille avec son frère trisomique.

⁶⁸⁴ Ibid.

⁶⁸⁵ "Deligny propose d'accepter que ces enfants autistes/psychotiques aient un mode d'être d'une autre nature. Donc, soit on nie l'écart et on semblabilise l'autre qui n'en ressort jamais que comme une pâle copie du modèle, soit on accepte la différence sans complaisance, sans éloge, et l'on permet à l'autre d'exister sur un autre mode" : Ibid.

⁶⁸⁶ BLÉZAT Mathilde, « Son frère il parle pas. Bricolage langagier en famille » in *Panthère première*, N° 1, Marseille, 2017, p. 36-42.

Elle insiste notamment sur le contraste entre la perception des autres (« Son frère, il parle pas »), et la réalité de leur vie commune :

« Et pourtant elle en était peuplée, notre vie, de paroles. À en déborder, même. Des gestes, des câlins, des mots, des tapes, des grimaces, des farces, des danses, des conversations, tout le temps. Selon la norme langagière, Martin [...] ne parlait effectivement pas. [...] Pour les novices, difficile de décrypter son langage. Mais ma normalité à moi, c'était autant la sienne que celle de mes frères et sœurs. Sa façon particulière d'échanger côtoyait sans étrangeté les conversations faites de "vraies" phrases. L'"anormalité" ne s'était dévoilée qu'à la plongée dans le monde social — l'école maternelle ».

2.4. Conclusion

L'analyse de ces trois figures, chez qui l'absence prétendue de langage-*logos* légitime l'exclusion politique, permet de déconstruire une certaine forme de naturalisation de l'inégalité et de la hiérarchie, qui passe par la participation « naturelle » de certains groupes au langage commun. J'ai montré que ce raisonnement, qui associait politique et langage, reposait sur les présupposés suivants :

- Le langage est au *fondement* de la communauté et du politique parce qu'il permet l'expression de son point de vue et la compréhension de celui d'autrui, mais aussi l'abstraction et la généralisation (*vs* la simple expression de ses sensations ou de ses sentiments), la délibération, la prise de décision, le consentement éclairé.
- Le langage est conçu comme une *capacité* qu'on possède, qu'on possède plus ou moins ou qu'on ne possède pas.
- La possession du langage *manifeste* la possession d'autres capacités (mentales, psychiques, relationnelles) nécessaires au vivre-ensemble et à la participation politique.
- Le langage constitue une des capacités naturelles de l'humanité qui permettent de s'arracher à la nature et de fonder un ordre à part, politique et culturel.
- On peut hiérarchiser différentes formes de langage, et traduire cette hiérarchie en termes de participation politique, de statuts sociaux et de droits, dans la mesure où elle révèle une plus ou moins grande *aptitude politique*.

Par conséquent, l'oppression et l'exclusion de certains groupes hors du politique reposent sur la naturalisation du langage considéré comme une capacité qu'on possède. Les luttes, les expériences alternatives et les tentatives pour créer d'autres manières de faire ensemble incluant des animaux, des enfants, des autistes mettent en évidence la nocivité et l'illégitimité des présupposés que j'ai exposés. Elles nous invitent à renverser la perspective selon laquelle la politique et la communauté seraient le résultat de faits de nature, et notamment de la possession du langage, pour partir au contraire de la communauté hétérogène et hétéroglosse que nous formons déjà, et réfléchir aux manières dont nous pouvons déconstruire l'hégémonie logagière (du langage-*logos*) pour créer des formes d'échange et d'être ensemble non autoritaires et non hiérarchiques.

Dans les différentes figures que j'ai étudiées, il existe une tension entre considérer une forme d'expression comme un « non-langage » ou comme un « sous-langage ». Le discours naturalisant hésite : y a-t-il une différence de degré ou de nature entre l'expression animale et le langage humain, entre le babillage infantile et le discours articulé des adultes ? Cette tension est perceptible aussi lorsqu'on part de la perspective inverse, des langages qui sont reconnus comme tels, mais considérés comme inférieurs : dans bien des cas, les discours qui les décrivent tendent à nier leur caractère même de « langage ». C'est ce que nous allons observer maintenant, en analysant certaines figures du « sous-langage » et ce qu'elles impliquent en termes d'exclusion politique : les barbares (3.1), le bruit (3.2).

3. Des « sous-langages »

3.1. Colonialisme et glottophagie

3.1.1. Les « Barbares »

L'étymologie de « barbare » renvoie à une forme de racisme linguistique et met en évidence le lien qu'il peut y avoir entre la hiérarchisation des langues et la hiérarchisation des peuples. Son premier usage dans les textes anciens que nous avons

conservés, sous la forme « *barbarophônôn* », se trouve dans l'*Illiade*⁶⁸⁷, et qualifie le peuple des Cariens, aujourd'hui territoire turc. La notion de « *phonè* » s'oppose, nous l'avons vu, au langage. Ce que dit ce terme, c'est que les Cariens expriment une voix faite de sons incompréhensibles et rocailleux⁶⁸⁸. En grec ancien, « *barbaros* » désigne les non-Grec·ques, c'est un mot formé sur une onomatopée évoquant « le bredouillement, l'expression incompréhensible⁶⁸⁹ ». Il renvoie à l'idée que certaines formes d'expression sont des formes inférieures de langage, des bruits, des borborygmes et non des formes de langage articulé. Ces formes d'expression inférieures caractérisent les peuples étrangers aux peuples grecs et romains : la supériorité culturelle et politique de ces derniers, qui se manifeste par leur langage, est censée justifier leur hégémonie⁶⁹⁰. Et leurs borborygmes permettent de reconnaître les Barbares au premier abord, dès qu'elles ouvrent la bouche. Le langage est à la fois signe de culture et outil de reconnaissance d'une communauté et d'un peuple.

Il est important que la distinction et la hiérarchisation entre les peuples se soient fondées, chez les Grec·ques et les Romain·es, sur le partage ou non d'une langue commune, et sur la non-reconnaissance du langage chez les autres. Ce phénomène à une importance décisive dans la manière dont le racisme et l'ethnocentrisme ont historiquement associé non seulement une langue, mais le langage tout entier, à un peuple. La langue fonde la distinction entre le « nous », locuteurices d'une même langue, et les « autres », qui ne la parlent pas, mais dont on nie, en réalité, qu'elles parlent même vraiment une langue, qu'elles possèdent ce qu'on appelle « langage ». Le « barbare » est exclu du langage par déshumanisation et animalisation⁶⁹¹. La possession de langage est naturalisée⁶⁹² et, par le langage, la domination est naturalisée dans l'organisation sociale interne et la politique extérieure.

⁶⁸⁷ HOMÈRE, *Illiade. Tome I, Chants I-VI*, Paris, Belles Lettres, 2009, chant 2 vers 867.

⁶⁸⁸ DROIT Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 32-33.

⁶⁸⁹ REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, op. cit., tome I, Notice "Barbare", p. 325.

⁶⁹⁰ Pour une analyse du geste de partition entre barbares et civilisés, voir par exemple DROIT Roger-Pol, *Généalogie des barbares*, op. cit., p. 17-22. Voir aussi p. 42 : "Le propre des Grecs [...] n'est pas d'avoir forgé un partage entre eux et tous les autres, mais plutôt de l'avoir fondé sur la langue".

⁶⁹¹ C'est ce que dit Reinhart Koselleck sur Aristote : KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions de l'EHESS, « En temps & lieux », 2016, p. 236

⁶⁹² Chez Platon par exemple les Grec·ques sont par nature d'un genre (*genos*) spécifique, menacé de dégénérescence s'elles se mélangent trop aux Barbares (*Ménexène* 245c) et la guerre contre les Barbares (*polemos*) est juste par nature tandis que la guerre interne au peuple grec (*stasis*) est contre-nature et pathologique : d'après R. KOSELLECK, *Le futur passé*, op. cit., p. 235.

Pour Strabon pourtant, le terme « *barbarôphôn* » renvoie aux sons que font les Cariens parlant le grec, donc à ce qu'on pourrait qualifier d'« accent⁶⁹³ ». Cela n'est pas incompatible avec ce que nous venons de voir, mais souligne au contraire le fait que la capacité linguistique est naturalisée, de sorte que les étrangers parlant grec restent des « barbares ». La notion de barbare a été beaucoup critiquée dans l'Antiquité⁶⁹⁴ et elle a fait l'objet d'une évolution axiologique importante à la fin de l'Antiquité, où le *logos* suscite de la méfiance, et où les Barbares sont peu à peu considérés comme plus sages et meilleurs philosophes⁶⁹⁵. Cependant les partages *logos/phonè* et *logos/barbaros* demeurent, et le terme de « barbare » a conservé une connotation majoritairement négative dans les usages contemporains qui en sont faits.

La reprise du qualificatif « barbare » pour renvoyer aux usages incorrects de la langue souligne le caractère paradoxal de cette appellation : un « barbarisme » est un usage incorrect de la langue, mais qu'on comprend généralement très bien même s'il peut nous surprendre. Ce qualificatif sert à délégitimer, parfois pour des raisons idéologiques et politiques, certains usages de la langue. C'est ce que montre l'exemple de l'Académie française qui, s'autoproclamant gardienne de la langue française, s'oppose aux formes féminines de certains noms de métiers, titres et fonctions (ceux qui sont prestigieux évidemment, l'Académie française ne s'oppose pas aux termes de « vendeuse » et de « serveuse ») qu'elle qualifie de « véritables barbarismes⁶⁹⁶ ». Au-delà de son déni historique⁶⁹⁷ et de son incompetence linguistique⁶⁹⁸, l'Académie française illustre ici très

⁶⁹³ Ibid., p. 35.

⁶⁹⁴ Platon notamment, dans *Politique* 262d.

⁶⁹⁵ *Le futur passé*, op. cit., p. 103

⁶⁹⁶ Voir par exemple sa "Mise au point" du 10 octobre 2014 sur la féminisation : "Mais, conformément à sa mission, défendant l'esprit de la langue et les règles qui président à l'enrichissement du vocabulaire, elle rejette un esprit de système qui tend à imposer, parfois contre le vœu des intéressées, des formes telles que *professeuse*, *recteure*, *sapeuse-pomprière*, *auteure*, *ingénieure*, *procureure*, etc., pour ne rien dire de *chercheure*, qui sont contraires aux règles ordinaires de dérivation et constituent de véritables barbarismes" (« La féminisation des noms de métiers, fonctions, grades ou titres. Mise au point de l'Académie française », 10 octobre 2014 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.academie-francaise.fr/actualites/la-feminisation-des-noms-de-metiers-fonctions-grades-ou-titres-mise-au-point-de-lacademie>).

⁶⁹⁷ Eliane Viennot a démontré que les féminins de ces termes ne sont pas contraires à l'esprit ni au fonctionnement de la langue française, et que la plupart ont existé avant l'entreprise de masculinisation de la langue commencée au XVI^e siècle et dans laquelle s'inscrit l'Académie : VIENNOT Eliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*, op. cit.

⁶⁹⁸ Comme le rappelle la linguiste Maria Candeia, il n'y a aucun linguiste à l'Académie française, et celle-ci n'a pas réalisé la moitié du programme qu'elle s'était initialement fixé, indiqué dans ses premiers statuts, à savoir faire un Dictionnaire, une Grammaire, une Poétique et une Rhétorique. "En presque quatre siècles, ils ont bouclé à peine huit éditions de leur dictionnaire et ont édité une seule grammaire, en 1930... immédiatement tournée en ridicule par les linguistes à cause de sa piètre qualité". Quant à leur dictionnaire,

bien le paradoxe du terme de « barbare » qui, dans le même temps, reconnaît un bruit comme langage (ce n'est pas un simple son animal ou végétal) et dénie cette reconnaissance, refuse de reconnaître ce bruit comme « langage ».

L'autre élément remarquable dans le terme de « barbare », c'est qu'il se fonde explicitement sur un point de vue ethnocentrique, et qu'il renvoie non seulement aux sons produits par les Barbares, mais aussi et surtout à l'incompréhension de ces sons *par les Grec·ques*. Ce qu'il désigne, ce n'est pas un groupe précis de personnes, mais plutôt le rejet de l'étranger et la constitution de l'autre comme inférieur. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est contesté dès l'Antiquité, et notamment par Platon : désignant tous les non-Grec·ques, il assimile des peuples totalement différents. Le terme de « barbare » renvoie ainsi directement à l'opération de catégorisation et de nomination qui constitue un groupe depuis un point de vue dominant. Il met en évidence la complicité entre deux gestes : c'est ensemble qu'on dénie le langage aux autres et qu'on impose le sien. Les opérations de catégorisation (et notamment d'imposition de catégories politiques) sont aussi des opérations par lesquelles on s'approprie le langage tout en le refusant aux autres.

3.1.2. La langue des autres

La notion de « barbarie » et la dévalorisation de la langue de l'autre, voire sa dénégation comme langage, ont eu une influence dans les théories et les guerres coloniales modernes. Elles ont participé de l'entreprise de naturalisation de la hiérarchie et de la domination.

Comme l'explique Louis-Jean Calvet, dans le livre qu'il a consacré aux rapports entre linguistique et colonialisme, les travaux des premiers linguistes qui ont étudié les langues des pays colonisés se caractérisent par « un manque de sérieux constitutif », tenant au fait qu'« il ne pouvait s'agir réellement de décrire des langues, le Verbe nous étant réservé, mais tout au plus de se pencher avec commisération sur les gargouillis barbares dont la place était au musée ou au cirque⁶⁹⁹ ». Depuis le XVI^e siècle, l'étude théorique du langage et des langues distingue les bonnes et les mauvaises langues, les

il n'a pas été renouvelé depuis 1935 ! » (CANDEA Maria, « Le langage est politique » », in *BALLAST*, 2017 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-ballast.fr/maria-candea-langage-politique/>). Voir aussi CANDEA Maria, CHEVALIER Yannick et DUVERGER Sylvia (dir.), *L'Académie contre la langue française: le dossier féminisation*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2015.

⁶⁹⁹ CALVET Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme : petit traité de glottophagie*, Paris, Payot Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 2001, p. 73.

langues civilisées et les langues sauvages, les langues véritables et les jargons⁷⁰⁰. Ce phénomène met en évidence le paradoxe qu'il y a, dans une perspective coloniale, à faire des études linguistiques sur les langues des colonisées : si la colonisation repose sur la naturalisation non seulement de la domination, mais des colonisées elleux-mêmes, qu'elle assimile à la nature (animalisation, primitivité, etc.), et si le langage comme *logos* constitue l'opposé de la nature, comment peut-on étudier les langues des colonisées ? Comment peut-on même tenir l'idée qu'elles ont une langue, qu'elles participent de l'ordre du langage ? Comment concilier la nature et la « barbarie » ?

À partir de ces questions, on peut chercher à observer comment, dans les discours coloniaux, on passe de l'idée selon laquelle les langues des colonisées sont des langues inférieures à l'idée que ce ne sont pas des langues *du tout*, pour voir comment sont articulées la hiérarchie (qui suppose une forme de continuité) et le dualisme (qui suppose une rupture et une différence radicales, une hétérogénéité totale). Chez les linguistes de cette époque, la difficulté est résolue par le couple langue/dialecte : Maurice Delafosse, par exemple, lorsqu'il étudie les langues de l'ancien Soudan, les considère comme des dialectes issus d'une même langue disparue depuis longtemps⁷⁰¹. Les exemples sont nombreux de cette assimilation des langues colonisées à des dialectes, et les linguistes en question construisent, le système d'opposition suivant : civilisé *vs* sauvage ; langue *vs* dialecte ou jargon ; peuple ou nation *vs* tribu⁷⁰².

L'opposition entre « langue » et « dialecte » met en évidence la complicité des processus de colonisation de pays extérieurs et de colonisation intérieure par laquelle le français va être imposé à toutes les régions de France. L'école joue un rôle de premier plan dans cette imposition d'une langue, et le mépris, la condescendance dont font l'objet les Bretonnes, les Basques ou les Occitanes résonnent avec l'idéologie raciste qui préside à la colonisation des pays extérieurs. Calvet cite l'inspecteur Carré, qui reprend à son compte les propos d'un inspecteur d'académie à Vannes selon lequel :

« Le petit Breton est abandonné à lui-même dès qu'il peut marcher. À peine, vêtu, malpropre, il patauge toute la journée par les chemins, mange à l'écart un morceau de pain noir, joue peu et ne parle pas... S'il a huit ans d'âge physiquement, il en a trois à peine pour le développement intellectuel. Y a-t-il lieu, dans ces conditions, de tenir compte des quelques mots bretons qui lui ont

⁷⁰⁰ Ibid., p. 211.

⁷⁰¹ Comme si, ironise Calvet, on faisait du français un dialecte du latin : Ibid., p. 75.

⁷⁰² Ibid., p. 76.

suffi pour traîner jusque là une vie aussi rudimentaire ? Je ne le crois pas. Mieux vaut admettre qu'il ne sait rien et commencer avec lui par le commencement, comme on fait à l'école maternelle⁷⁰³ ».

3.1.3. Le pouvoir de nommer

L'appropriation du langage tout entier soutient et repose sur l'appropriation du pouvoir de nommer : si je peux catégoriser les autres, et si mes catégories ont des conséquences sur la manière dont les personnes vont vivre et seront traitées, n'est-ce pas la preuve que je possède plus que les autres le langage, que, finalement, *c'est moi qui parle* ? Lorsqu'il s'attache à décrire « le processus colonial au niveau linguistique », Calvet affirme que « tout commence par la nomination », et notamment par une « entreprise taxinomique⁷⁰⁴ », consistant à donner aux colonisé·es d'autres noms que ceux qu'elles utilisent elleux-mêmes pour elleux-mêmes⁷⁰⁵. La catégorisation et la nomination s'accompagnent d'une appropriation de ce pouvoir et de son déni chez les autres. Ainsi, l'entreprise coloniale ne se contente pas de nommer les peuples, elle nomme aussi les lieux qu'elle s'approprie⁷⁰⁶. La colonisation s'accompagne ainsi d'une grande entreprise de nomination, reposant sur la fiction de territoires vierges et sans histoire, qui « n'existaient pas avant l'arrivée du colonisateur⁷⁰⁷ ». Cette entreprise s'impose par la violence, la guerre et les rapports de force, et va de pair avec un colonialisme culturel servi par les administrations et les écoles coloniales. Calvet décrit ce phénomène comme une « *glottophagie* » s'accompagnant d'une « tentative de destruction culturelle⁷⁰⁸ ».

⁷⁰³ Ibid., p. 228. Cf. les travaux de Bourdieu : Le processus d'unification du marché linguistique français est allé de pair, jusqu'à la Révolution française, avec la constitution de l'État monarchique centralisé : les langues et les dialectes de la période féodale ont cédé la place, dans la partie Nord de la France, au dialecte d'Ile de France, qui s'épanouissait dans les cercles parisiens cultivés et qui est devenu la langue officielle, tandis que les autres langues étaient assimilées à de simples « patois » locaux. La politique d'unification linguistique de la Révolution française, en élevant cette langue officielle au statut de langue nationale, a renforcé la position des classes favorisées qui la maîtrisaient, et leur a offert, de fait, le monopole du pouvoir politique. Voir J.B. Thompson, préface à BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points », 2001, et *Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 29-31.

⁷⁰⁴ CALVET Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme*, op. cit., p. 80.

⁷⁰⁵ Calvet prend une série d'exemples, parmi lesquels les Leni-lenapes ("peuple du début"), peuple autochtone de l'actuelle Amérique du Nord, sont baptisés du nom d'un héros anglais, Lord de la Ware, et deviennent ainsi les Delaware. (Ibid., p. 81)

⁷⁰⁶ Par exemple le mot "Cameroun" vient du fait que les premiers colons portugais ont appelé le fleuve Wuri, qui traverse la région aujourd'hui appelée "Cameroun", le "*rio dos camerros*", le "fleuve des crevettes". (Ibid., p. 82)

⁷⁰⁷ Ibid., p. 81.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 100.

L'exemple des patronymes, souvent injurieux et dégradants, qui ont été imposés par les officiers d'état civil aux esclaves affranchi·es au moment de l'abolition de l'esclavage, met en évidence le fait que la nomination est non seulement la traduction d'un rapport de force, mais qu'elle est aussi en soi un rapport de pouvoir, une manière d'affirmer et d'exercer le pouvoir sur un autre⁷⁰⁹.

Ce processus ne caractérise pas seulement l'entreprise coloniale à ses débuts, mais manifeste la prégnance du colonialisme dans les rapports de pouvoir et d'oppression. Françoise Ega, dans le journal⁷¹⁰ qu'elle a rédigé de 1962 à 1964 sur la période où, scandalisée par l'exploitation de ses sœurs antillaises en France, elle décide de se faire embaucher comme employée domestique à Marseille⁷¹¹, met en évidence les liens entre la nomination et la naturalisation du racisme, du colonialisme et de l'exploitation. Dans un contexte où les migrations de travailleuses en provenance des DOM TOM sont encouragées par la métropole⁷¹², les personnes qui viennent travailler en France sont cantonnées dans des emplois subalternes pour des raisons racistes et naturalisantes. Ega montre comment, alors que ses amies antillaises et elle-même sont souvent diplômées (en comptabilité, secrétariat, etc.), on leur refuse les postes pour lesquels elles ont des diplômes, tandis qu'on les embauche avec enthousiasme pour faire le ménage chez des familles blanches⁷¹³. Au bureau de placement pour femmes de ménage, on lui dit que de nombreuses maîtresses de maison « cherchent des gens comme vous » parce que « les Antillaises, par atavisme, donnent du rendement⁷¹⁴ ». Une de ses employeuses qui l'a embauchée pour coudre l'oblige à faire le ménage : « Depuis si longtemps que je voulais

⁷⁰⁹ Voir par exemple l'étude de CHANSON Philippe, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain, Academia-Bruylant, « Anthropologie prospective », 2008 : il montre que le patronyme donné aux affranchis Antillais se fait souvent au bon vouloir de l'officier d'état civil, qui utilise les noms qu'il veut, par exemple des noms de militaires français, et de nombreux noms dégradants, comme Crétinoir, Trouabal, Pasbeau, Vulgaire, Macabre, Gros-Désir, Malcousu, Pancarte, Betacorne, Rosbif, Paindépice, etc.

⁷¹⁰ EGA Françoise, *Lettres à une Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.

⁷¹¹ Voir l'article qui lui est consacré dans *Z Revue itinérante d'enquête et de critique sociale et Comment s'en sortir ?* : DESQUESNES Naiké, "Celle qui dit non à l'ombre, Françoise Ega, une "bonne" écrivaine", in *Z Revue itinérante d'enquête et de critique sociale*, N° 10, « Marseille II », Montreuil, 2015, p. 44-55.

⁷¹² Création en mars 1963 du Bumidom par Michel Debré, on offre aller simple aux habitants des DOM qui veulent émigrer en métropole avec la promesse d'une formation professionnelle et d'un emploi : pour la politologue Françoise Vergès on cherche ainsi à empêcher la participation des jeunes aux luttes de décolonisation. Pour la sociologue Stéphanie Condon, on réduit aussi la natalité aux Antilles et parallèlement on envoie des métropolitains assurer les professions de la fonction publique et les Antillais se faire exploiter (Ibid., p. 51).

⁷¹³ Pour un exemple actuel des liens entre immigration et division raciale du travail, voir les travaux de Caroline Ibos sur les « nounous » racisées qui gardent les enfants des familles blanches en France : IBOS Caroline, *Qui gardera nos enfants ? Les nounous et les mères*, Paris, Flammarion, 2012, Partie 4, « La nounou, prolétaire de la mondialisation ».

⁷¹⁴ DESQUESNES Naiké, "Celle qui dit non à l'ombre, Françoise Ega, une "bonne" écrivaine", art. cit.

une Noire pour faire le ménage ! Quand je vous ai vue arriver, je n'ai pas osé vous le dire d'emblée mais puisque vous faites l'affaire ! » Une autre se félicite auprès de son mari : « Elles ont cela dans le sang, ces femmes-là ⁷¹⁵ ! » On voit que le naturalisme et l'essentialisme réduisent l'opprimée à son caractère purement instrumental, à son usage pour les dominants.

Le rapport de pouvoir et d'instrumentalisme est marqué par les mauvais traitements ⁷¹⁶ et le mépris ⁷¹⁷ des employeuses, mais aussi par le refus de nommer Françoise Ega, de l'appeler par son nom, pour lui donner le nom de sa fonction : l'une ne la nomme pas, mais la sonne ⁷¹⁸ ; l'autre, chez qui elle remplace une de ses collègues appelée Renée, refuse de « changer ses habitudes », et l'appelle donc « Renée » ⁷¹⁹. La forme d'adresse marque la relation instrumentale et la réduction de la personne au seul usage des dominants et au rapport d'exploitation. Elle marque l'appropriation (on nomme ce qu'on possède) et le refus de considérer l'autre non seulement comme une égale, mais comme une sujette humaine existant pour soi. Ega a montré que cette exploitation forcée, fondée sur un racisme naturalisant et niant la dignité et l'humanité des personnes, avait des effets et pouvait affecter les femmes qui en étaient la cible : « j'étais redevenue femme en restant chez moi et puis me revoilà dégoulinant de sueur, en train de faire "les poussières de derrière les meubles". Je suis transformée en "engin corvéable". » Son amie Solange dit que quand on est bonne « on arrive à se dépouiller de toute dignité humaine, on est une chose, comme un balai ou un réfrigérateur ! »

3.1.4. Conclusion

Ainsi, la légitimation et l'exercice de l'oppression s'appuient sur la dévalorisation du langage des autres, l'appropriation du langage tout entier pour soi-même, et le monopole du pouvoir de nommer. J'ai montré que ce phénomène était à l'œuvre dans la

⁷¹⁵ EGA Françoise, *Lettres à une Noire*, op. cit., p. 23)

⁷¹⁶ Une patronne l'oblige à faire le tapis à la main (à genoux), puis le salit exprès et lui interdit d'utiliser l'aspirateur pour le nettoyer ?

⁷¹⁷ Une autre dit que "les autres ne comptent pas" (ses employées).

⁷¹⁸ Une de ses patronnes lui demande son prénom : "Je n'en revenais pas ! Elle ne m'a jamais donné un nom jusqu'ici, elle le sonne : deux fois pour la noire, une fois pour la gouvernante" (Ibid., p. 101).

⁷¹⁹ "Le 16 juin 1963, je suis partie en grand décolleté chez les patrons de Renée [...]. La dame est grassouillette et d'une netteté de tenue impressionnante. Pour la première fois depuis que je me suis lancée dans la profession de femme de ménage, j'ai un prénom, la dame me l'a donné. Elle ne veut pas changer ses habitudes, c'est moi qui changerai de prénom, je m'appellerai Renée en attendant que la vraie Renée revienne." (Ibid.)

xénophobie, le racisme et le colonialisme. Certains de ses éléments, comme la réduction d'un langage à des onomatopées ou à du « bruit », sont présent dans d'autres rapports d'oppression.

3.2. Le bruit

Comme nous l'avons vu plus haut, Rancière a montré comment des discours et des revendications pouvaient être décrédibilisées par les classes dominantes au moyen de l'opposition entre *phonè* et *logos*, entre langage articulé et bruit. D'après les patriciens, les plébéiens ne parlent pas, on ne peut pas leur parler : ils se contentent de faire du bruit, qu'on peut, au mieux interpréter. Le bruit caractérise notamment les rassemblements désordonnés, effrayants, irrationnels, il s'oppose aux revendications et aux « mots d'ordre » clairs d'un groupe organisé et maîtrisé. Il est associé à l'idée de « foule » définie, depuis les premiers ouvrages de psychologie des foules au XIX^e siècle, par son irrationalité et son imprévisibilité.

La foule inquiète la bourgeoisie politique, on considère qu'elle une irrationalité propre, indépendante des individus qui la composent, et qui va les transformer ou laisser s'exprimer leurs instincts les plus irrationnels. Susanna Barrows a analysé cette crainte dans le livre qu'elle a consacré aux premiers « psychologues de la foule » de la fin du XIX^e : ces auteurs, de Taine à Le Bon, prétendent élaborer une théorie scientifique des foules, décrire les lois immuables du comportement humain, alors qu'en réalité ils ne font qu'exprimer « les frayeurs de leurs contemporains bourgeois » face au climat révolutionnaire de la période⁷²⁰. Ils considèrent que la psychologie des foules est proche de celle des femmes, des alcooliques, des sauvages et des bêtes, figures-repoussoirs de l'époque, dont on considère qu'elles ont un comportement irrationnel (et, dans certains cas, des pathologies propres qu'on retrouve dans la foule⁷²¹).

Pour Tarde, « par son caprice routinier, sa docilité révoltée, sa crédulité, son nervosisme, ses brusques sautes de vent psychologiques de la fureur à la tendresse, de l'exaspération à l'éclat de rire, la foule est femme, même quand elle est composée comme

⁷²⁰ BARROWS Susanna, *Miroirs déformants : réflexions sur la foule en France à la fin du XIXe siècle*, traduit de l'américain par Suzanne Le Foll, Paris, Aubier, « Histoire », 1990, p. 44.

⁷²¹ « Les foules qu'ils décrivent se dressent, violentes, bestiales, démentes. Leur comportement ressemble à celui des malades mentaux, des femmes, des alcooliques et des sauvages. » (Ibid., p. 11)

il arrive presque toujours d'éléments masculins⁷²² » : la foule a un comportement féminin, elle rend les hommes qui la composent irrationnels donc féminins. Elle les dénature. Au contraire, on considère que les femmes sont naturellement irrationnelles, donc que la foule ne fait que libérer leurs instincts primitifs. Selon Barrows, les savants de l'époque considèrent que la femme n'a pas évolué : c'est un « fossile⁷²³ », de sorte que si les hommes et les femmes ne sont pas très différentes à l'origine, l'homme change avec la civilisation tandis que la femme stagne à l'état primitif (elle reste chétive, ne produit pas de génie, elle est moins morale et plus fragile psychologiquement, « plus sujette à la folie⁷²⁴ »). Par conséquent, l'activité politique ne convient pas à sa nature, et lui fait courir des risques : « [l]es femmes, concluaient médecins et sociologues, entraînent à leurs risques et périls dans l'arène publique. Seules les contraintes sociales traditionnelles les maintenaient au-dessus de la barbarie. Une fois dans la foule les femmes revenaient à leur état primitif⁷²⁵ ».

Il est frappant que ces auteurs décrivent la foule par sa psychologie et ses sentiments, ses actions violentes et le bruit qu'elle fait, mais jamais par ce qu'elle *dit*. Même quand ils rendent compte des paroles de la foule, c'est pour les disqualifier comme parole humaine. Par exemple, Charcot écrit à propos de Paris : « Je suis frappé par l'étrangeté de cette ville et de ses habitants ; les gens me semblent appartenir à une autre espèce que la nôtre ; on les croirait possédés par d'innombrables démons : au lieu de "Monsieur" et "Voilà *L'Écho de Paris*" je les entends hurler "À la lanterne" et "À bas un tel ou un tel⁷²⁶". » S'il retranscrit des discours articulés, qu'on pourrait considérer comme des slogans et des revendications politiques, c'est pour les disqualifier comme tels : ce ne sont pas des discours mais des hurlements, qui produisent chez lui un sentiment d'étrangeté et d'*inhumanité*, et qui ne sont pas l'expression d'une pensée mais le symptôme d'un état pathologique, d'un état de « possession ». Les foules sont irrationnelles⁷²⁷, elles sont inaptes au *logos* et ne peuvent donc produire un langage articulé, elles ne peuvent que produire du bruit.

⁷²² Ibid., p. 48.

⁷²³ Ibid., p. 56.

⁷²⁴ Ibid., p. 56-57.

⁷²⁵ Ibid., p. 57.

⁷²⁶ Ibid., p. 13.

⁷²⁷ D'après Barrows, pour Le Bon les foules sont caractérisées par "l'impulsivité, l'irascibilité, l'incapacité de raisonner, l'absence de jugement et d'esprit critique, l'exagération des sentiments et d'autres encore que l'on observe chez les êtres appartenant à des formes inférieures d'évolution, tels la femme, le sauvage et l'enfant" (Ibid., p. 48).

Si ces discours nous paraissent aujourd'hui caricaturaux, l'opposition du bruit au langage articulé reste un outil des dominants pour caractériser et délégitimer les rassemblements et les discours des dominé·es. On retrouve notamment l'idée que certains groupes, par essence, disent mal, et qu'au mieux ils expriment des sentiments, des craintes, des peurs, qu'il faut interpréter. Leur discours ne passe pas par le prisme de la rationalité ou de la pensée. Les mouvements d'opprimé·es sont habitués de ce type de délégitimation. On reproche souvent aux féministes d'exprimer des idées justes mais de les dire « si mal », de décrédibiliser leur cause parce qu'ielles exagèrent, s'expriment de façon irrationnelle, excessive, sentimentale, impulsive, caricaturale. Il faut donc que d'autres les interprètent et les reformulent pour leur donner du sens. Bourdieu a montré que le champ politique imposait aux classes dominées de se doter de porte-paroles, parce qu'il exigeait la possession d'un langage « légitime » que les dominé·es ne maîtrisent pas⁷²⁸. Bourdieu ne se contente pas d'analyser comment certains langages sont renvoyés au bruit ou au symptôme, mais il analyse les logiques (et notamment l'économie du marché linguistique) qui permettent aux dominant·es de maintenir leur monopole sur le champ politique, tout en légitimant ce monopole par la naturalisation d'*habitus* sociaux, la dévalorisation de ceux qui ne possèdent pas les *habitus* dominants pouvant conduire à l'auto-exclusion des dominé·es⁷²⁹. Il permet de comprendre que la surdité des

⁷²⁸ Le champ politique est un lieu inaccessible aux profanes, qui sont voué·es à une délégation d'autant plus inconditionnelle qu'elles sont plus dépourvu·es des compétences sociales pour produire des discours ou des actes politiques. Il faut un *habitus* et des compétences spécifiques pour entrer dans le champ politique ; comme dans le champ scolaire, il y a donc une forme d'homogénéité entre les agent·es qui y sont engagé·es, ce qui débouche sur ce que Bourdieu qualifie de « culture ésotérique », « faite de problèmes tout à fait étrangers ou inaccessibles au commun, de concepts et de discours sans référent dans l'expérience du citoyen ordinaire » (BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 231). C'est ce qui contraint les gens à se doter de porte-parole : « Plus les gens sont dépossédés, culturellement surtout, plus ils sont contraints et enclins à s'en remettre à des mandataires pour avoir une parole politique. En fait, les individus à l'état isolé, silencieux, sans parole, n'ayant ni la capacité ni le pouvoir de se faire écouter, de se faire entendre, sont placés devant l'alternative de se taire ou d'être parlés. » (Ibid., p. 263)

⁷²⁹ Claude Gautier souligne que le « porte-parole » repose sur le mythe selon lequel quelqu'un·e qui « a » une voix peut la déléguer à quelqu'un·e d'autre, qui sera son porte-parole. « Le mythe porte sur deux points : postuler l'existence d'individus toujours déjà dotés de voix ; se méprendre sur ce qui octroie légitimité au « vicaire » ou au « porte-parole ». » (Gautier Claude « La voix des sans-voix : condamnés à être parlés ? La condition du porte-parole » in Descendre Romain et Fournel Jean-Louis, *Langages, politique, histoire : avec Jean-Claude Zancarini*, Lyon, ENS éditions, 2015, p. 587-598 : p. 591) Cette idée repose donc sur un « schème individualiste », postulant que « c'est la décision volontaire et rationnelle qui est cause », contrairement au « schème critique » de Bourdieu, qui montre que les dominé·es ne peuvent pas parler individuellement, autrement que comme groupe et par l'intermédiaire d'un porte-parole (p. 593). Les dominé·es sont réduit·es au silence et uniformisé·es, elles ne peuvent exister que comme groupe : « [s]e faire entendre, c'est accepter d'être parlé parce que s'exprimer isolément n'est qu'un vain bruit. Cette *dépossession* est le prix à payer pour exister *comme* groupe et, qui sait, comme individualité dans le groupe. » (p. 598)

dominant·es n'est pas de la seule mauvaise foi, mais qu'elle est *structurelle* : c'est bien souvent du simple bruit qu'il·les entendent.

La dévalorisation du langage en bruit a des conséquences sur les catégories qui seront reconnues comme légitimes. Refuser le *logos* à un groupe et considérer sa parole comme un bruit à interpréter s'accompagne du refus de reconnaître les catégories et les noms qu'il propose et utilise. S'arroger le monopole du *logos*, c'est bien s'arroger aussi le monopole de la catégorisation et de la nomination.

Conclusion : monopole du *logos* et naturalisation des catégories dominantes

La naturalisation de la domination repose donc sur la naturalisation du *logos*, compris comme à la fois « langage » et « raison » (langage rationnel, raison discursive et délibérative), et sur la naturalisation du dualisme *logos/nature*. Pour cela, il a fallu définir le langage comme « propre de l'homme », et dénier sa continuité avec d'autres formes d'expression et de communication. La possession du « *logos* » est venue nommer une différence de nature entre des *capacités*, qui manifeste une différence de nature entre les personnes et les groupes. Cette rupture radicale et dualiste, d'essence et de nature, n'était pourtant apparemment pas évidente à construire : le langage apparaît justement comme une faculté qu'on acquiert progressivement, et l'expérience ordinaire montre que non seulement on *peut* communiquer avec les enfants ou les animaux, par exemple, mais qu'on le *fait*.

Comment, dès lors, maintenir la rupture entre différentes formes d'expression, comment produire la discontinuité nécessaire au dualisme ? De nombreux récits culturels témoignent de cette difficulté à tenir, au sujet du langage, une position dualiste et discontinuiste, rejetant dans le bruit ou dans le silence la majorité des êtres vivants. Pourtant, les histoires de Tarzan ou de l'enfant sauvage, qui sont les récits d'un processus d'apprentissage du langage et de certains codes de vie en société, prennent

systématiquement la forme d'un passage définitif, d'un « aller simple » de la nature vers la culture. Ainsi, la possibilité du passage ne fait que réaffirmer l'étanchéité des frontières, et l'intégration dans une société humaine est considérée comme un « retour », comme le retour à l'ordre naturel des choses.

Les figures que j'ai étudiées (animal, enfant, autiste, barbare, bruit de foule) montrent qu'il y a toujours une ambiguïté entre la qualification comme « sous-langage » et comme « non-langage » : la différence de nature est une hiérarchie ; la hiérarchisation tend vers l'exclusion dualiste, vers l'affirmation d'une différence radicale là où l'on pourrait voir des différences de degré. Ce constat doit éveiller notre méfiance à l'égard d'une pensée dualiste comme à l'égard d'une pensée continuiste, qui considère que tout est langage, mais à des *degrés* différents. Il y a fort à parier qu'un tel discours homogénéise les formes d'expression et les formes de vie, aveugle à ce qu'il y a de véritablement différent et d'hétérogène, qu'il nie par conséquent tout ce qu'il y a à inventer pour pouvoir communiquer *ensemble* au lieu d'imposer un seul mode de relation et de tout ramener au même, c'est-à-dire à soi⁷³⁰.

Dans ce chapitre, j'ai mis en évidence le lien entre l'exclusion du langage et l'exclusion du politique : l'exclusion hors du langage est naturalisée, et elle constitue une justification naturelle de l'exclusion hors du politique⁷³¹.

Un des éléments les plus frappants de cette rhétorique, c'est qu'elle repose sur une projection abusive et une contradiction qu'elle ne formule jamais comme telle, mais qui la fragilise : déjà, il s'agit de refuser le langage aux autres *parce qu'on ne les comprend pas*. De notre propre incompréhension, on déduit que ce sont les autres qui sont incompréhensibles et qui ne peuvent pas nous comprendre (projection abusive). Mais en réalité, la domination implique davantage qu'une pure et simple extériorité, d'être différents par nature qui vivraient dans deux ordres séparés et n'auraient pas de relations. L'exclusion hors du *logos* vient justifier une domination, un assujettissement et une exploitation. Or ces phénomènes, comme l'a montré Rancière, impliquent que ceux qui

⁷³⁰ C'est ce que propose Derrida : ne pas attaquer la frontière pour développer une pensée continuiste, mais reconnaître l'hétérogénéité des vivants : DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, op. cit., p. 52-53.

⁷³¹ La domination est légitimée par le fait que certains êtres n'ont, par nature, pas la capacité de faire communauté véritable (elles ne peuvent communiquer au sens plein du terme), de prendre part aux processus de délibération et de décision pour organiser la vie commune, et d'indiquer leur consentement ou leur désaccord. Elles doivent donc être parlées ou être traduites par les détenteurs du véritable langage. Ces différents manques les rendent naturellement étrangères à la vie sociale et politique et imposent de leur accorder un statut juridique et des droits spécifiques qui vont entériner ce phénomène.

obéissent comprennent au moins les ordres qui leur sont donnés, ce qui signifie qu'elles participent, au moins d'une certaine manière, de l'ordre du *logos*, et que peut-être s'elles en sont exclues ce n'est pas parce qu'elles ne comprennent pas, mais parce que les autres ne les comprennent pas.

Cette contradiction met aussi en évidence le fait que ce qui est nié, avec le *logos*, ce n'est pas tant la capacité à comprendre que la capacité à faire usage du langage, et notamment à nommer, catégoriser. Les groupes dominants, en s'appropriant le *logos*, s'approprient le pouvoir de nommer : ils imposent leurs catégories et les naturalisent comme les seules valables parce qu'ils considèrent que les catégories des autres ne valent pas, puisqu'elles ne parlent pas vraiment le langage. L'exclusion hors du *logos* contribue à légitimer les catégories dominantes en les *naturalisant* : ce ne sont pas des catégories possibles parmi d'autres, ce sont les seules catégories valables, les catégories nécessaires, celles qui reflètent l'ordre naturel.

Par conséquent, critiquer la naturalité des catégories oppressives et des rapports de domination implique de s'attaquer à une forme de naturalisation qui repose sur un ensemble de présupposés sur le langage et le politique, à savoir :

- Le langage est le propre de l'humanité et le fondement de la politique.
- On peut le définir comme un concept unifié, c'est une capacité qu'on a ou qu'on n'a pas.
- Le langage est nécessaire pour faire communauté, et certaines formes d'expressions sont par nature insuffisantes pour permettre une participation pleine et entière au politique.

Les figures que j'ai explorées viennent toutes contredire ces présupposés. Elles montrent l'attention qu'il faut avoir pour que l'inclusion d'un groupe opprimé dans le politique (par exemple les mineur·es) n'entérine pas l'exclusion d'un autre groupe. Elles invitent aussi à comprendre différemment le langage, non plus comme capacité spécifique mais comme un ensemble de pratiques hétérogènes par lesquelles on est en relation *et qui se construisent, s'élaborent dans la relation*. Elles invitent à considérer que le politique ne se fonde pas sur une capacité spécifique mais sur *l'invention* de relations égalitaires sans être uniformisantes.

Dans ce chapitre et les précédents, j'ai analysé en quoi la naturalisation pouvait constituer une forme de légitimation du social, et divers aspects de ce qu'on peut

considérer comme le pouvoir naturalisant du langage. J'ai montré que la naturalisation du social était soutenue par la représentation qu'on se fait du langage et par le caractère performatif de certains discours et de certaines catégories, performativité dont j'ai analysé les conditions sociales. J'ai souligné le fait que nos usages scientifiques et ordinaires du langage contribuaient à construire et à naturaliser, mais ce dernier aspect reste à creuser : comment penser le rôle des usages ordinaires du langage dans la naturalisation ? Faut-il dire que la naturalisation est une *représentation* du monde que le langage viendrait refléter ? Donc qu'elle se *voit* dans nos manières ordinaires de parler ? Ou faut-il plutôt considérer que nos manières de parler *naturalisent* ? Dans ce cas, comment penser la naturalisation ? Est-elle une idéologie, une représentation du social ? Ou a-t-elle une force structurante, matérielle, que le terme d'« idéologie » ne parvient pas à capter ? Cette « ressaisie théorique » de la naturalisation constitue l'objet du prochain chapitre.

Chapitre 4

Comment penser la naturalisation ?

De l'idéologie aux pratiques ordinaires

Introduction : L'intérêt du concept d'idéologie

« Ainsi, aujourd'hui, où l'on rentre de force dans le rôle qu'ils nous assignent (en fonction de notre nature !) et nous sommes : la femme, la mère, l'épouse, la muse, le foyer... Ou si nous voulons à tout prix refuser le rôle assigné, et vivre par nous-mêmes, nous sommes des malades, des anormales, des hystériques, des paranoïaques... Mais nous commençons à comprendre que ce sont eux qui font de nous des instables, des hystériques et des paranoïaques ; en fait, ils parlent de notre colère mais ils choisissent des mots qui lui en retirent tout le bien fondé, et enlèvent le caractère dangereux pour eux. Cette façon d'envisager les femmes permet de les exploiter sans remords, sans problèmes, ça leur permet de se décharger sur nous de tous les travaux qu'ils ne veulent pas faire. [...] Ainsi ils doivent nous rabaisser continuellement, comme ça ils n'ont pas de problèmes pour nous exploiter ; ils ne pourraient pas le faire s'ils reconnaissaient que nous

sommes des êtres comme eux, donc que nous pouvons avoir les mêmes droits⁷³² ».

Cet extrait du *Torchon brûle* présente un condensé d'analyse féministe, qui fait le lien entre différentes thématiques sur lesquelles il porte un regard critique : les rôles sociaux et familiaux assignés ; le caractère contraint de ces rôles (« de force ») ; la naturalisation de ces rôles (qui les présente comme fondés en nature) ; la pathologisation du refus de correspondre aux rôles assignés, qui s'appuie sur le langage, le fait de choisir des mots qui décrédibilisent ; l'exploitation du travail ; la dévalorisation continue, la hiérarchisation et la déshumanisation qui légitiment l'inégalité de droits, de traitement et de condition.

Le lien qui est fait entre ces différentes thématiques constitue à la fois une synthèse et un exemple de nombreux apports des analyses féministes matérialistes des années 1970, qui ont mis au jour l'oppression patriarcale, son fonctionnement matériel et économique et ses outils de légitimation idéologique. Dans ce texte, l'oppression est double : c'est à la fois l'exploitation et l'assignation à des rôles familiaux et sociaux subalternes. Les stratégies utilisées pour imposer cette situation aux opprimées sont : la force, la pathologisation passant par le choix de certains mots pour délégitimer la révolte, la naturalisation des positions subalternes. Ce qui est particulier dans ce texte, c'est qu'il se centre moins sur les moyens qui produisent l'adhésion ou l'acceptation des opprimées, que sur la manière dont les oppresseurs se légitiment à eux-mêmes l'oppression qu'ils leur font subir, et peuvent ainsi la faire subir « sans remords » et « sans problèmes ». Cette légitimation passe par un continu processus de dévalorisation des femmes, présentées comme différentes et inférieures (pas « des êtres comme eux » : au double sens d'« être identiques à eux » et d'« êtres au sens plein, comme eux »), ce qui justifie qu'elles aient des droits et un statut subalternes. L'autre facette de la naturalisation, c'est la pathologisation : l'organisation sociale est une traduction directe de la nature comprise comme un « ordre » qu'il faut respecter. Aller contre cet ordre, c'est à la fois mauvais et absurde, puisque cet ordre est nécessaire et bon. C'est la norme, comprise à la fois comme descriptive et prescriptive. Toute trace ou tout sentiment de révolte par rapport à cet ordre

⁷³² « Nous avons quelque chose en moins » in *Le Torchon brûle*, Paris, 1971-1973, N° 2, p. 1. *Le Torchon brûle* est un journal issu du mouvement de libération des femmes : un premier numéro (N° 0) est publié dans un autre journal en 1970. Les six numéros suivants (1971-1973) sortent en kiosque. La directrice de publication est Marie Dedieu mais en réalité le journal est complètement collectif. Les articles ne sont généralement pas signés ou collectifs.

sont anormaux d'un point de vue indissociablement descriptif et évaluatif, et l'on peut les considérer comme des symptômes d'un état pathologique, d'un état de folie. La nature est ici vue comme un ordre fondateur de l'ordre social, qui lui est transcendant. Elle en est la cause et la raison ; elle en est le fondement au sens chronologique, logique, axiologique. Elle n'est pas affectée par lui en retour, elle est hors de portée du social, elle est en dehors de l'histoire humaine. La naturalisation constitue une légitimation de l'exploitation des femmes. Cette légitimation fonctionne au niveau des représentations (les hommes se représentent les femmes comme étant par nature différentes et inférieures, ils n'ont donc pas de scrupules à les exploiter), et elle tire sa force à la fois des représentations qu'elle produit (y compris pour les femmes elles-mêmes), du langage sur lequel elle s'appuie (le choix des mots reflète et soutient le rapport de force) et de sa capacité à pathologiser les résistances. Il semble donc que la force de la naturalisation tienne à son caractère *idéologique* : elle se présente comme une interprétation du monde social, qui s'exprime dans le langage ordinaire, et qui fabrique les représentations des sujet·tes.

Le concept d'« idéologie » permet-il de comprendre la force de la naturalisation, la manière dont elle s'impose et peut jouer comme argument de légitimation de l'oppression ? Sinon, comment penser cette force, comment la naturalisation pourrait-elle légitimer quoi que ce soit ? En effet, le concept d'idéologie vient précisément nommer, dans la pensée marxiste, la conception du social qui résulte des rapports sociaux et qui vient les justifier, les entériner⁷³³. De ce point de vue, elle pourrait rendre compte de la

⁷³³ Marx et Engels présentent leur conception de l'idéologie notamment dans *L'idéologie allemande*, Section A, « L'idéologie en général et spécialement l'idéologie allemande » : ils s'opposent aux jeunes hégéliens, pour qui « représentations, idées, concepts, et, d'une manière générale, les produits de la conscience changés par eux en chose autonome, passent pour être les vraies entraves des hommes, tout comme chez les vieux hégéliens ils sont déclarés vrais liens de la société humaine, et il ne reste qu'à lutter contre ces illusions de la conscience ». Contre cette idée, Engels et Marx insistent sur le fait que ce sont les conditions matérielles, donc les rapports de production, qui déterminent les idées, la conscience et les représentations. Les rapports de production génèrent une idéologie qui est la représentation déformée venant les légitimer. Elle est un produit des rapports matériels mais elle a le pouvoir de les renforcer en les justifiant. « Ainsi les individus manifestent-ils leur vie, ainsi sont-ils. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, avec ce qu'ils produisent aussi bien qu'avec la façon dont ils le produisent. Ainsi, ce que sont les individus dépend des conditions matérielles de production. [...] Des individus déterminés, exerçant une activité productive déterminée, nouent des relations sociales et politiques déterminées. [...] La structure sociale et l'État se dégagent constamment du processus vital d'individus déterminés. [...] La production des idées, des représentations, de la conscience est, de prime abord, directement mêlée à l'activité et au commerce matériel des hommes : elle est le langage de la vie réelle. [...] Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. » MARX Karl et ENGELS Friedrich, « L'idéologie allemande », traduit de l'allemand par Maximilien Rubel in *Philosophie*, MARX Karl, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 289-394 : p. 304-309.

plupart des phénomènes que j'ai analysés dans les chapitres précédents, et notamment du caractère politique du langage, du droit, de la culture et de la connaissance. Elle explique que la production du savoir et des discours vrais découle à la fois des positions sociales de ceux qui les produisent et des rapports sociaux (qui est en mesure de produire des discours considérés comme vrais, qui peut exister dans le champ académique, etc. ?). Elle explique que les catégories juridiques viennent entériner des inégalités de fait et des rapports d'exploitation. Elle explique que l'oppression prenne la forme d'une exploitation et d'une instrumentalisation, ainsi que l'apparente contradiction qu'il peut y avoir entre une égalité politique affichée, cette exploitation systématique et l'exclusion politique réelle liée aux inégalités matérielles. Et surtout, elle rend compte de la forme d'« illusion descriptive » que j'ai identifiée avec la naturalisation du social, donc du phénomène d'adhésion, de croyance et d'illusion qu'on a cherché à décrire en disant que tel ou tel discours « faisait passer » la domination pour naturelle, que telle ou telle catégorie « faisait croire » qu'un groupe social existait tel quel dans la nature. Explique-t-elle pour autant la *force* de ces discours ?

L'intérêt du concept matérialiste d'« idéologie », c'est qu'il donne une explication *politique* de la force de certains discours : tout d'abord, ils sont produits par les classes dominantes, qui ont infiniment plus de ressources pour les élaborer, les diffuser et faire croire à leur vérité (quasi-monopole des champs académique, médiatique, etc.) ; ensuite, ils viennent corroborer l'état du monde, ils ont la force de leur manque d'imagination. L'idéologie vient légitimer les rapports matériels parce qu'elle en est le produit. Mais est-ce une description suffisante de sa force structurante que de considérer que la naturalisation joue au seul niveau des représentations, de la conscience ?

Pour discuter cela, je vais analyser en quoi l'on peut considérer la naturalisation comme une idéologie qui vient légitimer l'exploitation, en m'appuyant sur l'une des auteures féministes pionnières et de référence sur cette question, Colette Guillaumin. Je montrerai que, pour théoriser la naturalisation comme idéologie, Guillaumin infléchit la conception marxiste de l'idéologie, et notamment des rapports entre le langage ordinaire et la matérialité (section 1). Je réfléchirai alors à ce que pourrait être une compréhension matérialiste du langage ordinaire, et aux rapports que le langage entretient, dans ce cadre, à l'idéologie (est-il le lieu où l'idéologie s'exprime ? L'outil par lequel elle se diffuse ?). Cela me permettra de discuter de la pertinence du modèle de l'idéologie, même repensé, pour penser l'ensemble hétérogène de pratiques matérielles, culturelles et discursives qui naturalisent le social (2).

1. Légitimer l'appropriation des femmes

1.1. Le sexage et l'esclavage : des systèmes d'exploitation justifiés par la naturalisation du sexe et de la race

La critique de la naturalisation comme justification idéologique de l'exploitation matérielle a été développée par Colette Guillaumin, notamment dans les articles qui composent le recueil intitulé *Sexe, race et pratiques du pouvoir – L'idée de nature*⁷³⁴. Dans ce recueil, Guillaumin développe une approche matérialiste de la naturalisation des rapports sociaux et des groupes opprimés, comme dimension idéologico-discursive d'une appropriation matérielle d'un groupe par un autre (appropriation du travail, des corps et des personnes).

Selon elle, les catégories de « sexe » et de « race » (on peut noter l'usage des guillemets comme outil qui permet le travail critique, puisqu'il permet tout à la fois de faire référence à, et de prendre de la distance avec la conception dominante) ont une place à part parmi les catégories sociales dans la mesure où elles sont considérées comme des catégories « naturelles », fondées sur des différences naturelles et entretenant des « relations naturelles » et immuables⁷³⁵. Ces catégories et leurs relations, de même que le comportement des individus du groupe (les « conduites humaines ») seraient déterminés par « un fondement somatique (physiologique, génétique, chromosomique, neuro-cérébral, etc⁷³⁶.) » : par nature, les groupes seraient somatiquement différents, et par nature cette différence déterminerait leur relation. Le naturalisme prétend déduire la relation de l'essence des individus (alors qu'en réalité c'est la *relation d'appropriation* qui produit les groupes et leurs prétendues caractéristiques naturelles), et assimile la

⁷³⁴ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, « Recherches », 1992.

⁷³⁵ Ibid., p. 10. À d'autres moments, elle affirme cependant que le sexe est aujourd'hui plus naturalisé que la race : « c'est aujourd'hui et en Europe à propos des femmes que la croyance que c'est un groupe naturel est la plus inquestionnée » (ibid., p. 61). S'il y a toujours des discours naturalisants sur les anciens colonisés, il n'y a plus d'appropriation directe de leur corps et de leur travail, qui est rémunéré par un salaire. Cette affirmation, si elle tient compte de l'évolution du racisme vers un racisme fondé sur des arguments culturels plutôt que naturels, pose le problème suivant : opposer ainsi la naturalisation de la race et du sexe peut empêcher d'en faire une analyse intersectionnelle, et de voir comment l'exploitation des femmes racisées, par exemple, se fonde sur une co-naturalisation du sexe et de la race.

⁷³⁶ Ibid., p. 10.

nature et l'essence au corps et au biologique. Cette croyance en un fondement somatique aux pratiques, groupes et relations sociales, qu'on peut trouver dans les théories scientifiques, religieuses, médicales et politiques comme dans la pensée et les conversations ordinaires⁷³⁷, accompagne systématiquement une relation inégalitaire entre deux groupes dont l'un est approprié par l'autre : il est considéré comme la propriété d'un autre groupe, qui peut en faire librement usage, et d'abord avoir un libre usage du corps, non seulement comme force de travail mais comme corps en tant que tel⁷³⁸.

Ces relations d'appropriation matérielle sont, selon Guillaumin, l'esclavage et le sexage, rapports de pouvoir dont le racisme et le sexisme sont la face idéologique. Par « idéologie », Guillaumin désigne la « façon d'appréhender le monde plus diffuse que les systèmes explicites de valeurs et de projets, plus vaste que la seule conscience claire le laisse apprécier et qui en définitive est la forme banale et quotidienne d'appréhension des gens et des choses communes à ceux qui parlent la même langue et/ou qui sont plongés dans le même monde⁷³⁹. » C'est pourquoi, pour l'appréhender, elle adopte une « méthode impressionniste » (selon l'expression de Claire Cossée) étudiant dans un même mouvement les conversations de bistrot, le droit et les institutions, les conversations quotidiennes, etc⁷⁴⁰. Parce qu'elle cherche à décrire comment les relations de pouvoir se passent au quotidien, sur les plans matériels et mentaux (c'est-à-dire intellectuel, psychologique, affectif) et comment elles sont expliquées et légitimées par les systèmes théoriques⁷⁴¹, elle propose des analyses de discours aussi bien scientifiques, philosophiques, politiques que quotidiens, médiatiques, etc. Ainsi, pour étudier le racisme, elle prend pour terrain de recherche un terrain original par rapport aux analyses matérialistes classiques : elle étudie la presse grand public, parce qu'elle pense que les usages ordinaires de la langue, et notamment les connotations des termes qu'on emploie, si on les analyse et on les déconstruit, peuvent révéler un inconscient collectif, et mettre au jour les processus inconscients par lesquels les groupes racisés sont catégorisés et altérisés. Observer le langage ordinaire permet de comprendre le contenu de l'idéologie, mais aussi ses modes et son degré de diffusion.

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Ibid., p. 11.

⁷³⁹ Ibid.

⁷⁴⁰ COSSÉE Claire, « Colette Guillaumin et les différents visages de la culture : une lecture diachronique », in *Matérialismes, culture & communication*, II : *Cultural studies, théories féministes et décoloniales*, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), Paris, Mines ParisTech, « Matérialismes », 2016, p. 165-180.

⁷⁴¹ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, op. cit., p. 9.

Pour Claire Cossée, cette méthode permet à Guillaumin de renouveler le matérialisme et son rapport à l'étude du discours et de la culture : contrairement au réductionnisme économique de certaines interprétations du marxisme, qui considèrent l'idéologie, la culture et le langage comme le reflet idéal des rapports matériels de production, Guillaumin met en évidence la « dimension symbolique du racisme », sans opposer la « forme mentale » et la « forme matérielle » des rapports sociaux.

Dans l'article intitulé « Pratique du pouvoir et idée de Nature », paru en 1978 dans la revue *Questions féministes*, Guillaumin se centre sur l'appropriation du groupe des femmes par le groupe des hommes, et sur sa justification idéologique : la naturalisation du sexe et de la relation de domination. Elle part donc de « deux faits : “un fait matériel et un fait idéologique”⁷⁴². » Le fait matériel, c'est « *un rapport de pouvoir* [...] le coup de force permanent qu'est l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes. » L'autre fait est un « *effet idéologique* : l'idée de “nature”, cette “nature” supposée rendre compte de ce que seraient les femmes⁷⁴³. » On voit que l'idéologie est un *effet* de l'appropriation : alors que Guillaumin paraissait les mettre sur le même plan (en disant qu'elle « part » de deux faits), elle précise immédiatement que l'effet idéologique est secondaire, qu'il n'est « pas autonome » parce qu'il est « la forme mentale que prennent certains rapports sociaux déterminés⁷⁴⁴ ». Pourquoi a-t-elle parlé de « deux faits », dans ce cas ? Il me semble que c'est parce que si, génétiquement, l'idéologie est un effet des rapports sociaux, elle se présente cependant à l'observation comme un fait au même titre que l'appropriation. Dans la mesure où Guillaumin étudie le langage ordinaire, les journaux, les discours, elle a accès à un discours naturalisant qui n'est pas immédiatement relié à l'appropriation matérielle du corps et du travail des femmes. C'est l'analyse qui révélera leurs liens.

Toujours est-il que l'idéologie découle des rapports sociaux. Or, dans notre société, ces rapports sont des rapports d'exploitation et d'oppression. Par conséquent, pour Guillaumin, l'idéologie qui en découle ne peut être que *biaisée, distordue* : c'est ce que nous allons essayer de comprendre.

⁷⁴² ⁷⁴² Ibid., p. 16.

⁷⁴³ ⁷⁴³ Ibid.

⁷⁴⁴ ⁷⁴⁴ Ibid., p. 17.

1.2. Face matérielle : le rapport d'appropriation

Si l'idéologie est l'effet des rapports sociaux, il faut déterminer en quoi consiste la face matérielle de l'oppression, donc le rapport d'appropriation. Qu'est-ce que cela signifie, en quoi les femmes sont-elles appropriées par les hommes ? Pour Guillaumin, elles sont appropriées dans la mesure où elles sont dépossédées de leur force de travail et de leur propre corps, qui sont la propriété des hommes en général et d'un homme en particulier, notamment au travers du contrat de mariage. Guillaumin analyse le contrat de mariage dans la loi française : celui-ci instaure que le mari est propriétaire du temps de sa femme⁷⁴⁵ ; des produits de son corps, notamment de ses enfants⁷⁴⁶ ; de son corps en tant que tel, avec l'obligation sexuelle⁷⁴⁷. De plus, la femme doit consacrer son attention et prendre soin du reste de la famille dont son époux est le chef⁷⁴⁸ : son individualité est appropriée par la structure familiale, le chef de famille et les autres membres de la famille⁷⁴⁹.

Cette appropriation, Guillaumin l'appelle le « sexage », terme qu'elle forge sur le modèle de l'esclavage et pour permettre la comparaison des deux processus⁷⁵⁰. Le sexage, c'est le rapport qu'entretiennent les « classes de sexe » dans l'économie domestique moderne : « l'usage d'un groupe par un autre, transformé en instrument pour accroître ses biens ou permettre sa survie⁷⁵¹ ». Ainsi, les femmes sont transformées en propriété, elles sont dépossédées d'elles-mêmes en tant qu'individues et en tant que classe⁷⁵², de sorte que changer la condition des femmes implique une véritable *lutte de classes* : « La reprise mentale et le yoga, ça peut aider un moment, mais il importe que nous reprenions (et pas seulement avec notre tête) la possession de notre matérialité. Reprendre la propriété de

⁷⁴⁵ Guillaumin explique que, dans le contrat de mariage, le temps de la femme appartient absolument à son mari, dans la mesure où, contrairement à un contrat de travail, aucune durée n'est stipulée et où la femme ne prend pas de congé. C'est d'ailleurs ainsi qu'on peut interpréter le fait que le travail domestique ne soit pas payé : il n'est pas payé parce qu'il n'est pas payable, parce qu'il est acquis une fois pour toutes avec le mariage. Pour tout ce passage : *ibid.*, p. 33.

⁷⁴⁶ On peut imaginer que Guillaumin fait référence par exemple au fait que jusqu'à récemment les maris étaient considérés comme les « chefs de famille » et donnaient leur nom aux enfants

⁷⁴⁷ Pour illustrer cette obligation dans le cadre du mariage, on peut rappeler qu'en France, jusqu'à l'arrêt de la Cour de cassation en 1990, le « viol conjugal » n'était pas reconnu par la loi. Il est toujours très difficile de le faire reconnaître dans les faits : on considère qu'un viol ne peut avoir lieu dans le cadre du mariage, parce que le contrat de mariage implique que l'on consent a priori et en toutes circonstances à avoir des relations sexuelles avec son époux.

⁷⁴⁸ Guillaumin prend l'exemple des bébés, des enfants, des vieillards, des malades et des infirmes.

⁷⁴⁹ Pour cette analyse du contrat de mariage, voir *ibid.*, p. 20-29.

⁷⁵⁰ Il s'agit d'une appropriation du travail, du corps et de la personne, contrairement au salariat capitaliste où seule la force de travail est appropriée. (*Ibid.*, p. 32-35)

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 27.

nous-mêmes suppose que notre classe entière reprenne la propriété de soi-même, socialement, matériellement⁷⁵³ ».

On pourrait s'interroger : pourquoi Guillaumin parle-t-elle de l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes alors qu'il semble que les formes d'appropriation qu'elle a mises en évidence ont lieu dans la sphère familiale et par contrat de mariage, et donc que les femmes ne sont qu'individuellement des propriétés de leurs maris, mais n'appartiennent pas aux hommes en général et comme classe ? Guillaumin discute assez longuement cette idée : elle veut montrer qu'avec ou sans contrat, les femmes comme classe sont appropriées par la classe des hommes. Mais le contrat de mariage pourrait constituer une forme de contradiction⁷⁵⁴ à cette appropriation généralisée, puisqu'il fait d'une femme la propriété d'un seul homme, ce qui implique qu'elle n'est plus à l'usage des autres : l'appropriation privée semble limiter voire contredire l'appropriation collective. Cependant, si ces deux logiques paraissent s'affronter, Guillaumin montre qu'elles se soutiennent l'une l'autre : c'est parce que les femmes sont appropriées collectivement par les hommes qu'un contrat de mariage comme le mariage est rendu possible. Un tel contrat n'aurait pas de sens entre deux personnes égales, chacune propriétaire d'elle-même. Le mariage contribue à produire l'appropriation, mais il en est aussi le symptôme et la conséquence⁷⁵⁵.

Cependant, la question se pose de l'appropriation des femmes en général, et notamment hors du mariage. Monique Wittig, par exemple, a affirmé que « les lesbiennes ne sont pas des femmes » : si le féminisme matérialiste consiste à dénaturiser les « femmes » et à considérer qu'être « femme » est une construction sociale, et si les femmes sont produites par le patriarcat et l'hétérosexualité obligatoire⁷⁵⁶, alors les lesbiennes ne sont pas des « femmes⁷⁵⁷ ». Danielle Juteau et Nicole Laurin, au contraire,

⁷⁵³ Ibid., p. 28.

⁷⁵⁴ Ibid., p. 47.

⁷⁵⁵ Guillaumin évoque la possibilité qu'on relève une deuxième contradiction au mariage : le salariat. Si les femmes vendent leur force de travail dans le cadre du salariat, cela signifie qu'elles ne sont pas complètement la propriété de leur mari, puisqu'elles vendent leur force de travail. Cela signifie-t-il que leur force de travail leur appartient ? Jusqu'en 1965 en France, il est clair que tel n'est pas le cas, puisque les femmes n'ont pas le droit de travailler sans l'autorisation de leur mari.

⁷⁵⁶ « L'hétérosexualité est le régime politique sous lequel nous vivons, fondé sur l'esclavagisme des femmes. (WITTIG Monique, *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007, « Introduction », p. 13)

⁷⁵⁷ « "Lesbienne" est le seul concept que je connaisse qui soit au-delà des catégories de sexe (femme et homme) parce que le sujet désigné (lesbienne) N'EST PAS une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement. Car, en effet, ce qui fait une femme c'est une relation sociale particulière à un homme, relation que nous avons autrefois appelée de servage, relation qui implique des obligations personnelles et physiques aussi bien que des obligations économiques ("assignation à résidence", corvée domestique, devoir conjugal, production d'enfants illimitée, etc.), relation à laquelle les lesbiennes échappent en refusant de devenir ou de rester hétérosexuelles. Nous sommes transfuges à notre

ont cherché à prolonger les analyses de Guillaumin en montrant que les religieuses, dont on aurait pu penser qu'elles échappent à l'appropriation par les hommes, sont également appropriées⁷⁵⁸.

En réalité, pour Guillaumin, les femmes sont appropriées en tant que groupe entier, et pas seulement par le biais du mariage. Cette affirmation s'éclaire en partie par l'analyse qu'elle propose des « moyens de l'appropriation », qui instaurent un traitement différencié du groupe des femmes en général⁷⁵⁹. Il s'agit de l'organisation du marché du travail⁷⁶⁰, du confinement dans l'espace⁷⁶¹, de la démonstration de force⁷⁶², de la contrainte sexuelle et notamment du viol⁷⁶³, de l'arsenal juridique et du droit

classe. » (Ibid., « “On ne naît pas femme”, p. 43-52) Ainsi, “Ce qu’une analyse matérialiste accomplit par le raisonnement, une société lesbienne l’effectue en fait : non seulement il n’y a pas de groupe naturel ‘femmes’ (nous lesbiennes en sommes une preuve vivante, physique) mais en tant qu’individus aussi nous remettons en questions ‘la-femme’ laquelle n’est pour nous qu’un mythe” (p. 44).

⁷⁵⁸ Leur analyse porte sur le travail des religieuses, et montre que le rapport de sexage existe même dans l'Église et pour les religieuses : JUTEAU Danielle et LAURIN Nicole, *Un Métier et une vocation : le travail des religieuses au Québec, de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

⁷⁵⁹ *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, op. cit., p. 39-45.

⁷⁶⁰ Pour prendre un exemple, on peut rappeler que les femmes sont discriminées à l'embauche, elles ont accès à des postes moins élevés, sont moins payées, sont davantage au chômage. Cette organisation inégalitaire du salariat peut, comme Delphy l'a mis en évidence, les inciter à se marier parce qu'elles ont plus de chance de survie matérielle et qu'elles auront un meilleur niveau de vie en étant mariées et femmes au foyer qu'en étant salariées. De même, si elles sont mariées, ont un enfant et qu'un des membres du couple doit prendre un congé parental, il sera plus intéressant économiquement que ce soit la femme qui le prenne plutôt que l'homme (puisqu'elle gagne moins). Ainsi, du fait de l'organisation du marché du travail, les femmes sont poussées à se marier et à fournir un travail domestique gratuit à leur mari — c'est un moyen de l'appropriation — et l'on peut considérer que le fait d'être moins payée est symptomatique du fait que leur travail est moins considéré que celui d'un homme : qu'il est plus normal qu'elles travaillent pour les autres et que leur travail ne leur appartient pas autant, parce qu'elles ne sont pas des sujets à part entière. (DELPHY Christine, *l'ennemi principal, I : Économie politique du patriarcat*, op. cit.)

⁷⁶¹ Les femmes sont confinées dans un espace restreint et intérieur, dans la famille et dans la maison notamment. Ce confinement n'est pas seulement le sort des femmes mariées au foyer avec enfants : même s'il n'est pas réalisé à l'âge adulte, il est appris aux enfants comme leur destin social. C'est ce que montrent les travaux sur le caractère genré des jouets pour enfants : les garçons ont des jouets tournés vers l'aventure et vers l'extérieur (véhicules, armes, outils, etc.) et les filles des jouets tournés vers l'espace domestique et intérieur (des ustensiles de cuisine et de ménage, des poupons, des accessoires pour se coiffer et se maquiller), de sorte que les femmes sont de toute façon construites comme des êtres du privé et de l'intérieur. Voir ZEGAÏ Mona, « La mise en scène de la différence des sexes dans les jouets et leurs espaces de commercialisation », in *Cahiers du Genre*, n° 49, 2010, p. 35-54.

⁷⁶² C'est ainsi que Guillaumin interprète les violences sexistes et sexuelles : elle s'oppose à une interprétation de la violence en termes de « bavure », de dérapage individuel et circonstanciel, ou en termes de psychologie. Comme le dit très bien Delphy, ce n'est pas parce qu'ils ont un problème individuel ou qu'ils sont psychologiquement instables que les maris sont violents, mais parce que leur statut et leur construction sociale contiennent cette violence. La violence permet l'appropriation des femmes par la contrainte, la peur et la force.

⁷⁶³ Pour Guillaumin, cette contrainte est à la fois un « moyen de coercition pour soumettre et apeurer les femmes et l'expression du droit de propriété des hommes sur la classe des femmes ». Les agressions sexistes et sexuelles quotidiennes que vivent les femmes dans la rue sont symptomatiques du fait qu'elles sont collectivement considérées comme appartenant aux hommes, comme des corps à disposition, qui peuvent être regardés, touchés, violés. (*Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 13)

coutumier⁷⁶⁴. En effet, ces phénomènes sont non seulement, comme le dit Guillaumin, des « moyens de l'appropriation », qui organisent la vie des femmes et les poussent vers le mariage, mais ce sont aussi des formes d'appropriation collective du groupe des femmes (dans le cadre de la famille, la femme n'appartient pas qu'à son mari, mais à la famille en tant que telle. Dans l'espace public, les gestes, les regards et les paroles soulignent que la présence des femmes n'est pas une évidence - si elles y sont, c'est qu'elles se rendent « disponibles » à n'importe quel homme).

1.3. Face idéologique : la naturalisation

L'appropriation matérielle des femmes (de leur travail, de leurs corps, de leurs personnes) a des effets idéologiques, c'est-à-dire qu'elle se traduit sur le plan des idées, de la pensée et du langage communs. Mais parler d'idéologie suppose qu'il ne s'agit pas seulement d'une *traduction*, mais d'une *légitimation*. Dans le cas du sexage, comme dans le cas de l'esclavage, l'oppression, l'appropriation et l'exploitation sont expliquées et justifiées par l'idée de nature. Le sexage est légitimé par une naturalisation qui se joue à deux niveaux distincts mais complémentaires : la naturalisation des groupes (hommes et femmes) et de leur relation inégalitaire (le rapport d'appropriation de l'un par l'autre) ; et une naturalisation spécifique des femmes, considérées comme plus proches de la nature. Dans un cas, la nature constitue le *fondement* de l'ordre social, un fait « trouvé-là » qui explique l'organisation sociale⁷⁶⁵. Dans l'autre, la nature constitue l'*opposé* de la société et de la culture, et considérer que les femmes sont plus proches de la nature permet de les exclure du social et du politique⁷⁶⁶.

1.3.1. Naturalisation de la hiérarchie

Pour Guillaumin, » [l]a classe propriétaire construit, sur les pratiques imposées à la classe appropriée, sur sa place dans la relation d'appropriation, sur elle, un énoncé de

⁷⁶⁴ C'est ce que montre l'exemple que j'ai pris précédemment, de la difficulté à faire reconnaître le « viol conjugal » lorsqu'est entérinée la notion de « devoir conjugal », au contraire.

⁷⁶⁵ *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 131.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 132.

la contrainte naturelle et de l'évidence somatique⁷⁶⁷ ». La naturalisation porte à la fois sur les groupes sociaux, sur leurs relations et sur leurs pratiques. Cette définition mérite d'être interrogée, pour plusieurs raisons.

D'abord, la naturalisation serait *imposée* par la classe dominante. Cette idée pourrait surprendre : l'idéologie ne peut jouer son rôle idéologique qu'à la condition de faire, au moins en partie, illusion. Elle doit se masquer comme discours de légitimation pour apparaître comme un discours purement descriptif ; elle doit se masquer comme discours subjectif, tenu depuis une certaine position sociale, pour apparaître comme un discours objectif ; elle doit se masquer comme discours propre à un groupe pour apparaître comme discours universel. Cependant, dire que le groupe dominant « impose » un discours au groupe dominé permet de mettre en valeur plusieurs points importants. D'abord, l'idéologie est l'effet des rapports matériels, ce qui signifie que la violence de la relation matérielle se traduit comme violence idéologique, et qu'il existe des conflits et des rapports de pouvoir qui se jouent au niveau idéologique comme au niveau matériel. Ensuite, l'idée d'imposition d'une idéologie par un groupe permet de mettre en évidence le fait que l'inégalité matérielle n'a pas seulement des conséquences sur le contenu des idées, mais aussi sur leur processus de production : qui a le privilège de tenir un discours sur l'organisation sociale, de produire des formes de théorie sociale ? En d'autres termes, qui a le pouvoir de produire le contenu de l'idéologie, de faire en sorte que ses idées acquièrent le statut d'idéologie ?

La citation de Guillaumin soulève une autre question : à quoi renvoie l'idée d'« un énoncé de la contrainte naturelle et de l'évidence somatique » ? Quels liens faire entre la naturalisation et le corps ? Et faut-il concevoir la naturalisation comme une légitimation, comme l'énoncé d'une contrainte (ce qui n'implique pas que cette contrainte soit légitime) ou comme l'énoncé d'une évidence (ce qui n'implique ni contrainte ni évidence) ? Pour répondre à ces questions, il faut revenir plus en détail sur la manière dont fonctionne, d'après Guillaumin, le processus de naturalisation.

Guillaumin affirme que « dès qu'on veut légitimer le pouvoir qu'on exerce, on crie à la nature⁷⁶⁸ ». Mais en quoi la nature pourrait-elle légitimer quoi que ce soit ? Pour le comprendre, Guillaumin propose une histoire de ce qui a été associé, dans l'histoire de

⁷⁶⁷ Ibid., p. 51.

⁷⁶⁸ Ibid., p. 67.

la pensée occidentale, à la notion de nature. L'Antiquité, comme l'illustre la physique d'Aristote, a une conception finaliste de la nature de sorte que la « nature » d'une chose se confond « presque absolument » avec sa fonction, ce qui a des conséquences politiques⁷⁶⁹. Au XVIII^e, les sciences naturelles, qui cherchent à dégager les lois régissant de manière nécessaire la nature et le comportement des êtres naturels, ajoutent à l'idée de nature l'idée du *déterminisme*, et d'un déterminisme « interne à l'objet lui-même⁷⁷⁰ ». Par exemple, l'idée d'un déterminisme génétique⁷⁷¹ qui serait à l'origine de l'existence et des rapports de deux groupes humains distincts, les hommes et les femmes. Pour Guillaumin, l'idée d'un déterminisme endogène n'est pas venue contredire ou supprimer l'idée de finalité dans la nature, comme on pourrait le croire, mais s'y *superposer* : dans notre notion de nature reste une « pensée d'ordre, un système finaliste et téléologique » selon lequel l'ordre naturel « fait fonctionner correctement le monde, il convient donc que cela reste ainsi⁷⁷². »

La coexistence de ces deux représentations de la nature explique qu'un discours de légitimation (prescriptif) puisse prendre la forme d'un discours de la contrainte ou de l'évidence (descriptif). Guillaumin parle de « constat prescriptif⁷⁷³ » : la description (énoncer la nature des choses et ce qui les détermine) fonde la prescription ; la prescription renforce la description en lui ajoutant une dimension axiologique. De plus, la nature est considérée comme le règne de la causalité, qu'on peut décrire objectivement par des lois, ce qui explique qu'un discours de légitimation puisse passer par la mise en évidence de *contraintes*, de lois causales. La naturalisation évacue le caractère politique et organisé de la domination et de l'exploitation, et invisibilise à la fois l'oppression et le conflit « le rapport de classe entre les deux sexes⁷⁷⁴ ».

Cela nous permet de comprendre pourquoi Guillaumin assimile « contrainte naturelle » et « évidence somatique » : le discours de la nature différencie les groupes sociaux en fonction de traits physiques, et notamment phénotypiques, prétendument communs aux individus d'un même groupe. Dans la mesure où il développe l'idée d'un

⁷⁶⁹ Ibid., p. 51

⁷⁷⁰ Ibid., p. 56.

⁷⁷¹ Ibid., p. 59.

⁷⁷² Ibid., p. 56. Il faut préciser que Guillaumin pointe ici l'usage politique et réactionnaire du concept de nature plutôt que des développements contemporains des sciences physiques et biologiques, qui ont abandonné toute idée de finalité et de déterminisme.

⁷⁷³ « a) Les rapports sociaux étant ce qu'ils sont, b) ils ne peuvent être autrement, et c) ils doivent rester identiques » : ibid., p. 81.

⁷⁷⁴ Ibid.

déterminisme endogène, il se fonde sur un dualisme corps/pensée, selon lequel c'est le corps qui est déterminé par des causes naturelles.

Cependant, l'argument du corps ne se limite pas à cela : Guillaumin note que, dans l'idéologie sexiste, ce sont surtout les femmes qui sont soumises à l'évidence somatique, qui sont identifiées à leurs corps. « Les groupes dominants se considèrent comme définis [...] par des mécanismes créateurs d'histoire, mais non par des instances qui seraient à la fois répétitives, intérieures et mécaniques, instances qu'ils réservent aux groupes dominés. Ainsi *les hommes se prétendent identifiés par leurs pratiques et ils prétendent que les femmes le sont par leurs corps*⁷⁷⁵ ». Cette dernière remarque nous permet de comprendre que la « naturalisation » peut prendre une autre forme : non seulement les groupes et les relations sociales ont une cause et un fondement naturels, mais les femmes sont plus proches de la nature que les hommes, et sont davantage soumises au déterminisme naturel.

1.3.2. La naturalisation des femmes : une réification

1.3.2.1. La domination humanise les femmes

« Tous les êtres humains sont naturels mais certains sont plus naturels que d'autres⁷⁷⁶ » : Guillaumin met en évidence une autre forme de naturalisation, qui pourrait sembler contradictoire avec la première, et qui consiste à dire que, si tous les groupes existent naturellement, le groupe dominant est celui qui par nature s'élève, s'extrait de la nature (c'est sa nature d'être culturel) et se distingue ainsi radicalement des groupes dominés qui, eux, restent déterminés par la nature. « Les groupes dominants, en un premier temps, ne s'attribuent pas à eux-mêmes de nature⁷⁷⁷ », et s'ils finissent par s'en reconnaître une, c'est pour la considérer comme radicalement différente de la nature des groupes dominés. Ces derniers, comme les objets naturels, agiraient en fonction d'un déterminisme biologique interne et l'on pourrait expliquer leur comportement par des lois naturelles. Ils n'auraient pas de liberté par rapport aux lois qui les déterminent, ils seraient immergés dans la nature, tandis que les groupes dominants existent à distance de la nature

⁷⁷⁵ Ibid., p. 71.

⁷⁷⁶ Ibid., p. 61.

⁷⁷⁷ Ibid., p. 71.

(ils se définissent par un trait qui les en distingue, par exemple l'âme, la conscience, etc.) et, quand ils entretiennent des liens avec elle, c'est dans la mesure où ils la travaillent, lui résistent, la domestiquent, etc. « Les dominés sont dans la nature et la subissent, alors que les dominants surgissent de la nature et l'organisent⁷⁷⁸ ».

Cette conception fait clairement référence à la tradition philosophique qui pose une différence ontologique entre l'humanité et le reste du monde, et tout particulièrement à l'analyse marxiste du travail comme activité par laquelle l'humanité produit son environnement et se produit elle-même comme humanité⁷⁷⁹. Guillaumin montre que les femmes sont exclues de la définition qu'a donnée Marx de l'humanité comme auteure de soi-même dans le processus historique de travail de la nature, car les activités ou le travail qui les caractérisent ne sont pas sociaux et historiques mais naturels : elles sont définies par l'activité de reproduction de l'espèce, déterminée naturellement ; et leurs activités quotidiennes sont davantage tournées vers la survie et le maintien de l'espèce (allaitement, soin des enfants, travail domestique). Les hommes au contraire sont créateurs d'histoire, et leur activité et leur production n'est pas déterminée par la nature mais créatrice de culture⁷⁸⁰.

Cette différence est visible dans le langage ordinaire : Guillaumin note qu'on désigne souvent les hommes par leur activité principale, alors qu'on se réfère aux femmes simplement en tant que femmes, comme si c'était le nom d'une activité et d'une fonction sociale au même titre qu'étudiant, médecin, homme politique, etc.⁷⁸¹ Cela indique deux choses : d'une part, les femmes sont réduites à leur sexe, à leur fonction reproductive. Les

⁷⁷⁸ Ibid., p. 78.

⁷⁷⁹ « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement, sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent. » (MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique, Livre I*, traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, PUF, 1993, section 3)

⁷⁸⁰ C'est ainsi que Marx différencie les productions humaines — conscientes et volontaires — et les productions animales — déterminées et instinctives : « Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand, et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but, dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté. » (Ibid.)

⁷⁸¹ C'est ce que met en évidence Guillaumin dans les exemples suivants, « relevés dans les dernières quarante-huit heures » : dans une note d'information sur les sanctions de l'École Polytechnique, on parle d'« un élève » et d'« une jeune fille » ; Fidel Castro affirme « Ils ont assassiné des dizaines de milliers d'ouvriers, d'étudiants, de femmes », comme si les femmes ne pouvaient être ouvrières ou étudiantes, comme si leur activité et leur fonction sociale principale étaient d'être des femmes. (*Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 15)

types d'activité des hommes et des femmes renvoient à deux rapports à la nature radicalement distincts, qui ont des conséquences ontologiques sur la nature des uns et des autres. Or, si l'activité des femmes est une activité plus naturelle, si elles font le travail de la nature, et si l'humanité se forge dans un processus d'arrachement de la nature par son travail sur la nature, alors les femmes ne font pas vraiment partie de l'humanité.

D'autre part, si le terme « femme » est considéré comme une information suffisante pour indiquer la spécificité d'une individuue, c'est qu'être une femme n'est pas la norme, mais constitue déjà une particularité. Pour Guillaumin, les hommes se considèrent comme la norme par rapport à laquelle les femmes diffèrent. Cette idée pourrait surprendre, puisque nous avons vu que la nature constitue le socle dont l'humanité se détache progressivement pour se produire elle-même comme humanité. Il semble donc que ce sont les hommes qui, en s'humanisant, se sont différenciés des femmes. Mais en réalité, c'est *l'humanité* qui s'est produite en se détachant de la nature : la distance vis-à-vis de la nature constitue la norme humaine, et il n'est pas normal de stagner dans un stade antérieur, de rester dans l'ordre de la nature. Ainsi, les hommes sont l'humanité. La différence entre les hommes et les femmes n'est pas une différence symétrique, mais la différence entre une norme et ce qui en diffère. Les premiers sont définis de façon *absolue*, comme humanité, les secondes sont définies de façon *relative*, par ce qui les différencie de la norme. « Si les femmes sont différentes des hommes, les hommes, eux, sont des hommes⁷⁸² », écrit Guillaumin, poursuivant avec humour : « Nous réussissons le tour de force grammatical et logique d'être différentes toutes seules. Notre nature c'est la différence⁷⁸³ ».

Si l'humanité des hommes tient au fait qu'ils s'arrachent à la nature (à leur environnement et à leur propre nature) en la travaillant, et si les femmes sont assimilées à la nature, alors leur domination par les hommes est justifiée, elle est même *la marque de leur humanité*.

1.3.2.2. « Des choses dans la pensée elle-même »

⁷⁸² Ibid., p. 63.

⁷⁸³ Ibid., p. 65.

La création idéologique de deux ordres ontologiques distincts légitime le rapport d'appropriation, puisqu'elle retire aux femmes leur statut de sujettes, d'êtres humaines à part entière, pour en faire des objets, des choses qu'on peut s'approprier. Les femmes sont considérées comme « des “choses” dans la pensée elle-même⁷⁸⁴ », elles sont *réifiées*.

La réification des femmes, en tant qu'idéologie, est la conséquence sur le plan des idées du fait qu'elles sont traitées comme des choses dans les rapports matériels, et prises dans un rapport de propriétaire à objet⁷⁸⁵. Qu'est-ce que la réification ? Comme l'indique son étymologie, la réification consiste à faire d'une entité une chose, ou du moins à la considérer comme telle.

La réification est un concept de tradition marxiste, développé par Lukács, qui renvoie au fétichisme de la marchandise identifié par Marx, donc au fait que le capitalisme considère tous les objets comme des marchandises susceptibles d'être échangées⁷⁸⁶. Guillaumin reprend ce terme à Lukács, mais dans un sens plus simple qui, s'il ne désavoue pas son analyse du capitalisme, donne une conception de la réification plus proche de son étymologie : les femmes sont considérées comme des *objets*, c'est-à-dire qu'elles sont exclues du social et réduites à leur seule matérialité⁷⁸⁷, à leur corps. Puisque, dans la pensée dualiste traditionnelle, la matière s'oppose à la pensée et le corps à la conscience, réduire les femmes à la matière implique de nier qu'elles aient une conscience au même titre que les hommes⁷⁸⁸. Les femmes ne sont pas des sujettes (matière et conscience) mais des objets (matière sans conscience).

Pour illustrer cette définition théorique de la réification par un exemple concret, on peut reprendre la critique féministe de la représentation des femmes dans les affiches publicitaires présentes dans l'espace public. Il n'est pas anodin que de nombreuses

⁷⁸⁴ Ibid., p. 17.

⁷⁸⁵ « Le fait d'être traitée matériellement comme une chose fait que vous êtes aussi dans le domaine mental considérée comme une chose. » (Ibid., p. 49)

⁷⁸⁶ D'après Marx, pour les individus vivant dans une société capitaliste, tout a la même forme, une forme de marchandise, qui invisibilise les différences entre les entités, mais aussi les usages variés qu'on peut en faire, le travail qui les a produites, etc. Les sujets eux-mêmes sont considérés comme une « force de travail », marchandise susceptible d'être échangée et, avec la vente de la force de travail, les relations humaines deviennent des relations entre des choses. Cette universalité de la forme « marchandise » a des conséquences sur les rapports sociaux, la conscience et la culture. (MARX Karl, *Le Capital*, op. cit.) Sur l'universalité de la forme marchandise et la centralité de cette notion dans la pensée de Marx, voir JAPPE Anselm, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

⁷⁸⁷ « [L']objet est renvoyé “hors” des rapports sociaux et inscrit dans une pure matérialité. » (*Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 50)

⁷⁸⁸ « L'aspect idéologique du conflit pratique, entre dominants et dominés, entre appropriateurs et appropriés, porte justement sur la conscience. Les dominants en général nient la conscience des appropriés et la leur dénie justement pour autant qu'ils les tiennent pour des choses. » (Ibid., p. 55)

publicités tronçonnent les femmes photographiées et leur « coupent la tête » au sens où le visage est hors-champ. Sur ces publicités, les femmes sont réduites à leur corps, voire à certaines parties de leur corps. Traditionnellement, le visage est une partie du corps considérée comme déterminante pour individualiser et différencier une personne (c'est le visage qu'on photographie pour les papiers d'identité), pour témoigner de sa vie intérieure et de sa subjectivité (l'expressivité du visage donne à voir aux autres, au moins en partie, les mouvements de la conscience, de la pensée, les affects et les désirs). Il constitue ainsi un élément fondamental de la reconnaissance d'autrui, de la communication et de l'intersubjectivité. Couper le visage des femmes sur tant d'affiches publicitaires peut donc être interprété comme une manière de nier leur individualité, et d'invisibiliser le fait qu'elles sont différentes les unes des autres et qu'elles ont une conscience et une vie intérieure. C'est une négation de leur altérité et de leur subjectivité. La relation avec elles n'est pas une relation intersubjective mais la relation d'un sujet à un objet où le spectateur regarde mais ne peut pas être regardé (puisque la personne photographiée n'a pas d'yeux) : une relation asymétrique d'une conscience à une chose⁷⁸⁹.

1.4. Des naturalisations contradictoires ?

Dans les deux formes que prend la naturalisation d'après Guillaumin, ce n'est pas exactement la même idée de nature qui est mobilisée : dans le premier cas, c'est un finalisme ou un déterminisme endogène qui renvoie à la « nature » des choses et au système de cause dans lequel elles sont prises, donc à une forme de nécessité que les

⁷⁸⁹ Cf. PIETRUCCHI Sophie, VIENTIANE Chris et VINCENT Aude, *Contre les publicités sexistes*, Montreuil, L'Échappée, « Pour en finir avec », 2012, p. 48 : « De nombreuses campagnes de marques de lingerie (Barbara, Lou, Lise Charmel, Wonderbra, Chantelle, Kookaï, etc.) font régulièrement le choix de présenter des photos de corps nus à demi-cadré à partir du cou. [...] L'effet produit par des femmes sans visage, réduites à un tronc, est un effet de déshumanisation : elles sont comme des choses interchangeables. [...] En morcelant le corps féminin en parties distinctes, traitées comme des objets à part entière, la publicité rend celles-ci irréelles : elles ne forment pas un tout, c'est-à-dire une personne, un être singulier. Les parties du corps deviennent des produits à transformer (pour les femmes) et à désirer (pour les hommes). » On pourrait donner de nombreux autres exemples de la manière dont, dans les représentations publicitaires, les femmes sont réduites à leur corps, à leur matérialité, et à un statut de choses : déjà, les femmes sont hyper sexualisées et présentées comme sexuellement disponibles (ibid., p. 44-55). De plus, « de nombreuses publicités associent le fait d'être un objet de violence et d'être un objet érotique » (p. 81) et la violence sexuelle est ainsi érotisée et légitimée (p. 83). Ensuite, les femmes sont représentées comme des « objets » : « objets rares et précieux » (p. 92), décorations (« Comme un bouquet de fleurs, la jolie femme sert à égayer tout produit un peu austère : des pneus, un produit d'assurance [...]. La mannequin peut ainsi avoir une fonction de présentoir et se confondre avec un objet. »

humains peuvent décrire mais qu'ils ne peuvent transformer. Dans le second cas, la nature renvoie plutôt à l'ensemble des entités qui sont soumises à ce déterminisme endogène, et dont l'humanité s'arrache (sur le plan ontologique) en la travaillant. On pourrait insister sur la cohérence de ces deux idées de la nature : l'humanité s'arrache à la nature régie par le déterminisme et la causalité. Sa nature, c'est d'être libre donc d'échapper à la nature. Cependant, il existe une tension entre ces deux conceptions : si les hommes ne sont pas soumis à la nature (sens 2), comment l'argument de la naturalisation (sens 1) peut-il fonctionner ? Si les hommes ont pour nature d'échapper à la nature, et si ce sont eux qui créent l'humanité en tant que telle, donc aussi les rapports humains⁷⁹⁰, il paraît contradictoire de faire de la nature un argument en faveur d'un rapport social, quel qu'il soit.

Ceci semble constituer une contradiction interne à l'idéologie naturaliste. Mais en réalité, les principaux présupposés de l'idéologie naturaliste sont maintenus, ce qui permet de résoudre la contradiction : le présupposé hiérarchique pose les dominants comme naturellement supérieurs aux dominées, et la relation de domination comme normale, inévitable, voire même dans l'intérêt des dominées. Le présupposé dualiste fait de la nature (et donc des femmes) la matière de l'activité des hommes. Dans cette perspective, l'idéologie naturaliste ne suppose pas nécessairement la *toute-puissance* des dominants par rapport à une matière inerte, elle n'est donc pas contredite par le fait qu'ils ne parviennent pas complètement à humaniser les dominées (la nature) par leur activité culturalisante.

Ainsi, la naturalisation est une idéologie puissante qui se déploie sur plusieurs tableaux : elle explique l'ordre existant (la nature en est la cause), elle le légitime (la nature en est la raison), et elle décrédibilise *a priori* toute lutte des dominées contre cet ordre en faisant de la politique le privilège des dominants⁷⁹¹. Par conséquent, elle restreint non seulement les choix et les débats politiques (il y a un niveau, le niveau de la nature, au-delà duquel on ne peut pas aller, dont on ne peut pas discuter puisque c'est le domaine de la nécessité qui nous détermine et qui détermine les rapports sociaux), mais aussi les

⁷⁹⁰ Comme le dit Guillaumin, la naturalisation présente « le mâle de l'espèce comme le créateur de la société humaine, de l'artifice socio-humain ». (*Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 71)

⁷⁹¹ La naturalisation « attribue toute conduite politique, toute conduite créative, mieux la possibilité même de ces conduites au seul groupe dominant. Toute initiative politique de la part des appropriées sera rejetée, ou durement réprimée. [...] La lutte elle-même apparaîtra comme un mécanisme naturel sans signification politique et sera présentée comme une régression vers les zones obscures de la vie instinctive. Et sera discréditée. » (Ibid., p. 78)

acteurs, les objets de l'action politique ainsi que les types de luttes qui pourront être menées. Mais quelle est la *force* de cette idéologie ? Qu'est-ce qui permet à la naturalisation d'avoir des *effets réels* dans le monde ?

2. Penser la force de la naturalisation par-delà la dichotomie de l'idéologique et du matériel

2.1. Redéfinition de l'idéologie

La question de l'idéologie a été beaucoup discutée dans la pensée matérialiste, notamment à partir de la définition qu'en donne Marx et de la redéfinition qu'en propose Althusser. Cette notion peut désigner l'effet des rapports matériels sur le plan des idées, de la culture, du langage et, plus généralement, de la conscience. Dans cette perspective strictement matérialiste, l'idéologie est déterminée par les conditions matérielles et les rapports de production. Mais chez Marx déjà, il existe une tension, puisque l'idéologie n'est pas seulement l'*effet* des rapports matériels mais vient les *légitimer*. Elle a donc une certaine force, au moins dans le champ de la conscience ; réciproquement la prise de conscience doit se traduire sur le plan matériel par une lutte de classe et la destruction du capitalisme. Cela signifie que les rapports entre le matériel et l'idéologique ne sont pas aussi simples qu'il n'y paraît dans la pensée de Marx. Althusser a développé cette idée dans son travail sur les « appareils idéologiques d'État ».

Althusser part du constat qu'il existe des « appareils idéologiques d'État » distinct de « l'appareil (répressif) d'État », comme les Églises, l'école, la famille, les systèmes juridique et politique, les syndicats, le système d'information, les domaines culturels et sportifs⁷⁹². La différence avec l'appareil d'État en tant que tel, c'est que ces appareils idéologiques sont « chacun la réalisation d'une idéologie⁷⁹³ ». Et réciproquement, toute

⁷⁹² ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », in *Positions* (1964-1975), p. 67-125. Paris, Éditions sociales, 1976. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.pdf, p. 21 (La pagination indiquée est celle de l'édition numérique, réalisée par l'Ucaq, Université du Québec à Chicoutimi).

⁷⁹³ Ibid., p. 42.

idéologie existe dans un appareil d'État, qui déploie un certain nombre de *pratiques* qui la font *exister*. Par conséquent, l'idéologie a une existence matérielle.

« Bien entendu, l'existence matérielle de l'idéologie dans un appareil et ses pratiques ne possède pas la même modalité que l'existence matérielle d'un pavé ou d'un fusil. Mais, quitte à nous faire traiter de néo-aristotélicien (signalons que Marx portait une très haute estime à Aristote), nous dirons que “la matière se dit en plusieurs sens” ou plutôt qu'elle existe sous différentes modalités, toutes enracinées en dernière instance dans la matière “physique”⁷⁹⁴. »

Pour démontrer l'existence matérielle de l'idéologie, Althusser met en évidence le fait qu'elle donne lieu à des pratiques très concrètes des appareils idéologiques d'État, et qu'elle a des conséquences sur les comportements et les actions des sujet·tes. Reprenant la formule de Pascal, « Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez », il soutient même que les idées et la conscience d'une personne peuvent être produites par ses actions.

« [S]es idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet. Naturellement, les quatre adjectifs “matériels” inscrits dans notre proposition doivent être affectés de modalités différentes : la matérialité d'un déplacement pour aller à la messe, d'un agenouillement, d'un geste de signe de croix ou de mea culpa, d'une phrase, d'une prière, d'une contrition, d'une pénitence, d'un regard, d'une poignée de main, d'un discours verbal externe ou d'un discours verbal “interne” (la conscience), n'étant pas une seule et même matérialité. Nous laissons en suspens la théorie de la différence des modalités de la matérialité⁷⁹⁵. »

Comme le souligne Althusser, cette conception constitue un « remaniement » important par rapport à l'interprétation traditionnelle de l'idéologie, qui considère qu'elle est strictement déterminée par les rapports de production. Pour Althusser, ce remaniement permet de détruire le reste d'idéalisme que pouvait porter la notion d'« idéologie ». Il remplace ainsi le concept d'« idée » par un travail sur les « pratiques », les « rituels » et les « appareils idéologiques⁷⁹⁶ ». À partir de là, Althusser énonce deux thèses (« Il n'est de pratique que par et sous une idéologie » et « Il n'est d'idéologie que par le sujet et pour

⁷⁹⁴ Ibid.

⁷⁹⁵ 44

⁷⁹⁶ Ibid., p. 45.

des sujets. »), qui le conduisent à sa thèse « centrale », selon laquelle « [l']idéologie interpelle les individus en sujets⁷⁹⁷ ». Cela signifie que ce sont les sujet·tes qui font exister l'idéologie : « il n'y a d'idéologie que par le sujet et que pour des sujets⁷⁹⁸ », c'est-à-dire par la catégorie de sujet et pour des sujet·tes concret·es. Mais réciproquement, si les sujet·tes concret·es et la catégorie de sujet font exister l'idéologie, c'est parce que l'idéologie constitue les sujet·tes comme tel·les. Elle « interpelle les individus en sujets » sociaux. Cela ne signifie pas que les individus préexistent au fait d'être sujet·tes. Althusser prend l'exemple de l'enfant : avant de naître, l'enfant est attendu·e, comme un·e certain·e sujet·te social·e déterminé·e, fille ou garçon par exemple⁷⁹⁹. Ille n'apparaît pas comme pur·e individu·e mais déjà comme un·e sujet·te social·e, pris·e dans des catégories, des attentes et des injonctions sociales.

De nombreux travaux matérialistes inspirés d'Althusser, et notamment les *Cultural Studies*, ont mis évidence la nécessité de penser les rapports entre la base et l'idéologie de manière complexe et non monolithique : l'idéologie n'est pas un simple reflet des rapports sociaux, elle a une existence matérielle et constitue une force structurante des rapports sociaux. La plupart des auteurs des *Cultural Studies* insistent sur le fait que cette complexité est déjà présente chez Marx. Stuart Hall, par exemple, affirme qu'« Althusser [l']a convaincu que Marx conceptualise l'ensemble des rapports constituant une société — la “totalité” de Marx — essentiellement comme une structure non pas simple mais complexe. Le rapport entre les différents niveaux — le politique, l'économique et l'idéologique — ne peut donc être, à l'intérieur de cette totalité, ni simple ni immédiat⁸⁰⁰ ».

Cela ne signifie pas que la société n'est pas structurée, et qu'on ne peut pas repérer des phénomènes systémiques dans l'organisation sociale : « [u]ne formation sociale est une “structure à dominante”. Elle a ses tendances propres, une certaine configuration, une structuration définie⁸⁰¹ ». Mais cela implique en revanche d'avoir une approche *non réductionniste*, non purement économiste, de la société, de l'oppression et des rapports sociaux, donc de l'idéologie, de la culture et du langage. C'est ce point que je souhaite

⁷⁹⁷ Ibid., p. 45-46.

⁷⁹⁸ Ibid., p. 46.

⁷⁹⁹ Ibid., p. 51.

⁸⁰⁰ HALL Stuart, « Signification, représentation, idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes », in *Raisons politiques*, N° 48, 2012, p. 131-162 : p. 131.

⁸⁰¹ Ibid., p. 132.

creuser dans la suite de ce chapitre : si l'on veut comprendre la force de la naturalisation, donc la force naturalisante de certains discours et de certaines catégories du langage ordinaire, il faut préciser les rapports du langage ordinaire et de l'idéologie, ce qui implique de réinterpréter les rapports entre ce qui serait de l'ordre idéologique et ce qui serait de l'ordre matériel. Pour cela, je commence par montrer l'apport de Guillaumin sur cette question, qui déplace le concept d'idéologie en accordant un rôle de premier plan au langage ordinaire (2.2). Puis je cherche à approfondir cette piste en l'inscrivant dans un matérialisme culturel et discursif (2.3).

2.2. Un premier déplacement chez Guillaumin

Guillaumin définit l'idéologie comme une forme d'explication de l'ordre de monde qui le légitime, et à laquelle on « croit » : l'adhésion à l'idéologie est décrite, comme chez Marx, en termes de croyance et d'illusion. Mais en même temps, l'idéologie se matérialise : dans les corps, les pratiques et les institutions.

L'idéologie est une représentation du monde à laquelle on « croit ». L'idéologie de la naturalisation nous fait croire à la nécessité, à la légitimité du sexage ainsi qu'à notre propre impuissance. Pour Guillaumin, le problème est que cette idéologie est partagée jusqu'à un certain point par les femmes elles-mêmes, ce qui les prive « d'une grande partie de [leurs] moyens et d'une partie de [leur] possibilité de réflexion politique⁸⁰² ». L'idéologie s'impose donc à la conscience des dominées, ce qui a des conséquences concrètes, puisque cela les empêche de lutter contre leur exploitation. Mais pourquoi croit-on à cette idéologie ? Tout d'abord, l'idéologie est le résultat des rapports matériels, donc si nous sommes dominées sur le plan matériel, nous le sommes aussi sur le plan de la pensée. Ensuite, l'idéologie s'impose par les cadres dans lesquels est produit le savoir légitime, par la dévalorisation des savoirs subalternes, par les conditions de vie des femmes, à commencer par leur isolement et leur séparation, qui les empêchent de produire du savoir, et par les outils et les canaux qui véhiculent cette idéologie, et notamment le langage ordinaire. Enfin, l'idéologie s'impose parce qu'elle *transforme effectivement* les

⁸⁰² GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 79.

institutions sociales et les corps des individus sur lesquels elle s'exerce. L'idéologie n'a de sens qu'à la condition de se *matérialiser*.

2.2.1. L'idéologie se matérialise

Pour Guillaumin, les notions de race et de sexe sont des « formations imaginaires, juridiquement entérinées et matériellement efficaces⁸⁰³ » : ce sont des représentations qui se matérialisent parce qu'elles sont soutenues par les institutions et les catégories juridiques, et parce qu'elles produisent des effets sur les corps, sur les conditions de vie, sur l'existence matérielle des sociétés, des groupes et des individus.

La question des conditions matérielles a déjà été traitée par la pensée marxiste, et le rôle des institutions, des « appareils idéologiques d'État » et des catégories juridiques a été travaillée par Althusser. L'apport de Guillaumin consiste à mettre en évidence que l'idéologie se matérialise dans les *pratiques* et dans les *corps* : « le corps est construit corps sexué » par « une intervention constante des institutions sociales tout au long de la vie des individus⁸⁰⁴ ». Le corps est ainsi l'objet d'« interventions directes⁸⁰⁵ » et « indirectes » qui vont influencer sur sa construction, son développement, sa motricité, son rapport à l'espace, et son rapport aux autres corps⁸⁰⁶.

L'idéologie se matérialise également par un « système de marques », à la fois symbolique et matériel. Ce système traditionnel indique le statut, la fonction et le rôle social par une marque physique artificielle (un vêtement, un bijou, des couleurs, une inscription sur le corps, une coiffure, une barbe, etc.⁸⁰⁷). Dans « Race et Nature — Système des marques — Idée de groupe naturel et rapports sociaux⁸⁰⁸ », Guillaumin propose de penser les prétendues différences biologiques qui expliqueraient la répartition des individus dans des groupes distincts en fonction du sexe ou de la race comme la

⁸⁰³ Ibid., p. 185.

⁸⁰⁴ Ibid., p. 117.

⁸⁰⁵ De la mode vestimentaire au fait qu'on nourrisse moins les femmes, ce qui influe sur leur taille, leur corpulence et leur musculature. Voir *ibid.*, p. 120-124.

⁸⁰⁶ Quels jeux sont proposés aux enfants et quels types de motricité et de rapport à l'espace produisent-ils ? Guillaumin analyse par exemple la différence fondamentale, dans l'usage de l'espace par le corps, de la planche à roulettes, qui permet un déplacement rapide dans l'espace public, et de la corde à sauter, qui consiste à sauter sur place (*Ibid.*, p. 125). De plus, les garçons et les filles ne font pas le même apprentissage de la proximité physique (p. 137) de sorte qu'on fabrique aux secondes un corps « proche » : « proche aux enfants, aux malades, aux invalides, aux humains âgés, à la sexualité des hommes » (p. 140)).

⁸⁰⁷ Ibid., p. 179-180.

⁸⁰⁸ Paru en 1977 dans *Pluriel*, N° 11, publié dans GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit.

traduction moderne et naturalisée de ce système de marque traditionnel. Ce système est contraire à l'idée de nature « puisqu'il témoigne de l'inscription conventionnelle et artificielle des pratiques sociales⁸⁰⁹ » mais il a été naturalisé au XVIII^e siècle, qui a privilégié des critères « somato-morphologiques⁸¹⁰ » et en a fait des marques.

Ainsi, l'idéologie peut être considérée comme une force active dans la constitution du social parce qu'elle a des effets sur le plan de la conscience et sur le plan de la réalité matérielle. L'idéologie naturaliste peut jouer le rôle de légitimation de l'oppression et de l'appropriation des femmes parce qu'elle intervient directement sur l'organisation politique et sociale en prescrivant un mode d'organisation et en assignant des places aux individus ; parce qu'elle prescrit en prétendant décrire ; parce qu'elle a des effets concrets sur la conscience individuelle et collective, ainsi que des effets matériels, notamment la production des corps. En refusant de considérer que l'idéologie est déterminée de manière unilatérale par les rapports de production, Guillaumin permet de comprendre sa relative inertie par rapport aux conditions matérielles et aux rapports de production⁸¹¹.

2.2.2. Conséquences pour la lutte

La manière dont on conçoit la force de l'idéologie de la naturalisation a des conséquences sur la manière dont on conçoit la lutte politique : la pensée de Guillaumin, matérialiste sans être réductionniste, permet de comprendre l'intérêt d'une lutte sur les plans matériels *et* idéologico-discursifs. La dénaturalisation doit ainsi se déployer sur plusieurs plans qui interagissent : sur le plan théorique, sur le plan des conditions matérielles, sur le plan de la lutte politique et sur le plan de la conscience.

Sur le plan théorique, il faut mettre au jour le caractère idéologique de la naturalisation, là où l'appropriation matérielle des femmes par les hommes « se heurte à l'incrédulité de béton que rencontrent généralement les faits trop évidents pour ne pas être invisibles⁸¹² ». Mais on ne peut s'arrêter là : il faut aussi attaquer ce qui soutient et

⁸⁰⁹ Ibid., p. 179.

⁸¹⁰ Ibid., p. 181.

⁸¹¹ Par exemple, on ne peut pas dire que l'idéologie raciste (de naturalisation de la race et de la domination blanche) se soit affaiblie en proportion de l'esclavage. Si elle a évolué et pris d'autres formes (le racisme, comme je l'ai dit, est aujourd'hui souvent plus social et culturel que biologique), elle reste cependant présente. Il y a donc une forme d'autonomie relative de l'idéologie, qui certes évolue à mesure que les rapports de production évoluent, mais pas toujours exactement au même rythme.

⁸¹² *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 38.

structure l'idéologie en profondeur. Nous avons vu que Guillaumin considérait l'analyse des discours ordinaires comme un moyen d'avoir accès à l'idéologie. C'est aussi, comme le dit Claire Cossée, une manière de travailler sur l'inconscient collectif, pour analyser et déraciner plus profondément la naturalisation que par une simple démonstration théorique. Cossée prend l'exemple du racisme, et affirme que, pour Guillaumin, travailler sur les catégories et les discours ordinaires qui construisent la race permet de lutter plus efficacement et plus profondément contre le racisme que si l'on s'en tient à une réfutation scientifique de la race. En effet, les processus inconscients ne seront pas forcément touchés par une réfutation scientifique, et le travail théorique ne peut pas se contenter de prouver que les races n'existent pas, mais doit analyser les ressorts inconscients du racisme, perceptibles dans le langage ordinaire. Cette perspective nous invite à accorder une place de premier plan à la lutte dans le langage ordinaire et dans les discours, et à considérer que la dénaturalisation ne se fait pas seulement par la mise au jour des usages idéologiques de la notion de nature, mais aussi par un investissement politique des questions linguistiques et discursives.

On peut aussi considérer que si la dénaturalisation implique de faire place à de nouveaux thèmes et à de nouveaux sujets politiques, elle ne peut être simplement théorique, mais doit se déployer dans des pratiques de lutte : d'abord, parce qu'il faut changer les conditions matérielles pour faire perdre de sa force à l'idéologie à mesure que les conditions changent. Ensuite, parce que ce changement passe par la constitution d'une classe qui lutte contre son appropriation et introduit du politique (donc du débat) dans des domaines qui paraissaient gouvernés par une nécessité naturelle. Si la naturalisation a des effets sur le corps et sur la conscience, il faut lutter contre la construction sexuée des corps et l'enrégimentement des consciences par un travail de déracinement de cette idéologie et par la production de contre-discours, de modes d'être alternatifs.

Pour Guillaumin, cette lutte commence par la constitution d'une « classe des femmes ⁸¹³ » : il faut que les femmes prennent conscience de leur situation, la dénaturalisent, la politisent, et comprennent qu'elles ne sont pas un groupe naturel mais une classe, opprimée, construite par l'oppression, qui doit entrer en lutte. « Nous construisons aujourd'hui la conscience de notre classe, notre conscience de classe, contre

⁸¹³ L'idée de « classe des femmes » est un thème récurrent dans les théories féministes matérialistes et les mobilisations féministes des années 1960-1970, on la retrouve chez Christine Delphy, Nicole-Claude Mathieu, etc.

la croyance spontanée que nous sommes d'une espèce naturelle⁸¹⁴ ». On pourrait s'interroger cependant : comme l'a montré Guillaumin, la catégorie « femme » ne désigne pas seulement la place des dominées dans un rapport d'exploitation, mais elle est idéologiquement naturalisée. Est-il possible et pertinent de la reprendre pour lutter contre le sexage ?

L'analyse de la naturalisation fait peser un doute sur la pertinence de la catégorie « femme » pour la lutte politique, sur la possibilité même d'en faire un concept politique révolutionnaire. Si « femme » est un concept idéologique ayant des effets matériels, on ne pourra pas lui donner un sens absolument critique et féministe, il restera teinté de l'idéologie naturalisante dans laquelle il a été forgé. Il me semble que le féminisme matérialiste et marxiste de Guillaumin, du fait de la place prépondérante qu'il accorde à l'analyse de l'idéologie et de la naturalisation, porte une critique de la catégorie politique « femme » que n'a pas formulée Guillaumin. Est-ce que le concept de « classe des femmes » répond à cette difficulté, en constituant une réappropriation politique critique de l'identité « femmes » ?

Comme l'ont montré Pierre Dardot et Christian Laval, la pensée de Marx est en tension entre deux logiques pour rendre compte de la constitution de la classe. On peut considérer que les classes sont *données* par des conditions historiques et matérielles objectives, ou bien insister sur le rôle de la *politisation* dans la constitution d'une classe, ce qui donne davantage de place à la prise de conscience et à la constitution subjective d'une classe⁸¹⁵. Dans sa conception de la classe des femmes, Guillaumin fait une place aux deux logiques, puisque les femmes sont données objectivement comme classe par leur exploitation, et qu'elles doivent néanmoins se constituer subjectivement et

⁸¹⁴ GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, op. cit., p. 82.

⁸¹⁵ DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 2012. Dardot et Laval identifient ainsi, dans l'œuvre de Marx et dans le marxisme, une tension entre la « logique du capital comme système achevé » et la « logique stratégique de l'affrontement » (p. 11) ou « logique de la lutte » (p. 219). La première rapporte « la place, le rôle, les formes, les acteurs de la lutte des classes [...] à la succession des modes de production, à l'analyse du développement capitaliste dans chaque pays ou encore à la conjoncture économique plus immédiate. Dans cette perspective, les classes sont des produits du développement du capital, des conditions de son fonctionnement qui n'ont en quelque sorte pas de vie propre. » La seconde logique au contraire est une perspective plus « stratégique », qui « enregistre soigneusement les mouvements respectifs des classes », les modes d'organisation et les enjeux des luttes, « et qui porte la plus grande attention à la façon dont les rapports de classe se transforment en transformant chacune des classes en lutte ». En ce sens, « les classes ne sont pas des choses [...] mais bien des rapports dynamiques qui naissent des affrontements sociaux. » Ces deux logiques sont deux principes différents d'« intelligibilité historique » (p. 219), deux perspectives que *tous* les textes de Marx cherchent à articuler (p. 11).

politiquement comme classe. Dans cette mesure, l'intension du « nous les femmes » n'est pas absolument fixée, et l'on ne peut pas la déterminer par la seule description objective de conditions matérielles communes. Donner un contenu déterminé au « nous » dans son extension pose également problème, dans la mesure où d'autres rapports sociaux entrent en jeu, qui introduisent de l'hétérogénéité au sein de la classe des femmes. Sur ce point, il me semble que Guillaumin, dans la mesure où elle analyse le sexisme et le racisme comme deux systèmes comparables mais distincts, ne permet pas vraiment de penser comment le racisme peut intervenir pour complexifier le sujet « femme » et le « nous » de la lutte politique. De plus, comme nous l'avons vu, de nombreux travaux ont montré que les femmes ne sont pas toutes naturalisées, ou ne sont pas toutes renvoyées à la nature, de la même manière.

2.2.3. Idéologie sur le langage, idéologie dans le langage

Nous avons vu que, pour Guillaumin, l'idéologie s'exprime et se diffuse dans le langage ordinaire, qui constitue un point d'entrée pour l'analyser. En cela, les travaux de Michard et Ribéry que j'ai présentés en I, 2 constituent un prolongement intéressant de l'approche de Guillaumin, parce que Michard considère que la langue constitue un des espaces principaux d'« expression » et de « mise en forme » de cette idéologie du sexage.

Cela signifie que le langage est un des principaux espaces grâce auxquels on peut accéder à l'idéologie, en prendre conscience, l'attaquer et la déconstruire, parce qu'il n'est pas le *medium* neutre qui la refléterait, mais une des *formes* que prend l'idéologie. Il lui donne forme et la fait exister. Dénaturaliser implique donc de faire une analyse critique du langage et de la représentation naturalisante qu'on s'en fait, qui lui donne son pouvoir idéologique : alors que la majorité des linguistes conçoivent le langage comme exprimant « la perception “naturelle” des non moins “naturels” sexes biologiques⁸¹⁶ », Michard veut l'étudier au contraire comme exprimant le rapport de sexage. Elle propose ainsi de dénaturaliser non seulement les sexes biologiques (comme l'a fait Guillaumin), mais aussi les sexes linguistiques, et le langage comme activité et comme ensemble de catégories, de concepts et de règles. Elle réfute l'idée que le genre linguistique serait le reflet d'un sexe naturel et que l'activité des locuteurices consisterait à percevoir naturellement les sexes naturels pour les exprimer linguistiquement. Elle dénaturalise

⁸¹⁶ MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?*, op. cit., p. 145.

ainsi le langage en suivant le geste de Guillaumin, consistant à montrer que ce qui est premier, ce sont les rapports de pouvoir. Dans cette perspective, le langage est l'expression du rapport de pouvoir et non l'expression de la nature ou de la biologie, de l'existence naturelle des sexes. Michard considère ainsi que « la langue ne parle pas sexe biologique mais idéologie du sexe biologique⁸¹⁷ ».

Comme nous l'avons vu, Michard et Ribéry commencent par faire une critique du langage utilisé par des anthropologues, et étendent ensuite leur critique dans deux directions : d'un côté, elles poursuivent leur analyse dans le langage ordinaire en général ; d'un autre côté, elles étendent la critique aux travaux de leurs prédécesseurs linguistes, en montrant que l'idéologie du sexage est présente dans la conceptualisation qu'ils proposent du genre, et que cette conceptualisation ne permet pas de faire l'analyse critique de l'idéologie dans la langue. Michard et Ribéry dénoncent la représentation du langage que proposent les linguistes, qui le considèrent comme un outil neutre sur le plan idéologique. Elles expliquent qu'elles ne peuvent pas mobiliser les théories linguistiques traditionnelles pour les raisons suivantes : d'abord, ces théories considèrent que l'oppression de genre et le sexage doivent être étudiés par la sociologie mais non par la linguistique. Ensuite, elles renvoient ces phénomènes à la parole, donc à la performance et au choix individuel, à la psychologie d'un locuteur particulier. De plus, elles conçoivent la langue comme un code, un *medium* transparent, qui nous donne un accès direct au référent⁸¹⁸. Enfin, elles se représentent les classes sociales comme juxtaposées et existant indépendamment les unes des autres : elles considèrent donc qu'il est possible de traiter leurs pratiques linguistiques de manière autonome. Au contraire, concevoir que les classes se posent en s'opposant, comme l'a théorisé Marx, permet d'interroger « la signification des oppositions de pratique » et « les pratiques langagières en tant que constitutives des rapports de pouvoir⁸¹⁹ ».

Cette critique de la linguistique montre que pour Michard et Ribéry, la linguistique ne vient pas seulement corroborer les travaux de la sociologie, mais elle est un lieu d'étude du sexage à part entière. L'étude des discours ne donne pas seulement accès à

⁸¹⁷ Ibid., p. 148.

⁸¹⁸ C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elles considèrent qu'il existe une communication neutre, « décalque transparent du référent », tandis que d'autres formes de communication seraient connotées (quand on se situe dans les registres dits « familier » ou « argotique », par exemple). (MICHARD Claire et RIBERY Claudine, *Sexisme et sciences humaines : pratique linguistique du rapport de sexage*, op. cit., p. 11)

⁸¹⁹ Ibid., p. 12.

une idéologie qui leur préexisterait : les discours sont un des espaces où l'idéologie existe, où elle est mise en forme comme idéologie. Le langage ne fait pas que refléter l'idéologie mais il est un des espaces où elle se constitue. Pour Michard, les faits langagiers sont des « symptômes de rapports sociaux concrets » dont l'apparence d'objectivité (ils paraissent refléter objectivement des faits naturels, parce qu'ils sont eux-mêmes naturalisés), « cache le fonctionnement sémantique réel et contribue au brouillage de la conscience des opprimées⁸²⁰ ». Par conséquent, il faut analyser le langage ordinaire en tant que tel : l'idéologie ne s'exprime pas que dans la *représentation* qu'on se fait du langage, mais dans le *langage lui-même*. Pour Michard et Ribéry, il ne faut pas réduire cela au seul plan lexico-sémantique, mais étudier les discours de manière transversale⁸²¹.

Ce qui fait la force de la naturalisation c'est donc à la fois une certaine idéologie que nous avons sur le langage et le fait que le langage, comme ensemble hétérogène de pratiques ordinaires (qui vont des catégories dont nous disposons aux manières dont nous parlons des rapports entre les personnes, de leurs activités, etc.), fait exister l'idéologie. Ces deux aspects sont indissociables : si nous n'avions pas une représentation du langage comme *medium* neutre, il serait évident que nos pratiques discursives ordinaires ont une dimension idéologique ; si nous avions d'autres pratiques, mettant en évidence le conflit, la diversité, l'hétérogénéité, donc mettant en évidence la dimension sociale et politique de nos usages du langage (par exemple des stratégies variées pour contester le binarisme de genre dans la langue), on ne pourrait plus se représenter le langage comme un outil neutre.

Dénaturaliser implique donc à la fois de déconstruire une certaine représentation de la langue et de déployer d'autres usages, d'autres pratiques. Il n'y a pas seulement des *théories* critiques, mais des *pratiques* critiques. C'est sur ce deuxième point que l'analyse du langage ordinaire compris comme *activité* apporte une perspective vraiment originale aux théories critiques. Elle permet de sortir des apories du couple structure/idéologie (le réel et sa fausse représentation), et de comprendre leur interaction (et notamment la force structurante de l'idéologie). Elle permet aussi de déplacer l'analyse au niveau des pratiques : la naturalisation n'est pas seulement une représentation du réel, mais une contrainte qui vient informer nos pratiques.

⁸²⁰ *Le sexe en linguistique*, op. cit., p. 147.

⁸²¹ *Sexisme et sciences humaines*, op. cit., p. 9.

Dire que le langage « exprime » l'idéologie, ce n'est donc pas renouer avec la conception descriptiviste du langage, qui serait un reflet (biaisé) des rapports sociaux, mais considérer que l'idéologie informe ce que l'on peut faire et dire, et que le langage contribue à structurer le social non seulement parce qu'il le représente, mais parce qu'il y agit. La représentation du langage ordinaire comme un ensemble hétérogène de pratiques discursives a donc des conséquences sur la compréhension qu'on a de l'idéologie, et permet de comprendre plus concrètement comment fonctionne la naturalisation, quelle est sa force structurante.

2.3. Pragmatique et matérialisme discursif

2.3.1. Une analyse matérialiste de la performativité

Ce que nous venons de voir permet d'analyser le langage non pas comme un contenu idéologique idéal, mais comme un ensemble hétérogène de faits discursifs ayant une certaine matérialité. Cela implique de comprendre deux choses : déjà, que le langage n'est pas un simple reflet superstructurel des rapports matériels, mais qu'il contribue à les structurer précisément parce qu'il en fait partie, en tant qu'ensemble hétérogène de pratiques. Ensuite, que le langage n'est pas le reflet d'une idéologie qui existerait de façon séparée : l'idéologie n'existe pas comme la justification idéale de rapports matériels, mais elle existe parce qu'elle se matérialise, et notamment parce qu'elle est *mise en discours*. En d'autres termes, comprendre la participation du langage à la naturalisation de l'oppression implique de développer une compréhension matérialiste, mais non réductionniste, du langage. Qu'est-ce que cela signifie ? Pour y répondre, je propose de reprendre la proposition faite par Jean-Jacques Lecercle dans le livre qu'il consacre à l'élaboration d'une conception marxiste et matérialiste du langage⁸²².

⁸²² J'ai présenté la dimension critique de ce livre en I, 1. Je me consacre ici à la proposition théorique « positive » de Lecercle.

Leceracle part du constat que Marx n'a pas développé de théorie claire du langage⁸²³. Cependant, on trouve certains éléments intéressants dans ses textes de jeunesse. En effet, pour le jeune Marx, le langage est une *praxis* : c'est un phénomène social et historique, qui constitue une communauté (il n'est pas un instrument de communication au service d'une communauté mais il la constitue) et qui a une certaine matérialité. Leceracle en déduit que « la thèse matérialiste est en réalité double : elle affirme non seulement que les idées ont une origine matérielle, mais également qu'elles ont une existence matérielle. Et l'existence matérielle des idées prend précisément la forme du langage, et des institutions qui se constituent autour de lui⁸²⁴. »

Leceracle cherche à sortir de la dichotomie base/superstructure et de la représentation du langage comme un reflet des rapports sociaux en s'appuyant sur la relecture du marxisme et de l'idéologie proposée par Althusser, et en reprenant le concept de « réfraction » que Volochinov substitue au concept de « reflet » (le langage n'est pas un miroir du réel, il n'est pas la pure représentation d'une réalité extérieure). Ainsi, « [o]n doit penser hors de toute séparation entre langage et monde » : le langage est dans le monde, il est une pratique mondaine de réfraction, c'est-à-dire que « l'action du langage est un mélange de représentation et d'intervention : l'image du monde que la langue véhicule n'est pas seulement déformée, elle est transformée et, en retour transformatrice⁸²⁵ ». Cela signifie que le langage n'est pas un instrument neutre qu'on utilise à sa guise pour communiquer, mais qu'il est pris dans la lutte des classes et qu'il y intervient.

À partir de ce corpus matérialiste, et contre l'idéologie dominante sur le langage, Leceracle formule les thèses suivantes⁸²⁶ : le langage est une forme de *praxis*, ce qui signifie que c'est un phénomène historique, social, matériel et politique, qui intervient dans les rapports sociaux d'abord parce qu'il interpelle les individus et les produit en sujet·tes. Qu'est-ce que cela signifie ?

Pour Leceracle, dire que le langage est « historique », ce n'est pas seulement dire qu'une langue a une histoire ou insister sur la généalogie de tel ou tel concept, mais

⁸²³ « Il faut cependant reconnaître que le Marx de la maturité n'est que rare — ment concerné par les questions du langage, sujet visiblement trop philosophique et trop embrumé pour retenir l'attention de l'économiste scientifique. » (LECERACLE Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage*, op. cit., p. 90) « Malgré une tradition riche et diverse de pensée du langage par des auteurs se réclamant du marxisme, il n'y a jamais eu jusqu'ici de philosophie marxiste du langage. » (Ibid., p. 17)

⁸²⁴ Ibid., p. 92.

⁸²⁵ Ibid., p. 105.

⁸²⁶ Ibid., chapitres 6 « Propositions I » et 7 « Propositions II ».

comprendre que les actes de langage interviennent dans les rapports sociaux et qu'il y a des *rapports de force* linguistiques et discursifs. Ce n'est donc pas seulement le langage comme *contenu* qui est historique, mais le langage comme pratique et comme action, la *performativité* elle-même.

Dire que le langage est « social », c'est refuser de le décrire comme la faculté d'un·e locuteurice individuel·le, ce n'est pas non plus en faire un outil de communication ou d'interaction entre deux locuteurices, mais voir qu'il se déploie dans une chaîne d'interpellations (Lecercle reprend la thèse d'Althusser mais en l'infléchissant dans une direction linguistique) qui, des institutions aux rituels, puis aux pratiques, puis aux actes de langage, produit des sujet·tes. C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre en quoi le langage est matériel : ce n'est pas seulement parce qu'il implique des corps parlants, mais parce qu'il produit des sujet·tes, que le langage est matériel. Cela implique de sortir d'un matérialisme strict pour développer « un matérialisme plus large, avec lequel les marxistes sont familiers, celui des institutions et appareils, en ce qu'ils produisent des discours et des actes de langage ».

Le langage est « politique » : si l'on passe outre le début de l'explication que Lecercle donne de cette idée (dans laquelle il réactive la thèse, que j'ai combattue en I, 3, selon laquelle le langage ferait de l'être humain un animal politique), on comprend que le langage est politique non seulement parce qu'il participe à produire l'illusion idéologique, mais aussi parce qu'il est le terrain de la lutte des classes. En d'autres termes, le langage n'est pas le lieu où la domination s'impose de façon uniforme, homogène et toute puissante, mais c'est un lieu de lutte. C'est en cela que, pour Lecercle, il est un lieu de subjectivation et de production de sujet·tes :

« Le langage n'est pas seulement le champ de bataille et un des instruments de la lutte des classes, c'est aussi le lieu et l'instrument de la transformation des individus en sujets. Là est même, c'est le sens de ma thèse finale, sa fonction principale, qui n'est donc pas celle d'être un instrument de communication. [...] [D]e même que les classes émergent de la lutte qui les oppose (et dans laquelle elles se constituent), de même les locuteurs émergent de l'interlocution, de l'agôn langagier qui les réunit et les oppose, et auquel ils ne préexistent pas ».

Cela a des conséquences sur la manière dont on analyse la performativité : « [l]e cœur de la linguistique est la pragmatique, une pragmatique non individualiste comme est la pragmatique anglo-saxonne, mais une pragmatique socialisée, c'est-à-dire

consciente de la nature historique et politique du langage⁸²⁷ ». Pour Lecercle, Austin a proposé une conception individualiste de la pragmatique, qui ne prend pas en compte la réalité sociale. L'analyse d'Austin que j'ai proposée en introduction indique que je ne souscris pas complètement à cette idée. Cependant, la proposition de Lecercle me paraît constituer une formulation intéressante de ce que pourrait être une analyse matérialiste de la performativité et du langage ordinaire lui-même. On voit qu'elle repose largement sur la conception althussérienne de l'idéologie, des rapports sociaux et de la subjectivation des sujet·tes par interpellation, dont Lecercle propose une interprétation linguistique. Si cette proposition permet de comprendre ce que peut être une compréhension matérialiste du langage ordinaire, il reste à clarifier les conséquences d'un tel déplacement sur ce qu'on entend par « matérialisme ».

2.3.2. Matérialisme discursif et culturel

Dans la mesure où elle met en évidence la matérialité du langage et son rôle structurant du social, une telle représentation implique de rompre avec la conception dualiste du matériel et de l'idéologique. Je propose donc d'inscrire cette réinterprétation du langage ordinaire dans la perspective matérialiste, mais renouvelée, qui a été ouverte par les *Cultural Studies* et qui est poursuivie aujourd'hui par des travaux matérialistes portant sur la culture, le langage et la communication⁸²⁸.

Les *Cultural Studies* ont commencé par renouveler la compréhension marxiste de la classe depuis une position constructiviste sur l'identité⁸²⁹, et depuis une analyse du rôle du langage et de la culture dans la construction des classes. Cherchant à penser la classe non seulement comme une réalité objective donnée par les conditions historiques et socio-économiques, mais aussi comme une réalité « vécue » et un processus mis en œuvre par des « agents », elles ont contesté la rupture, et surtout l'asymétrie, que Marx établit entre l'infrastructure et la superstructure, pour accorder un rôle de premier plan aux *représentations* des agents et à ce qui contribue à forger ces représentations (la culture, les médias, le langage, etc.). Comme l'indique Razmig Keucheyan, on a parfois qualifié

⁸²⁷ Ibid., p. 183.

⁸²⁸ Voir *Matérialismes, culture & communication, II*, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), op. cit. : cet ouvrage montre comment une série d'auteur·es ont cherché à renouveler le matérialisme depuis ses marges.

⁸²⁹ KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme*, op. cit., p. 156.

ce changement, dans l'analyse des classes sociales, de « *narrative turn* », qui met au centre de l'analyse de la société « les discours, le langage, l'imaginaire, les représentations et les récits des individus⁸³⁰ ». Ce changement a pu prendre différentes formes, du matérialisme culturel de Raymond Williams, qui accorde une place centrale au langage⁸³¹, à la notion d'« expérience » développée par Edward Palmer Thompson, qui met l'accent sur le rôle des sujet·tes et de l'agentivité contre une conception mécaniste des rapports sociaux⁸³². Mon projet n'est pas ici de présenter les *Cultural Studies* de façon exhaustive, et je ne veux pas non plus en proposer une interprétation uniforme (le programme des *Cultural Studies* ayant pris des formes différentes). Je me propose simplement de mettre en exergue certains des traits fondamentaux de ce programme tels qu'ils ont été formulés par Stuart Hall. J'ai choisi de travailler sur Hall parce qu'il ne limite pas la réalité sociale à une lutte de classes, mais essaie de conceptualiser d'autres rapports sociaux, et notamment le racisme. Il s'inscrit donc, davantage que Williams ou Thompson, par exemple, dans le projet de renouveler le matérialisme depuis ses marges.

Hall présente les *Cultural Studies* comme un programme de recherche qui essaie de penser l'interaction de la conscience et des conditions matérielles, donc d'échapper à la fois à l'idéalisme (la conscience est toute puissante, elle n'est pas déterminée par les rapports sociaux) et à un matérialisme réductionniste, considérant qu'il y a rapport de détermination simple et direct entre la conscience et tout ce qui relève du champ de « superstructure ». Cela implique de comprendre que la culture n'est pas un simple reflet des rapports sociaux, et qu'il n'y a pas de lien simple et immédiat entre la culture et la « base » matérielle. La culture est ainsi analysée par Williams comme « notre manière de voir les choses [qui] est aussi, littéralement, notre manière de vivre⁸³³ ». On pourrait aussi la définir comme un ensemble de pratiques sociales qui interagissent pour structurer notre mode de vie. Pour Hall, la « culture » désigne « à la fois les significations et les valeurs qui se forment parmi des classes et des groupes sociaux caractéristiques, sur la base de leurs relations et de leurs conditions historiques données, à travers lesquelles ils “font

⁸³⁰ Ibid., p. 159.

⁸³¹ Pour une présentation synthétique de ce point, voir LECERCLE Jean-Jacques, « Le matérialisme culturel de Raymond Williams » in *Matérialismes, culture & communication*, II, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), op. cit., p. 37-50.

⁸³² Cf. GALLOT Fanny et GRIGERA Juan, « Edward Palmer Thompson : le matérialisme à l'épreuve de l'expérience et de l'agency », in *ibid.*, p. 51-62.

⁸³³ Cité in HALL Stuart, *Identités et cultures : politiques des cultural studies*, I, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, Amsterdam, 2007, *Ibid.*, p. 36.

face” et répondent aux conditions de l’existence ; et à la fois les pratiques et les traditions vécues, à travers lesquelles ces “compréhensions” s’expriment et dans lesquelles elles s’incarnent ⁸³⁴ ». La notion de « culture » réunit à la fois les définitions, les représentations, les pratiques et les modes de vie ⁸³⁵.

Cependant, Hall insiste sur le fait que si les *Cultural Studies* renoncent à l’idée d’une détermination stricte de la conscience et de la culture par la base matérielle, elles cherchent quand même à dégager des régularités et des structures. Pour Hall, cela implique d’analyser les pratiques dans leur spécificité tout en rendant compte de leurs liens ⁸³⁶ et de certaines formes de détermination ⁸³⁷. Dans cette perspective, « l’idéologie est réelle parce qu’elle est réelle dans ses effets » : elle est à la fois « déterminée » (elle dépend de l’état des rapports de force, on ne peut donc pas la transformer « sans l’intégrer dans une pratique organisée de lutte ») et « déterminante » (elle a des conséquences matérielles : « perdre ou gagner au niveau idéologique a des conséquences matérielles ⁸³⁸ »). Elle n’est pas un simple reflet ou une conséquence directe des conditions économiques et sociales, des classes ou de la lutte, mais elle contribue à structurer le social. Le rapport de force et la lutte ne se jouent donc pas que sur le plan matériel, mais aussi idéologique. Ainsi, l’idéologie a une dimension historique : elle est constituée par « une sédimentation de discours au fil du temps ⁸³⁹. Sa dimension historique se voit dans le langage : certains termes et certains discours, s’ils ne sont pas la propriété ou le langage d’une classe déterminée, font cependant l’objet de certaines « articulations de classe tendancielle », ce que Gramsci a appelé des « traces ⁸⁴⁰ ».

Hall propose donc une redéfinition à la fois de l’idéologie et du langage. Il insiste sur le fait que l’idéologie et le langage ne sont pas la même chose (puisque un même terme linguistique peut être utilisé en différents sens idéologiques ⁸⁴¹) mais que « le langage au sens large est, par définition, le principal *medium* où sont élaborés différents discours

⁸³⁴ Ibid., p. 43.

⁸³⁵ Cela a des conséquences sur la manière dont on conçoit les classes : pour Hall, on ne peut définir une classe comme un groupe social qui aurait une unité sur le plan idéologique parce qu’il aurait une unité sur le plan économique et matériel. Les classes sont le résultat complexe et provisoire du mouvement par lequel elles s’opposent dans différentes pratiques sociales, y compris sur le plan idéologique. (Ibid., p. 75-78)

⁸³⁶ « Penser à la fois la spécificité de pratiques différentes et les formes de l’unité articulée qu’elles constituent. » (Ibid., p. 55)

⁸³⁷ Contre Foucault, qui d’après lui « laisse pendante la question de la détermination et rend ainsi possible le retour à l’analyse concrète des formations idéologiques et discursives particulières. (Ibid., p. 54)

⁸³⁸ Ibid., p. 113.

⁸³⁹ Ibid., p. 102.

⁸⁴⁰ Ibid., p. 115.

⁸⁴¹ Ibid., p. 195.

idéologiques⁸⁴² ». Cette idée peut être éclairée par l'analyse que Hall propose des médias (depuis les apports des *Media Studies*) : comprendre le rôle idéologique des médias implique de renoncer à l'idée qu'ils reflètent le monde tel qu'il est au moyen d'un langage qui serait un *medium* transparent, et à l'idée que la réalité est un ensemble de faits qu'on refléterait de façon plus ou moins juste⁸⁴³. Au contraire, la réalité est le résultat d'une certaine construction dans laquelle le langage et les médias jouent un rôle, non pas comme *reflet* mais comme *représentation*. La notion de représentation s'oppose au reflet en ce qu'« [e]lle implique un travail actif de sélection, de présentation, de structuration et de façonnage ; elle ne consiste pas qu'à transmettre un sens préexistant, mais œuvre activement à faire en sorte que les choses aient un sens⁸⁴⁴ ».

Renoncer à la conception purement référentielle du langage pour dire qu'il *représente* le réel au sens particulier dégagé par Hall permet de comprendre que le langage peut faire référence au monde tout en étant dans le monde et en y agissant : cela permet d'interpréter l'activité du langage comme un événement intra-mondain. De même que le langage n'est pas extérieur au monde comme un reflet, il n'est pas non plus une force qui l'organiserait ou le structurerait de l'extérieur, mais une pratique de réfraction ou de représentation, qui structure le réel en même temps qu'elle s'y réfère.

Comme le montre Hall, développer cette compréhension du langage implique de déconstruire un second aspect de l'idéologie référentielle, qui pose que si chaque proposition fonctionne par référence au réel, alors on peut l'analyser de façon indépendante : le lien direct de la proposition au monde garantit le sens de la proposition et rend compte de son existence, on n'a pas besoin de faire intervenir d'autres discours. De même, si l'on pense que le langage est l'expression simple et directe de l'idéologie, on pense que les discours n'ont de lien entre eux que parce qu'ils sont tous en rapport à l'idéologie : on peut donc les analyser séparément. Par conséquent, dissoudre l'idéologie référentielle implique de ne plus analyser le langage comme un ensemble d'énoncés autonomes, mais comme des discours qui se situent et existent les uns par rapport aux autres, dans ce que Michel Pêcheux a appelé « l'interdiscours⁸⁴⁵ ».

⁸⁴² Ibid., p. 195.

⁸⁴³ Ibid., p. 90.

⁸⁴⁴ Ibid., p. 91.

⁸⁴⁵ Ibid., p. 106 : Hall reprend l'idée de Pêcheux, pour qui toute suite discursive particulière s'inscrit dans un champ de discours existants. Marie-Anne Paveau récapitule et discute les formulations successives de cette notion chez Pêcheux, pour essayer d'en dégager une conception concrète, permettant à l'analyse de discours de « travailler » (PAVEAU Marie-Anne, « Interdiscours et intertexte », in *Linguistique et littérature : Cluny, 40 ans après*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 93-105 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00473985/document> : p. 4). Ainsi,

Conclusion : la naturalisation en pratiques

Nous avons vu dans ce chapitre que comprendre la force de la naturalisation implique de renoncer à une conception réductionniste de l'idéologie comme simple reflet des rapports sociaux, pour la comprendre comment un élément de la conscience et de la culture, qui interagit avec les structures sociales, qui est à la fois déterminée et déterminante. Nous avons vu que l'analyse du langage pouvait jouer un rôle décisif : non pas seulement parce qu'il serait le reflet ou l'expression de l'idéologie (donc ce qui nous donne un accès à l'idéologie, une prise sur elle), ni parce qu'il serait un de ses outils privilégiés de diffusion et de naturalisation (en tant que l'idéologie n'est pas juste idéologie dans le langage mais idéologie sur le langage – c'est l'illusion descriptive), mais parce qu'il agit dans le monde social et contribue à le structurer *de l'intérieur*, parce qu'il produit des sujet·tes, parce qu'il a une dimension à la fois matérielle et idéologique, parce qu'il fait l'objet d'affrontements, de luttes et de rapports de force. Cela nous a permis de repousser définitivement l'illusion descriptive, en affirmant que le langage n'était pas un *medium* transparent et neutre mais un ensemble de pratiques hétérogènes qu'on ne peut réduire à une simple représentation (dont l'activité représentative est plus de l'ordre de la réfraction que du reflet « neutre »), et qui interviennent dans un espace interdiscursif, où des discours existent déjà de façon différenciée et non uniforme (certains sont sédimentés en idéologie, d'autres sont minoritaires, etc.). J'ai montré en I, 1 que le langage naturalisait si l'on en avait une conception non-politique et purement référentielle. Dans ce chapitre, j'ai posé les bases d'une autre conception du langage, permettant de comprendre ce qui fait la force de la naturalisation et comment lutter contre elle.

Pêcheux distingue le « discours » du « texte », « séquence linguistique fermée sur elle-même ». Pour étudier un discours, il parle d'abord de la nécessité de le référer à « l'ensemble des discours possibles » (p. 2). Puis il propose une définition de l'interdiscours comme « tout complexe à dominante » que Paveau considère plus politique mais aussi plus opaque (p. 3). Elle récapitule les définitions successives en disant que l'interdiscours est « inconscient, que cette dimension est une des conditions de possibilité de la production du discours, qu'il constitue un espace de conflits et de contradictions dans lequel se déploient des formations discursives et qu'il est le symptôme de l'assujettissement du sujet parlant. » (p. 4)

Le changement de perspective opéré dans ce chapitre permet, en retour, de repenser la naturalisation comme un processus qui ne se situe pas qu'au niveau des idées ou des représentations, mais dans leur interaction constante avec des pratiques matérielles, discursives et institutionnelles. La naturalisation n'est pas une idéologie extérieure, une simple représentation distordue du réel mais un ensemble de *pratiques* de naturalisation. Elle n'existe pas seulement comme théorie ou représentation du social, et elle ne vient pas seulement légitimer les rapports sociaux *a posteriori*, mais elle existe dans des pratiques hétérogènes qui peuvent être aussi bien théoriques que matérielles, contraignantes, corporelles.

Par exemple, dans la scénographie proposée par l'*American Museum of Natural History* analysée par Haraway⁸⁴⁶, on peut considérer que la naturalisation n'est pas seulement la théorie ou le concept qui président à la représentation, ni les effets de la représentation, mais la *représentation* elle-même, avec les *techniques* qu'elle met en œuvre. La naturalisation, ce n'est pas seulement l'effet de nature produit par la scène, mais le traitement taxidermique des gorilles⁸⁴⁷, la reproduction d'un paysage de jungle, le choix de l'éclairage, la construction d'un dispositif qui sépare matériellement les sujet·tes humain·es et leur monde de l'objet gorille et son monde. La naturalisation, c'est la construction de certains êtres et phénomènes comme « nature » par un ensemble de pratiques. Ainsi, de même que les sexes, les races et les espèces ne sont pas des réalités stables mais des processus de catégorisation, d'assignation, de perception, des actions et des possibilités d'actions, de même le « naturel » est le résultat d'un processus de production qui ne se déploie pas que sur les plans idéologiques ou symboliques, mais aussi sur les plans concrets et matériels. La race, par exemple, n'est rien d'autre qu'un processus de racisation, qui repose sur des pratiques aussi diverses et hétérogènes que la structuration de l'espace urbain⁸⁴⁸, les techniques cinématographiques⁸⁴⁹, les crimes

⁸⁴⁶ Que j'ai détaillé en I, 2.

⁸⁴⁷ Qui est d'ailleurs l'autre sens du mot « naturalisation ».

⁸⁴⁸ Par exemple pendant la ségrégation aux États-Unis, l'espace public est structuré autour de la séparation des Blancs et des Noirs, des individu·es sont ainsi produit·es comme racisé·es aussi en étant exclu·es de certains espaces.

⁸⁴⁹ Comme l'analyse Richard Dyer, la sensibilité à la lumière des caméras est réglée sur le blanc, les caméras sont conçues pour capter le blanc plus que le noir, par conséquent les visages noirs sont uniformisés, invisibles dans leurs expressions et leur singularité. Il part d'un extrait du film *Handsworth Song* (1987) tourné par le Black Audio Film Collective, dans lequel on voit un producteur s'inquiéter, en 1985, du nombre de Noir·es qui vont être filmé·es, parce que l'image va être « *down* », ennuyeuse, sombre, manquer de scintillant (« *dull, dingy, lacking sparkle* »). Dyer s'interroge alors sur les raisons qui font que lorsqu'on filme comme d'habitude et avec la technologie habituelle (« *shoot the scene in the usual way with the usual technology* »), un groupe essentiellement composé de Noir·es, l'image paraîtra « *down* », et au

policiers⁸⁵⁰, l'assignation à des professions subalternes⁸⁵¹, etc. Je considère que la naturalisation de la race *est* cet ensemble de phénomènes, par lequel la race est instituée, maintenue et normalisée, par lequel la race apparaît comme une réalité et un ordre immuables, nécessaires, naturels. De même, la naturalisation du sexe existe dans des pratiques matérielles, par exemple de discrimination à l'embauche⁸⁵², de contrôle médical⁸⁵³, etc.

Par conséquent, l'analyse de la naturalisation permet de mener de front l'analyse de la domination, de sa légitimation et de sa matérialisation. Cela permet de rompre avec une lecture dualiste qui opposerait l'idéologie aux structures, le langage au matériel, le symbolique au concret, pour comprendre comment l'ordre social est produit au cours d'un processus et par des pratiques qui sont indissociablement matérielles et discursives.

À partir de là, je propose d'approfondir les deux questions suivantes :

- Si la naturalisation existe dans un ensemble hétérogène de pratiques, il faut se donner des outils pour la comprendre non pas comme un processus abstrait, mais comme une activité concrète de construction des représentations et du réel. Étudier de plus près la performativité paraît constituer une piste intéressante pour comprendre le fonctionnement concret et pratique de la construction et de la naturalisation. Ce sera l'objet de la partie II.
- Si la naturalisation n'est pas une idéologie extérieure au réel qui le déterminerait ou serait déterminée par lui de façon simple, et si le langage contribue à structurer le réel de l'intérieur, quelles contre-pratiques de lutte peut-on déployer ? Je discuterai de cette question dans la partie III.

contraire « *up* », brillante, scintillante avec un groupe blanc. (DYER Richard, *White*, London New York, Routledge, 1997, p. 82)

⁸⁵⁰ Mathieu Rigouste a montré comment des « colonisés de l'intérieur » étaient produits par les pratiques de harcèlement et de violences policières. RIGOUSTE Mathieu, *La domination policière : une violence industrielle*, Paris, La Fabrique, 2012.

⁸⁵¹ Cf. I, 3.

⁸⁵² Quand on refuse un poste à une femme parce que l'on considère *a priori* qu'elle risque de tomber enceinte, on la naturalise.

⁸⁵³ Quand on impose des traitements au lithium aux jeunes filles rebelles dans les institutions psychiatriques, on naturalise l'oppression. Pour des exemples de pratiques médicales et psychiatriques de la révolte et des résistances des jeunes filles, voir BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, op. cit., « Partie 2. Le temps des filles modernes. 1918-1965 » et « Partie 3. Le temps des filles rebelles. 1965-2000 ».

Conclusion

1. Dénaturalisation et performativité

J'ai cherché à comprendre en quoi mettre au jour la performativité, le « pouvoir producteur du langage », peut soutenir une pensée critique, qui met en évidence à la fois l'illégitimité de l'oppression et notre pouvoir transformateur.

J'ai montré comment l'idée de nature pouvait légitimer l'ordre social et l'oppression, en tant qu'ordre nécessaire et fondateur qui constitue la limite du politique, et qui naturalise certains rapports sociaux, certaines pratiques et certains groupes. La naturalisation peut fonder l'oppression dans ses différents aspects : par l'*exclusion* de certains groupes hors du politique ; l'*invisibilisation* de leur activité politique et de leur rôle historique, donc la négation de leur agentivité ; la *domination* d'un groupe, qui ne prend pas part aux décisions concernant sa propre vie et doit obéir aux choix et aux ordres d'un autre groupe ; l'*exploitation* d'un groupe lorsqu'il est présenté comme étant naturellement à l'usage d'un autre, et qu'il est réduit à la fonction qu'il remplit pour le groupe dominant ; la *pathologisation* des luttes et des résistances des groupes opprimés. Dans cette perspective, les groupes sociaux ne sont pas des entités stables qui préexistent à leur naturalisation, et la naturalisation n'est jamais simplement naturalisation ; elle est racisation, sexuation, animalisation, minoration, etc.

J'ai ainsi proposé une analyse de la naturalisation non seulement comme représentation de phénomènes qui lui préexisteraient, mais comme un ensemble de pratiques sociales : la naturalisation n'intervient pas seulement *a posteriori* comme justification d'un ordre social, mais elle participe activement à la structuration du social.

Cela m'a permis d'analyser le genre non plus depuis son prétendu référent naturel ou depuis la notion de « différence sexuelle », mais depuis son processus de construction et de naturalisation dans des pratiques matérielles, représentationnelles, discursives, qui co-construisent le genre et d'autres rapports sociaux, comme la race, la classe, l'âge ou l'espèce.

Ces différentes pratiques de naturalisation m'ont permis d'aborder le langage sous différents angles, donc de souligner la complexité et l'hétérogénéité des phénomènes que nous mettons sous le terme de « langage ». L'examen de ces différentes pratiques linguistiques et discursives, et de leur rôle dans la construction naturalisante du social, constitue un geste de dénaturalisation progressif et protéiforme.

En I, 1, j'ai proposé une représentation du langage comme activité immanente au réel pour comprendre le pouvoir des catégories sociales dans la construction des rapports sociaux. J'ai montré que leur pouvoir structurant est soutenu par une forme d'« illusion descriptive », selon laquelle ces catégories reflètent un donné qui leur préexiste, et que cette illusion repose sur une conception de la langue comme répertoire neutre de catégories qui « mappent » le monde. Les perspectives de lutte et de contestation ouvertes par ce chapitre sont les suivantes : faire la généalogie des catégories sociales pour en contester l'évidence, la nécessité, la naturalité ; mettre en évidence les conflits à l'œuvre dans les processus de catégorisation et visibiliser les catégories alternatives ; contester les catégories existantes et intervenir dans le processus de construction sociale, pour ouvrir de nouveaux possibles. Ainsi, montrer le pouvoir producteur du langage est un outil pour dénaturaliser, mais on peut aussi *utiliser* ce pouvoir pour fragiliser les catégories, en créer d'autres, les contester, etc. Je développerai cette piste en troisième partie.

En I, 2, j'ai déconstruit l'idée selon laquelle le langage serait un pur miroir de la nature, en montrant l'histoire politique de notre langue, et en proposant une généalogie critique de l'idée selon laquelle certains discours — notamment scientifiques et médicaux — seraient des miroirs du réel. J'ai montré que le langage n'a pas en soi le pouvoir de naturaliser, mais que ce pouvoir repose sur la construction de certains discours comme des discours « vrais », donc sur l'autorité dont ils disposent. Dans cette perspective, mettre

en évidence le caractère politique du langage et le fait que les discours produisent ce qu'ils prétendent seulement décrire, déconstruire ainsi leur autorité, est une manière de dénaturer.

En I, 3, j'ai montré que la performativité et la naturalisation de certaines catégories reposaient sur un pouvoir de nommer inégalement réparti, sur la construction d'un ordre inégalitaire du discours. Ainsi, le langage ordinaire n'est pas simplement le lieu de l'accord, du commun et de la convention, mais un espace de conflit structuré par un certain ordre du discours. Seuls certains discours sont reconnus comme langage ; ils apparaissent comme les seuls discours possibles. Il faut donc dénaturer le langage comme *capacité* pour dénaturer l'oppression. Et la dénaturalisation ne doit pas consister en un geste anthropocentré, consistant à socialiser, humaniser et ramener au même des formes de vie différentes.

Si la naturalisation repose sur l'imposition de certains usages et catégories, alors l'usage et la pratique ordinaires du langage participent de la naturalisation. J'ai creusé cette idée en I, 4, où j'ai proposé d'intégrer l'analyse de l'idéologie dans le cadre d'une compréhension renouvelée du langage ordinaire comme activité performative et comme ensemble hétérogène de pratiques discursives qui interagissent avec une réalité à la fois matérielle et discursive dont elles font partie. J'ai montré que, pour penser la force des catégories et des discours, il fallait dépasser un modèle simple de l'idéologie comme représentation, pour comprendre la naturalisation comme variété de pratiques sociales structurantes. Cela m'a permis de préciser ma compréhension de la performativité : le langage est un phénomène social et politique, qui n'est pas un simple reflet du réel, de nos pensées ou de l'idéologie. Son pouvoir « producteur » ne doit pas être compris de façon simpliste : le langage participe à la construction du réel comme pratique interagissant avec d'autres pratiques. C'est un ensemble de phénomènes hétérogènes, il ne faut pas le traiter comme un objet ayant une essence unifiée ou un fonctionnement uniforme.

Ces conclusions soulèvent des questions et ouvrent de nouvelles pistes de travail : si la naturalisation n'est pas seulement une légitimation idéologique, mais une pratique de construction, il faut creuser la question de la performativité pour comprendre *comment* fonctionne la construction du genre dans des pratiques diverses, à la fois matérielles et discursives. Il s'agit de rendre compte de la *force* de ce qui est construit au lieu de penser que l'ordre social repose seulement sur notre « naïveté » ou notre adhésion. Il s'agit

également de rendre compte des irrégularités, des ratés, des résistances dans la construction, pour ne pas réifier les catégories sociales et réduire le monde social aux catégories de la pensée critique. Comme le rappelle Kosofsky-Sedgwick, « les gens sont différents les uns des autres », et bien plus qu'en fonction des catégories de la pensée critique contemporaine. Les théories critiques font trop peu d'espace théorique à ces différences⁸⁵⁴ : il importe au contraire d'insister sur l'hétérogénéité même si l'on observe des régularités, de ne pas transformer les régularités en essences ou en nécessités, de ne pas réifier les catégories. Ces questions (rendre compte de la force de la construction *et* des différences) feront l'objet de la deuxième partie.

Si la naturalisation n'est pas une simple idéologie, qu'on déconstruit par l'analyse critique, et si sa force tient au fait qu'elle se déploie dans différentes pratiques, alors il faut comprendre quelles contre-pratiques, linguistiques et matérielles, on peut déployer pour l'affaiblir. Ce sera l'objet de la troisième partie.

2. Actualité et pertinence de la dénaturalisation

Cette première partie a donc consisté à analyser le pouvoir du langage pour dénaturaliser l'oppression. La dénaturalisation constitue un geste constructiviste critique au sens fort du terme : elle permet de prouver que les phénomènes ne sont pas nécessaires et de commencer à comprendre comment ils sont construits, pour rendre compte à la fois de leur contingence et de leur force.

La « dénaturalisation » peut se déployer sur différents plans : critiquer la vision que les oppresseurs ont de la nature (en affirmant que, dans la nature il n'y pas d'inégalité ou d'oppression) ; critiquer toute tentative de légitimer l'ordre social par la nature (peu importe qu'il y ait ou non des inégalités naturelles, puisque la société n'est pas la nature, et que s'il y a des inégalités naturelles elle doit et peut les compenser) ; critiquer la catégorie même de « nature ». Ces stratégies, différentes voire contradictoires, ont joué un rôle important pour déconstruire l'oppression et lutter contre la légitimation de l'ordre social. Leur pertinence tient notamment au fait que, comme nous l'avons vu, la

⁸⁵⁴ KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, traduit de l'américain par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2008, p. 43-47.

naturalisation n'est pas un processus univoque ni homogène, et que les groupes sociaux opprimés ne sont pas tous naturalisés de la même manière : tous ne sont pas assimilés à la nature, certains sont rejetés hors de la nature, présentés comme contre-nature. Comme le rappelle Hache, les lesbiennes ont été « exclues de la nature bien plus qu'elles n'y ont été identifiées⁸⁵⁵ », de sorte qu'il peut y avoir un enjeu pour elles à lutter pour défendre leur rapport à la nature, comme le prônent, par exemple, les lesbiennes séparatistes qui s'inscrivent dans le mouvement de « retour à la terre » des années 1970, et constituent des communautés de femmes en Oregon⁸⁵⁶. Pour Hache, ce mouvement s'inscrit dans un geste féministe plus global, qui consiste non plus à rejeter l'assignation à la nature, mais à revendiquer et à se réappropriier (« *reclaim* ») la notion de nature dans des luttes sociales et féministes. Cette remarque me conduit à m'interroger : que reste-t-il de la nature, une fois opéré le travail de dénaturalisation ? Faut-il abandonner la notion ? Ou faut-il simplement critiquer certains de ses usages, certains des sens qui lui sont associés ?

2.1. Que faire des contradictions internes à la notion de nature ?

En I, 2, j'ai souligné l'historicité de la notion de « nature », qui renvoie à des phénomènes divers, voire contradictoires. En I, 3, nous avons vu que la modernité avait fait de la nature à la fois la source de la légitimité politique et l'altérité radicale du politique, qui en constitue l'extérieur menaçant. La politique est fondée sur la nature, mais elle est en même temps l'antithèse de la nature, l'ordre que la nature menace constamment. Comment expliquer cette contradiction ? Le projet de dégager une matrice cohérente se heurte aux contradictions internes du discours de naturalisation, et ne permet pas de comprendre comment il s'est imposé malgré ses incohérences. De plus, il invisibilise les discours de résistance qui mobilisent la notion de nature et qui en proposent une conception alternative. Enfin, il peut empêcher de voir la subsistance de représentations anciennes de la nature, comme le finalisme aristotélicien, qui permet de comprendre certaines incohérences dans le discours moderne.

La première explication qu'on pourrait apporter à la contradiction consisterait à dire qu'elle est la *trace* de représentations hétérogènes de la nature, qui coexistent dans

⁸⁵⁵ HACHE Émilie (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, op. cit., p. 52.

⁸⁵⁶ Ibid., p. 51.

les discours scientifiques et politiques modernes. Si les incohérences sont des indices d'hétérogénéité (d'une production de la notion dans différents cadres et différents discours), alors elles conduisent à regarder les sources et les projets à l'origine de ces discours, et à considérer que la nature n'a pas de cohérence en elle-même, mais qu'on la définit selon les besoins pour justifier une domination politique⁸⁵⁷. Mais cette explication pose deux problèmes : déjà, les contradictions ne sont pas seulement liées à la survivance de représentations anciennes de la notion de nature, il y a des contradictions internes à sa conception moderne. De plus, la rapide histoire que j'ai dressée, et l'analyse plus précise des formes que prend la nature dans les discours modernes, montrent que les incohérences et les contradictions sont systématiques, et qu'elles n'affaiblissent pas nécessairement le discours naturaliste. Il n'est pas certain que mettre en évidence les contradictions suffise : on pourrait faire l'hypothèse, au contraire, qu'elles sont des composantes à part entière de ce discours, et qu'elles le renforcent au lieu de l'affaiblir.

2.1.1. La nature, une notion palimpseste

Ainsi, je propose de considérer que la nature fonctionne comme un argument *palimpseste* : la diversité de sens et de conceptions qu'elle recouvre lui permet de s'imposer en charriant des représentations hétérogènes. Le terme de « palimpseste » indique que toutes ces représentations ne sont pas aussi visibles ou déterminantes les unes que les autres, et qu'elles n'ont pas toutes le même statut : certaines sont affirmées comme telles, d'autres sont présentes sans être posées explicitement, comme halo de sens, mélange hybride de connotations, de représentations et d'images. Cette notion permet de nommer le fait que, sous une conception déterminée de la nature, subsistent d'autres conceptions, qui coexistent sous la forme de traces. Le concept de nature est à la fois le produit d'un discours et la mémoire de sens plus anciens. Dans les discours naturalistes, la nature n'est pas seulement un concept déterminé, produit par telle ou telle discipline, ce n'est pas seulement une production interdiscursive (une discipline produit son concept en dialogue et en conflit avec d'autres représentations), c'est un palimpseste de sens dont l'un est affirmé comme tel, et d'autres maintenus sans être explicitement défendus. C'est

⁸⁵⁷ Cf. GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, op. cit., p. 27 : « Selon les besoins du moment, la nature humaine est ainsi présentée comme infiniment malléable ou infiniment rigide. »

ce caractère de palimpseste qui permet au naturalisme de fonctionner, en maintenant sans le dire des représentations hétérogènes, voire contradictoires, mais qui sont complémentaires dans la légitimation de la domination. Cette affirmation constitue un premier élément de réponse à la question de l'*actualité* et de la *pertinence* du geste de dénaturalisation : il ne s'agit pas d'attaquer « encore et toujours » le même naturalisme finaliste aristotélicien, mais de déconstruire l'argument naturaliste dans les formes diverses et contradictoires qu'il peut prendre.

Dans cette perspective, attaquer le discours naturaliste ne peut consister simplement à mettre en évidence ses incohérences, puisqu'il peut les nier (ce qu'il pose explicitement, c'est une conception univoque et cohérente de la nature) tout en en tirant parti (il s'appuie sur des sens et des représentations qu'il ne défend pas explicitement, qui ne sont même pas de l'ordre de l'implicite mais plutôt de la trace). Cela signifie que dénaturaliser ne peut être un geste univoque, et qu'il doit embrasser des représentations contradictoires et prendre différentes formes pour contrer le geste de naturalisation qu'il combat. Il doit à la fois, par exemple, lutter contre l'idée de la nature comme *cosmos* et de la nature comme *chaos*. Mais est-ce possible, et si oui comment ?

On peut apporter différentes réponses à cette question : la première consiste à utiliser les contradictions entre les différentes représentations de la nature pour faire *implorer* la notion. Si la nature est à la fois *chaos* et *cosmos*, si elle est à la fois l'essence de l'humanité et son contraire, alors elle doit être abandonnée, et éventuellement remplacée par des concepts plus rigoureux, désignant précisément à quoi l'on renvoie quand on parle de « nature » : parle-t-on de la matière finalisée de l'Antiquité ? De la matière étendue de Descartes ? Du corps de la biologie moderne ? Des mers et des forêts défendues par les luttes environnementales ? Cette première réponse a un avantage et un inconvénient majeurs : l'avantage, c'est qu'elle ouvre à une critique non pas de la « nature » mais de ses usages, et permet de remettre en question les discours de naturalisation en leur faisant perdre la force qu'ils tirent de l'imprécision du terme de « nature », et du palimpseste de sens qu'il recouvre. Si la nature renvoie à un halo de sens parfois contradictoires, revenir à des termes plus précis pour indiquer précisément à quel

naturalisme on s'oppose permettrait de déconstruire plus facilement le naturalisme⁸⁵⁸. L'inconvénient de cette stratégie, consistant à remplacer le terme de « nature » par un terme plus précis, c'est que combattre la naturalisation implique justement de combattre ce halo de sens imprécis, voire contradictoires, que la notion de nature porte avec elle. Par conséquent, il faut analyser quelles représentations contradictoires coexistent et quelles formes anciennes de naturalisme sont réactivées, pour les déconstruire rigoureusement, et ne pas attaquer simplement un argument en laissant les autres sur pied.

Une autre piste possible consiste à dire que les contradictions internes au concept de nature sont en partie la trace des résistances et des conflits sur cette notion, et de la manière dont elle est mobilisée dans des discours politiques. Dans cette perspective, dénaturiser consiste à mettre en évidence les contradictions, non seulement pour visibiliser le fait que la nature a été et reste une question avant tout *politique*, mais aussi pour analyser les différentes résistances qui ont pu exister à la justification naturelle de la domination pour comprendre quelle conception alternative et/ou critique de la nature elles ont pu proposer. Si l'on a lutté contre la domination en s'appuyant sur des représentations alternatives de la nature, on pourrait peut-être aller dans cette direction, et chercher à construire une notion de nature qui nous permette de lutter contre la domination et sa légitimation. Par exemple, si l'on considère que le problème tient au fait que la nature joue comme argument non-social en faveur d'une organisation sociale, on pourrait essayer de la définir autrement que comme « non-sociale ». Attaquer la naturalisation exigerait alors de construire une conception alternative de la nature capable de résister à sa réappropriation par un discours naturaliste.

Cela implique de chercher s'il y a des caractéristiques communes aux représentations contradictoires de la nature dans les discours naturalisants, qu'on pourrait attaquer pour les fragiliser dans leur ensemble. C'est la théorie que défend Val Plumwood : partant de l'idée que la nature est venue jouer comme argument pour justifier la domination politique, et que les différentes formes d'oppression ont laissé des « traces » dans la culture occidentale, Plumwood affirme que ces traces prennent la forme d'un « réseau de dualismes » et que le dualisme comme structure logique « constitue un

⁸⁵⁸ Par exemple, si l'on déplace le débat de « Est-ce ou non naturel ? » à la question de « Est-ce ou non biologiquement déterminé ? », on désactive en partie la force normative de la première question, et les interprétations de cette question en termes de « Est-ce bon, est-ce préférable, est-ce plus normal ? »

fondement majeur pour connecter différentes formes d'oppression⁸⁵⁹ ». Le dualisme serait-il ce qui fait la cohérence profonde de naturalisations différentes, voire contradictoires ?

2.1.2. Le dualisme : la nature comme anti-logos⁸⁶⁰

Dans son livre intitulé *Feminism and the Mastery of Nature*, Plumwood part du constat que la pensée occidentale a historiquement assimilé les femmes à la nature pour les dévaloriser. Elles sont associées à l'animalité⁸⁶¹, à la violence (elles sont irrationnelles donc incontrôlables et dangereuses⁸⁶²), à la famille, à la sexualité et à la reproduction de l'espèce⁸⁶³. Elles sont caractérisées par un manque de rationalité et d'universalité qui les exclut des sphères de la connaissance et de la culture⁸⁶⁴. Elles sont objectifiées. Ainsi, la nature est un « concept politique » plutôt qu'une « catégorie descriptive⁸⁶⁵ » : des groupes sociaux et des aspects de la vie humaine, généralement associés à ces groupes sociaux, sont renvoyés à la nature ; d'autres sont du côté de la culture, de la civilisation, de l'humanité véritable. Être renvoyé à la nature, c'est être défini comme appartenant à une sphère séparée et inférieure dont la domination est naturelle ; comme passif, non-agent, non-sujet ; comme l'environnement, l'arrière-plan invisible sur lequel les sujets agissent ; comme une ressource sans but ni sens en soi, disponible pour l'usage des sujets agissant⁸⁶⁶.

Pour Plumwood, il ne faut pas s'en tenir à critiquer l'assimilation des opprimé·es à la nature, mais aussi s'attaquer à la dévalorisation *de la nature elle-même* par rapport à

⁸⁵⁹ PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 2 : "Forms of oppression from both the present and the past have left their traces in western culture as a network of dualisms, and the logical structure of dualism forms a major basis for the connection between forms of oppression."

⁸⁶⁰ J'ai choisi l'expression d'« anti-logos » pour insister sur le caractère menaçant et dangereux : pas seulement une opposition statique et logique mais la nature comme force menaçante.

⁸⁶¹ Swift : « Je ne parviens pas à vous concevoir comme des créatures humaines, mais comme une sorte d'espèce à peine au-dessus du singe. » Cité in *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 19. Tous les extraits en français de cet ouvrage sont ma traduction.

⁸⁶² Caton : « La femme est un animal violent et incontrôlable. » : in ibid.

⁸⁶³ Freud : « Les femmes représentent les intérêts de la famille et de la vie sexuelle ; le travail de civilisation est de plus en plus devenu l'affaire des hommes. » : in ibid.

⁸⁶⁴ Elles sont gouvernées par leurs pulsions, leur sensibilité, leur cœur, etc. Cf. Hegel : « Les femmes sont certainement capables d'apprendre, mais elles ne sont pas faites pour les formes supérieures de science, comme la philosophie et certains types d'activité créatrice ; ces dernières requièrent un ingrédient universel. » : in ibid.

⁸⁶⁵ Ibid., p. 3.

⁸⁶⁶ Ibid., p. 4.

la culture⁸⁶⁷. Il faut analyser ensemble la domination de certains groupes sociaux et la domination de la nature, non seulement parce qu'il ne serait pas juste de critiquer la domination sur un plan tout en la maintenant sur un autre, mais aussi parce que la domination de la nature constitue le fond, la racine, la légitimation de la domination de certains groupes sociaux par d'autres. En effet, toutes ces formes de domination se fondent sur une même structure logique, celle du *dualisme* : notre culture est construite autour d'un réseau de dualismes⁸⁶⁸ dans lequel le dualisme nature/raison⁸⁶⁹ joue un rôle *central*.

Les dualismes-clés de la pensée occidentale sont les suivants⁸⁷⁰ : culture/nature ; raison/nature ; mâle/femelle ; esprit/corps ; maître/esclave ; raison/matière ; rationalité/animalité ; raison/émotion ; esprit/nature ; liberté/nécessité ; universel/particulier ; humain/nature ; civilisé/primitif ; production/reproduction ; public/privé ; sujet/objet ; soi/autre.

Le dualisme de la nature et de la raison est le dualisme-*clé*, dans la mesure où, dans toutes les paires qu'elle a listées, l'un des éléments renvoie à la raison et l'autre à la nature⁸⁷¹. Mais aussi parce que le dualisme *naturalise* la domination : il la fait apparaître comme appartenant à la nature de chaque pôle, donc essentielle, inévitable et naturelle⁸⁷². La domination est inscrite dans la *nature de chacun des pôles* et dans la *nature de leur relation*. Mais qu'est-ce qu'un dualisme ?

Pour Plumwood, « le dualisme est plus qu'une relation de dichotomie, de différence ou de non-identité, et plus qu'une simple hiérarchie⁸⁷³ ». Comme dans une relation hiérarchique, un des deux pôles est considéré comme inférieur à l'autre mais, contrairement à la relation hiérarchique, le dualisme n'est pas ouvert au changement ni à la contingence. « L'infériorité est intériorisée comme identité » de sorte que le dualisme

⁸⁶⁷ Ibid., p. 1.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 2.

⁸⁶⁹ Ibid., p. 3 : « The concept of reason provides the unifying and defining contrast for the concept of nature, much as the concept of husband does for that of wife, as master for slave ».

⁸⁷⁰ Ibid., p. 43.

⁸⁷¹ Ibid., p. 44. Les paires qui ne paraissent pas traduisibles dans le dualisme raison/nature le sont par leur lien avec une autre paire elle-même traduisible (par exemple, dans la paire public/privé, le public est lié à la raison parce qu'il est lié à la liberté, à la rationalité et à l'universalité, toutes directement définies par le concept de raison : p. 45) Les paires sont évidemment connectées entre elles : Aristote, par exemple, dans *Politique*, I, 4-5, fait le lien entre la domination de l'humain sur la nature, celle du mâle sur la femelle, celle du maître sur l'esclave et celle de la raison sur le corps (p. 46).

⁸⁷² Ibid., p. 32.

⁸⁷³ Ibid., p. 47.

rend impensable que puisse exister une relation d'égalité ou de mutualité entre les pôles⁸⁷⁴.

Les caractéristiques du dualisme sont les suivantes :

- Réduction à l'arrière-plan (« *backgrounding*⁸⁷⁵ ») : le pôle supérieur constitue le pôle inférieur en arrière-plan, qu'il peut utiliser mais dont il ne dépend pas. La nature, par exemple, constitue l'arrière-plan passif sur le fond duquel l'homme déploie son activité, qu'il peut utiliser et s'approprier sans jamais en dépendre.
- Exclusion radicale (hyperséparation⁸⁷⁶) : puisque le pôle inférieur n'est pas simplement différent, mais « inférieur », il ne doit pas être seulement distinct ou séparé de l'autre : ils doivent être totalement différents, ils ne doivent partager aucun trait commun, leur différence doit être de nature et non de degré⁸⁷⁷, et leur séparation est définitive, elle n'est pas ouverte au changement⁸⁷⁸.
- Incorporation (définition relationnelle⁸⁷⁹) : le pôle inférieur est défini « relativement au pôle supérieur comme un manque, une négativité⁸⁸⁰ ». Il n'est reconnu par le pôle supérieur que s'il est assimilé ou incorporé, à ses besoins et à ses désirs. Ce trait n'est-il pas contradictoire avec l'idée d'exclusion radicale décrite précédemment ? Peut-on être à la fois radicalement exclu et en même temps incorporé ? Pour le comprendre, on pourrait dire que l'exclusion radicale, dans la mesure où elle définit le pôle dominé par une opposition terme à terme avec le pôle dominant, implique bien une définition du premier relativement au second, et que cela constitue une forme d'assimilation d'un pôle par l'autre, mais sous une forme négative.
- Instrumentalisme⁸⁸¹ : La relation hiérarchique est présentée comme étant dans l'intérêt des inférieur·es alors que c'est l'inverse, puisque ceux-ci doivent renoncer à leurs propres besoins et intérêts et servir d'instrument ou de moyen pour les fins poursuivies par les supérieur·es. Étant donné qu'elles n'ont pas de fin propre, on peut considérer qu'elles sont objectifiées.
- Homogénéisation et stéréotype⁸⁸² : On considère le pôle inférieur comme homogène, et on nie les différences entre les individu·es qui le composent.

⁸⁷⁴ Ibid., p. 47.

⁸⁷⁵ Ibid., p. 48.

⁸⁷⁶ Ibid., p. 49.

⁸⁷⁷ Ibid., p. 50.

⁸⁷⁸ Ibid., p. 51.

⁸⁷⁹ Ibid., p. 52.

⁸⁸⁰ Ibid., p. 52.

⁸⁸¹ Ibid., p. 53.

⁸⁸² Ibid., p. 53.

La relation occidentale de l'humanité et de la nature est un dualisme, dans lequel la nature est l'arrière-plan instrumentalisé, homogénéisé, défini négativement (comme tout ce qui n'est pas humain) et par exclusion radicale et discontinuité maximale entre l'humanité et la nature⁸⁸³.

L'analyse que Plumwood propose du dualisme est intéressante dans la mesure où elle permet de comprendre plus précisément en quoi consiste l'opération de « naturalisation ». En revanche, Plumwood historicise peu ses affirmations et, si elle retrace une histoire rapide des conceptions de la nature (en mettant l'accent sur quelques penseurs phares, comme Platon, Aristote et Descartes), elle en donne une conception plus homogène et uniforme que celle que j'ai présentée, et n'historicise ni les traits caractéristiques du dualisme ni les paires qu'elle identifie comme des dualismes. Il me semble que, si son analyse permet de dégager un trait commun aux naturalisations diverses, voire contradictoires, elle gagnerait à s'appuyer sur une histoire des dualismes, de leurs apparitions et de leurs transformations respectives, pour éviter que le discours transhistorique ne devienne trop anhistorique, et pour éviter de plaquer certaines représentations anachroniques sur des dualismes anciens.

De plus, Plumwood comprend la naturalisation dans le seul sens d'une assimilation à la nature, et non comme *production* des phénomènes qu'on présente comme naturels. Selon elle, le dualisme ne crée pas de différences qui ne lui préexisteraient pas, mais « il a tendance à s'appuyer sur des différences existantes, qu'il interprète de manière à fonder la hiérarchie⁸⁸⁴ ». Si je comprends l'intérêt de mettre en avant les différences plutôt que de supposer une homogénéité généralisée, cette affirmation me paraît cependant problématique si on considère que le dualisme ne fait que donner un sens hiérarchique à des différences existantes. Il me semble au contraire important de comprendre que le dualisme est un processus qui produit les pôles, qu'il fait effet sur les individus qui les composent, de sorte qu'il ne se contente pas de *constater* des différences mais en *produit activement*. Par conséquent, je propose de reprendre les analyses de Plumwood mais, au lieu de penser le dualisme comme une paire donnée et figée, de le comprendre comme une *opération de production* de deux pôles.

⁸⁸³ Ibid., p. 69-71.

⁸⁸⁴ « It tends to capitalise on existing patterns of difference, rendering these in ways which ground hierarchy. » (Ibid., p. 55)

La conséquence de cela, c'est que les traits identifiés plus haut ne sont pas des représentations figées, mais des processus, des opérations qui produisent les pôles. Les pôles ne préexistent pas à leur mise en relation par ces diverses opérations. Cette perspective me paraît correspondre davantage à l'approche anti-essentialiste de Plumwood, qui définit l'oppression par le dualisme plutôt que par les groupes en tant que tels ou des caractéristiques qui leur seraient « essentielles ». Elle me semble aussi faire une place aux variations et aux contradictions possibles dans les processus de « dualisation » (production d'un dualisme). Par exemple, s'il est vrai que l'oppression tend à homogénéiser le groupe opprimé, à l'uniformiser et à l'essentialiser⁸⁸⁵, elle peut aussi consister, dans de nombreux contextes, à établir des différences hiérarchiques au sein des opprimé·es⁸⁸⁶. Les processus de production du dualisme et de l'oppression ne sont pas univoques ni homogènes, ils peuvent reposer sur des opérations contradictoires mais complices, dans la mesure où toutes valident le pouvoir d'un pôle sur l'autre.

L'intérêt de cette perspective, c'est qu'elle apporte une compréhension concrète et détaillée des différentes opérations qui caractérisent la naturalisation, et permet de dégager un point commun, une opération commune à différents processus de naturalisation : la production d'un dualisme. Elle permet aussi d'analyser ensemble les naturalisations de différents groupes et oppressions, parce que l'exclusion hors du domaine de la raison caractérise à la fois l'oppression des femmes, des enfants, des animaux, des colonisé·es, etc., et parce qu'on peut la tirer dans une direction radicalement anti-essentialiste, qui ne suppose pas l'existence des groupes mais analyse leur production par la relation de domination. Elle permet donc de définir la naturalisation non pas comme une simple *représentation* de certains groupes comme naturels, mais comme la production de ces groupes à partir du processus de dualisation qui les sépare et les met en relation hiérarchique.

Mais on rencontre ici une difficulté qu'on a déjà croisée plus haut, et que l'analyse du dualisme nous permet d'apercevoir dans toute sa radicalité : si la nature est le pôle inférieur du dualisme nature/*logos*, comment le dualisme peut-il consister en une « naturalisation » ? En quoi la nature peut-elle constituer la cause ou le ressort de la

⁸⁸⁵ Elle constitue alors une espèce dont les individu·es s'équivalent : leur appartenance à une catégorie sociale donne la vérité et la réalité des individu·es ; illes sont réduit·es à leur statut, illes sont interchangeables.

⁸⁸⁶ Par exemple, les pays colonisateurs ont pu attribuer des statuts différents aux populations colonisées, même au sein d'un même espace : le décret Crémieux, par exemple, donne en 1870 la citoyenneté française aux Juifs d'Algérie mais pas aux Musulmans.

production du dualisme ? N'est-ce pas incohérent, pour le pôle supérieur, pour le *logos*, d'être séparé *par nature* de la nature ?

2.1.3. Les incohérences du dualisme

L'analyse approfondie de la naturalisation met en lumière son incohérence : si la domination repose sur l'existence d'un dualisme, et si le dualisme construit une opposition radicale entre la nature et le *logos*, comment peut-il en même temps naturaliser cette opposition ? L'incohérence peut être formulée de différentes façons, selon la manière dont on envisage le processus de naturalisation.

Si naturaliser consiste à utiliser la nature comme un argument de légitimation, on se retrouve face au fait qu'elle ne peut en réalité légitimer quoi que ce soit, parce qu'elle est étrangère au domaine du *logos* : elle ne peut donc pas constituer une raison, une justification ou une légitimation. Si naturaliser consiste à dire que les pôles sont de natures différentes, qu'ils diffèrent par nature, on définit le *logos* par la nature, ce qui contredit l'idée d'une extériorité radicale posée par le dualisme. De même si on se contente de dire qu'ils sont différents, sans dire que c'est par nature, on définit en réalité le *logos* par des traits qui définissent la nature (cette définition lui attribue un caractère figé et anhistorique) et on le définit par opposition à la nature (donc relativement à elle). De plus, cette séparation exclut que les deux pôles soient en relation, donc elle ne peut constituer un argument en faveur de la domination qui, quelque asymétrique qu'elle soit, est une forme de relation.

Il faut donc définir le *logos* par lui-même, par le processus qui le caractérise et instaure sa domination sur la nature : le *logos* est différent parce qu'il agit sur la nature. C'est *lui* qui instaure leur différence radicale et qui se produit lui-même comme *logos*, qui est sa propre raison et sa propre essence. Mais dans ce cas, la nature constitue la matière, l'objet figé et anhistorique que le *logos* utilise, maîtrise, travaille, transforme. Elle est prise dans le processus du *logos*, elle ne lui est déjà plus étrangère, et n'est déjà plus « pure nature », matière radicalement séparée et en-dehors du temps. Ainsi, la radicalité du dualisme est à la fois minée par la relation de domination d'un des pôles sur l'autre et par la manière même dont le dualisme a défini le *logos*. Cela signifie-t-il que la naturalisation est un processus contradictoire, qu'elle n'a, par définition, pas de sens ? Dans ce cas, comment la naturalisation peut-elle venir légitimer la domination ?

Pour répondre à cette question, on peut considérer que la naturalisation de certaines entités vient au secours de la naturalisation de l'oppression.

2.1.4. Une naturalisation soutient l'autre

Nous avons vu que, dans les discours naturalisants, l'être humain est présenté comme participant de la nature sans y participer : par nature, il échappe à la nature et aux processus naturels. Il a une nature politique, sociale, historique, et instaure un ordre qui lui est propre, il se soumet à ses propres lois et décide de son propre fonctionnement. Par contraste, les êtres non humains ne sont pas sociaux par nature, et les êtres humains qui sont naturalisés ne sont pas sociaux au même titre : illes sont sociaux en devenir (les enfants), illes restent soumis·es à davantage de déterminations naturelles que les êtres véritablement sociaux (les femmes, les pauvres, les colonisés·es), ou leurs sociétés et leurs cultures sont considérées comme plus statiques, moins historiques, ayant peu évolué depuis leur origine.

Ainsi, l'idée d'une nature « sociale » constitue le chaînon manquant entre la naturalisation et la domination politique, car sans elle, et sans la hiérarchie qu'elle construit entre différents groupes en fonction de leur degré de socialité ou de naturalité, on ne verrait pas pourquoi des différences ou une infériorité de nature pourraient justifier la domination politique. Le politique n'est-il pas ce qui doit venir corriger, tempérer, contraindre la nature ? Si un groupe est par nature soumis à un autre, n'est-ce pas une chose que l'organisation politique est capable de changer ? Ces questions mettent en évidence une des difficultés du discours de naturalisation : si l'homme par nature échappe à la nature, notamment par sa capacité historique et politique, alors toute domination est le fruit d'un choix politique. La nature n'explique rien, elle ne peut pas constituer un argument ni même une explication de l'ordre social.

Par conséquent, la naturalisation de l'ordre social se fonde moins sur l'idée d'une « nature sociale » de l'homme que sur la nature *non-sociale* de ceux qu'il domine. L'assimilation des groupes opprimés à la nature vient résoudre l'apparente contradiction qu'il y a à fonder le social sur la nature : en dernière instance, c'est parce que les groupes opprimés incarnent la nature, parce qu'ils sont la nature dans tout ce qu'elle a d'irrationnel, d'inhumain et de menaçant, que leur domination est légitime. La naturalisation de l'ordre social se fonde donc ultimement sur la naturalisation des

opprimé·es, sur la naturalisation des pôles « naturels » du dualisme, sur la naturalisation de la nature elle-même.

Si cette hypothèse est juste, alors dénaturiser ne suppose plus de remettre en cause la naturalité des phénomènes, mais de contester l'opposition dualiste de la nature et du *logos*, et de construire une notion de nature qui échappe à cette opposition.

2.2. Dénaturiser la nature elle-même

Il paraît contradictoire de considérer la nature comme « l'autre » de la culture et de la considérer comme un fondement pour l'ordre social. L'analyse du dualisme montre qu'en dépit de leur apparente contradiction, ces deux idées reposent sur une même conception de la nature dans un rapport dualiste à la culture et au *logos*. Est-il possible de construire un concept non dualiste de nature, qui ne s'oppose pas à la culture, à la société ou à la raison ? Est-il possible de dénaturiser la notion de nature elle-même ?

2.2.1. Contester le dualisme

Plumwood apporte une réponse intéressante à cette question. Comprenant la méfiance des nombreuses féministes à l'égard de l'écoféminisme, et de toute pensée qui paraîtrait maintenir l'assimilation des femmes à la nature, elle affirme néanmoins que le dualisme nature/*logos* doit être remis en cause : il ne suffit pas de contester l'assimilation des femmes à la nature, ce qui permettrait simplement aux femmes de rejoindre les privilégiés dans la domination des êtres considérés comme non-humains ou moins qu'humains⁸⁸⁷. Plumwood nous invite ainsi à « échapper au problème que l'association traditionnelle des femmes à la nature pose aux féministes, en adoptant une position qui n'accepte ni l'exclusion des femmes du domaine de la raison ni la construction de la nature comme inférieure⁸⁸⁸ ». Cela implique de rejeter à la fois : l'assimilation des femmes à la nature et des hommes à la raison ; l'idée que la nature est inférieure à la raison ; l'idée selon laquelle la nature et la raison s'opposent de façon dualiste⁸⁸⁹. Pour

⁸⁸⁷ *Feminism and the mastery of nature*, op. cit., p. 29.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 20.

⁸⁸⁹ Ibid., p. 33.

cela, Plumwood propose de penser en termes d'« alliance », pour développer « un féminisme écologique critique dans lequel les femmes se positionnent consciemment *avec* la nature⁸⁹⁰ » et demandent à être « traitées comme aussi humaines et comme appartenant autant à la culture humaine que les hommes » tout en demandant à ce que soit reconnue la continuité de l'identité humaine et de la nature : « Les hommes comme les femmes font partie de la nature comme de la culture⁸⁹¹ ».

Cela lui permet de formuler une position écoféministe qui n'explique pas la proximité des femmes et de la nature par un essentialisme mais par notre histoire culturelle et sociale⁸⁹², et qui, à partir de cette position non-essentialiste, formule une solidarité des femmes et de la nature dans la lutte contre l'oppression⁸⁹³. Si cette perspective permet de comprendre de nombreuses luttes écoféministes, elle me paraît poser problème dans la mesure où la proximité des femmes avec la nature, même historicisée, reste supposée comme réalité uniforme du groupe des femmes, alors que j'ai montré, au contraire, que des processus hétérogènes de naturalisation étaient à l'œuvre dans la naturalisation de différents groupes de « femmes ». Cependant, Plumwood pense son écoféminisme comme « un projet intégratif, qui ne se coupe pas des autres luttes⁸⁹⁴ » mais permet de faire des liens entre différentes formes d'oppression en mettant au jour de leur ressort commun. L'intérêt de sa proposition, c'est qu'elle constitue une base théorique à la solidarité entre différentes luttes politiques. Ses limites, c'est qu'elle n'étudie pas dans le détail les processus de naturalisation différenciés et l'hétérogénéité des conceptions de la nature qu'ils mobilisent, ce qui la conduit à proposer une analyse de l'oppression et une stratégie trop uniformes.

Ces réserves étant posées, il me semble néanmoins intéressant de reprendre à Plumwood le contre-paradigme qu'elle oppose au dualisme, à savoir un concept de « différence non hiérarchique ». Il s'agit de reconnaître des différences entre les êtres, donc de ne pas les confondre en un tout homogène, mais sans les hiérarchiser, et en

⁸⁹⁰ Ibid., p. 21.

⁸⁹¹ Ibid., p. 36.

⁸⁹² Ibid., p. 35.

⁸⁹³ Il faut penser cette relation non pas comme donnée par nature mais comme une alliance politique choisie du fait d'une oppression et d'une dévalorisation partagées, la nature constituant à la fois un pôle infériorisé et l'opérateur du dualisme.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 40.

mettant l'accent sur la continuité contre l'hyperséparation. La différence non hiérarchique s'oppose point par point au dualisme⁸⁹⁵ :

- Contre la réduction à un arrière-plan passif, il s'agit de reconnaître la contribution historique des pôles qui ont été mis à l'arrière-plan, ainsi que la dépendance du pôle supérieur à l'égard du pôle inférieur.
- Contre l'exclusion radicale, montrer la continuité entre les êtres.
- Contre l'incorporation, revendiquer des sources d'identité positives et indépendantes pour le pôle inférieurisé, et affirmer ses pratiques de résistance.
- Contre l'instrumentalisme, reconnaître le pôle inférieurisé comme « un centre de besoins, de valeurs et de fins propres »
- Contre l'homogénéisation, « reconnaître la complexité et la diversité dans le pôle qui a été homogénéisé et marginalisé »

Pour Plumwood, on pourrait par exemple mettre en avant la continuité de l'humanité et de la nature, ainsi que l'hétérogénéité de la nature, en opposant à la conception cartésienne et mécaniste de la nature, qui sépare la matière sans conscience et la conscience humaine, une extension de la notion d'*intentionnalité*. Cette notion permettrait de reconnaître des différences de degré non hiérarchiques entre la capacité à sentir, la capacité à choisir, la conscience et le fait d'être orienté vers un but (téléologie⁸⁹⁶). La téléologie, par exemple, est une forme d'intentionnalité qui s'étend jusqu'aux êtres qu'on appelle « inanimés ». Elle renvoie non seulement au processus de floraison et de croissance (des plantes par exemple), mais aussi à l'histoire de la formation des montagnes⁸⁹⁷. D'après Plumwood, on peut aussi décrire les machines de cette manière, ce qui permet de ne pas remplacer le dualisme nature/raison par un autre dualisme, mécanique/organique. Pour nous aider à penser cela, Plumwood s'appuie sur le fait que nous avons déjà, dans notre langage ordinaire, des manières de parler de l'intentionnalité dans la nature, et que nous avons un vocabulaire de l'agentivité naturelle⁸⁹⁸.

On pourrait objecter que cette proposition repose sur une forme d'anthropomorphisme contradictoire avec le projet de Plumwood. En effet, tout l'enjeu

⁸⁹⁵ Ibid., p. 60.

⁸⁹⁶ Ibid., p. 134.

⁸⁹⁷ Ibid., p. 135.

⁸⁹⁸ Par exemple, lorsqu'un maçon qui s'échine à extraire une pierre d'un mur dit « Cette pierre ne veut pas venir », il impute une certaine forme d'intentionnalité à la pierre (Ibid., p. 136)

de la différence non hiérarchique, pour Plumwood, c'est de penser la continuité sans penser l'identité, sans penser que l'autre est une extension du soi⁸⁹⁹, donc sans retomber dans l'incorporation et l'homogénéisation caractéristiques du dualisme. Est-ce que la continuité, proposée par Plumwood, permet de penser et de reconnaître vraiment les différences ? N'est-ce pas plutôt une forme d'assimilation, d'uniformisation dans une chaîne continue, dont j'ai proposé une critique en I, 3, avec Derrida ? De surcroît, il ne me paraît pas cohérent de maintenir, comme le fait souvent Plumwood dans ses exemples, l'existence des pôles du dualisme, pour affirmer leur différence non hiérarchique. Pour elle, le dualisme n'a fait que « distordre » des différences qui existent bien entre les pôles, et qu'il suffit de reconnaître sans les hiérarchiser⁹⁰⁰. Je ne suis pas d'accord avec cette interprétation : s'il y a effectivement des différences entre les êtres, elles ne peuvent et ne doivent pas être formulées dans les termes du dualisme. Le dualisme est une opération qui non seulement hiérarchise mais *produit* les pôles, de sorte qu'une fois disparu, c'est certainement un tout autre *continuum* qui apparaîtra que, par exemple, le *continuum* entre la « nature » et l'« humanité », ou entre le « féminin » et le « masculin ».

Ce désaccord théorique a des conséquences politiques. En effet, Plumwood nous met en garde contre les « pièges » du post-modernisme et de sa conception de l'identité. Selon elle, les postmodernes disent qu'on ne peut sortir du dualisme⁹⁰¹, ce qui peut avoir deux conséquences : ou bien conserver les identités dominées en les revalorisant ; ou bien dissoudre les identités comme le fait le post-structuralisme. À la première perspective, Plumwood objecte à raison que l'identité « retrouvée » est forgée dans le dualisme et les rapports de pouvoir, qu'on ne peut donc se contenter de la revaloriser, mais qu'il faut soumettre à une critique radicale. À la seconde perspective, Plumwood objecte qu'elle ne permet pas de penser une identité positive, donc de construire des identités de lutte. Elle considère ainsi qu'il ne faut pas dissoudre l'identité « femme », si l'on veut pouvoir dire que « les femmes sont opprimées », et parce que cette identité a été politiquement utile⁹⁰². Il faut revendiquer (« *reclaim* ») plutôt que dissoudre cette identité.

⁸⁹⁹ Ibid., p. 6.

⁹⁰⁰ « The denial of difference leads theory to the attempted elimination of the distinction between mind and body (*via* reductive physicalism, for example), between masculine and feminine (*via* androgyny), between sex and gender, between human and nature, between self and other (nature), and similarly for the other pairs in the list of dualism. But in general such a merger strategy is neither necessary nor desirable, because while dualism makes difference the vehicle for hierarchy, it usually does so by distorting difference. » (Ibid., p. 59)

⁹⁰¹ Ibid., p. 61.

⁹⁰² Ibid., p. 63.

Cette position me paraît problématique : elle peut renforcer l'oppression en participant à naturaliser les deux pôles du dualisme et en continuant à homogénéiser et à essentialiser les individus au sein de ces deux pôles (par exemple à homogénéiser les « femmes » en s'interdisant de voir les différences et les rapports de pouvoir et d'oppression entre elles). Pour Plumwood, « on peut rejeter l'absence de pouvoir des femmes sans rejeter l'entier contenu de leurs vies et de leurs rôles, ni les domaines de la culture auxquels un statut inférieur a été assigné⁹⁰³ ». Mais quels sont ces domaines ou ces rôles dévalorisés qu'on peut ne pas rejeter si l'on rejette le dualisme ? Il me semble que détruire vraiment le dualisme implique de reconfigurer complètement les vies et les identités, non pas au sens où tout serait à réinventer mais où nous ne pouvons pas savoir *a priori* ce qui sera conservé, subverti, transformé ou abandonné. De plus, Plumwood critique l'idée, qu'elle attribue au féminisme postmoderne et notamment à Butler, selon laquelle il faudrait « subvertir les identités ». Selon elle, cette subversion ne permet pas de sortir du dualisme, parce que « ces identités ne sont pas indépendantes. [...] Une telle approche, non seulement continue de lier le sujet au maître, mais ne permet pas que l'on apporte des réponses multiples à l'identité de genre traditionnelle. La stratégie parodique peut difficilement être universellement prescrite comme la seule position possible que les féministes devraient adopter à l'égard des idéaux genrés de la femme⁹⁰⁴ ». On peut répondre à ces deux critiques : déjà, la solution que Plumwood propose, de revendiquer politiquement l'identité de « femme », me semble prise dans la même difficulté que celle qu'elle pointe dans la subversion, mais avec davantage de risques de maintenir la naturalisation du dualisme homme/femme et l'oppression. Ensuite, il ne me semble pas que le féminisme « postmoderne » prescrive universellement la parodie. Comme je le montrerai en II, Butler ne dit pas qu'il *faut* parodier les identités de genre, mais qu'on *est* dans un rapport de performance aux normes de genre et qu'on ne peut jamais totalement les incarner, de sorte qu'il n'y a pas de différence radicale entre la performance ordinaire de genre et la parodie. De plus, la perspective postmoderne ne s'oppose pas systématiquement à l'usage « stratégique » des catégories d'identité, mais pose que si les identités politiques et de lutte se construisent en réélaborant et en subvertissant des

⁹⁰³ « We can reject women's powerlessness without also rejecting the entire content of women's lives and roles and the areas of culture which have been assigned low status. » (Ibid., p. 65)

⁹⁰⁴ Ibid., p. 63 : « These identities are not independent. [...] Such an approach not only continues to the subject to the master, but still has to face the problem of allowing for a multiplicity of responses to traditional gender identity. The parodic strategy can hardly be universally prescribed as the only possible stance feminists might adopt towards the gender ideals of woman. »

éléments d'identités assignées et oppressives, on ne peut décider à l'avance et en dehors des luttes la forme que prendra cette réélaboration. La proposition de Plumwood me paraît laisser moins de place à la créativité des luttes.

2.2.2. « Reclaim nature »

La critique que je viens de formuler est souvent adressée aux mouvements écoféministes, dont certains revendiquent de façon positive l'assimilation des femmes à la nature, et s'attaquent au patriarcat, au capitalisme, au colonialisme et au spécisme depuis une lutte pour et de la nature, et depuis leur identité de « femme ». On reproche à ces mouvements d'être essentialistes et de fonder la lutte sur une catégorie identitaire homogénéisante et à prétention universelle. C'est ce que rappelle Haraway, dans le *Manifeste Cyborg* : le féminisme ne doit pas se contenter de contester l'assimilation des femmes à la nature, mais doit renoncer à se fonder sur la catégorie « femme », pour dénaturer les sujets politiques du féminisme. La proposition de Chela Sandoval, de construire la lutte non pas sur une identité essentialisée, mais sur une conscience oppositionnelle⁹⁰⁵, permet d'aller dans ce sens, et de penser « la coalition — l'affinité, plutôt que l'identité⁹⁰⁶ ». Et la réappropriation féministe de la figure cyborg est clairement en opposition avec la littérature écoféministe⁹⁰⁷. Ce reproche d'essentialisme est-il fondé ? Comment construire une conception féministe radicalement anti-essentialiste de la nature dans une perspective de lutte ?

Pour Hache, les écoféministes critiquent la réponse classique des féministes à l'identification traditionnelle des femmes à la nature, consistant à rejeter « tout ce qui nous rattache au corps, au biologique, à la nature⁹⁰⁸ ». Elles considèrent que cela éloigne le féminisme d'une grande partie des femmes, qui ne remettent pas en cause la catégorie de « femme » ni ce qui est traditionnellement assimilé à la féminité, et que cela implique

⁹⁰⁵ « Contrairement à certains mouvements féministes créés aux États-Unis par des Blanches, on ne fait pas ici appel à une idée de “la” femme, il n’y a pas de recours à la “nature”, pas de généralisation de la matrice, idée, tout au moins selon Sandoval, à laquelle on ne peut accéder que par la puissance d’une conscience oppositionnelle. » (HARAWAY Donna, « Manifeste cyborg », op. cit., p. 40)

⁹⁰⁶ Ibid., p. 39.

⁹⁰⁷ Haraway oppose notamment la figure cyborg à celle de la déesse, présente dans les luttes écoféministes comme celles de Starhawk : « Et bien qu’elles soient liées l’une à l’autre dans une spirale qui danse, je préfère être cyborg que déesse. » (Ibid., p. 82)

⁹⁰⁸ HACHE Émilie (dir.), *Reclaim*, op. cit., p. 20.

de sacrifier la nature, d'en garder une conception dévalorisée et naturalisante⁹⁰⁹. Elles se réapproprient donc à la fois la nature et certains éléments traditionnellement associés à la féminité et dévalorisés⁹¹⁰. Pour Hache, cette réappropriation n'est pas réactionnaire, car il s'agit d'un geste de « *reclaim* » : « *to reclaim* », c'est à la fois revendiquer et réinventer⁹¹¹. Ce terme ne renvoie pas à un retour en arrière, mais à la réhabilitation et à la réappropriation de quelque chose qui a été détruit, abîmé ou perdu. La réappropriation est toujours une *réinvention*, ce n'est pas revenir ou s'identifier à la même chose⁹¹².

Dans la mesure où plusieurs des auteures écoféministes ont un discours critique sur la reprise et la discussion de ces mouvements dans un contexte académique qui les dépolitiserait⁹¹³, et où leurs luttes me sont étrangères⁹¹⁴, il ne me paraît pas justifié de débattre ici de leur pertinence et de leur essentialisme réel ou supposé. Ce qu'il me paraît possible de discuter, en revanche, c'est le geste de féministes académiques comme Hache. Cette dernière cherche à dégager une conception non dualiste de la nature en mettant en lien les luttes écoféministes (principalement de femmes blanches états-uniennes, comme Starhawk⁹¹⁵) et les luttes pour la justice environnementale principalement menées, dans de nombreux pays du monde, par des femmes pauvres de couleur. Dans ce corpus, je m'intéresse surtout à la conception de la nature comme « environnement » qui est déployée par les luttes pour la justice environnementale, et qui constitue, à mon sens, un dépassement possible du dualisme de la nature et de la culture.

Ces luttes, qui aux États-Unis s'enracinent dans les luttes pour les droits civiques des populations noires, ont mis en évidence le fait que les questions environnementales n'affectent pas tout le monde de la même manière. Dans les pays riches, ce sont les

⁹⁰⁹ Ibid., p. 21.

⁹¹⁰ Ibid., p. 22.

⁹¹¹ Ibid., p. 23.

⁹¹² Ibid., p. 30.

⁹¹³ Ariel Salleh dénonce les dérives du féminisme académique qui coupe le féminisme du corps, des problèmes de la vie quotidienne, qui réduit le réel à sa seule dimension linguistique, qui n'est pas gênant pour le pouvoir patriarcal blanc. Elle critique la dénonciation trop rapide de « l'essentialisme » d'une lutte écoféministe « *womanist* » « qui rencontre les savoirs des femmes du tiers-monde et des femmes indigènes ». Elle enjoint par ailleurs les féministes occidentales à développer un regard critique sur leur propre style de vie et leurs privilèges, et notamment sur l'imbrication de leurs vies avec des technologies destructrices. (SALLEH Ariel, « Pour un écoféminisme international », in *ibid.*, p. 343-368)

⁹¹⁴ Émilie Hache écrit ainsi que les luttes écoféministes ont dérouté, et qu'elles ont été mal comprises et mal discutées parce que discutées dans un contexte académique qui fait la chasse à l'essentialisme, et qui coupe les « différents fils » qui composent ces luttes, dissout leur complexité (*Ibid.*, p. 32-34).

⁹¹⁵ Starhawk est une militante américaine, écrivaine et sorcière, impliquée dans la lutte antinucléaire et figure très importante de l'écoféminisme. Voir STARHAWK, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, traduit de l'américain par Morbic, Paris, Cambourakis, 2015.

populations pauvres et/ou racisées qui subissent les premières conséquences de la pollution⁹¹⁶ et des catastrophes naturelles⁹¹⁷. À l'échelle internationale, les pays anciennement colonisés sont les premiers à subir les désordres environnementaux causés par le capitalisme⁹¹⁸, et le lien entre exploitation des ressources naturelles et exploitation des populations par de grandes firmes industrielles occidentales y est particulièrement évident.

Dans cette perspective, on comprend l'importance de dégager une conception de la nature qui soutienne les luttes pour la justice environnementale. Cela implique de faire une critique radicale d'un certain type d'écologie et d'environnementaliste, qui maintient une conception traditionnelle et dualiste de la nature. L'historien indien Ramachandra Guha s'est ainsi attaqué à l'écologie profonde de Arne Næss («*deep ecology*»), en montrant que la nature qu'elle défend est une nature «sauvage et vierge⁹¹⁹», la *wilderness*, nature séparée par excellence, qui doit être préservée de toute intervention humaine et avec laquelle les êtres humains doivent minimiser les contacts pour la maintenir dans sa pureté et son intégrité. Guha met en évidence le caractère colonial de ce concept : il renvoie à un monde prétendument vierge de toute présence humaine, que les colons auraient trouvé en Amérique ; il motive la création de grandes réserves naturelles à destination de touristes riches et blancs dans des pays d'Afrique et d'Asie, que l'on fabrique de toutes pièces en déplaçant de force des populations⁹²⁰. La confusion de «l'environnementaliste» et de la «conservation des terres sauvages» a eu pour conséquence que «les problèmes environnementaux qui ont un impact beaucoup plus direct sur la vie des populations pauvres (pénurie d'énergie, de fourrage et d'eau, érosion des sols, pollution de l'air et de l'eau) n'ont pas été abordés de manière adéquate⁹²¹.»

⁹¹⁶ Déchets toxiques, pollution de l'eau, etc. C'est ce qu'a mis en évidence par exemple le scandale de Love Canal : dans la banlieue de Niagara Falls aux États-Unis, à la fin des années 1970, des décharges toxiques avaient été créées par les industriels à l'insu de la population.

⁹¹⁷ Comme cela a été largement dénoncé pour l'ouragan Katrina.

⁹¹⁸ La pollution et la déforestation liées à la délocalisation mondialisée de l'industrie et à l'extraction de matières premières, par exemple.

⁹¹⁹ GUHA Ramachandra, « Environnementaliste radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie » traduit de l'anglais par Cyril Le Roy in HACHE Émilie, *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, Paris, Amsterdam, 2012, p. 155-170 : p. 157

⁹²⁰ Ibid., p. 159-160 : « [L] » importance accordée à la *wilderness* est particulièrement néfaste lorsqu'on l'applique au tiers-monde ». La transposition « du concept des parcs nationaux dans le contexte indien », comme dans le cas du projet *Tiger*, par exemple, « un réseau de parcs considéré comme un remarquable succès par l'ensemble de la communauté internationale des défenseurs de l'environnement » : « [L]es besoins de la population locale n'ont aucunement été pris en compte et, comme dans de nombreuses régions en Afrique, les terres désignées comme sauvages sont gérées principalement dans l'intérêt de touristes fortunés. »

⁹²¹ Ibid. p. 160.

Contre cette confusion, Guha et Martinez-Allier rappellent que l'écologie *n'est pas* une problématique de riches occidentaux, mais qu'elle est un objet de lutte actuel des populations les plus vulnérabilisées par le capitalisme et le colonialisme⁹²² : il existe « un environnementaliste clairement articulé dans les pays du Sud⁹²³. » Guha donne l'exemple de mouvements populaires de défense de l'environnement, qui articulent la question de la nature à la question de leur propre survie, et à des revendications d'équité, de redistribution économique et politique⁹²⁴.

Les mouvements pour la justice environnementale développent ainsi une conception de l'écologie comme *lutte politique et sociale*, pour une nature comprise comme notre « milieu de vie ». Dans cette perspective, la lutte sociale et l'écologie sont indissociables : « [L]es êtres humains [...] font partie intégrante de cette autre version de l'écologie. Le mouvement de la justice environnementale révèle finalement que ce sont les écologistes de la nature qui posent mal le problème en tenant séparées les problématiques écologiques et sociales⁹²⁵. » C'est une critique similaire que le militant et essayiste écologiste et libertaire Murray Bookchin, considéré comme le père de l'« écologie sociale », a adressée à l'écologie profonde : cette dernière, en tenant l'humanité en général pour responsable de la crise écologique, gomme les rapports sociaux de classe, de sexe et de race, et dépolitise la crise écologique⁹²⁶. Elle est donc faussement radicale, et a coupé l'écologie de ses articulations avec les problématiques sociales⁹²⁷. Ces critiques ont des conséquences importantes pour notre conception critique de la notion de nature.

Comme l'indique Giovanna De Chiro, les militant·es pour la justice environnementale « réinventent la nature⁹²⁸ » parce qu'elles s'opposent à la fois au dualisme hiérarchique de l'idéologie capitaliste et au dualisme maintenu par les mouvements écologistes occidentaux (qui maintiennent l'idée d'une nature comme autre

⁹²² Guha et Martinez-Allier déconstruisent l'idée selon laquelle les pays pauvres auraient des préoccupations « plus concrètes » et « plus importantes » que l'écologie, qui serait une problématique de pays riches. « Cela laisse entendre que les pauvres ne sont pas écologistes soit parce qu'ils ne sont pas assez conscients [...], soit parce qu'ils n'ont pas encore (assez) d'argent pour investir dans l'environnement, soit pour les deux raisons à la fois. » (GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALLIER Juan, « L'environnementaliste des riches », traduit de l'anglais par Cyril Le Roy in *Écologie politique*, op. cit., p. 51-65 : p. 57).

⁹²³ Ibid., p. 64.

⁹²⁴ Par exemple le mouvement Chipko (« enlaçons l'arbre ») : ibid., p.167-168.

⁹²⁵ HACHE Émilie, « Reclaiming democracy » in *Écologie politique*, op. cit., p. 107-120 : p.112

⁹²⁶ BOOKCHIN Murray, « Écologie sociale vs écologie profonde » traduit de l'américain par Cyril Le Roy in *Écologie politique*, op. cit., p. 171-181 : p. 174.

⁹²⁷ Ce qui la conduit à adopter des positions dangereuses, par exemple une forme de malthusianisme.

⁹²⁸ CHIRO Giovanna de, « La nature comme communauté : la convergence de l'environnement et de la justice sociale » traduit de l'américain par Cyril Le Roy in *Écologie politique*, op. cit., p. 121-153 : p. 138.

de la culture humaine). Ces militant·es mettent en évidence le lien entre la lutte sociale et la lutte écologique en montrant que le régime de production capitaliste mondialisé met en danger non seulement la planète dans son ensemble, mais leur milieu de vie et leur vie elle-même. D'après De Chiro, ces militant·es ont montré « les enjeux de vie quotidienne (et de mort) à la racine de leur politique environnementale⁹²⁹ », développé une conception de l'environnement comme « les endroits dans lesquels nous vivons nos vies, construisons nos communautés, et avons une chance de survie matérielle⁹³⁰ » et mis en évidence l'articulation de luttes globales et locales. En ce sens, illes ramènent « les questions environnementales à la maison, et [...] établissent des liens entre la santé des corps humains et la santé des quartiers dans lesquels nous vivons, l'eau que nous buvons, l'air que nous respirons et la nourriture que nous mangeons⁹³¹. »

Ce sont ces liens qui, d'après Celene Krauss, sont faits par les femmes de couleur qui luttent aux États-Unis contre les usines de traitement des déchets toxiques, majoritairement installées dans les quartiers populaires, qui dénoncent l'existence d'un racisme environnemental, et articulent les questions environnementales aux questions de santé et à d'autres manifestations du racisme⁹³².

2.2.3. « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend⁹³³ »

Ces luttes indiquent une piste à suivre pour renouveler notre compréhension de la « nature ». Cette perspective renforce la critique de la naturalisation, en montrant les limites de la conception dualiste de la nature, et la possibilité d'en construire une compréhension radicalement non dualiste, non pas depuis une perspective théorique, mais depuis une attention à la manière dont les questions écologiques sont posées et pensées dans des luttes. Elle permet ainsi d'articuler la critique de la naturalisation à une critique de la notion traditionnelle de la nature. Mais elle permet aussi de ne pas limiter la critique

⁹²⁹ CHIRO Giovanna de, « Ramener l'écologie à la maison », traduit de l'américain par Cyril Le Roy in *De l'univers clos au monde infini*, HACHE Émilie (dir.), Bellevaux, Dehors, 2014, p. 191-220 : p. 211.

⁹³⁰ Ibid., p. 214.

⁹³¹ Ibid., p. 213.

⁹³² KRAUSS Celene, « Des bonnes femmes hystériques » in *Reclaim*, op. cit., p. 211-238.

⁹³³ Slogan souvent mobilisé par des luttes environnementales contemporaines, qui font le lien entre la défense de l'environnement et la lutte contre le capitalisme, et qui passent par l'occupation et l'habitation de la « zone à défendre », contestant la séparation entre l'écologie et la vie quotidienne et cherchant à créer de nouveaux modes de vie.

féministe de la notion de nature, pour la mettre en lien avec des luttes sociales, décoloniales et environnementales. En retour, elle permet de construire une approche critique de l'environnementaliste dominant, et de ne pas laisser l'écologie dans les mains de nos ennemi-es⁹³⁴. Elle permet enfin de répondre aux critiques concernant la pertinence et l'actualité de la dénaturalisation que j'ai évoquées en introduction.

En effet, elle montre que le naturalisme traditionnel existe toujours, notamment dans la conception de la nature développée par l'écologie traditionnelle. Il doit donc encore faire l'objet d'une lutte. De plus, elle propose une conception non dualiste de la nature qui permet de faire la critique de discours très contemporains, qui ne sont pas dualistes au sens où l'étaient les discours naturalisants traditionnels, mais qui maintiennent en réalité un rapport de hiérarchie et de domination avec la nature en restant dans un modèle capitaliste industriel techno-scientifique. Par conséquent, la perspective que j'ai développée ici ne se contente pas de reproduire le geste routinier consistant à montrer qu'un phénomène « n'est pas naturel mais social » : attaquer la naturalisation implique de construire des conceptions alternatives de la nature capables de résister à leur réappropriation par un discours dualiste. Ces conceptions alternatives peuvent être construites depuis la mise en évidence des « naturecultures » dans lesquelles nous vivons, des hybridations et des liens déjà existants et qu'Haraway nous invite à faire proliférer⁹³⁵. Il ne s'agit pas de s'assimiler la nature en montrant que « tout est social » ou que « tout est humain », mais de partir des liens et des relations d'interdépendance qui existent entre nos formes de vie, notre milieu de vie et d'autres êtres vivants, pour inventer des modes de vie nouveaux, plus justes et non hégémoniques⁹³⁶.

⁹³⁴ Qui peuvent soutenir une perspective naturalisante et antiféministe sur la procréation médicalement assistée, l'usage de contraceptifs, l'avortement, ainsi que des positions sexistes, homophobes et transphobes. J'ai pris l'exemple des discours réellement antiféministes de prétendues « alterféministes » conservatrices d'extrême-droite qui s'inscrivent dans une perspective écologiste pour valoriser l'assignation des femmes à la maternité, s'opposer à l'avortement et à la prétendue « technolâtrie » des féministes constructivistes (voir I, « Introduction »).

⁹³⁵ Sur ce point, il me paraît important de souligner que chez Haraway, la figure du chien, espèce compagne par excellence, a remplacé la figure du cyborg. (HARAWAY Donna, *Manifeste des espèces de compagnie*, op. cit., p. 12) Il ne me paraît pas anodin que ce changement soit généralement passé sous silence par les militant-es et les universitaires qui ont beaucoup plus repris la figure du cyborg que celle du chien. Cela met en évidence que dans les reprises de la figure du cyborg, la critique du dualisme et l'appréhension de la natureculture ne sont pas faites. Si le cyborg fascine, c'est parce qu'il manifeste plutôt la toute-puissance humaine et technologique.

⁹³⁶ C'est la perspective que développe Haraway : dans le *Manifeste des espèces de compagnies*, elle cherche à élaborer « une éthique et une politique dévouées à la prolifération des "relations de partenaires" » (ibid., p. 11), à prendre acte des relations déjà existantes pour construire de nouvelles relations et inventer de nouvelles manières d'être en relation.

Cela implique de construire une notion de nature qui renonce non seulement au dualisme nature/culture, mais aussi au singulier du mot « nature ». Comme le dit Haraway, il faut mettre en évidence l'existence de mondes partagés par nous et d'autres espèces, sans pour autant dire que ces mondes sont « communs⁹³⁷ ». Comme l'a montré Philippe Descola, la nature est « la chose du monde la moins partagée⁹³⁸ ». Il faut prendre acte de l'existence de « *cosmologies différentes*, de *mondes* différents, sans hiérarchie entre eux⁹³⁹ », « passer d'une conception d'un monde unique (“une nature/des cultures”) à des “natures-cultures⁹⁴⁰.” » C'est ce à quoi invite Viveiros de Castro : son étude de ce qu'il a appelé le « perspectivisme » de la pensée amérindienne lui permet de montrer l'existence de cosmologies et de représentations différentes de la nature, et de ses rapports à la culture⁹⁴¹.

Ainsi, critiquer comme je l'ai fait la conception dualiste de la nature construite par les sciences modernes, c'est aussi renoncer à l'idée d'« une nature commune à tous, universelle, à laquelle les sciences modernes nous ont donné accès⁹⁴² ». Dénaturaliser l'oppression et les groupes opprimés implique de dénaturaliser la nature elle-même, et de la considérer comme un concept problématique⁹⁴³ et hétérogène, renvoyant à des usages,

⁹³⁷ Ibid., p. 11.

⁹³⁸ Expression que je reprends à Émilie Hache (*Écologie politique*, op. cit., p. 15). En effet, Descola a montré, dans *Par-delà nature et culture* met en question à la fois le dualisme de la nature et de la culture et l'unité des conceptions humaines de la nature. Il montre que le dualisme n'est pas partagé par toutes les sociétés, et qu'il a fait obstacle à la compréhension que les anthropologues occidentaux ont pu avoir de ces sociétés. Il nous invite à « [r]econnaître la contingence du dualisme de la nature et de la culture et les inconvénients qu'il induit dans l'appréhension des cosmologies nos modernes » (DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2005, p. 135).

⁹³⁹ HACHE Émilie, « Conflits de mondes » in *Écologie politique*, op. cit., p. 19-34 : p. 21.

⁹⁴⁰ Ibid., p. 24.

⁹⁴¹ « Cette nouvelle donne ethnographiquement motivée des cartes conceptuelles me conduit à suggérer l'emploi de l'expression “multinaturalisme” pour désigner un des traits contrastants de la pensée amérindienne par rapport aux cosmologies “multiculturalistes” modernes : alors que ces dernières s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures — la première étant garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la seconde étant engendrée par la particularité subjective des esprits et des signifiés —, la conception amérindienne supposerait au contraire une unité de l'esprit et une diversité des corps. [...] [D]ans la pensée amérindienne, les catégories de Nature et de Culture ne subsument pas les mêmes contenus et ne possèdent pas le même statut que les catégories occidentales analogues — elles ne désignent pas des provinces ontologiques, elles visent des contextes relationnels, des perspectives mobiles, c'est-à-dire des points de vue » (DE CASTRO Viveiros, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien » in ALLIEZ Éric [dir.], *Gilles Deleuze, une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, « Les empêcheurs de penser en rond », 1998, p. 429-430)

⁹⁴² Émilie Hache, *Écologie politique*, op. cit., p. 21.

⁹⁴³ « La question est moins de choisir entre se passer ou non du concept de nature que de le définir comme un problème ou comme une (simple) réalité objective. » (Ibid., p. 15)

des expériences et des formes de vie irréductibles. Cela a des conséquences sur nos pratiques scientifiques⁹⁴⁴ et nos pratiques de lutte.

⁹⁴⁴ Vinciane Despret évoque ainsi la « nouvelle primatologie, telle que l'ont proposée Shirley Strum, Barbara Smuts ou Thelma Rowell, pour ne citer qu'elles — et ce sont justement parmi les premières à avoir contesté le modèle de la hiérarchie chez les animaux — c'est d'oser remettre en question ces deux partis pris épistémologiques (les animaux obéissent à des lois naturelles et donc sont objets de sciences naturelles) et ontologique (les animaux sont de l'autre côté, du côté de la nature) » (DESPRET Vinciane, « Frontières et hiérarchies : questions de pratiques », in *Aux frontières de l'animal*, op. cit.) Elle dénonce l'impasse des recherches fondées sur l'appauvrissement des questions posées aux animaux et des animaux eux-mêmes (j'ai développé cette idée en I, 3) et l'intérêt *scientifique* de développer d'autres pratiques et une autre conception des animaux et de nos relations (DESPRET Vinciane, « La différence comme occasion de pertinence : la question de l'animal », art. cit.).

PARTIE II

LA PERFORMATIVITÉ DU GENRE

Introduction

Cette partie cherche à répondre à la question suivante : comment penser la construction naturalisante du binarisme sexuel et de l'hétérosexualité dans un ensemble de pratiques, et comment reconnaître la force structurante de cette construction, sans développer une conception figée du genre, qui masquerait l'hétérogénéité des constructions et réessentialiserait les catégories (non plus comme catégories naturelles, mais comme catégories sociales) ?

Nous avons besoin d'outils permettant de dénaturer le genre, le binarisme sexuel et l'hétérosexualité, de les analyser comme des rapports sociaux et des réalités socialement construites, mais aussi de voir l'hétérogénéité déjà présente de ce qui est socialement construit, contre une conception figée, essentialiste et totalement déterministe. L'enjeu est politique : se donner un pouvoir critique et de lutte contre les oppressions en analysant les catégories qu'elles construisent, mais sans figer ou imposer ces catégories, sans renforcer leur pouvoir normatif et prescriptif en invisibilisant la diversité de ce qui est construit, des contextes et des vécus.

Butler a proposé une théorie radicalement constructiviste du genre, pour analyser sa construction sociale sans le réessentialiser. Elle l'a fait en mobilisant le concept de « performativité », qui lui a permis d'insister sur la dimension discursive de la réalité sociale et sur l'interaction des pratiques discursives avec d'autres pratiques sociales. La notion de « performativité du genre » me paraît à même d'établir un constructivisme

radical, qui ne s'arrête pas au genre mais qui pense aussi la construction sociale du sexe ; d'analyser non seulement le caractère contraignant et constitutif des normes de genre, mais aussi l'hétérogénéité de ce qu'elles produisent, des vécus du genre et des rapports aux normes, etc. Elle permet donc de construire un féminisme non-essentialiste, qui ne renforce pas les catégories qu'il cherche à combattre, mais qui donne cependant des outils critiques puissants contre l'oppression et rend possible la création de solidarités et de luttes communes⁹⁴⁵.

Plan de la partie

Dans cette partie, je propose d'explorer et d'approfondir cette notion. Je commence par en proposer une généalogie politique et féministe (chapitre 1), puis je donne un aperçu des principaux enjeux théoriques qui motivent son élaboration (2). Je réponds ensuite à certaines objections, sur la matérialité du corps et le volontarisme de la construction du genre, pour montrer que le constructivisme de Butler n'est pas un monisme discursif (3). Pour mettre en valeur l'apport de la théorie butlerienne à l'analyse du rôle du langage dans la construction du genre, je montre comment le genre peut être performativement produit dans des pratiques discursives et interactionnelles (4). Je développe enfin une analyse incorporée de la performativité (des actes de parole) (5).

⁹⁴⁵ Je souscris donc à ce qu'affirme Cynthia Kraus dans son introduction à *Politiques de coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler* : la théorie de la performativité du genre est à rattacher à un enjeu politique plus général de la pensée de Butler, consistant à penser la possibilité d'une lutte collective sur des bases non-identitaires. (GARDEY Delphine et KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016)

Chapitre 1

La « performativité du genre » : un concept pour la lutte

Introduction

Dans ce chapitre, je défends l'idée que ce sont des enjeux féministes, des problèmes pratiques et politiques, qui sont à la base du travail théorique de Butler, de la première formulation de la « performativité du genre » dans *Trouble dans le genre* à ses reformulations successives. Je propose donc une généalogie *politique* de cette notion, en montrant qu'elle intervient d'abord pour repenser le féminisme (1) ; généalogie dont je tire les conséquences théoriques (2). Je l'inscris dans un féminisme matérialiste inspiré de Wittig, qui renouvelle la compréhension du rôle du langage dans la construction du genre (3), ainsi que dans une approche foucaldienne de la construction du sexe dans les rapports de pouvoir (4).

1. Repenser le féminisme

La première hypothèse de lecture que je formule sur la théorisation par Butler de la « performativité du genre », c'est qu'elle cherche à répondre à une question féministe politique et pratique, qui se pose de manière aiguë lors de la publication de *Trouble dans le genre*, et se pose encore aujourd'hui : quel féminisme construire après la remise en question de l'unité et de la pertinence de la catégorie « femme », et la critique de l'universalisme et de l'essentialisme qu'a pu porter cette catégorie ? Comment faire tenir ensemble la déconstruction du genre et le féminisme, comment construire une lutte qui ne se fonde pas sur une catégorie donnée et homogène ?

1.1. La catégorie « femmes » mise en question

Dans *Trouble dans le genre*, Butler part d'un double constat⁹⁴⁶ : les féministes débattent des significations du « genre », elles ne sont pas toutes d'accord entre elles et le genre ne paraît ni univoque ni simple à définir. Cette équivocité du genre fait peur, parce qu'on craint qu'elle fragilise le discours et la politique féministes : si l'on met en doute l'existence des « femmes », pour qui le féminisme va-t-il se battre et qui va-t-il représenter ? De qui défend-il les intérêts, de qui est-il le mouvement ? Quel est le sujet politique du féminisme ?

Selon Butler, l'écriture de *Trouble dans le genre* est motivée par le constat d'un « trouble » sur la question du genre et le désir de maintenir ce trouble tout en montrant que le féminisme a encore du sens et peut encore exister. L'enjeu du travail théorique de dénaturalisation est d'abord politique⁹⁴⁷. Il s'agit de ne pas reculer devant le processus en cours de remise en cause de l'existence des « femmes » qui a été opéré par des activistes et des théoricien·nes du genre, de la sexualité, de la race et de l'intersectionnalité des rapports sociaux. Il faut au contraire approfondir et tirer les conséquences de cette remise en question. Cela ne constitue pas une rupture avec le féminisme, mais un

⁹⁴⁶ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, traduit de l'américain par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 51.

⁹⁴⁷ C'est d'ailleurs ce qu'elle dit à la toute fin de son ouvrage : c'est parce qu'elle se posait les questions politiques et « pour répondre à de telles questions » (« Comment ébranler les fondements qui couvrent d'autres configurations culturelles du genre ? Comment déstabiliser les "prémises" de la politique identitaire et en restituer la dimension fantasmatique ? ») qu'« il a fallu faire une généalogie critique de la naturalisation du sexe et des corps en général. » (Ibid., p. 274)

approfondissement de son geste de dénaturalisation, de déconstruction de la hiérarchie de genre et de l'hétéronormativité. Le travail de Butler sur le genre s'inscrit donc dans l'histoire du féminisme constructiviste et, si elle opère une rupture, c'est seulement avec les féministes qui refusent d'aller au fond de ce geste constructiviste, qui rechignent à le poursuivre de manière radicale et veulent maintenir la catégorie « femme » comme fondement du féminisme.

Le maintien du concept de « femme » comme catégorie d'analyse des rapports sociaux et comme catégorie identitaire définissant le sujet politique du féminisme est une incohérence théorique. En effet, cela consiste à interrompre et limiter le geste critique de dénaturalisation et de déconstruction des catégories sociales oppressives. S'arrêter à la catégorie « femme » et la maintenir comme catégorie d'analyse pertinente empêche de voir d'un côté les différences matérielles, les différences de traitement et de naturalisation des individus qu'on appelle des « femmes », et d'un autre côté que d'autres individus que les femmes subissent des violences du fait de la hiérarchie et du binarisme de genre (violences liées à leur genre, leur sexualité ou leur non-conformité aux normes de genre et de sexualité). De plus, si l'on pense que les « femmes » n'existent pas naturellement et que les discours ont des effets sociaux, pourquoi ne pas chercher à voir quels effets les discours féministes antinaturalistes eux-mêmes ont pu avoir sur les « femmes », en contribuant à dénaturer la catégorie et à offrir de nouveaux modes d'existence et de subjectivation ?

1.2. Conséquences pour le féminisme

Butler interprète cette incohérence théorique comme un choix politique, fait par certaines féministes, de ne pas vraiment remettre en cause l'hétéronormativité et le binarisme de genre. Le féminisme qui se développe alors universalise la condition sociale de certaines femmes (les femmes cisgenres blanches, bourgeoises, hétérosexuelles) pour parler au nom de toutes. Mais surtout, et c'est le centre de la critique butlerienne, c'est un féminisme limité, homophobe et transphobe : un féminisme de femmes cisgenres hétérosexuelles. Dans *Trouble dans le genre*, Butler dénonce l'homophobie des

mouvements féministes⁹⁴⁸. Dans *Défaire le genre*, elle s'attaque à la transphobie et à l'interphobie de nombreuses féministes en montrant qu'elles se fondent sur une conception naturalisante du sexe et du genre⁹⁴⁹.

Dans ce texte, Butler part des critiques qui ont été portées par les activistes elleux-mêmes envers un féminisme naturaliste et excluant. Elle rompt donc avec une position de surplomb théorique traditionnelle et explicite ce que son travail philosophique doit aux mouvements militants et aux analyses théoriques portées par les activistes. Elle inscrit le *queer* dans le mouvement féministe, en cherchant non pas à dépasser le féminisme (en se situant dans un « postféminisme⁹⁵⁰ ») mais à poser des bases qui rendent indiscutable la participation des personnes trans à la lutte féministe, contre la transphobie de nombreuses féministes, qu'elle soit explicite, pour celles qui veulent réserver leur lutte aux « femmes », ou implicite, pour celles qui se contentent de ne pas prendre en compte leur privilège cis et de ne pas intégrer les revendications trans à la lutte féministe⁹⁵¹.

Butler présente donc explicitement son projet comme un projet *féministe* permettant de penser aussi bien la transphobie et la violence exercées contre les personnes intersexes que de penser « la façon singulière dont les femmes souffrent de la pauvreté et de l'analphabétisme, de la discrimination à l'emploi, d'une division genrée du travail à l'échelle mondiale, ainsi que de la violence, sexuelle ou autre⁹⁵² ». En d'autres termes, dénaturiser la catégorie « femme » et ne plus en faire le sujet *exclusif* du féminisme n'empêche pas d'analyser comment, dans certains contextes, des « femmes » sont tout à

⁹⁴⁸ Cf. « Je pensais [en 1990] et je continue à penser [en 1999, date de rédaction d'une nouvelle introduction] 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 » (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 26). Cf. aussi un entretien avec Irène Jami dans la revue *Mouvements* : BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité » in *Pensées critiques*, La Découverte, 2009, p. 117- 130 : Butler y donne un aperçu synthétique de sa démarche dans *Trouble dans le genre* : maintenir à tout prix l'existence et la pertinence de la catégorie « femmes » ou tenter de définir la « différence sexuelle » comme « condition du désir ou condition de l'humain » implique généralement une position acritique à l'égard de la « matrice hétérosexuelle » et de « l'organisation hétérosexuelle du désir » (p. 119-120).

⁹⁴⁹ « La critique de la transsexualité Male to Female (MtF) s'est centrée sur l'« appropriation » de la féminité, comme si elle appartenait à un sexe donné, comme si le sexe était une réalité discrète et non pas continue, comme si l'identité de genre devait et pouvait dériver d'une anatomie présumée » (BUTLER Judith, *Défaire le genre*, traduit de l'américain par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2012, p. 22) alors qu'il aurait été cohérent avec le geste féministe de dénaturiser de reconnaître que « le genre est historique et performatif » (Ibid., p. 23) et que donc « l'« anatomie » et le « sexe » s'inscrivent nécessairement dans des cadres culturels (comme l'a clairement démontré le mouvement intersexe). » (Ibid.).

⁹⁵⁰ Ibid., p. 21.

⁹⁵¹ Sur les transféminismes, voir notamment THOMAS Maud-Yeuse, GRÜSIG Noomi B. et ESPINEIRA Karine (dir.), *Transféminismes*, Paris, L'Harmattan, 2015.

⁹⁵² Ibid., p. 21.

la fois opprimées et produites par leur oppression. Mais il s'agit alors de ne pas prendre le terme « femme » comme un concept ayant une signification en soi et universelle, pour voir au contraire que cette catégorie prend des sens différents en fonction des contextes et des formes d'oppression et d'exploitation. En effet, il ne faut pas remplacer l'universalisme naturaliste par un universalisme *sociologique* : il n'existe pas un groupe unique et homogène des femmes, qu'il soit donné par la nature (par une nature commune aux femmes) ou par la société (par une condition sociale commune universelle que toutes les femmes partageraient).

Le travail antinaturaliste sur le genre doit ainsi permettre de « combattre les formes de pseudo-universalisme qui servent un impérialisme culturel implicite ou explicite⁹⁵³ ». C'est le sens de la liste de violences matérielles et économiques que propose Butler dans le passage ci-dessus : elle montre que, contrairement à ce qu'on lui a reproché, sa conception du genre n'empêche pas d'analyser les conditions matérielles de vie et d'exploitation des femmes. Mais il est possible d'analyser un certain type d'oppression, par exemple l'oppression économique des femmes en France en 2018, sans *universaliser* cette situation, sans *exclure* de cette analyse les personnes trans et intersexes qui peuvent aussi être discriminées économiquement et matériellement du fait de leur genre ou de leur non-conformité aux normes de genre, et sans *supposer a priori* que la catégorie d'analyse « femme » est pertinente dans tous les contextes et indépendamment du sens local et ponctuel qui lui est donné⁹⁵⁴.

Pour donner un exemple concret à cette dernière idée, on peut la mettre en lien avec le programme de recherche ouvert par des auteures postcoloniales comme Chandra Talpade Mohanty, qui dénonce l'ethnocentrisme des travaux féministes occidentaux portant sur les femmes du Tiers-monde et cherchant à démontrer le caractère universel et transculturel de la domination patriarcale. Mohanty montre que ces travaux postulent une catégorie « femmes » cohérente, stable, universelle et anhistorique, définie par une oppression homogène et « commune⁹⁵⁵ », et préalable à toute analyse ou enquête de

⁹⁵³ Ibid., p. 22.

⁹⁵⁴ Cette précaution lui paraît d'autant plus nécessaire qu'elle est une « intellectuelle du monde dominant » et qu'elle ne veut pas reproduire le geste impérialiste des États Unis qui exportent avec « une extraordinaire arrogance culturelle » « des conceptions de la privacy et de l'autonomie, par exemple, que les autres femmes ne partagent pas toujours, et qui ne permettent pas toujours de donner un fondement culturel viable à des revendications politiques », alors que « les catégories de femmes sont multiples, et que les ressources culturelles de la capacité d'agir le sont tout autant » (BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité », op. cit., p. 125).

⁹⁵⁵ MOHANTY Chandra Talpade, « Sous le regard de l'occident », in *Sexe, Race, Classe, Pour une épistémologie de la domination*, DORLIN Elsa (dir.), PUF, « Actuel Marx », Paris 2009, p. 154-155.

terrain. « L'homogénéité du groupe "femmes" est alors le produit non pas de caractéristiques biologiques primaires, mais plutôt d'universaux sociologiques et anthropologiques secondaires⁹⁵⁶ ». Ces travaux présentent les « femmes du Tiers-monde » comme un groupe homogène plus opprimé que les femmes occidentales, et victime de systèmes culturels considérés comme plus oppressifs. Parce qu'elles partent d'une catégorie universelle de « femme » et d'une représentation générale et commune de l'oppression, ces études comparent et hiérarchisent les situations. Elles en viennent ainsi à considérer paradoxalement que les femmes du Tiers-monde sont victimes d'une oppression à la fois similaire et différente : d'un point de vue « qualitatif », c'est une même oppression (l'oppression patriarcale universelle), mais elle s'exerce à un degré supérieur. Contre cette démarche ethnocentrique des chercheuses occidentales, Mohanty invite à mettre en doute la pertinence *a priori* de la catégorie « femmes » et de la représentation qu'en ont les chercheuses depuis leur propre contexte socio-historique, pour au contraire « démontrer analytiquement comment les femmes sont produites comme groupes socio-économiques et politiques dans des contextes locaux particuliers⁹⁵⁷ » et partir d'une situation locale pour tirer les catégories théoriques « de l'intérieur de la situation et du contexte en question⁹⁵⁸ ». La mise en doute du sujet « femmes » comme sujet universel du féminisme a des conséquences non seulement politiques, mais aussi épistémologiques.

De plus, le féminisme que Butler développe sur cette base est ouvert à l'hétérogénéité des expériences, des vécus et des rapports aux normes. S'il faut bien « distinguer entre les normes et les conventions qui permettent aux gens de respirer, désirer, aimer et vivre, et les normes et les conventions qui restreignent ou minent les conditions de la vie elle-même », il ne faut cependant pas en avoir une lecture unilatérale : les normes n'ont pas le même effet sur tout le monde ni le même sens pour tout le monde. « L'important, c'est de cesser d'imposer à tous ce qui n'est vivable que pour certains, et d'autre part d'éviter d'interdire à tous ce qui n'est invivable que pour certains⁹⁵⁹ ».

⁹⁵⁶ Ibid., p. 155.

⁹⁵⁷ Ibid., p. 165.

⁹⁵⁸ Ibid., p. 166.

⁹⁵⁹ *Défaire le genre*, op. cit., p. 21.

1.3. Politique de coalition vs politique identitaire

Butler fait donc la critique d'un féminisme qui, sans postuler que les femmes existent naturellement, présuppose néanmoins qu'elles auraient un « vécu » similaire, une « expérience » identique ou une condition sociale commune, universelle, que le féminisme aurait pour fonction de défendre et de représenter⁹⁶⁰. La catégorie de « femme » a été critiquée, remise en cause, elle est aujourd'hui « instable⁹⁶¹ » : il ne faut pas le déplorer, mais repenser le féminisme⁹⁶² et la lutte politique, cesser de chercher à les fonder sur des identités⁹⁶³. On peut faire un usage ponctuel, situé et stratégique⁹⁶⁴ de la catégorie « femme », dans certains contextes de lutte, mais il ne faut pas « partir du principe », supposer *a priori*, que les femmes forment un groupe : cela invisibilise leur hétérogénéité, et cela empêche de comprendre la co-construction du genre et d'autres rapports sociaux oppressifs.

La perspective de Butler ouvre donc des pistes particulièrement intéressantes pour les luttes féministes : elle ne les fait plus reposer sur une catégorie, une identité ou une « expérience » du monde et des normes qui seraient uniques et univoques. Elle ne présuppose plus *a priori* l'existence des groupes ou des identités, mais analyse comment, contextuellement, du fait de certains types d'assignations ou de violences, des collectifs politiques ponctuels peuvent être construits, et des solidarités élaborées. Pour Butler, c'est cela qui définit l'apport du *queer* au féminisme :

« L'une des réussites de la théorie queer a été de s'opposer à cette politique des identités très stricte et de dire qu'aucun de nous n'est décrit de façon complète,

⁹⁶⁰ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 59.

⁹⁶¹ Ibid., p. 267.

⁹⁶² « Contester le fait que les femmes soient une catégorie unique n'implique pas de contester le féminisme ni le militantisme féministe. Tout ce que cela veut dire, c'est qu'il faut être plus attentives, prendre le temps de se demander qui sont les femmes, ce que nous voulons dire par femmes, qui sont les femmes auxquelles nous pensons lorsque nous définissons le féminisme, quelles sont les femmes dont on entend les voix à l'heure actuelle » (« Considérer le problème plus que l'identité », op. cit., p. 125).

⁹⁶³ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 59.

⁹⁶⁴ Cf. « Je n'ai rien contre le fait de considérer les femmes comme un groupe, et je pense que, pour des raisons politiques, il vaut mieux partir du principe qu'elles forment un groupe. Seulement, dès que l'on commence à proposer une définition de ce que sont les femmes, on se retrouve inscrit dans une controverse. Il est donc intéressant de voir que le féminisme semble défini par ce rythme particulier, celui d'un groupe qui n'essaie de définir ce qu'il est que pour constater, forcément, qu'il est en désaccord avec lui-même. C'est intéressant non seulement sur le plan sociologique, mais aussi du point de vue philosophique. Cela veut dire que l'on ne peut pas considérer l'identité du groupe "femmes" comme point de départ, mais seulement et toujours comme "lieu de controverse", pour reprendre les termes de Denise Riley. » (« Considérer le problème plus que l'identité », op. cit., p. 124).

adéquate, par aucun de ces termes d'identité. De plus, elle a établi la possibilité de combattre l'homophobie, la subordination des femmes, le racisme et la subordination de classe autrement que sur une base identitaire. Elle permet à un individu de se joindre à une alliance sur la base de ses convictions, de ses pratiques et de ses engagements. Personne ne lui demande sa carte d'identité quand il vient assister à une réunion politique. [...] De ce point de vue, la théorie queer a toujours été en phase avec la lutte contre le sida : elle se concentre sur le problème, non sur l'identité⁹⁶⁵. »

Cette conception répond bien aux exigences que j'ai évoquées en introduction à cette partie : d'abord, la théorie critique ne réifie plus les catégories et n'entérine plus les assignations sociales. Ensuite, la lutte politique est ouverte à l'hétérogénéité des vécus : elle n'est pas normative, mais elle permet cependant le *dialogue* et l'*élaboration intersubjective et collective du vécu*, dans le récit d'expérience par exemple. Affirmer l'hétérogénéité des vécus ne signifie pas que le vécu est un donné radicalement singulier et inexprimable, dans lequel chacun·e serait enfermé·e. De plus, la perspective de Butler ne fonde pas la lutte sur des identités, mais elle ne rejette pas non plus toute mobilisation de catégories identitaires dans des luttes concrètes ; elle nous invite simplement à rester critiques et méfiant·es à l'égard des catégories identitaires, donc à leur conserver une définition et une extension relativement ouvertes, qui restent disponibles au changement, à la critique et à la reformulation⁹⁶⁶. Enfin, elle permet de penser que les alliances et les solidarités ne sont pas nécessairement *données* par une condition ou des intérêts communs, mais qu'elles peuvent *naître de la pratique politique*, puisque celle-ci met en relation des personnes, leur permet d'établir des liens entre leurs expériences sociales qui peuvent se faire écho sans être identiques ou similaires, et peut être l'occasion d'inventer de nouveaux modes de vie⁹⁶⁷.

C'est ce que Butler appelle une « *politique de coalition* » : cette politique s'oppose à une politique identitaire⁹⁶⁸ et l'« on ne peut pas imaginer à l'avance quelle sera [s]a

⁹⁶⁵ Ibid. p. 124

⁹⁶⁶ Cf. « Mobiliser des catégories identitaires à des fins de politisation, c'est toujours courir le risque imminent de voir l'identité devenir l'instrument du pouvoir auquel on s'oppose. Ce n'est pas une raison pour ne pas utiliser, ou être utilisé·e par, l'identité. Il n'y a pas de position politique qui soit pure de tout pouvoir. » (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 49-50).

⁹⁶⁷ Par exemple, Butler dit que « ce qui rassemble en partie l'activisme anti-homophobie, antiraciste, féministe, trans et intersexe », c'est une lutte contre « la violence phobique à l'égard de certains corps » (*Défaire le genre*, op. cit., p. 22). Cela ne signifie pas que la violence phobique prend une forme similaire, constituant en ce sens l'oppression commune et partagée de façon univoque par tous ces groupes. Il me semble important que Butler parle ici de ce qui rassemble actuellement plusieurs activistes : son discours n'est pas prescriptif et universel mais descriptif et contextuel.

⁹⁶⁸ Note de Cynthia Kraus, traductrice de *Trouble dans le genre*, op. cit., note 28 p. 80.

forme exacte⁹⁶⁹ ». L'idée de « coalition » renvoie à la possibilité de lutter *ensemble* sans supposer ou rechercher un fondement ontologique à la lutte, une identité commune à ceux qui lutte. C'est une politique qui ne se fonde pas sur une supposition d'unité *et ne se la donne pas pour but*⁹⁷⁰. Comme le dit Cynthia Kraus, le thème de la « coalition », de même que la question de la vulnérabilité et de la précarité, permettent à Butler de penser la possibilité de « faire communauté sur des bases non-identitaires, c'est-à-dire sur des bases qui soient partagées sans fonctionner pour autant comme des fondements métaphysiques ou des *a priori*⁹⁷¹ ». Pour Kraus, la coalition est un des thèmes majeurs de la pensée de Butler, et l'une des deux principales propositions que Butler tire de sa critique de la nécessité qu'il y aurait à fonder la politique sur une identité stable. La première proposition, plus théorique, consiste à mettre en évidence la performativité du genre ; la seconde constitue une réponse « pragmatique, orientée vers l'action collective », consistant à « théoriser le travail de *coalition* comme une *alternative* possible et souhaitable aux politiques identitaires⁹⁷² » et à « articuler les conditions de possibilité de faire alliance — et non “seulement” subversion⁹⁷³ ».

Par conséquent, la dénaturalisation et la critique du féminisme fondationnaliste ne mettent pas en danger la capacité d'agir⁹⁷⁴ ou l'action collective mais permettent de les repenser. Contre l'idée que le constructivisme remettrait en cause la capacité d'agir (si nous sommes socialement construit·es, comment pouvons-nous agir contre les structures sociales ? Comment pourrions-nous remettre en question ce qui nous fait exister ?), la conclusion de *Trouble dans le genre* défend qu'on peut fonder la lutte politique sur une critique constructiviste de l'identité⁹⁷⁵. Et c'est cette capacité d'agir que le féminisme a pour tâche de mettre en évidence et de développer, en repérant et en décrivant les « stratégies de répétition subversives permises par ces constructions pour affirmer les possibilités locales d'intervention⁹⁷⁶ ».

⁹⁶⁹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 81.

⁹⁷⁰ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 82.

⁹⁷¹ Cynthia Kraus dans l'introduction à GARDEY Delphine et KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016, p.16.

⁹⁷² Ibid., p. 16.

⁹⁷³ Ibid., p. 18.

⁹⁷⁴ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 271.

⁹⁷⁵ « Paradoxalement, le fait de reconsidérer l'identité comme un effet [...] ouvre des possibilités en ce qui concerne la “capacité d'agir” qui étaient insidieusement forcloses par des positions tenant les catégories de l'identité pour fondatrices et fixes » (Ibid., p. 273)

⁹⁷⁶ Ibid., p. 274.

La théorie de la « performativité du genre » répond donc bien à des enjeux *politiques* : il s'agit de penser la construction des rapports sociaux, et le fait que nous sommes construit·es dans et par ces rapports, tout en expliquant l'hétérogénéité de ce qui est produit et en affirmant notre capacité d'agir, nos possibilités de subversion et de résistance. Il s'agit aussi de lutter contre l'oppression sans réessentialiser les catégories sociales, créer des solidarités et faire des liens entre les expériences sans étendre abusivement ou universaliser ce qui ne caractérise la condition que de quelques un·es. Ces enjeux politiques ont des conséquences théoriques importantes.

2. Conséquences théoriques

2.1. Un constructivisme radical

La première conséquence théorique de la mise en doute politique de la catégorie « femme », c'est l'élaboration d'un constructivisme radical, qui ne porte plus seulement sur le genre, mais aussi sur le sexe, le corps et le biologique. En effet, Butler cherche à remettre en question l'idée que le genre aurait un quelconque fondement non social. Elle doit donc déconstruire la conception traditionnelle selon laquelle il y aurait d'un côté le genre social construit, de l'autre un sexe naturel préalable à toute construction sociale. Pour cela, Butler va montrer que le « sexe » est construit, dans le discours constructiviste lui-même, comme le référent non-construit du genre. Le sexe n'est donc pas antérieur, mais postérieur au genre : ce n'est pas le sexe qui est premier et qui fonde le genre, mais c'est le genre qui est premier et qui fabrique le sexe. Je reviendrai sur cette question dans les chapitres suivants. Ce que je veux montrer ici, c'est que cette position est une position constructiviste radicale, qui va plus loin dans la dénaturalisation et dans le constructivisme que de nombreuses théories féministes antinaturalistes, parce qu'elle rend compte de la construction sociale non seulement du genre, mais aussi du sexe.

En effet, comme l'a montré Cynthia Kraus, de nombreuses chercheur·es féministes ont maintenu l'existence d'un sexe biologique préalable à toute construction sociale, tout en critiquant la conception traditionnelle naturalisante du sexe et du

binarisme sexuel. C'est ce que Kraus appelle le « pas-rien » (« *not-nothing*⁹⁷⁷ ») du constructionnisme social⁹⁷⁸. Elle met en évidence le fait que de nombreuses pensées constructionnistes, notamment féministes, restent « passionnément attachées à un petit quelque chose antérieur à tout processus socio-historique⁹⁷⁹ » : « ce n'est ni un "quelque chose", ni un "rien du tout", mais plutôt un "pas rien"⁹⁸⁰. » Cet attachement tient à la peur de perdre le réel ou de tomber dans le relativisme, qui accompagne la prolifération des discours constructionnistes depuis les années 1960⁹⁸¹, à une « insécurité ontologique⁹⁸² » qui explique l'attrait que peut posséder l'idée de substance⁹⁸³. Pour de nombreuses féministes constructionnistes, c'est le « sexe nu » (« *naked sex* »), qui constitue le « pas rien » du genre⁹⁸⁴.

Le « sexe nu » est maintenu comme un donné préexistant à la construction sociale dans des pensées féministes non naturalistes. Il est même *produit* par le geste de dénaturalisation⁹⁸⁵ : les chercheur·es féministes dénaturalisent en montrant que des phénomènes sociaux (qu'on peut rattacher au genre) sont pris pour des phénomènes naturels (du sexe⁹⁸⁶). Mais la plupart d'entre eux maintiennent l'idée que les gènes déterminant le sexe ne sont pas socialement construits⁹⁸⁷. Ces gènes constituent la ligne matérielle qui sépare mâle et femelle : ils sont le « sexe nu » différent du genre. Kraus montre que ce « sexe nu » existe sous la forme d'une double négation : (1) les différences biologiques entre les sexes ne sont pas vraiment biologiques, elles sont du genre

⁹⁷⁷ KRAUS Cynthia, « Of "Epistemic Covetousness" in Knowledge Economies: The Not-nothing of Social Constructionism », *Social Epistemology : A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 19 (4), 2005, p. 339-355 (les passages en français extraits de cet article sont ma traduction).

⁹⁷⁸ Cynthia Kraus parle de « constructionnisme » plutôt que de « constructivisme », mais il me semble que ce terme renvoie au même courant de pensée, au même geste, que celui que j'ai présenté en I, 1 sous le terme de « constructivisme ». Dans les pages qui suivent, je respecte la terminologie des auteur·es auquel·les je me réfère, mais je comprends « constructionnisme » comme un synonyme de « constructivisme » au sens présenté en I, 1.

⁹⁷⁹ Ibid., p. 339.

⁹⁸⁰ « [N]either a something nor a nothing at all, but rather a not-nothing ». (Ibid., p. 340)

⁹⁸¹ Ibid., p. 340.

⁹⁸² Ibid., p. 340.

⁹⁸³ Ibid., p. 341.

⁹⁸⁴ Ibid., p. 342 : Kraus a défini le « sexe nu » dans KRAUS Cynthia, « La bicatégorisation par "sexe" à l'épreuve de la science : le cas des recherches en biologie sur la détermination du sexe chez les humains », in GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000, p. 187-213. Et plus récemment, dans KRAUS Cynthia, « Naked sex in exile : on the paradox of the "sex question" in feminism and in science » in *NWSA Journal*, 12 (3), 2000, p. 151— 177 (Les passages en français extraits de cet article sont ma traduction)

⁹⁸⁵ Dénaturalisation des frontières habituellement pensées comme des divisions naturelles (entre nature et culture, sexe et genre, femme et homme, mâle et femelle) (« *Naked sex in exile* », art. cit., p. 152).

⁹⁸⁶ Ibid., p. 153.

⁹⁸⁷ Ibid., p. 156.

(socialement construit) qu'on prend pour du sexe, de sorte que la plus grande part du « sexe » n'est pas du « sexe » mais du « genre ». (2) Mais le « sexe nu » est la part du « sexe » qui ne tombe pas sous l'accusation de « genre pris pour du sexe » : il n'est *pas* le sexe qui n'est *pas* du sexe⁹⁸⁸. Cette double négation donne une existence analytique au « pas rien » du genre. Ce qui caractérise ce geste, c'est une forme de déréalisation (où ce qui n'est pas biologique n'est pas vraiment réel⁹⁸⁹).

Kraus s'attaque à cette idée, et à la conception qu'elle sous-tend du biologique et du social. Elle commence par mettre en évidence une différence entre la manière dont sont traités le sexe et la race par les pensées constructionnistes. La conclusion que les races biologiques n'existent pas n'est pas tirée pour le sexe : il reste un « pas rien » pour le sexe, alors qu'il ne reste absolument rien de préalable à la construction sociale pour la race⁹⁹⁰. Contre l'idée que le constructionnisme nous ferait perdre le réel ou la possibilité d'agir sur le monde, Kraus rappelle qu'éliminer tout fondement biologique à la race a permis de mettre en évidence le fait que la construction sociale était tout aussi réelle et puissante que le biologique⁹⁹¹. Pour Kraus, la différence de traitement entre le sexe et la race tient au fait qu'on s'est interrogé sur *l'existence* des races et sur l'existence *biologique* du sexe⁹⁹² : on n'a pas vraiment remis en question l'existence d'une différence entre les sexes, on s'est simplement demandé sur quel mode ils existaient.

En dépit de cette différence de traitement, Kraus remarque que, dans les deux cas, la ligne de démarcation du biologique et du social n'est pas questionnée⁹⁹³ : le social est défini par la variabilité ; le biologique est censé être fixe et transculturel⁹⁹⁴. Le social est ainsi devenu le « pas rien » de la race (puisque, comme nous l'avons vu en I, 1, le racisme s'est déplacé de la rhétorique biologique vers la rhétorique culturelle), ce qui montre que le « pas rien » du constructionnisme peut renvoyer à une chose (le biologique) comme à son prétendu contraire (le social⁹⁹⁵).

Par conséquent, Kraus nous invite à interroger notre notion de « social » comme requérant son contraire, sur lequel le social opérerait comme construction⁹⁹⁶. Ce n'est pas

⁹⁸⁸ « Of "Epistemic Covetousness" », art. cit., p. 346.

⁹⁸⁹ Ibid.

⁹⁹⁰ Ibid., p. 349.

⁹⁹¹ Ibid.

⁹⁹² « A (1) "There are *biological* [...] differences between the sexes" B (1) "There *are* [...] biological differences between the races" ». (Ibid., p. 349)

⁹⁹³ Ibid., p. 349.

⁹⁹⁴ Ibid., p. 351.

⁹⁹⁵ Ibid., p. 350.

⁹⁹⁶ Ibid., p. 351.

parce qu'il y a « construction » qu'il y a un donné, un matériau préalable. Cette remise en question a plusieurs conséquences : d'abord, elle permet de comprendre que la biologie n'est pas fixe ni transculturelle. Ensuite, elle remet en cause le geste de naturalisation (de notions comme les gènes, les cellules, les protéines, etc.) qui a accompagné le geste constructionniste de dénaturalisation⁹⁹⁷. Enfin, elle permet de s'interroger sur les conséquences politiques du travail théorique constructionniste, puisque montrer que la race est construite socialement n'a pas rempli les promesses d'une politique plus inclusive, et n'a pas suffi à déconstruire le racisme et attaquer des politiques et des institutions racistes⁹⁹⁸.

Cette remise en question a aussi des conséquences sur le plan du « sexe », qu'elle permet de repenser radicalement : le sexe n'est pas le « pas rien » du genre, un donné « biologique » au sens où il serait fixe et transculturel. C'est une notion biologique qui a une histoire, et qui est notamment utilisée et construite par des pratiques scientifiques, qui la prennent comme un outil expérimental plutôt comme un fait naturel⁹⁹⁹.

Ainsi, le sexe est construit. Ce sont nos pratiques et nos discours, qui le font exister : s'il n'existe pas comme un donné qui leur serait préalable, il *existe* néanmoins *en tant* qu'il est construit par ces discours et par ces pratiques.

Dans de nombreux discours constructivistes féministes, l'existence du sexe est niée, mais l'idée d'un fondement non-social au binarisme sexuel est maintenue avec la génétique. Un constructivisme radical affirme au contraire que le sexe existe comme construction sociale, et se donne ainsi la possibilité de voir par quelles pratiques et par quels discours, notamment scientifiques, il est construit¹⁰⁰⁰. C'est cette perspective que Butler ouvre dans *Trouble dans le genre*, en affirmant que non seulement le genre, mais aussi le sexe, est construit de façon performative. Ce constructivisme radical implique de repenser le genre.

2.2. Rôle central accordé à l'hétéronormativité

⁹⁹⁷ Ibid., p. 352.

⁹⁹⁸ Ibid., p. 351-352.

⁹⁹⁹ « Naked sex in exile », art. cit., p. 169.

¹⁰⁰⁰ C'est ce que fait Kraus avec la mouche à fruit : elle montre comment la notion de sexe est scientifiquement performative dans la manière dont les scientifiques étudient la mouche. (Ibid.)

Comme l'indique Teresa de Lauretis, un constructivisme radical implique de construire un concept de genre qui n'est plus la version sociale du dimorphisme sexuel et qui ne fait plus référence, même obscurément, à des sexes naturels, mais qui est défini au contraire par son seul processus de construction. C'est ce que propose Butler, puisqu'elle définit le genre comme une activité et non une essence, comme une construction en train de se faire. C'est pour penser ce processus que Butler a mobilisé le concept de « performativité » : parce qu'il met l'accent sur l'activité et le faire, il permet de comprendre à la fois le mode d'existence du genre et la production du sexe par le genre. Je développerai cette idée dans le prochain chapitre. Ce que je souhaite souligner ici, c'est le déplacement théorique opéré par Butler : si le genre n'est plus le référent social du sexe, si sa construction n'est plus pensée depuis le sexe, sur quelle base est-il construit ?

Ce que montre Butler, c'est que le genre est construit à partir de la norme hétérosexuelle. C'est *l'hétéronormativité* — les prétendues nécessité et naturalité de l'hétérosexualité — qui préside à la construction du genre.

Butler insiste sur le caractère construit et normatif de l'hétérosexualité, pour des raisons théoriques et politiques. Politiquement, il s'agit de faire une critique en profondeur de l'hétéronormativité du féminisme¹⁰⁰¹. Théoriquement, il s'agit de dénaturaliser l'hétérosexualité au même titre que le genre et le sexe. La déconstruction de l'hétéronormativité est un élément fondamental pour comprendre à la fois le cadre théorique de *Trouble dans le genre* et le rapport critique que Butler y développe à certain·es de ses auteur·es de référence¹⁰⁰².

Butler inscrit son travail dans une lignée théorique féministe inspirée de Monique Wittig, qui critique la pertinence de la catégorie « femme » comme sujet politique du féminisme et analyse la production des catégories de sexe à partir de l'injonction hétérosexuelle. Wittig affirme que c'est l'injonction hétérosexuelle qui produit la différence entre les sexes, ainsi que la nécessité et la naturalité de cette différence : « L'hétérosexualité fait de la différence des sexes une différence naturelle et non une

¹⁰⁰¹ La transphobie ne constitue une cible explicite que dans des livres postérieurs à *Trouble dans le genre*, même si la dénaturalisation du sexe, du genre et de l'hétérosexualité qui y est opérée me paraît déjà permettre une critique radicale de la transphobie des mouvements féministes.

¹⁰⁰² Butler met en évidence le fait que certain·es auteur·es important·es pour son cadre théorique, par exemple Lacan et les féministes qui s'inscrivent dans une tradition psychanalytique (comme Julia Kristeva), n'ont pas adopté une perspective suffisamment critique sur l'hétéronormativité.

différence culturelle¹⁰⁰³. » « Ce qui fait une femme, c'est une relation sociale particulière à un homme, relation que nous avons autrefois appelée de servage, relation qui implique des obligations personnelles et physiques aussi bien que des obligations économiques¹⁰⁰⁴. » Pour cette raison, « les lesbiennes ne sont pas des femmes¹⁰⁰⁵ », puisqu'elles ne vivent pas dans cette relation d'appropriation, et le concept de « femme » est un concept « irrécupérable » : il ne renvoie à rien d'autre qu'à une *position* dans une relation d'oppression et d'exploitation. Il disparaîtra donc avec le patriarcat, de même que l'esclave disparaît après l'abolition de l'esclavage et le prolétaire après l'abolition des classes¹⁰⁰⁶.

Butler reprend cette analyse dans *Trouble dans le genre* : elle parle de « matrice hétérosexuelle » pour désigner le cadre hétéronormatif dans lequel sont construits le genre et le binarisme sexuel.

« J'emploie le terme de matrice hétérosexuelle tout au long du texte pour désigner cette grille d'intelligibilité culturelle qui naturalise les corps, les genres et les désirs. Je m'inspire de Monique Wittig et de sa notion de "contrat hétérosexuel" et, dans une moindre mesure, de la "contrainte à l'hétérosexualité" dont parle Adrienne Rich pour caractériser un modèle discursif/épistémique hégémonique d'intelligibilité du genre ; dans ce modèle, l'existence d'un sexe stable est présumée nécessaire à ce que les corps fassent corps et aient un sens, un sexe stable traduisible en un genre stable (le masculin traduit le mâle, le féminin traduit le femelle) et qui soit défini comme une opposition hiérarchique par un service obligatoire : l'hétérosexualité¹⁰⁰⁷. »

En théorisant l'idée de « matrice hétérosexuelle », Butler prend position dans un débat théorique important, qui a notamment opposé des auteur·es emblématiques de ce qu'on a appelé les « *sex wars* », controverses sur le sexe ayant opposé, dans les années 1980 aux États-Unis, des féministes « pro-sexes » à des féministes « radicales ». Les secondes, comme Catharine MacKinnon, défendent une position abolitionniste sur la prostitution et la pornographie, à laquelle s'oppose par exemple Gayle Rubin. Sur le plan politique, Butler est clairement du côté de Rubin, mais elle cherche cependant à penser

¹⁰⁰³ WITTIG Monique, *La pensée straight*, op. cit., "Paradigmes", notice Hétérosexualité p. 83.

¹⁰⁰⁴ Ibid., « On ne naît pas femme », p. 52.

¹⁰⁰⁵ Ibid., « La pensée straight » p. 61.

¹⁰⁰⁶ Ibid., « Paradigmes », notice Femme p. 82.

¹⁰⁰⁷ BUTLER Judith, « "Les femmes" en tant que sujets du féminisme », in *Raisons politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, N° 12, 2003/4, p. 85-97 : p. 91.

ensemble le genre et la sexualité, alors que Rubin a insisté au contraire sur l'intérêt d'analyser indépendamment le genre et la sexualité, de ne pas subordonner la sexualité au genre¹⁰⁰⁸. Cette idée est reprise par des théoriciennes importantes des sexualités, comme Kosofsky-Sedgwick¹⁰⁰⁹. Butler considère que l'opposition établie par Rubin entre la sexualité et le genre a donné de bons arguments contre MacKinnon, mais qu'elle doit être repensée aujourd'hui, pour « brouiller les frontières entre la théorie *queer* et le féminisme¹⁰¹⁰ », et étudier les relations dynamiques entre les sexualités et les normes de genre.

L'importance de la référence à Wittig dans *Trouble dans le genre* met en évidence le décalage qu'opère Butler par rapport aux féministes matérialistes que j'ai étudiées dans la première partie : alors que, chez Guillaumin, la construction du genre était pensée à partir de l'oppression matérielle, comme s'enracinant dans un rapport matériel d'exploitation, chez Butler elle est pensée à partir de l'hétérosexualité comme matrice de pouvoir. Cela ne constitue pas une explication *génétique* de l'oppression. Comme l'a souligné Maxime Cervulle, cette absence d'explication génétique est « un point de clivage majeur avec le féminisme matérialiste de Delphy¹⁰¹¹ », au sens où la construction et la

¹⁰⁰⁸ Contre MacKinnon, Rubin défend, dans son article « Penser le sexe » (1984), une relative autonomie analytique du genre et de la sexualité, et prend de la distance avec la position qu'elle défendait dans son article précurseur « Marché aux femmes » (1975). Dans un entretien avec Butler, elle explique que ce positionnement théorique est en partie lié à la situation politique de l'époque, où la nouvelle droite triomphe aux États Unis, qui stigmatise et réprime violemment certaines pratiques sexuelles. « [S]ur le plan théorique, je ressentais que le féminisme traitait mal des questions sexuelles, particulièrement de la diversité des conduites sexuelles. » (RUBIN Gayle et BUTLER Judith, *Marché au sexe*, Paris, EPEL, « Les grands classiques de l'érotologie moderne », 2002, p. 16-17). Elle y explique que si « Penser le sexe » n'a pas été écrit comme une réponse à MacKinnon, Rubin y développe une perspective théorique différente : « Elle voulait faire du féminisme le lieu privilégié pour analyser la sexualité, et subordonner la politique du sexe, non pas seulement au féminisme, mais à une certaine tendance du féminisme. Sur le magnifique échiquier de la vie, je voulais bloquer ce coup précis. » (p. 23)

¹⁰⁰⁹ Kosofsky-Sedgwick, dans *Épistémologie du placard*, défend la différence entre le genre et la sexualité, et l'idée que le féminisme n'est pas le lieu privilégié d'une théorie de la sexualité (KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, op. cit., p. 51). Elle considère en effet que l'analyse en termes de genre donne aux relations hétérosexuelles un « privilège conceptuel majeur » (p. 52) puisqu'elle « a pour histoire et origine les différences et les stigmates liés à la différence de genre, ne permet pas une analyse fine des relations entre personnes de même sexe » (p. 52) et a même pu conduire à un féminisme discriminant à l'égard des hommes gais (p. 57). Par conséquent, pour Kosofsky-Sedgwick, les études féministes et les études gaies/lesbiennes ne sont pas coextensives (p. 55).

¹⁰¹⁰ BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2009, p. 241.

¹⁰¹¹ CERVULLE Maxime, « Matière à penser. Controverses féministes autour du matérialisme » in *Cahiers du Genre*, hors-série N° 4, 2016/3, p. 29-52 : « La liquidation de l'histoire évacuée du même coup, chez Butler, la question de l'origine des normes qui régulent les performances de genre (Jackson 2001, p. 290) ; chez Althusser, celle de l'origine des structures de la formation sociale. C'est là un point de clivage majeur avec le féminisme matérialiste de Delphy, de type génétique, qui vise à expliquer les causes de l'oppression » (p. 45)

naturalisation du genre ne sont pas renvoyées à une oppression et à des intérêts économiques et matériels. Néanmoins, la notion de « matrice hétérosexuelle » rend possible une *généalogie* de la construction du genre, qui la réfère à l'injonction à l'hétérosexualité, aux prétendues naturalité et normalité de l'hétérosexualité.

Cette approche me paraît présenter de nombreux intérêts théoriques et politiques. Elle permet de s'attaquer à l'hétéronormativité, y compris des féministes. Elle permet de voir que, dans bien des cas, l'hétéronormativité joue un rôle de premier plan dans les discours qui légitiment le binarisme de genre (en le fondant sur l'idée d'une hétérosexualité reproductive naturelle et nécessaire), et dans les pratiques de construction et de naturalisation du genre et du sexe. Elle permet notamment de faire la critique des pratiques de réassignation de sexe, où l'hétéronormativité vient justifier la fabrication, par les médecins, du binarisme sexuel.

En effet, dans le script des discours tenus par les médecins aux parents d'enfants intersexes, le signe d'une assignation de sexe réussie est le mariage hétérosexuel à l'âge adulte¹⁰¹². Vincent Guillot rappelle que l'un des principaux critères des médecins, pour opérer une personne intersexe, est la possibilité d'une pénétration péno-vaginale (et, dans le cas où la personne possède un pénis, sa capacité à uriner debout) :

« Nos organes génitaux extérieurs ne sont pas toujours aptes au coït considéré comme classique par les médecins, c'est-à-dire à la pénétration vaginale. La plupart du temps, ils le sont et dans ce cas ils ne seront pas mutilés. Mais il est pour le moins étonnant que, si les médecins décident de les modifier, les seuls critères retenus pour l'assignation soient la capacité à effectuer ce coït hétérosexuel et à uriner debout¹⁰¹³. »

Arthur Cocteau raconte qu'à quatorze ans, un médecin qui l'opère simplement pour « fixer le dos » décide unilatéralement de lui élargir le bassin « pour plus tard, quand

¹⁰¹² KRAUS Cynthia, PERRIN Céline, REY Séverine, GOSSELIN Lucie, GUILLOT Vincent, « Démédicaliser les corps, politiser les identités : convergences des luttes féministes et intersexes » in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 4-14 : p. 8 : « Soulignons aussi combien l'argument de la malléabilité (sociale) du genre (jusqu'à deux ans) et de la plasticité (biologique) du sexe chez le/la nouveau-né·e sert à exorciser le spectre de l'homosexualité qui plane sur l'intersexualité : pour les parents et les médecins, le signe d'une assignation réussie est le mariage à l'âge adulte. »

¹⁰¹³ GUILLOT Vincent, « "Intersexes : ne pas avoir le droit de dire ce que l'on ne nous a pas dit que nous étions", in *ibid.*, p. 37-48 : p. 41.

elle voudra avoir des enfants¹⁰¹⁴ ». Michal Raz, qui a travaillé sur les pratiques des médecins d'un grand hôpital israélien, observe que la première raison pour laquelle une interruption médicale de grossesse est pratiquée, c'est le fait que l'embryon ait un « micropénis », un pénis considéré comme trop petit. Alors que le développement du sexe est typique hormis par sa taille, que le sexe de l'enfant entre sans aucun doute dans la catégorie « mâle » du système binaire, et qu'il n'y a aucune raison de s'inquiéter pour sa santé¹⁰¹⁵, le micropénis est considéré comme un handicap grave par les médecins.

« Les problèmes d'« esthétique », de « relation sexuelle », et ceux concernant la position pour uriner, sont tous vus comme de potentiels dangers pour la bonne intégration d'un enfant dans les structures de socialisation comme la crèche (lorsque la nourrice le changera), l'école (en urinant avec les autres garçons), l'armée (où les douches sont communes) ou les relations sexuelles qui seraient, selon les médecins, forcément anormales. Ces critères révèlent en quoi sont toujours imbriquées les normes sociales et médicales de la masculinité¹⁰¹⁶. »

Ainsi, on voit que l'hétéronormativité joue un rôle central dans la manière dont les médecins conçoivent le genre et le sexe, et qu'elle vient légitimer les interventions médicales de réassignation de sexe. Considérer, comme le propose Butler, qu'une « matrice hétérosexuelle » préside à la construction du genre et du sexe, permet de voir ce rôle déterminant de l'hétéronormativité pour en faire la critique.

Ces apports fondamentaux de *Trouble dans le genre* (constructivisme radical ; définition du genre à partir de son processus de construction et de mise en acte ; attribution d'un rôle de premier plan à l'hétéronormativité dans la construction du genre) permettent d'expliquer que Wittig et Foucault constituent deux références théoriques majeures dans la théorisation que Butler propose de la « performativité du genre ». Avant de définir cette notion plus en détail, il me paraît donc important de revenir sur ces références, pour bien souligner que le projet théorique de Butler est un projet de dénaturalisation non seulement du genre, mais aussi du sexe et de l'hétérosexualité.

¹⁰¹⁴ COCTEAU Arthur, « Lettre à Herculine Barbin, suivie du Fils du vent (extraits choisis) » in *ibid.*, p. 16-22 : p.19.

¹⁰¹⁵ KRAUS Cynthia, « Diagnostiquer les fœtus intersexués : quoi de neuf docteurs ? Commentaire » in *Sciences sociales et santé*, N° 33, 2015/1, p. 35-46 : p. 37.

¹⁰¹⁶ RAZ Michal, « Médecins israéliens face au diagnostic prénatal des fœtus intersexués » in *Sciences sociales et santé*, N° 33, 2015/1, p. 5-34 : p. 23.

3. Références théoriques : l'influence de Wittig et Foucault

3.1. Monique Wittig et la « matrice hétérosexuelle »

La conceptualisation par Butler de la « performativité du genre » s'inscrit dans le geste wittigien, qui dénaturalise le sexe et l'hétérosexualité en mettant en évidence le pouvoir du langage.

3.1.1. Critique de la catégorie de « sexe »

Dans l'introduction et le dernier chapitre de *Trouble dans le genre*, Butler inscrit sa théorie de la performativité du genre dans la lignée de la théorie que Wittig propose des rapports entre langage, genre, sexe et hétéronormativité. D'après Butler, Wittig soutient qu'« il n'y a pas de distinction entre le sexe et le genre¹⁰¹⁷ » dans la mesure où la catégorie de sexe n'existe pas en soi dans la nature, mais est socialement construite comme naturelle pour légitimer la norme de l'hétérosexualité reproductive. Le « sexe » est une catégorie politique qui fait passer l'hétérosexualité et le genre pour naturels. C'est aussi une catégorie qui renvoie d'abord au sexe femelle, et dans laquelle les femmes sont enfermées : elles sont leur sexe. C'est enfin une catégorie hétéronormative « qui opprime les femmes, les gais et les lesbiennes¹⁰¹⁸ ».

Pour Wittig, le sexe n'est effectivement rien d'autre qu'une catégorie politique : « il n'y a pas de sexe. Il n'y a de sexe que ce qui est opprimé et ce qui opprime. C'est l'oppression qui crée le sexe et non l'inverse¹⁰¹⁹. » C'est pour le montrer qu'elle décide de parler de « sexe », plutôt que de parler de « genre » : « Le terme de *gender* utilisé en Angleterre et aux États-Unis me paraît imprécis¹⁰²⁰. » Dans une perspective féministe matérialiste, Wittig dénaturalise radicalement la catégorie de sexe¹⁰²¹ : « elle n'est pas

¹⁰¹⁷ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 225.

¹⁰¹⁸ Ibid., p.226.

¹⁰¹⁹ WITTIG Monique, *La pensée straight*, op. cit., « La Catégorie de sexe », p. 36.

¹⁰²⁰ *La pensée straight*, op. cit., p.15.

¹⁰²¹ « Quand on analyse l'oppression des femmes avec des concepts matérialistes et féministes, on détruit ce faisant l'idée que les femmes sont un groupe naturel ». (WITTIG Monique, *La pensée straight*, op. cit.,

une affaire d'être mais de relation ». Si le sexe n'est pas naturel, il est la catégorie qui naturalise l'hétérosexualité et « fonde la société en tant qu'hétérosexuelle ¹⁰²² ». Réciproquement, cette catégorie est « le produit de la société hétérosexuelle dans laquelle les hommes s'approprient pour eux-mêmes la reproduction et la production des femmes ainsi que leurs personnes physiques au moyen d'un contrat qui s'appelle le contrat du mariage » et « qui fait de la moitié de la population des êtres sexuels en ce que le sexe est une catégorie de laquelle les femmes ne peuvent pas sortir¹⁰²³. » Pour cette raison, il faut lutter ensemble contre la catégorie de sexe et contre l'hétérosexualité comme structure politique et organisation sociale. Cela implique de « détruire politiquement, philosophiquement et symboliquement les catégories d'«homme» et de «femme¹⁰²⁴». »

3.1.2. Penser le pouvoir du langage

Butler souligne l'importance accordée par Wittig au langage dans la naturalisation du sexe : « le langage jouit du pouvoir de créer ce qui est “socialement réel” à travers les actes locutoires des sujets parlants¹⁰²⁵ ». Il est « une série d'actes, répétés à travers le temps, qui produisent des effets de réalité qui finissent par être abusivement perçus comme des “faits¹⁰²⁶” ». Wittig a en effet développé une réflexion approfondie sur le langage : elle insiste sur le fait que les opprimé·es sont réduit·es au silence : en plus d'être privé·es de la possibilité de « créer [leurs] propres catégories », illes sont matériellement affecté·es par la violence des discours dominants et hétéronormatifs — « qui prennent pour acquis que ce qui fonde la société, toute société, c'est l'hétérosexualité¹⁰²⁷ ». Elle critique une vision idéaliste des discours et de l'idéologie : l'action de ces discours « sur

« On ne naît pas femme », p. 43). Wittig insiste sur l'ancrage de son travail dans les productions des féministes matérialistes comme Guillaumin, Delphy, Tabet, Mathieu : (Ibid., p. 14). Elle se réfère notamment à Guillaumin : « Ce que montre une analyse féministe matérialiste, c'est que ce que nous prenons pour la cause ou l'origine de l'oppression n'est en fait que la “marque” que l'oppresseur impose sur les opprimés : le “mythe de la femme” en ce qui nous concerne, plus ses effets et ses manifestations matérielles dans les consciences et les corps appropriés des femmes. La marque ne préexiste pas à l'oppression ». (Ibid., p. 45)

¹⁰²² La catégorie de sexe est la catégorie qui établit comme « naturelle » la relation qui est à la base de la société (hétérosexuelle) et à travers laquelle la moitié de la population — les femmes — est « hétérosexualisée » (la fabrication des femmes est semblable à la fabrication des eunuques, à l'élevage des esclaves et des animaux) et soumise à une économie hétérosexuelle » qui lui impose comme « obligation absolue » « la reproduction de l'espèce » ; c'est-à-dire de la société hétérosexuelle. » (Ibid., « La Catégorie de sexe », p. 38)

¹⁰²³ Ibid., p. 39.

¹⁰²⁴ *La pensée straight*, op. cit., p.13.

¹⁰²⁵ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 228.

¹⁰²⁶ Ibid., p. 229.

¹⁰²⁷ *La pensée straight*, op. cit., « La pensée straight », p. 56.

nous est féroce, leur tyrannie sur nos personnes physiques et mentales est incessante. Quand on recouvre du terme généralisant d'idéologie au sens marxiste vulgaire tous les discours du groupe dominant, on relègue ces discours dans le monde des Idées irréelles. On néglige la violence matérielle qu'ils font directement aux opprimé(e)s¹⁰²⁸ ». Par conséquent, il est indispensable de produire une autre représentation du langage et de son pouvoir : Wittig analyse ses effets sociaux, sa matérialité, ses effets matériels.

D'abord, le langage a des effets sociaux : il informe notre perception par ses découpages catégoriels (par exemple la fragmentation du corps en différentes parties, différents organes). Mais ce n'est pas tout : le langage a une matérialité : c'est un aspect souvent négligé¹⁰²⁹, que Wittig travaille avec son œuvre littéraire¹⁰³⁰. Cette matérialité confère au langage un pouvoir matériel sur nous :

« Employer un mot, l'écrire ou le parler a sur la réalité matérielle un impact, un effet, comparable à celui d'un outil sur un matériau. Un mot agit par sa matérialité : le mot écrit touche le lecteur, la parole frappe l'auditeur, et cela même si pour avoir un effet durable le mot doit avoir un sens. [...] Chacun de nous est la "somme" des transformations effectuées par les mots. Nous sommes à ce point des êtres sociaux que même notre physique est transformé (ou plutôt formé) par le discours — par la somme des mots qui s'accumulent en nous¹⁰³¹. »

Ainsi, pour Wittig le langage « façonne *matériellement* le monde social¹⁰³² » « il projette des faisceaux de réalité sur le corps social. Il l'emboutit et le façonne violemment¹⁰³³ ». Il ne fait pas qu'influencer notre perception du réel, mais « il y a une plastie du langage sur le réel¹⁰³⁴ », au sens de « modelage », de « marquage », d'« empreinte ». Le langage a, notamment, des effets sur les corps : Wittig écrit que Sande Zeig lui « a fait comprendre que les effets de l'oppression sur le corps — lui donnant sa

¹⁰²⁸ Ibid.

¹⁰²⁹ Pour Wittig, on ne reconnaît pas le pouvoir du langage, des mots qu'on emploie. En histoire et en politique, on considère seulement leur sens. Seule la littérature pense leur matérialité. Wittig critique ainsi la tradition marxiste qui, d'après elle, considère que les théories et les sciences sociales sont « à part du langage, issues directement de l'esprit. [...] Le langage n'est pas pris en compte en tant qu'exercice direct du pouvoir. » (Ibid., « Le cheval de Troie », p. 101)

¹⁰³⁰ Elle travaille dans *L'Opoponax* avec le « on » comme « pronom indéfini (non marqué par le genre) » (Ibid., « La marque du genre », p. 109). Et dans les *Guérillères* avec un « elles » collectif pluriel. Elle considère en effet que « la littérature peut donc nous apprendre quelque chose qui peut servir dans n'importe quel autre champ : quand les mots travaillent, la forme et le contenu ne peuvent pas être dissociés parce qu'ils relèvent de la même forme, la forme du mot, une forme matérielle. (Ibid., « Le cheval de Troie », p. 101)

¹⁰³¹ Ibid., « La marque du genre », p. 107-108

¹⁰³² Ibid., p. 234.

¹⁰³³ Ibid., « La marque du genre », p. 105.

¹⁰³⁴ Ibid.

forme, ses gestes, son mouvement, sa motricité et même ses muscles — trouvent leur origine dans le domaine abstrait des concepts, les mots qui les formalisent¹⁰³⁵ ». C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'idée selon laquelle le langage naturalise certains faits, par exemple le sexe : le sexe est marqué dans la langue, on ne peut pas parler sans employer la catégorie de sexe, et la répétition de l'acte d'assigner un sexe aux entités dont on parle nous fait croire que le sexe existe effectivement comme un phénomène que nous repérons et auquel nous nous référons¹⁰³⁶. Ce phénomène n'est pas que de l'ordre de la représentation, mais il est concret et matériel.

Ainsi, Wittig ne parle pas seulement du langage comme ensemble de catégories et de règles grammaticales genrées produisant le réel, mais du langage comme pratique, comme discours, comme « série d'actes répétés¹⁰³⁷ ». Quand elle parle de la matérialité et de la violence du langage, de sa plasticité sur le réel, il ne faut pas comprendre le langage comme une entité abstraite et uniforme, mais comme une activité, des pratiques hétérogènes et protéiformes : Wittig insiste sur le fait que « [d]ès qu'il s'agit de langage on a affaire à une série de phénomènes dont la caractéristique principale est d'être complètement hétérogènes¹⁰³⁸. » Comme le résume Butler, « il y a une multiplicité de langages qui agissent constamment la réalité sociale¹⁰³⁹ ». C'est pour cela qu'on peut lutter contre l'hétéronormativité et le patriarcat depuis l'intérieur du langage, comme le fait Wittig dans son travail littéraire. Ainsi, Wittig défend deux thèses majeures sur le langage — il est matériel au sens où il a une matérialité et des effets matériels ; il renvoie à des pratiques et des phénomènes hétérogènes — qui lui permettent de contester radicalement l'idée que la lutte dans le langage serait secondaire. Lutter implique de créer de nouveaux concepts¹⁰⁴⁰.

¹⁰³⁵ *La pensée straight*, op. cit., p. 14. Ainsi « Les corps des acteurs sociaux, par exemple, sont formés par le langage abstrait aussi bien que par le langage non-abstrait. » (Ibid.)

¹⁰³⁶ Ainsi, notre langage impose la catégorie de sexe à toute personne qui parle, qui doit genrer les autres êtres et se genrer elle-même. Ou plus exactement, étant donné que c'est le genre féminin qui est marqué, il faudrait dire que la catégorie de sexe est imposée à toute femme qui parle, de sorte qu'elle ne peut jamais parler que d'une position particulière et marquée, tandis que l'homme parle depuis une position linguistique universelle, neutre, non marquée. L'universel est ainsi approprié par la classe des hommes et, dans la langue, cette appropriation (et l'exclusion des femmes hors de l'humanité) est reproduite et maintenue à chaque moment.

¹⁰³⁷ Ibid., p. 229.

¹⁰³⁸ Ibid., « Le cheval de Troie », p. 98

¹⁰³⁹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 45.

¹⁰⁴⁰ « Je suis sûre qu'une transformation économique et politique ne dédramatisera pas ces catégories de langage. Rachète-t-on nègre ? Rachète-t-on négresse ? Rachète-t-on esclave ? En quoi femme est-il différent ? Va-t-on continuer à écrire blanc, maître, homme ? La transformation des rapports économiques ne suffit pas. Il nous faut opérer une transformation politique des concepts-clés c'est-à-dire les concepts qui sont stratégiques pour nous. Car il y a un autre ordre de matérialité qui est celui du langage et qui est travaillé par ces concepts stratégiques. Il y a un autre champ politique où tout ce qui touche au langage, à

Ainsi, Butler a raison de souligner que « le pouvoir que Wittig accorde à ce “système” du langage est énorme. Selon elle, les catégories et les abstractions peuvent exercer une violence physique et matérielle contre les corps qu’ils prétendent organiser et interpréter¹⁰⁴¹ ». Mais Butler présente la pensée de Wittig dans des termes austiniens que Wittig n’utilise pas elle-même¹⁰⁴² : « Le langage jouit du pouvoir de créer ce qui est “socialement réel” à travers les actes locutoires des sujets parlants¹⁰⁴³ » et « Pour Wittig, le langage est une série d’actes, répétés à travers le temps, qui produisent des effets de réalité qui finissent par être abusivement perçus comme des “faits”¹⁰⁴⁴. » La première affirmation pourrait surprendre : pour Austin, les actes locutoires sont les actes de *dire* quelque chose ; la création de réalités sociales renvoie plutôt à l’acte illocutoire ou aux effets perlocutoires. Il me semble que, par cette formule, Butler veut souligner que, pour Wittig, l’oppression se joue au niveau même de l’activité de parler, parce que la langue est politique et que dire quelque chose — associer certains sons à un certain sens — implique de reprendre à son compte un langage et des catégories oppressives. C’est pourquoi Wittig insiste sur le rôle constitutif des concepts, des mots eux-mêmes. Butler formule ce pouvoir en assimilant le processus de catégorisation à un « acte » : « le fait que le pénis, le vagin, les seins et autres traits soient *nommés* parties sexuelles est un acte qui réduit le corps érogène à ces parties et, de ce fait, fragmente le corps pris comme une totalité¹⁰⁴⁵ ». L’existence de certains mots, qui découpent le réel d’une certaine manière, donne un premier pouvoir à la langue. Mais, comme le souligne Butler dans la deuxième affirmation que j’ai citée, le pouvoir de la langue tient moins à un « répertoire de concepts » qu’à l’activité quotidienne et répétée des locuteurices qui reprennent ces concepts à leur compte — comme le dit Wittig, l’oppression et sa naturalisation reposent sur le fait que nous sommes obligé·es, pour parler de nous, de mobiliser des catégories qui nous font violence. Butler met cette idée en valeur en interprétant la « plasticité du

la science et à la pensée renvoie à la personne en tant que subjectivité. Et nous ne pouvons plus le laisser au pouvoir de la pensée straight ou pensée de la domination. » (*La pensée straight*, op. cit., « La pensée straight », p. 59)

¹⁰⁴¹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 230.

¹⁰⁴² S’il est vrai que l’œuvre de Wittig, parce qu’elle parle de la « plasticité du langage sur le réel », « anticipe l’approche performative du genre dans la pensée *queer* » (KUNERT Stéphanie, « Monique Wittig : de la matérialité du langage », in *Matérialismes, culture & communication, II*, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian [dir.], op. cit., p. 143-164 : p. 155), elle n’utilise cependant pas la notion de performativité ni celle d’acte de langage.

¹⁰⁴³ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 228

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁴⁵ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 228.

langage sur le réel» par le prisme du concept austinien d'acte de parole et de l'interprétation qu'en propose Derrida, qui met en évidence le rôle de la répétition dans la performativité du langage¹⁰⁴⁶.

Ainsi, la référence à Wittig est importante pour comprendre comment Butler reprend la notion de « performativité », et notamment pour voir qu'elle ne la détache pas d'une analyse du langage, mais souhaite au contraire lui conserver un ancrage linguistique. Les travaux de Wittig permettent à Butler de penser un pouvoir véritablement « producteur » du langage, son rôle non seulement social mais (donc) matériel, son pouvoir d'affecter et de constituer les corps et les sujet·tes.

3.1.3. Un matérialisme renouvelé

Il est important que Butler reprenne la pensée de Wittig, puisque celle-ci porte « une voix singulière au sein du féminisme matérialiste français¹⁰⁴⁷. » L'usage de Wittig met en évidence la particularité du matérialisme de Butler qui n'institue pas un dualisme entre le réel ou le matériel et le langage, et qui affirme la matérialité du langage au lieu de le limiter au domaine de la représentation et du symbolique.

Des auteures matérialistes ont reproché à Butler de s'être approprié la pensée de Wittig en la coupant de ses racines matérialistes¹⁰⁴⁸. Certes, Butler ne reprend pas les passages de *La pensée straight* où Wittig parle du travail domestique¹⁰⁴⁹. Cependant, elle s'inscrit bien dans le matérialisme particulier de Wittig, qui pense le pouvoir du langage, c'est-à-dire des catégories sociales et des règles grammaticales, non pas abstraitement, mais comme s'imposant à toute personne qui cherche à produire un énoncé, à s'adresser à autrui, à penser son vécu et son expérience, et comme permettant de faire *matériellement* violence aux corps. Butler s'appuie ainsi sur Wittig pour penser les violences physiques et sexuelles comme la mise en actes de catégories elles-mêmes violentes¹⁰⁵⁰. La violence est à la fois dans les catégories, dans les interpellations et dans les coups silencieux. Tous ces actes de violence « mettent en acte » la catégorie de sexe, car « mettre en acte » c'est

¹⁰⁴⁶ Je présenterai cette conception dans le prochain chapitre.

¹⁰⁴⁷ Qui se distingue notamment de Delphy (KUNERT Stéphanie, « Monique Wittig : de la matérialité du langage », op. cit., p. 148) : si elle ne néglige pas l'oppression socio-économique des femmes, elle travaille surtout sur l'oppression dans le langage (ibid., p. 149).

¹⁰⁴⁸ Stevi Jackson in ibid., p. 157.

¹⁰⁴⁹ Un des piliers de l'analyse matérialiste de l'oppression des femmes, et évoqué à plusieurs reprises dans la *Pensée straight*. (Ibid., p. 149)

¹⁰⁵⁰ « Parce que le discours ne se réduit ni à l'écriture ni à la parole, nous devrions aussi comprendre que le viol, la violence sexuelle, "casser du pédé" mettent en acte la catégorie de sexe. » (*Trouble dans le genre*, op. cit., note 31 p. 227)

actualiser et réaliser, donc faire exister de façon indissociablement symbolique et matérielle.

Butler s'inscrit dans la continuité du féminisme matérialiste, mais lu et infléchi par le prisme de Wittig¹⁰⁵¹. Elle reprend notamment, par l'intermédiaire de Wittig, l'idée matérialiste selon laquelle la naturalisation opère un renversement de l'effet en cause, pour montrer que ce qui apparaît comme une cause — le sexe — est un *effet* de la performativité du genre.

Ainsi, la référence à Wittig est déterminante pour la théorisation de la «performativité du genre», comme geste de dénaturalisation du sexe et de l'hétérosexualité depuis une analyse du pouvoir du langage. Pour ces raisons aussi, on peut considérer la pensée de Foucault comme une des références fondamentales de *Trouble dans le genre*.

3.2. Michel Foucault : le pouvoir, le sujet, le sexe

Foucault constitue un apport fondamental sur les plans méthodologique et théorique. Ses travaux sur le sexe, sur les formations historiques du pouvoir et la manière dont elles produisent des subjectivités constituent des références essentielles pour comprendre la théorie de la «performativité du genre». C'est ce que je vais exposer maintenant, avant de présenter, en II, 3, l'influence de Foucault sur la compréhension butlerienne des discours et de leur rôle dans la production du réel.

Butler discute abondamment Foucault dans *Trouble dans le genre*, et l'influence du cadre foucauldien posé dans *Surveiller et punir* ou dans *l'Histoire de la sexualité* sur l'œuvre de Butler est importante : comme Foucault, Butler propose une enquête «généalogique», mettant au jour le caractère historique et construit de ce qui est, et de la manière dont il nous apparaît (par exemple comme un «donné naturel») (3.2.1). Elle part de l'hypothèse que le pouvoir, notamment en termes de sexe, de genre et de sexualité,

¹⁰⁵¹ Si Butler parle du «matérialisme» de Wittig entre guillemets, ce n'est pas pour le nier mais pour rappeler que Wittig considère le langage «comme “un autre ordre de matérialité”, une institution que l'on peut complètement changer.» (Ibid., p. 98)

n'est pas tant répressif que producteur et met en doute l'existence de faits naturels (les pulsions, le corps, le sexe, etc.) que le pouvoir viendrait limiter ou entraver (3.2.2). Elle montre que le pouvoir fonctionne sous la forme d'un savoir qui produit à la fois des objets et des significations (3.2.3). Elle reprend la mise en doute du sujet originaire pour voir quelles formes de subjectivités sont construites dans les relations de pouvoir et dans les pratiques (3.2.4).

3.2.1. La dénaturalisation comme « généalogie »

Butler indique que *Trouble dans le genre* travaille sur l'« être » du genre comme « effet » en en faisant un « objet d'enquête généalogique qui vise à esquisser les paramètres politiques de sa construction sur le mode de l'ontologie ». Elle propose donc de faire une « généalogie de l'ontologie du genre¹⁰⁵² ». Cette démarche hérite de Foucault, qui a qualifié sa méthode d'« ontologie historique » et de « généalogie¹⁰⁵³ ».

L'apport de la méthode généalogique pour dénaturaliser le sexe est capital : elle permet de réintroduire l'histoire, le devenir et la contingence¹⁰⁵⁴ dans ce qu'on croyait anhistorique et immortel¹⁰⁵⁵. Elle montre que le corps est pris dans un devenir, qu'il n'a

¹⁰⁵² Ibid., p. 109.

¹⁰⁵³ Au début des années 1970, Foucault choisit de nommer son travail comme une « généalogie » plutôt qu'une « archéologie », pour « redoubler la lecture “horizontale” des discours par une analyse verticale — orientée vers le présent — des déterminations historiques de notre propre régime de discours » (REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002, Notice « Archéologie », p. 7-8). Il reprend ce terme à Nietzsche, dont il présente l'entreprise généalogique dans le texte « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (in FOUCAULT Michel, BIRAULT Henri, BLONDEL Éric, CHAMPEAUX Jeanne, CONSTANTINIDÈS Yannis et ROOS Richard, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 102-130). Les points qu'on peut retenir de ce texte, dans la mesure où ils sont susceptibles d'apporter un éclairage sur l'entreprise butlerienne de dénaturalisation du sexe, sont les suivants : d'après Foucault, la généalogie investit « ce qui passe pour n'avoir point d'histoire — les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts » (p. 102) pour mettre en lumière leur caractère historique et leur contexte d'apparition. Mais il ne s'agit pas seulement de faire l'histoire de ce qui pouvait paraître atemporel (par exemple, le sexe, la nature, etc.) : la généalogie n'est pas l'histoire. Elle n'est pas à la recherche de l'origine d'une chose (p. 105-106) mais travaille plutôt sur la provenance et l'émergence. La « provenance », *Herkunft*, nomme le fait qu'il n'y a pas de commencement unique et essentiel mais plutôt une prolifération d'événements hétérogènes et accidentels (p. 109), « des commencements innombrables » (p. 108). « La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on pensait conforme à soi-même » (p. 110). De plus, « la provenance tient au corps » sur lequel se sont inscrits les événements passés (p. 111). L'« émergence », *Entstehung*, nomme le fait qu'on ne doit pas rendre compte de la naissance d'une chose par ce qu'elle est aujourd'hui (p. 111), mais en montrant le jeu des forces au sein duquel elle est apparue (p. 113), les systèmes de domination qui expliquent l'émergence de certaines valeurs, de certaines idées, etc. (p. 114).

¹⁰⁵⁴ Cf. REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Généalogie », p. 38.

¹⁰⁵⁵ FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », op. cit., p. 116.

pas qu'une physiologie, mais qu'il a une histoire¹⁰⁵⁶. La méthode généalogique ne considère pas l'histoire comme une continuité linéaire et déterministe, mais comme la discontinuité d'événements hétérogènes et hasardeux. Cela n'empêche pas d'analyser comment certains phénomènes peuvent faire unité ou système, mais cela fait place à l'événement et à la rupture, donc au changement dans les rapports sociaux et les structures sociales, au renversement des rapports de force¹⁰⁵⁷ et à la subversion. De plus, la généalogie se pense comme un « savoir perspectif¹⁰⁵⁸ », sans définir la « perspective » comme la mise en évidence d'une origine unique et simple, d'une identité à laquelle il faudrait rapporter un savoir ou un discours. Au contraire, la généalogie montre que toute identité n'est qu'une « parodie » ou un « masque¹⁰⁵⁹ ».

Ces différents éléments — construction historique du corps dans les rapports de pouvoir, possibilité de la subversion et de l'événement, critique de l'identité comme origine et fondement des discours sont fondamentaux dans la pensée de Butler : dans *Trouble dans le genre*, mais aussi dans ses travaux ultérieurs, comme *Ces corps qui comptent* (qui porte sur la construction des corps et de leur matérialité) ou *Le pouvoir des mots* (qui défend la possibilité que le retournement du stigmatise fasse « événement », et déstabilise les structures sociales).

Ainsi, reprendre à Foucault sa méthode « généalogique » permet à Butler de requalifier le travail de dénaturalisation du sexe : il ne s'agit plus seulement de mettre au jour son historicité et sa contingence, mais de mettre en évidence les manières dont il a émergé au sein d'un ensemble discontinu et hétérogène de pratiques, de discours et de forces, qu'on peut analyser depuis la manière dont il s'inscrit dans et sur le corps.

¹⁰⁵⁶ Contrairement à l'idée commune selon laquelle le corps n'aurait pas d'histoire mais juste une physiologie, la généalogie montre ceci : « il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons - nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble ; il se bâtit des résistances » (Ibid. p. 117).

¹⁰⁵⁷ « L'histoire "effective" fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Événement - il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard des luttes » (Ibid., p. 118).

¹⁰⁵⁸ Ibid., p. 120.

¹⁰⁵⁹ Ibid., p. 126.

3.2.2. Nouvelle conception du pouvoir

Foucault critique ce qu'il appelle la « conception juridique » du pouvoir parce qu'elle est historiquement datée¹⁰⁶⁰ et donne une représentation abstraite du pouvoir plus qu'une analyse de son fonctionnement véritable¹⁰⁶¹. Elle conçoit le pouvoir sur le modèle du droit, du souverain et de la loi. Selon cette approche, il n'y a qu'un seul pouvoir, qui vient d'une instance centrale à la fois législative et exécutive (l'État), et qui se distribue dans d'autres institutions. Ce pouvoir se manifeste par le fait d'édicter des lois, et notamment de formuler des interdictions. Le pouvoir c'est ce qui empêche en interdisant.

Contre cette représentation, Foucault propose de considérer qu'il n'y a pas *un* pouvoir mais une multitude de pouvoirs hétérogènes, qui ont des modes de fonctionnement et des techniques différentes, et qui fonctionnent localement, dans des contextes historiques et géographiques précis. Au lieu de penser que les pouvoirs locaux dérivent d'un pouvoir souverain central, il faut plutôt voir que ce sont les pouvoirs locaux qui peuvent, au fil du temps, forger « un grand appareil d'État ». Les pouvoirs locaux ne fonctionnent pas sur le mode de l'interdit et de la prohibition : leur fonction primordiale est de produire « une efficience », « une aptitude ». Ces pouvoirs se sont développés sous la forme de techniques, de procédés qui ont été inventés, théorisés, perfectionnés de sorte qu'« il existe une véritable technologie des pouvoirs qui ont leur propre histoire¹⁰⁶² ».

Il s'agit donc d'analyser le pouvoir non pas en cherchant ce qu'il est et d'où il vient mais en décrivant comment il fonctionne, comment il s'exerce¹⁰⁶³, parce que « le pouvoir n'existe qu'en acte¹⁰⁶⁴ », qu'il n'y a de pouvoir qu'*exercé*. Cela ne contredit pas une analyse structurelle des rapports sociaux¹⁰⁶⁵, mais pose que le pouvoir est une relation, un acte des un·es sur les autres, qu'il n'existe pas en soi et qu'il n'est pas une chose que certain·es posséderaient et pas d'autres. C'est ce type de méthode que Foucault

¹⁰⁶⁰ Héritée du droit romain, elle traverse le Moyen Âge, les monarchies d'Ancien Régime et la Révolution française, elle nous peut nous empêcher de voir qu'une nouvelle mécanique de pouvoir apparaît aux XVII^e et XVIII^e siècles. (FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988. II*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 185-187)

¹⁰⁶¹ Ibid., p. 1005-1006.

¹⁰⁶² Ibid., p. 1005-1008.

¹⁰⁶³ Cf. « [Q]uand on piétine indéfiniment devant la double interrogation : “Le pouvoir, qu'est-ce que c'est ? Le pouvoir, d'où vient-il ?” La petite question, toute plate et empirique : “Comment ça se passe ?”, envoyée en éclaireur, n'a pas pour fonction de faire passer en fraude une “métaphysique”, ou une “ontologie” du pouvoir ; mais de tenter une investigation critique dans la thématique du pouvoir. » (Ibid., p. 1051)

¹⁰⁶⁴ Ibid.

¹⁰⁶⁵ Le pouvoir n'existe qu'en acte, même si bien entendu il s'inscrit dans un champ de possibilité éparpillé s'appuyant sur des structures permanentes (Ibid)

met en œuvre pour comprendre, par exemple, le passage du pouvoir souverain au pouvoir disciplinaire dans *Surveiller et punir*. Il prend pour angle d'attaque la manière dont les corps sont disciplinés dans des institutions et des lieux différents : les similarités des techniques qui sont déployées dessinent une nouvelle forme d'investissement, voire de *production*, des corps par le pouvoir, et une nouvelle forme de contrôle social¹⁰⁶⁶.

L'approche foucauldienne a l'intérêt d'expliquer concrètement comment le pouvoir produit ce qui existe, au lieu de le régir ou de le réprimer de l'extérieur. Pour Foucault, le pouvoir n'est pas une chose que l'on possède mais une *action* qui s'exerce « à partir de points innombrables ». C'est une *relation* entre des pôles qui ne préexistent pas à leur mise en relation, qui se constituent dans leur relation. Les relations de pouvoir ne sont pas extérieures mais immanentes à d'autres types de rapports et de phénomènes (comme les processus économiques, la connaissance, les relations sexuelles, etc.). Le pouvoir n'est pas d'abord une opposition binaire entre dominant·es et dominé·es, mais « des rapports de force multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions ». Si l'on peut voir des oppositions binaires apparaître, c'est sur la base de ces rapports de force multiples qui leur servent de « support ». « Ceux-ci forment alors une ligne de force générale qui traverse les affrontements locaux, et les relie [...] ». Par ailleurs, les relations de pouvoir ne se fondent pas dans la volonté ou le choix d'un sujet préexistant. Enfin, « [l]à où il y a du pouvoir, il y a résistance et [...] celle-ci n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir » : le pouvoir n'existe qu'en s'exerçant, parce qu'il « travaille » ce qui lui résiste, de sorte que la résistance est « coextensive et absolument contemporaine » au pouvoir¹⁰⁶⁷. Qu'est-ce que cela signifie ? Comme le dit Judith Revel, cette description foucauldienne de la réciprocité du pouvoir et des résistances ne doit pas être comprise de façon

¹⁰⁶⁶ Foucault travaille sur des phénomènes très concrets et montre que le pouvoir disciplinaire, par exemple, met en œuvre des techniques de répartition des individus dans l'espace, comme la clôture, l'enfermement (modèle du couvent) ou le quadrillage qui individualise (cellule individuelle ou lit clos plutôt que dortoir collectif), un contrôle de l'activité (avec des emplois du temps détaillés dans les prisons, les usines, les écoles, l'armée) et du corps dans ses moindres gestes (la calligraphie, le pas à l'armée), etc. Ses instruments privilégiés sont la surveillance hiérarchique (modèle du panoptique) et la sanction normalisatrice (nouveau modèle de punition vs châtement spectaculaire de l'Ancien Régime).

¹⁰⁶⁷ FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 123-126. Foucault dit même que « les relations de pouvoir suscitent nécessairement, appellent à chaque instant, ouvrent la possibilité à une résistance, et c'est parce qu'il y a possibilité de résistance et résistance réelle que le pouvoir de celui qui domine essaie de se maintenir, avec d'autant plus de force, d'autant plus de ruse que la résistance est plus grande. De sorte que c'est plutôt la lutte perpétuelle et multiforme que j'essaie de faire apparaître que la domination morne et stable d'un appareil uniformisant » (*Dits et Écrits II*, op. cit., p. 407).

« simpliste où le pouvoir serait entièrement considéré comme négatif et les luttes comme des tentatives de libération. » « Ce n'est pas fondamentalement contre le pouvoir que naissent les luttes, mais contre certains effets de pouvoir, contre certains états de domination, dans un espace qui a paradoxalement été ouvert par les rapports de pouvoir. Et inversement : s'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas d'effet de pouvoir mais simplement des problèmes d'obéissance¹⁰⁶⁸. » L'intérêt de cette approche, c'est qu'elle permet de voir que la lutte prend des formes multiples et historiques, qu'elle n'existe que dans son exercice et qu'elle constitue des sujet·tes¹⁰⁶⁹.

Cette analyse est fondamentale pour la théorisation que Butler propose de la performativité du genre : parce qu'elle montre que le pouvoir n'est pas seulement répressif ou prohibiteur mais *producteur*, et qu'il construit des corps et des subjectivités, elle permet de penser la construction du genre, du sexe et de sujet·tes sexué·es. De plus, elle permet d'analyser cette construction dans un ensemble hétérogène de discours et de pratiques, sans supposer un·e sujet·te qui s'y soumettrait ou qui y résisterait, mais en regardant comment les corps et les sujet·tes sont investi·es et produit·es de façon invisible, continue et permanente. Elle permet enfin d'analyser la construction sociale depuis ses productions, donc depuis le corps et la subjectivité comme points d'exercice du pouvoir, plutôt que de la référer à une instance qui imposerait le genre de l'extérieur. L'analyse foucauldienne du pouvoir me paraît ainsi déterminante pour la conception butlerienne du genre.

3.2.3. Renoncer au « sujet souverain »

Faire partir l'analyse du pouvoir de son point d'exercice au lieu de le concevoir comme l'émanation de la volonté d'un sujet se fonde, chez Foucault, sur la mise en doute du sujet tel qu'il est pensé par la philosophie depuis Descartes, « c'est-à-dire comme

¹⁰⁶⁸ REVEL Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, « Dictionnaire », 2007, p. 115.

¹⁰⁶⁹ C'est ce qui permet à Foucault, d'après Revel, de renverser sa perspective initiale : au lieu de se demander comment la résistance est possible au sein des dispositifs de pouvoir, « [l]e projet d'une ontologie critique de l'actualité va de pair avec l'idée d'une analyse qui prendrait pour point de départ les formes de résistance aux différents types de pouvoir ». Le pouvoir n'est pas étudié en lui-même, depuis sa « rationalité interne », mais depuis « l'affrontement des stratégies », la lutte entre des dispositifs et les résistances qui leur sont opposées. (REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Résistance/Transgression », p. 55)

conscience solipsiste et anhistorique, auto-constituée et absolument libre¹⁰⁷⁰ ». Au contraire, Foucault veut « rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique »¹⁰⁷¹, donc déplacer l'enquête des facultés et de la nature du sujet vers une exploration des formes de subjectivités qui sont construites dans les relations de pouvoir et dans les pratiques¹⁰⁷². Les travaux de Butler s'inscrivent pleinement dans cette perspective théorique : critiquant le postulat qui pose un « sujet souverain » origine de ses discours et de ses actions, Butler étudie au contraire comment les subjectivités sont construites et élaborées dans des discours, des relations, des rapports de pouvoir et des actions. C'est ce renversement de perspective qui lui permet de concevoir le genre comme performatif : le genre n'est pas l'essence d'un·e sujet·te qui se manifesterait dans ses actions, ses désirs, ses interactions, mais c'est l'effet d'actes et d'interpellations répétées, qui produisent des subjectivités.

3.2.4. Savoir et pouvoir sur le sexe

Son approche originale du pouvoir permet à Foucault de renverser la perspective habituelle qu'on a sur le sexe, pour l'analyser comme une *construction*. Dans *La Volonté de savoir*, il étudie la façon dont les relations de pouvoir encadrent, traversent et produisent notre sexualité, et remet en question ce qu'il appelle « l'hypothèse répressive »¹⁰⁷³. Il considère ainsi qu'à partir de la fin du XVI^e siècle, les discours sur le sexe ont été encouragés et suscités plus que réprimés¹⁰⁷⁴ ; que les techniques de pouvoir

¹⁰⁷⁰ Ibid., Notice « Sujet/subjectivité », p. 62.

¹⁰⁷¹ Ibid.

¹⁰⁷² Foucault affirme qu'il n'a pas étudié le pouvoir en tant que tel, mais l'histoire des « modes de subjectivation », « la manière dont un être humain se transforme en sujet », par exemple sujet d'une « sexualité ». C'est ce qu'il a appelé l'assujettissement : les sujets sont constitués dans les relations du pouvoir, c'est-à-dire qu'ils ne sont ni les cibles passives sur lesquelles un pouvoir s'exercerait ni les sujets souverains qui posséderaient le pouvoir, mais qu'ils se constituent dans les relations de pouvoir, parce qu'ils agissent dans ces relations, qu'ils incarnent les normes, les relaient, les subvertissent, etc. (Dits et Ecrits II, op. cit., « Le sujet et le pouvoir », p. 1041-1046)

¹⁰⁷³ *La volonté de savoir*, op. cit., p. 18. Cette hypothèse, c'est l'interprétation historique selon laquelle le XVII^e siècle aurait été un moment de répression de la sexualité coïncidant avec le développement du capitalisme et de l'ordre bourgeois, s'appuyant sur des règles, des interdits et une triple censure (prohibition de la sexualité ; interdiction d'en parler ; négation ou invisibilisation) (Ibid., p. 109-113). La sexualité aurait donc été libérée avec la psychanalyse d'abord, qui la remet au centre de son discours et lui redonne une place centrale dans nos vies, puis par les mouvements politiques des années 1960 et 1970.

¹⁰⁷⁴ Foucault prend l'exemple de l'évolution de la confession après le Concile de Trente, qui exige un examen de soi-même de plus en plus méticuleux, pour confesser et pourchasser tout ce qui, dans nos pensées, nos désirs, nos activités quotidiennes, se rattache à la sexualité. Ce phénomène change à la fois la place et la définition de la sexualité : au lieu d'être réduite à l'acte sexuel, elle devient omniprésente dans la vie du sujet, elle semble le constituer de part en part, elle constitue sa vérité la plus intime. Ainsi, même

qui s'exercent sur le sexe ont produit des sexualités importantes, multiples et polymorphes au lieu de les restreindre ; et que le sexe n'a pas été un tabou pour la science, mais a fait l'objet d'une véritable « volonté de savoir », qui s'est traduite par le développement d'une « science de la sexualité » mettant en évidence l'imbrication du savoir et du pouvoir¹⁰⁷⁵.

Le caractère central du sexe a été produit par un réseau de discours, d'actes, de nouvelles disciplines et institutions qui ont fait de la sexualité un élément déterminant des sujet·tes et ont pris une place croissante dans nos sociétés et nos vies : la médecine, la psychiatrie, la justice pénale. On ne peut rattacher tous les discours sur le sexe à un foyer central qui en constituerait l'origine ; il faut plutôt comprendre qu'ils forment un réseau, qui met le sexe au centre de la vie des individu·es, qui en fait le point sur lequel s'accrocher pour contrôler les populations, et qui installe le pouvoir au plus près du corps et de l'intimité des sujet·tes.

Cette historicisation critique du sexe et de la sexualité, là encore, est fondamentale pour la théorisation que propose Butler de la performativité du genre. Elle nourrit sa compréhension de la construction sociale, sa critique de l'hétéronormativité et son geste de dénaturalisation du sexe lui-même : d'abord, l'approche foucaldienne du sexe permet de comprendre comment le sexe et le corps peuvent être concrètement produits par leur investissement par le pouvoir, sans penser que ce dernier les fabrique *ex nihilo*, mais parce qu'ils sont visés, travaillés de près, constitués en permanence par des relations de pouvoir, des discours et des pratiques. Ensuite, cette approche permet de penser le binarisme de genre et l'hétéronormativité comme des normes plutôt que comme des règles, qui agissent et constituent les sujet·tes de l'intérieur ; et de penser le genre comme un rapport de pouvoir qui entre en interaction avec d'autres phénomènes comme l'économie, la science, etc. Enfin, parce que cette approche permet de penser la *régularité* du genre, sa *force*

les institutions ou les procédés qui paraissent réprimer la sexualité contribuent en fait à la produire et à la rendre omniprésente : les institutions pour les enfants, par exemple, paraissent réprimer la sexualité infantile et adolescente mais, parce qu'elles sont tout entières construites et organisées autour de cette répression et qu'elles suscitent en permanence des discours (les « aveux ») de la part des enfants, elles font en réalité de la sexualité un élément central dans leurs vies : elles les sexualisent. (Ibid., p. 39-42)

¹⁰⁷⁵ Foucault a montré, en effet, que le pouvoir était toujours lié au savoir, à la production d'un savoir : parce qu'il s'appuie sur un savoir, parce qu'il produit du savoir, parce qu'il peut prendre la forme d'un savoir. Cf. FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 36-37 : « Peut-être faut-il aussi renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu'il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir et que le savoir ne peut se développer que hors de ses injonctions, de ses exigences et de ses intérêts. [...] Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir ».

comme norme, tout en considérant qu'il ne s'exerce pas sur une matière inerte, de sorte que ce qui est produit dans les relations de pouvoir n'est pas uniforme mais hétérogène : il y a, comme y insiste Butler, des *ratés*, de la résistance, des subversions.

Pour les raisons que je viens d'exposer, il ne me paraît pas surprenant que *Trouble dans le genre* mette en œuvre un réseau théorique foucaldien (sur les discours, les sujet·tes et le pouvoir) pour construire la notion de « performativité du genre ».

3.2.5. Présence de Foucault dans *Trouble dans le genre*

« Quelle configuration de pouvoir construit le sujet et l'Autre, ce rapport binaire entre les "hommes" et les "femmes", ainsi que la stabilité interne de ces termes ? Qu'est-ce qui en est exclu ? Ces termes ne fonctionnent-ils que s'ils intègrent le genre et le désir dans une matrice conceptuelle hétérosexuelle ? Qu'advient-il du sujet et de la stabilité des catégories de genre lorsque celles-ci se révèlent produites et réifiées par le régime épistémique de l'hétérosexualité "naturelle" ? Mais comment faire pour mettre en cause un régime épistémique/ontologique¹⁰⁷⁶ ? »

C'est ainsi que Butler, dans l'introduction à *Trouble dans le genre*, présente son programme de recherche. Il s'agit donc de comprendre « quelle configuration de pouvoir » construit le rapport binaire et hiérarchique¹⁰⁷⁷ entre « hommes » et « femmes » : Butler ne critique pas seulement un rapport hiérarchique ou inégal, mais une forme de *binarisme*, qui pose qu'on est *soit* homme *soit* femme (on ne peut être autre chose) et qu'on est *ou bien* homme *ou bien* femme (on ne peut être les deux). Ce rapport asymétrique n'est pas donné, mais construit par une « configuration de pouvoir » : la forme prise par le pouvoir dans un espace-temps donné, le pouvoir étant compris dans une perspective foucaldienne, comme une *relation* entre des termes qui ne lui préexistent pas, même s'ils peuvent paraître exister en eux-mêmes (le pouvoir les produit et construit

¹⁰⁷⁶ Introduction de 1990, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 52.

¹⁰⁷⁷ Je dis que ce rapport est « hiérarchique », parce qu'il est assimilé par Butler au rapport asymétrique entre le sujet et son Autre, dualisme traditionnel qu'on trouve notamment chez Sartre : pour Sartre, le rapport homme/femme est une dialectique du désir dans laquelle l'homme-sujet regarde la femme-objet, et a la surprise de se faire regarder à son tour par l'objet. La femme n'est pas définie comme sujet mais comme « Autre », et si elle est autre sujet, elle est quand même plus « autre » que sujet : l'Autre est défini par rapport au sujet-homme qui est le véritable sujet, le sujet de référence. (Ibid)

leur « stabilité interne »). Le pouvoir est une relation asymétrique qui « produit et réifie » les termes qu'il met en relation, en l'occurrence les « hommes » et les « femmes ».

Cette configuration du pouvoir est un « régime épistémique/ontologique » : il y a une indissociabilité de l'épistémique et de l'ontologique, la configuration de pouvoir est un régime de constitution de ce qui est, et de ce qui peut être pensé, connu et dit de ce qui est. Le niveau ontologique est constitué par notre approche épistémique, et même plus, toute référence à un niveau ontologique est normative : elle ne décrit pas ce qui est mais dit ce qui devrait être¹⁰⁷⁸.

Ainsi, dans *Trouble dans le genre*, c'est en grande partie par le savoir et les discours sur un phénomène que celui-ci va être abordé, dans la mesure où tout savoir est en même temps un pouvoir producteur. C'est notamment par une analyse de certains discours scientifiques, psychanalytiques et philosophiques tenus sur le genre, le sexe et la sexualité que Butler va dégager la matrice hétérosexuelle qui produit et naturalise le binarisme de genre, les corps, les sexes, l'hétérosexualité¹⁰⁷⁹.

La « matrice hétérosexuelle » est donc une matrice *culturelle* qui fait de l'hétérosexualité la nécessité naturelle au fondement de l'humanité, de la culture et du social. Travailler sur cette matrice, ce n'est pas étudier l'objet en soi, puisque l'hétérosexualité n'existe pas indépendamment de ses formes historiques et culturelles, mais la façon dont elle a été historiquement constituée comme norme productrice du genre. Ainsi, Butler montre que « le tabou de l'inceste et le tabou antérieur de l'homosexualité [sont] les moments fondateurs de l'identité de genre », qui se présentent comme des prohibitions, mais produisent en fait le genre « selon les grilles culturellement intelligibles d'une hétérosexualité idéalisée et obligatoire¹⁰⁸⁰ ». On voit que ce qui compte pour Butler, et qui constitue un thème important de son œuvre, c'est la manière dont l'intelligibilité culturelle contribue à constituer ce qui existe : comme elle y insistera dans *Défaire le genre*, les personnes qui ne correspondent pas aux normes de genre et de

¹⁰⁷⁸ « L'ontologie n'est pas un fondement, mais une injonction normative qui opère insidieusement en se faisant passer dans le discours politique pour son fondement nécessaire. » (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 275) Et, en ce qui concerne l'objet précis de *Trouble dans le genre*, il faut dire que « les ontologies du genre opèrent toujours comme des injonctions normatives dans des contextes politiques établis. » (Ibid., p. 275)

¹⁰⁷⁹ Butler mobilise des auteur·es comme Lévi-Strauss, Freud, Lacan et Riviere pour définir cette matrice, tout en prenant de la distance avec l'hétéronormativité véhiculée par ces théories. Le projet de *Trouble dans le genre* consiste à faire la généalogie de la naturalisation de l'hétérosexualité, dans notre culture, mais aussi dans les discours anthropologiques et psychanalytiques qui ont respectivement fait de l'hétérosexualité une structure, voire une condition, de la culture et du développement psychique.

¹⁰⁸⁰ Ibid., p. 258.

sexualité ne sont pas intelligibles et pas reconnues (elles sont soit assimilées à la norme, soit perçues comme anormales, pathologiques). Cette non-reconnaissance affecte leurs conditions de vie et peut menacer leur existence elle-même (comme le montrent les violences et les crimes homophobes et transphobes, par exemple).

« Qu'est-ce qui en est exclu ? » demande Butler dans l'extrait ci-dessus : elle aborde, comme Foucault, un régime de savoir/pouvoir à partir des figures qu'il exclut, qu'il rejette dans l'inexistant, dans l'impossible ou dans l'abjection (qui correspondent respectivement aux plans ontologique, logique et axiologique¹⁰⁸¹). L'enquête sur la construction du genre ne part pas seulement de ce qui est produit « positivement », mais aussi de ce qui constitué comme exclu, marginalisé et anormal, donc de l'idée que tout geste producteur est un geste de partage entre ce que la norme inclut et ce qu'elle exclut, entre ce qui est produit comme humain, intelligible et vivable, et ce qui est produit comme inhumain, abject, invivable.

Butler va donc envisager la matrice hétérosexuelle et la normativité en matière de genre, de sexe et de sexualité depuis ce qu'elles incluent et excluent, c'est-à-dire depuis ce qu'elles construisent comme conforme et non conforme. C'est à partir de là que Butler va développer une analyse des pratiques de subversion ou de résistance¹⁰⁸².

Butler inscrit explicitement son travail sur la naturalisation de l'hétérosexualité, du genre et du sexe dans la continuité des travaux de Foucault dans l'*Histoire de la sexualité*. D'après elle, Foucault a montré que « la catégorie de sexe est elle-même

¹⁰⁸¹ Ainsi, Butler dit que la question soulevée par une configuration du pouvoir est indissociablement « que produit-elle ? » et « qui exclut-elle ? » N'y a-t-il pas là une forme de contradiction ? Si tout est construit, alors rien ne préexiste qui pourrait être exclu ou rejeté ? Si tout est construit, tout serait-il, d'une certaine manière inclus, même sur le mode négatif ? En réalité, il faut comprendre la configuration de pouvoir, à l'exemple de Foucault, comme ce qui produit le partage entre ce qui est inclus et ce qui est exclu, ainsi que les éléments mêmes qui sont inclus et exclus.

¹⁰⁸² Elle fait référence à la performance *drag* de Divine (protagoniste d'un film de John Waters) dans la suite immédiate du texte, pour dire que la matrice hétérosexuelle produit le *drag* comme *queer*, bizarre ou tordu, et que c'est pour cette raison que le *drag* peut ouvrir une piste de déstabilisation de cette matrice. Pour Butler, la performance de Divine « déstabilise les distinctions mêmes entre le naturel et l'artificiel, le fond et la surface, l'intérieur et l'extérieur, sur lesquelles le langage du genre fonctionne presque toujours » (Ibid., p. 53). Comme elle l'explique dans des textes plus tardifs (*Ces corps qui comptent*, op. cit., p.133), Butler ne dit pas que toute performance *drag* a le pouvoir de déstabiliser la matrice hétérosexuelle, mais que certaines, comme celle de Divine, l'ont, et que c'est même en grande partie ce qu'elles *font*. Comme l'indiquent Kunert et Greco, la question du potentiel subversif de la performance *drag* fait débat dans « la littérature *drag* » : « Deux positions s'affrontent : d'une part, celles et ceux qui voient dans les performances *drag* un espace pour la subversion des genres, d'autre part, celles et ceux qui ont une vision moins optimiste vis-à-vis du potentiel politique de ces pratiques. » (GRECO Luca et KUNERT Stéphanie, « Drag et performance », in *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p. 222-231 : p. 226-227)

construite par un régime de sexualité historiquement singulier », et que cette construction d'une « catégorisation distincte et binaire du sexe est une tactique de dissimulation qui masque les buts stratégiques de cet appareil de production en postulant que le “sexe” est une “cause” de l'expérience, du comportement et du désir sexuel¹⁰⁸³ ». Foucault a donc dégagé un régime de savoir/pouvoir sur la sexualité construisant le sexe comme un donné préexistant et naturel, qui serait la cause de la sexualité (qui serait, par exemple, à l'origine de nos « pulsions sexuelles¹⁰⁸⁴ »).

Butler reprend cette généalogie de la catégorie de sexe pour franchir un pas supplémentaire et déterminer dans quelle matrice de pouvoir cette catégorie est élaborée comme unité et cause. Elle montre ainsi comment le sexe est essentialisé et incorporé, et comment le binarisme sexuel est naturalisé : « le corps n'est “sexué” en aucun sens précis du terme avant d'être pris dans un discours qui donne corps à une certaine “idée” de sexe naturel ou essentiel¹⁰⁸⁵ ».

3.2.6. Critique de Foucault

Cependant, Butler reproche à Foucault de n'être pas allé assez loin, et d'avoir maintenu, notamment dans sa préface à *Herculine Barbin, dite Alexina B.*, une certaine forme de « spontanéité naturelle » de la sexualité d'Herculine Barbin, sur laquelle il porte un regard plus fasciné que critique. Parce qu'il n'analyse pas la sexualité d'Herculine Barbin comme construite dans et par des schémas historiques et culturels, il renoue dans certains passages avec une forme de naturalisme. Butler l'annonce au début de *Trouble dans le genre*¹⁰⁸⁶ : ce n'est pas parce qu'elle reprend à Foucault l'idée que le pouvoir est producteur qu'elle va « appliquer » ses analyses du genre de façon non critique, et ce, d'autant plus que ce que Foucault en a dit présente des « contradictions majeures ». Elle lui reproche notamment d'avoir placé la sexualité d'Herculine Barbin « hors de toute convention¹⁰⁸⁷ » alors qu'il aurait pu au contraire observer le rôle joué par « les conventions de l'homosexualité féminine, à la fois encouragée et condamnée par le

¹⁰⁸³ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 93-94.

¹⁰⁸⁴ Butler cite Foucault pour dire que la catégorie de sexe est une « unité fictive » et « artificielle », rassemblant « des éléments anatomiques, des fonctions biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs » et fonctionnant comme « principe causal, sens omniprésent, sens à découvrir partout » (*La volonté de savoir*, op. cit., p. 204 cité in *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 196).

¹⁰⁸⁵ Ibid.

¹⁰⁸⁶ Ibid., note 1 p. 60.

¹⁰⁸⁷ Ibid., p. 205.

couvent et l'idéologie religieuse » dans la production de sa sexualité¹⁰⁸⁸. De plus, Butler considère que l'hétérogénéité de ce qu'on appelle « sexe » (« des éléments anatomiques, des fonctions biologiques, des conduites, des sensations, des plaisirs », d'après Foucault) est présentée par Foucault comme une hétérogénéité « naturelle », réduite et déformée par une « loi culturelle artificielle¹⁰⁸⁹ ». Ainsi, Foucault renoue dans *Herculine Barbin* avec une certaine forme de « spontanéisme », en posant que des vies et des pratiques pourraient se situer complètement en dehors d'un régime historique de sexualité.

Ces critiques me paraissent justifiées, mais il me semble qu'on pourrait interpréter les incohérences qu'on y trouve en mettant *Herculine Barbin* en rapport non pas à l'*Histoire de la sexualité* mais à d'autres textes dont le statut est plus proche, par exemple le mémoire de Pierre Rivière, que Foucault édite, mais qu'il se refuse à « interpréter » : ce discours sert de « point zéro » pour analyser des discours juridiques et médicaux, et Foucault refuse de le reprendre dans l'un de ces discours, et de lui réimposer le rapport de force du commentaire¹⁰⁹⁰. Il me semble que c'est un rapport du même type que Foucault entretient au texte d'*Herculine Barbin* : une forme de respect et de fascination pour une vie rendue impossible par les normes de genre et de sexualité, sur laquelle tant de discours de vérité ont été produits qu'il ne veut pas surimposer son texte à celui d'*Herculine Barbin*, comme un discours de vérité de plus, mais plutôt rendre cette parole audible pour nous. Il cherche à lui faire écho et à construire son audibilité par les lectureuses, plutôt qu'à l'appréhender de façon critique et extérieure. Il me semble que cette approche explique — sans cependant la justifier — le regard plus fasciné qu'historique et critique que Foucault porte sur le récit d'*Herculine Barbin*.

¹⁰⁸⁸ Ibid. De plus, Foucault analyse les pratiques d'*Herculine Barbin* comme des pratiques de « non identité », qui doivent nous faire rejeter la catégorie de sexe : Butler considère que ce n'est pas cohérent, car c'est assimiler les pratiques qui ne sont pas « normales » à un « dehors » pur de la norme, au lieu de chercher les normes en référence auxquelles ces pratiques se constituent, même si c'est une référence subversive.

¹⁰⁸⁹ Ibid., p. 208.

¹⁰⁹⁰ Dans le texte qu'il écrit pour introduire le mémoire de Pierre Rivière, Foucault écrit que commenter le texte aurait impliqué de « le reprendre dans l'un de ces discours (médicaux, juridiques, psychologiques, criminologiques) dont nous voulions parler à partir de lui », donc de lui imposer le « rapport de force dont nous voulions montrer l'effet de réduction » ; « enfin et surtout par une sorte de vénération, et de terreur aussi peut-être pour un texte qui devait emporter avec lui quatre morts, nous ne voulions pas surimposer notre texte au mémoire de Pierre Rivière. Nous avons été subjugués par le parricide aux yeux roux » (FOUCAULT Michel [dir.], *« Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère » : un cas de parricide au XIXe siècle*, op. cit., p. 19-20)

3.2.7. Conclusion

J'ai montré l'importance du cadre foucauldien pour comprendre la manière dont Butler construit sa théorie de la performativité du genre. Butler analyse la production, dans les rapports de pouvoir, de ce qui est, de ce qui est pensable et dicible. Les reproches qu'elle adresse à Foucault mettent en évidence le caractère radicalement constructiviste de son approche. Elle analyse ainsi la construction du sexe comme cause, comme origine et comme objet naturel par un ensemble de discours, de savoirs et de pratiques historiquement situés, qui forgent la conception moderne de la sexualité, et qui ont un rôle déterminant dans la construction moderne et contemporaine de la subjectivité. Cela ne signifie pas que ce qui est construit le serait de manière totalisante, homogène, cohérente, de sorte qu'on ne puisse penser ni contradiction, ni lutte, ni puissance d'agir.

Dans ce cadre, il me paraît important de souligner deux points de divergence. D'abord, Butler ne travaille pas sur les mêmes objets que Foucault : elle concentre son analyse sur quelques textes théoriques, philosophiques, anthropologiques et psychanalytiques traitant du sexe, du genre et de la sexualité, alors que Foucault travaille plutôt sur une masse de discours hétérogènes pour dégager comment le sexe et la sexualité y sont constitués.

Ensuite, Butler veut « mettre en cause un régime épistémique/ontologique », « semer le trouble dans les catégories de genre qui sous-tendent la hiérarchie de genre et l'hétérosexualité obligatoire¹⁰⁹¹ » et repérer « les stratégies de répétition subversive permises par ces constructions¹⁰⁹² ». L'enjeu de la théorie n'est pas seulement politique, il est *stratégique* : Butler veut trouver des stratégies de subversion et de lutte contre l'ordre du genre. Or, si Foucault a bien conçu son travail d'analyse et de déconstruction du pouvoir comme une « boîte à outils » susceptible de servir à la pensée critique et aux luttes politiques, il ne dégage pas de stratégie de lutte explicite dans ses œuvres portant sur les configurations de pouvoir.

¹⁰⁹¹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 52.

¹⁰⁹² Ibid., p. 274.

Conclusion

Les éléments politiques, théoriques et méthodologiques que j'ai abordés dans ce chapitre sont déterminants pour comprendre le cadre conceptuel dans lequel Butler élabore l'idée d'une « performativité du genre », et le rôle qu'elle entend faire jouer à cette notion.

J'ai commencé par montrer que la théorisation du genre comme performatif s'inscrivait dans le projet féministe à un double titre. D'une part, il s'agit de dénaturaliser les normes binaires de genre, de sexe et d'hétérosexualité pour déconstruire leur apparence d'évidence et de nécessité, et donc pour les combattre. D'autre part, cette théorie permet de développer une compréhension de la construction sociale du genre qui ne remplace pas le « *destin biologique* » par un « *destin social* », mais qui rend compte de l'hétérogénéité de ce qui est socialement produit et des possibilités de résistance et de subversion que nous avons, sans nier l'oppression et la violence.

J'ai présenté trois caractéristiques principales du geste de dénaturalisation opéré par Butler avec la notion de « performativité du genre », qui lui donnent une place particulière dans le féminisme anti-naturaliste. D'abord, elle développe un constructivisme radical, qui porte non seulement sur le genre mais aussi sur le sexe et la sexualité. Ensuite, elle définit le genre moins à partir du résultat qu'il produit (en tant que norme ou que rapport social) qu'à partir de sa mise en actes, de son processus de réalisation qui est toujours en même temps un processus de naturalisation. Enfin, elle attribue un rôle de premier plan à l'hétéronormativité dans la construction du genre et l'imposition du binarisme de genre.

J'ai dit que ces trois éléments mettaient en évidence le cadre théorique dans lequel Butler reprend et s'approprie le concept austinien de « performativité », après des auteurs comme Derrida et Bourdieu, qui ont proposé des réélaborations de la performativité absolument déterminantes pour sa pensée. J'ai choisi d'insister sur les apports de Wittig et de Foucault à l'élaboration de l'idée d'une « performativité du genre », pour l'inscrire dans la lignée de travaux visant à dénaturaliser le genre, le sexe et les rapports sociaux. Donc pour comprendre que cette notion a été élaborée dans le cadre d'un projet théorique féministe, visant à dénaturaliser le sexe et la sexualité.

Nous avons vu que le choix de Wittig, au sein du corpus féministe matérialiste français, était particulièrement intéressant, dans la mesure où Wittig développe une

position originale sur les points suivants : elle attribue un rôle constitutif et matériel au langage (ce qui a très certainement compté dans le choix fait par Butler d'une notion linguistique pour penser la construction du genre) ; elle met en question l'unité et la pertinence de la catégorie « femme » et pense que les catégories de sexe sont produites et naturalisées au sein d'une matrice hétérosexuelle, qui rend l'hétérosexualité à la fois naturelle et obligatoire. Ces deux points rendent le travail de Wittig très actuel dans le contexte de rédaction de *Trouble dans le genre*, qui est, comme nous l'avons vu, traversé par la remise en question des « femmes » comme sujet politique du féminisme et par des débats sur la possibilité d'analyser ensemble le genre et la sexualité.

Nous avons ensuite vu que la notion de « performativité du genre » était élaborée dans un cadre méthodologique et théorique inspiré de Foucault, qui donne au geste critique de Butler une teneur particulière. J'ai montré que certaines des idées principales de Foucault permettaient de définir le travail de dénaturalisation de Butler : elle propose une enquête *généalogique* ; elle reprend l'hypothèse que le pouvoir ne consiste pas tant en une répression de faits naturels qu'en la *production* de phénomènes sociaux qu'il naturalise ; elle analyse des discours théoriques pour mettre en évidence leur rôle producteur et l'imbrication du savoir et du pouvoir ; elle reprend la mise en doute du sujet souverain et originaire pour analyser la constitution des sujet·tes et des subjectivités dans les rapports sociaux. J'ai ainsi souligné la proximité, mais aussi certains points de rupture, entre les deux démarches.

Ces éléments permettent de comprendre l'ancrage théorique et politique, véritablement féministe et antinaturaliste, de la théorisation par Butler de la « performativité du genre ». Dans le prochain chapitre, je vais préciser ce que signifie cette notion.

Chapitre 2

Construction performative du genre

Introduction

On peut donner une définition relativement simple de la «performativité du genre», comme production du genre par sa mise en acte répétée, dans des assignations normatives, des discours, des corps et des comportements. Pour comprendre cette définition, il faut rappeler que Butler reprend l'idée austinienne de «performatif» au travers de la lecture — et de la réinterprétation — qu'en ont proposée d'autres auteur·es, et notamment Derrida¹⁰⁹³.

Dans l'introduction de 1999 à *Trouble dans le genre*, Butler dit que l'idée d'appliquer le concept de performativité au genre lui vient de la lecture que Derrida fait de la nouvelle de Kafka, *Devant la Loi*, selon laquelle la force de la loi vient du fait qu'elle

¹⁰⁹³ «La performativité caractérise avant tout le fait qu'un énoncé linguistique, au moment de son énonciation, produit quelque chose ou fait advenir un phénomène. Inventé par J. L. Austin, le mot a fait l'objet de plusieurs révisions et altérations, en particulier dans les œuvres de Jacques Derrida, Pierre Bourdieu et Eve Kosofsky-Sedgwick, pour n'en nommer que quelques-uns. Un énoncé donne vie à ce qu'il dit (fonction illocutoire) ou, conséquence de l'énonciation, produit certains événements (fonction perlocutoire).» (BUTLER Judith, *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, traduit de l'américain par Christophe Jaquet, Paris, Fayard, « À venir », 2016, p. 39)

soit attendue : « l'attente fait advenir son objet¹⁰⁹⁴ ». Ainsi, c'est parce qu'on attend que le genre se manifeste dans les comportements individuels, dans les relations et dans les rapports sociaux qu'on le fait exister, non seulement comme interprétation, mais comme réalité sociale. Comme interprétation : les normes de genre constituent un prisme par lequel la réalité va être perçue et comprise. Si une petite fille joue à la poupée, on considérera que c'est normal, voire naturel, qu'elle manifeste ainsi une forme d'« instinct maternel ». Le genre est « attendu » d'abord dans notre appréhension de la réalité. Mais son attente fait exister le genre comme réalité sociale : nous contribuons à le produire parce que nous croyons qu'il va se manifester. Pour reprendre l'exemple proposé par Althusser¹⁰⁹⁵, l'enfant n'arrive pas au monde comme pur·e individu·e, non caractérisé·e socialement — mais ille est d'emblée un·e sujet·te social·e, un « garçon » ou une « fille ». Les normes de genre nous font considérer que certains comportements sont naturels ou spontanés chez l'individu·e en tant que c'est un « garçon » ou une « fille » : nous les encourageons, tandis que nous sanctionnons ceux qui ne nous paraissent pas conformes. Nous interagissons en permanence avec l'enfant en tant qu'il est garçon ou fille. Nous faisons ainsi exister le genre comme rapport social — et nous participons à le produire comme réalité individuelle chez l'enfant. Cet exemple ne doit pas faire croire que la construction du genre a lieu seulement pendant une forme de « socialisation primaire » ni qu'elle est seulement imposée de l'extérieur. Pour Butler, les individu·es font le genre (leur identité de genre individuelle et le genre comme rapport social) tout au long de leur vie, par des actes répétés. Il serait faux de considérer que le genre est une substance ou une identité que l'on acquiert « une fois pour toutes ». Le genre est produit et maintenu par l'activité répétée des sujet·tes.

Ainsi, la répétition joue un grand rôle dans la production performative du genre. C'est ce qui explique l'importance de la lecture derridienne du performatif austinien dans la théorisation par Butler de la performativité du genre.

Dans « Signature, Événement, Contexte¹⁰⁹⁶ », Derrida fait une critique de la manière dont les concepts de communication et de contexte sont traditionnellement théorisés. En effet, le langage est réduit à un code permettant à un·e locuteurice et un·e

¹⁰⁹⁴ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 35.

¹⁰⁹⁵ Cf. I, 5.

¹⁰⁹⁶ DERRIDA Jacques, « Signature, Événement, Contexte » in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 365-393.

interlocuteurice co-présent·es de communiquer. Or, une attention à l'écrit — contre le privilège absolu donné à la parole — montre au contraire que l'énoncé peut rester présent même s'il n'est plus porté, au présent, par un·e locuteurice. Il n'est donc pas réductible à son contexte d'apparition : il peut être répété, il peut même *rompre* avec son contexte d'origine.

« 1) Un signe écrit, au sens courant de ce mot, c'est donc une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite. C'est par là que, traditionnellement du moins, on distingue la "communication écrite" de la "communication parlée". 2) Du même coup, un signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte, c'est-à-dire l'ensemble des présences qui organisent le moment de son inscription. Cette force de rupture n'est pas un prédicat accidentel, mais la structure même de l'écrit¹⁰⁹⁷. »

L'énoncé écrit a une force de rupture avec son contexte compris comme contexte « réel » (les personnes présentes, leurs intentions, etc.) mais aussi comme contexte « sémiotique et interne » (puisque'on peut toujours « prélever un syntagme » pour l'insérer dans un nouvel enchaînement d'énoncés : c'est ce que Derrida appelle son « itérabilité essentielle [répétition/altérité¹⁰⁹⁸] »). Pour Derrida, cela a des conséquences sur la manière dont on doit concevoir l'activité de langage : il n'y a jamais d'« expérience de pure présence¹⁰⁹⁹ », l'énoncé peut être répété, même en l'absence de son référent ou en l'absence de l'intention d'un·e locuteurice. « Cette possibilité structurelle d'être sevrée du référent ou du signifié (donc de la communication et de son contexte) me paraît faire de toute marque, fût-elle orale, un graphème en général, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la *restance* non — présente d'une marque différentielle coupée de sa prétendue "production" ou origine¹¹⁰⁰. »

Cela signifie que tout signe, qu'il soit oral ou écrit, peut être cité, « rompre » avec son contexte et « engendrer à l'infini de nouveaux contextes¹¹⁰¹ ». Non pas qu'il puisse exister « hors contexte », mais dans un nombre indéfini de nouveaux contextes. Cette « itérabilité » est constitutive, elle ne doit pas être comprise comme un « accident » ou

¹⁰⁹⁷ Ibid., p. 377.

¹⁰⁹⁸ Ibid.

¹⁰⁹⁹ Ibid., p. 378.

¹¹⁰⁰ Ibid.

¹¹⁰¹ Ibid., p. 381.

une « anomalie ». C'est ce qui lui permet de fonctionner : « Que serait une marque que l'on ne pourrait pas citer ? Et dont l'origine ne saurait être perdue en chemin¹¹⁰² ? »

À partir de là, Derrida adresse plusieurs reproches à Austin : il a fait reposer le performatif sur la pleine présence des locuteurs (la situation totale de discours) et il a exclu l'échec du performatif de son analyse¹¹⁰³. En effet, Austin oppose strictement le succès et l'échec, considérant que l'un exclut l'autre et que l'on peut analyser le succès des actes de parole en tant que tel. Or, « [q]u'est-ce qu'une réussite quand la possibilité de l'échec continue de constituer sa structure ? » Ce qui est paradoxal, c'est qu'Austin a d'abord théorisé le performatif depuis des cas d'échecs, où les actes de parole ne réussissent pas. Mais il a ensuite exclu les échecs de son analyse, comme s'il était possible d'analyser le succès sans prendre en compte la possibilité permanente de l'échec.

« La démarche d'Austin est assez remarquable et typique de cette tradition philosophique avec laquelle il voudrait avoir si peu de lien. Elle consiste à reconnaître que la possibilité du négatif (ici, des infelicities) est une possibilité certes structurelle, que l'échec est un risque essentiel des opérations considérées ; puis, dans un geste à peu près immédiatement simultané, au nom d'une sorte de régulation idéale, à exclure ce risque comme risque accidentel, extérieur, et ne nous apprenant rien sur le phénomène de langage considéré¹¹⁰⁴. »

Ainsi, Austin exclut de son étude certains phénomènes de citation (par exemple la citation d'un discours sur une scène de théâtre) comme des cas particuliers d'échec, établissant une différence entre les cas où le langage est utilisé « sérieusement » et ses usages « parasitaires ». Pourtant, le caractère illocutoire de nombreux énoncés repose, précisément, sur le fait qu'ils répètent une formule conventionnelle (« Oui je le veux »). Pourquoi considérer que d'autres formes de répétition sont « parasitaires¹¹⁰⁵ » ?

À partir de là, Derrida avance l'idée suivante : la possibilité qu'un acte de parole échoue est constitutive du performatif, et la citation parasitaire qu'Austin a exclue permet en réalité d'apercevoir une « citationnalité générale — [...] une itérabilité générale, plutôt — sans laquelle il n'y aurait même pas de performatif “réussi”. De telle sorte — conséquence paradoxale mais inéluctable — qu'un performatif réussi est forcément un

¹¹⁰² Ibid.

¹¹⁰³ Ibid., p. 383-384.

¹¹⁰⁴ Ibid., p. 384-385.

¹¹⁰⁵ Ibid., p. 386.

performatif “impur”, pour reprendre le mot qu’Austin avancera plus loin quand il reconnaîtra qu’il n’y a pas de performatif “pur”¹¹⁰⁶. » La citation n’est pas un phénomène « parasite », mais elle est la condition de possibilité du performatif, ce qui permet à un énoncé d’agir dans de nouveaux contextes. Derrida développe l’exemple de la signature¹¹⁰⁷. Cela ne signifie pas que les performatifs sont tous des citations du même type : « Il faut donc moins opposer la citation ou l’itération à la non-itération d’un événement que construire une typologie différentielle de formes d’itération, à supposer que ce projet soit tenable¹¹⁰⁸ ».

La réinterprétation derridienne du performatif est fondamentale dans l’élaboration, par Butler, de l’idée d’une « performativité du genre » : si le genre est une « activité », c’est une mise en acte répétée, qui cite et répète les normes, et qui peut échouer.

Mais comprendre en quoi le genre en tant que tel est « performatif » n’est pas évident : d’abord, Butler reconnaît dans l’introduction de 1999 à *Trouble dans le genre* qu’il lui est « difficile de donner une définition exacte » de la « performativité du genre », parce que sa conception a changé et parce que ce concept a été repris et reformulé par beaucoup d’auteur·es¹¹⁰⁹. De plus, elle a mobilisé le concept de « performativité » pour penser des phénomènes apparemment aussi différents que la construction du genre (dans *Trouble dans le genre*) et le rassemblement collectif et silencieux de corps dans l’espace public (dans *Rassemblement*).

Dans ce chapitre, je me demande en quoi la notion de « performativité » peut constituer un outil théorique et politique pertinent pour faire le travail féministe de dénaturalisation que j’ai présenté dans le chapitre précédent, c’est-à-dire pour penser les modalités de la construction sociale sans tomber dans l’essentialisme sociologique ou la réification des catégories du pouvoir, et sans nier l’hétérogénéité de ce qui existe et la possibilité de la subversion.

¹¹⁰⁶ Ibid., p. 387-388.

¹¹⁰⁷ Ibid., p. 390 et suivantes.

¹¹⁰⁸ Ibid., p. 389. La lecture que Derrida fait d’Austin a été l’objet de critiques et de discussions sur lesquelles je ne reviendrai pas ici. Voir par exemple : AMBROISE Bruno, « Situations ordinaires de la sincérité : Une réponse d’Austin à Derrida », 2004, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://bruno.henri.ambroise.free.fr/Austinderrida.pdf>

¹¹⁰⁹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 35.

Comment une notion, qui n'a pas été élaborée dans un but politique, peut-elle servir de tels objectifs ? Comment une notion linguistique peut-elle être reprise pour penser un phénomène qui n'est pas, ou pas seulement, de l'ordre du langage et du discours ? Quel est le sens de cette reprise ? Quelles inflexions implique-t-elle d'opérer sur la notion austinienne de « performativité », et peut-on encore parler de « performativité » pour désigner des phénomènes si différents de ceux qu'a étudiés Austin ?

Pour répondre à ces questions, je montre que Butler reprend la théorie des actes de parole dans le cadre plus général d'un intérêt pour les discours (1). M'interrogeant sur le choix de la notion de « performativité » pour penser la construction du genre, je fais l'hypothèse que cette notion permet de penser la possibilité de la subversion (2), et d'analyser ensemble la construction, la naturalisation et la déconstruction du genre (3). Son intérêt tient ce qu'elle aide à penser à la fois la reproduction et la subversion du binarisme de genre (4).

1. La performativité comme construction discursive du genre

Dès l'introduction de 1990 à *Trouble dans le genre*, Butler se demande si « la naturalité est produite sur un mode performatif par des actes de paroles qui suivent eux-mêmes des contraintes discursives pour produire le corps dans et par les catégories de sexe¹¹¹⁰ ». Dans ce passage, on voit que Butler reprend l'idée austinienne d'actes performatifs, mais qu'elle l'interprète dans une perspective foucaldienne. En effet, elle dit que les actes de parole « produisent » des catégories d'intelligibilité et des corps, ce qui est plus foucaldien qu'austinien (Austin parle de « faire » dans un sens plus large, qui comprend la production mais aussi d'autres modes du faire¹¹¹¹). De même, l'idée de la production des catégories, des objets et des corps dans les rapports de pouvoir et les

¹¹¹⁰ Ibid., p. 53. (« [...] is naturalness constituted through discursively constrained performative acts that produce the body through and within the categories of sex ? »)

¹¹¹¹ Cf. BENOIST Jocelyn, « Doing is not making », communication au colloque « Austin Today », Université d'Oxford, 4-5 septembre 2015 : Une activité produit un résultat (elle est de l'ordre de la *praxis*, rendue par le verbe « *to do* ») et parfois davantage, quelque chose qui existe (*poiesis*, « *to make* » : « make a poem, make you sad, make you doing something »). Austin travaille davantage sur le premier (illocutoire) que sur le second (perlocutoire).

discours est plus foucaldienne qu'austinienne. De plus, Butler parle des « contraintes discursives » qui déterminent et encadrent les actes de parole : au lieu de reprendre la notion austinienne de « conditions de réussite », elle interprète les actes de parole au travers d'un prisme foucaldien, qui met au jour les contraintes discursives qui encadrent et permettent la production d'énoncés. Ces contraintes sont *constitutives*, au sens où elles ne font pas que raréfier ce qui est dit, en limitant ce qui peut être dit, mais contribuent à le produire.

Ainsi, la performativité des énoncés est à la fois produite et limitée par certaines contraintes, au sein d'un régime discursif historiquement déterminé. Parler de « contraintes discursives » n'est pas une manière d'évacuer le social de l'analyse des discours (en les traitant seulement depuis un point de vue de linguistique formelle). Au contraire, cette expression renvoie au fait que, pour des raisons tout à la fois *linguistiques* et *sociales*, l'espace des discours est un espace contraint et déterminé, de sorte que tout énoncé grammaticalement correct n'est pas possible à tout moment, mais aussi que des énoncés qui ne sont pas corrects grammaticalement peuvent être effectivement prononcés¹¹¹². En d'autres termes, cela permet de comprendre que l'ordre du discours n'est pas réductible à une analyse purement linguistique.

1.1. Le concept de « discours »

À quoi renvoie la notion de « discours » ? Quels sont les rapports entre Foucault et Austin qui peuvent éclairer la compréhension butlerienne de la performativité ?

Dans l'article qu'il consacre aux rapports d'Austin et Foucault¹¹¹³, Jocelyn Benoist rappelle dans quel contexte Foucault a développé la notion de « discours » : alors que Saussure a proposé une linguistique de la langue, Benveniste forme le projet de faire une linguistique de la parole ou « du discours, qui est la langue en tant qu'assumée par l'homme qui parle, et dans la condition d'*intersubjectivité*, qui seule rend la

¹¹¹² Par exemple, comme le montre Marina Yaguello, l'énoncé « Le veuf de Marie » est agrammatical pour des raisons sociales dans notre société patriarcale, il « ne peut être interprété sémantiquement que comme une atteinte à l'ordre social qui justifie la règle linguistique », et pourtant, Yaguello l'utilise. (*Alice au pays du langage*, op. cit., p. 162)

¹¹¹³ BENOIST Jocelyn, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés » in *Archives de Philosophie*, N° 79, 2016/1, p. 55-78.

communication possible¹¹¹⁴ », donc de la langue en tant qu'elle est mise en acte par un·e locuteurice. Selon Benoist, Foucault reprend ce projet dans l'*Archéologie du savoir* : dans cet ouvrage, Foucault cherche à dégager un plan du discours ou des énoncés, donc de la parole concrètement et effectivement produite. Ce plan est distinct du plan de la langue, qui est une abstraction obtenue à partir d'un effacement de la parole. Mais Foucault opère alors un déplacement majeur par rapport à Benveniste : il parle des « énoncés » plutôt que de la « parole ». En effet, la « parole » renvoie à un·e sujet·te comme à sa cause ou son origine, elle présuppose donc la catégorie de sujet que Foucault cherche à suspendre. Par conséquent, Foucault ne travaille pas sur la parole mais sur les énoncés : il ne part pas des sujet·tes locuteurices, mais des énoncés eux-mêmes pour « désobjectiver le projet philosophique d'une "linguistique de la parole"¹¹¹⁵ ». Partir des énoncés, ce n'est pas revenir au projet saussurien de décrire les règles formelles de la langue, abstraire de l'histoire et du social, mais observer les *régularités* dans le champ des discours.

C'est dans cette perspective que Foucault s'intéresse à Austin. Il écrit dans une lettre de 1967 : « Les analystes anglais me réjouissent assez : ils permettent bien de voir comment on peut faire des analyses non linguistiques d'énoncés. Traiter des énoncés dans leur fonctionnement. Mais ce en quoi et ce par rapport à quoi ça fonctionne, jamais ils ne le font apparaître. Il faudra peut-être avancer de ce côté-là¹¹¹⁶ ». Dans ce passage, on voit que ce qui intéresse Foucault dans la philosophie analytique, c'est qu'elle ouvre la possibilité de faire une analyse des énoncés qui ne se centre ni sur les *règles* de la langue ni sur les *sujet·tes* énonciateurices. En effet, Austin propose une analyse conventionnaliste de la langue, qui n'est ni purement formelle ni subjectiviste¹¹¹⁷.

Il est donc significatif que Foucault présente le projet de l'*Archéologie du savoir* comme un basculement : d'« une recherche qui aurait pour champ privilégié la compétence linguistique » à une recherche qui, « dans la masse des choses dites », travaille sur « l'énoncé défini comme fonction de réalisation de la performance

¹¹¹⁴ BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, op. cit., chapitre XXI, « De la subjectivité dans le langage », p. 266. Il travaille par exemple sur les pronoms en tant qu'ils sont actualisés par un locuteur dans un certain contexte : Travailler sur le langage « assumé comme exercice par l'individu », c'est travailler sur ce que Benveniste appelle des « instances de discours » : « Quand l'individu se l'approprie, le langage se tourne en instances de discours ». (Ibid., chapitre XX, « La nature des pronoms », p. 254-255.)

¹¹¹⁵ BENOIST Jocelyn, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », art. cit., p. 58.

¹¹¹⁶ FOUCAULT Michel, Lettre de mai 1967, *Dits et Écrits 1954-1988*, tome I, Paris, Gallimard, 1994, p. 31.

¹¹¹⁷ « La parole y est essentiellement normée, et la question pour le sujet est d'en user, et non de la constituer. » (BENOIST Jocelyn, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », art. cit., p. 59)

linguistique¹¹¹⁸ ». On voit que Foucault s'intéresse moins à la langue elle-même qu'à « ce qu'on fait avec elle¹¹¹⁹ », mais dans une perspective qui ne renvoie pas ce « faire » à un·e sujet·te préalable. Il cherche ainsi à « *décrire* le discours pour lui-même (c'est-à-dire dans sa propre extériorité) et non [à] l'expliquer par autre chose que lui-même, au-delà de lui-même¹¹²⁰ », ce qui le rapproche d'Austin¹¹²¹. Mais n'y a-t-il pas de différence entre l'acte de parole austinien et l'énoncé foucauldien¹¹²² ?

1.2. Discours et actes de parole

Comme le souligne Benoist, il y a plusieurs points de rupture entre Foucault et Austin : déjà, Foucault se méfie du concept d'« acte » dans la mesure où il peut renvoyer à une subjectivité¹¹²³. Ensuite, l'analyse de Foucault est plus « immanente » que celle d'Austin : il analyse la production d'un énoncé non pas à partir d'une « réalité extralinguistique », mais à partir d'« autres énoncés, complémentaires, opposés, disponibles ou au contraire impossibles », parce qu'il pose « qu'un énoncé ne surgit jamais que sur le fond d'autres énoncés : un énoncé renvoie constitutivement à d'autres¹¹²⁴ ». On pourrait aussi penser qu'une différence entre Foucault et Austin tient

¹¹¹⁸ FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 280.

¹¹¹⁹ « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », p. 57.

¹¹²⁰ Ibid., p. 62.

¹¹²¹ Passage de la lettre de 1967 où Foucault dit que « ce en quoi et ce par rapport à quoi ça fonctionne, jamais ils ne le font apparaître. Il faudra peut-être avancer de ce côté — là » (op.cit.) : pour Benoist, il faut bien se garder d'interpréter ce passage comme la recherche d'un champ extérieur et transcendant au discours, qui le rend possible et qui le conditionne (comme on le trouve chez Marx ou Bourdieu par exemple). La critique que Foucault adresse à la philosophie analytique porte sur le fait qu'elle ait maintenu une certaine forme d'abstraction, en travaillant depuis les « salons d'Oxford » sur « des jeux stratégiques qui sont intéressants, mais qui [lui] paraissent profondément limités. Le problème serait de savoir si nous ne pourrions pas étudier la stratégie du discours dans un contexte historique plus réel, ou à l'intérieur de pratiques qui sont d'une espèce différente des conversations de salon. Par exemple, dans l'histoire des pratiques judiciaires [...] » (FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, tome I, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1499-1500). Pour Benoist, ce reproche n'est peut-être pas tant adressé à Austin qu'à Searle ou Strawson (p. 63), dans la mesure où Austin travaille justement sur un « terrain », constitué par les énoncés ancrés dans la réalité (ibid.), où ses analyses n'ont pas toutes le même degré d'abstraction (s'il étudie certains actes de parole dans leur généricité, comme la promesse ou l'excuse, les actes de baptiser un navire ou de léguer une montre à son frère sont « des actes beaucoup plus fins, ancrés dans des dispositifs sociaux très particuliers, dont il serait difficile de soutenir l'universalité » [p. 64]), et où il travaille sur un « donné historique » au sens qui intéresse Foucault (ibid.) : par exemple dans le *Plaidoyer sur les excuses*, c'est au travers « d'une affaire d'assises que l'analyse du lexique de la responsabilité trouve un de ses terrains définitionnels » (p. 65).

¹¹²² Foucault pose explicitement cette question dans *L'Archéologie du savoir* (op. cit., p. 114).

¹¹²³ « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », art. cit., p. 68.

¹¹²⁴ Ibid., p. 67. L'énoncé, c'est ainsi « ce sur quoi fait fond toute activité de parole — au sens de ce qui constitue sa matière même — et qui n'est pas la langue, le simple système de signes obtenus par abstraction, ni la phrase, en tant que simple combinaison bien formée de ces signes » (p. 69). L'énoncé nomme le plan

au fait que l'acte de discours austinien est, comme le dit Benveniste, « individuel et historique¹¹²⁵ » puisqu'il renvoie à « l'acte de discours intégral (total) dans la situation de discours intégrale », tandis que l'énoncé foucauldien « peut être répété » : s'il n'est pas immatériel et anhistorique, l'énoncé « ne peut être réduit [au] pur événement de l'énonciation¹¹²⁶ ». Mais en réalité, l'acte de discours austinien est réitérable¹¹²⁷. La véritable différence entre Austin et Foucault tient plutôt à ce que le premier s'en tient à l'alternative intention/convention¹¹²⁸, là où le second dégage un autre plan d'analyse, qui n'est plus du côté de la parole *possible* mais de la parole *effective*, « ce qui est effectivement dit¹¹²⁹ », pour comprendre quelles régularités expliquent l'existence des énoncés qui sont effectivement prononcés¹¹³⁰. Le projet de Foucault, c'est en effet de rendre compte à la fois des répétitions (qu'est-ce qui peut être dit à tel ou tel moment, quels sont les énoncés disponibles et que l'on répète pour parler ?) et de la production d'énoncés nouveaux (si l'on ne la renvoie plus à un·e sujet·te auteurice d'énoncés originaux, mais si l'on veut l'expliquer par un certain « ordre du discours »).

Foucault dégage donc un plan *préalable* aux actes de langage : l'espace des discours. « Parler, c'est toujours parler dans l'espace des discours et, par là même tout autant contribuer à le produire, par la reprise d'énoncés comme par la production de nouveaux énoncés¹¹³¹ ». Cet espace explique à la fois qu'on puisse dire et qu'on ne puisse pas *tout* dire : le plan du dicible est caractérisé par une forme de rareté, par « un formatage

nouveau que Foucault introduit, celui « du discours, en tant que lieu objectif de formes de paroles disponibles (donc objectivées), que l'on emprunte là où on parle de telle ou telle façon — et pour faire quoi que ce soit, au sens illocutoire ou non, que cela soit d'ailleurs pour y réussir ou y échouer. » (p. 69) Cf. « Plutôt que de prendre la parole, j'aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. J'aurais aimé m'apercevoir qu'au moment de parler, une voix sans nom me précédait depuis longtemps [...]. De commencement, il n'y en aurait donc pas ; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible. » (FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, op. cit., p. 7-8)

¹¹²⁵ BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, op.cit., chapitre XXII, « La philosophie analytique et le langage », p. 273 : « L'énoncé performatif, étant un acte, a cette propriété d'être unique. Il ne peut être effectué que dans des circonstances particulières, une fois et une seule, à une date et en un lieu définis. [...] [I] est événement parce qu'il crée l'événement. Étant individuel et historique, un énoncé performatif ne peut pas être répété. Toute reproduction est un nouvel acte qu'accomplit celui qui a qualité. »

¹¹²⁶ Cf. *Archéologie du savoir*, op. cit. p. 140 : « Une même phrase prononcée par deux personnes dans des circonstances différentes "ne constitue qu'un énoncé". »

¹¹²⁷ « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés », art. cit., p. 71. Même si cette réitérabilité n'est pas à comprendre idéalement (le même acte de discours peut être répété indépendamment des contextes) mais en fonction de conditions historiques (c'est en ce sens que Benoist interprète la notion de « conventions » : « La pointe du concept de convention est que tout ce qui est convention peut être défait autant que cela a été fait. Il y a donc une véritable historicité des actes de langage. » [p. 71])

¹¹²⁸ Ibid., p. 71.

¹¹²⁹ Ibid., p. 72.

¹¹³⁰ Ibid., p. 73.

¹¹³¹ Ibid., p. 77.

très étroit¹¹³² ». Ainsi, contrairement à une certaine interprétation de la philosophie austinienne (selon laquelle, « pour tenir un discours, d'abord, il faut faire des actes de langage¹¹³³ »), Foucault considère que les actes de langage ne sont possibles et ne sont effectifs que parce qu'ils prennent place dans l'espace des discours¹¹³⁴. Cet espace des discours n'est pas seulement structuré par des règles linguistiques et formelles, mais aussi par des régularités et des « partages historiquement déterminés (par exemple le grand partage raison/déraison¹¹³⁵) ».

Mais comme le souligne Judith Revel, Foucault s'éloigne progressivement du structuralisme entre 1966 et 1968¹¹³⁶ pour s'interroger sur « les conditions historiques de formation » des discours et sur leurs liens avec « d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc. » jusqu'à *L'Ordre du discours*, « point de retournement au-delà duquel Foucault cessera totalement de considérer le champ discursif comme autonome¹¹³⁷ ». Cette étude n'implique cependant pas de renouer avec une conception dialectique de l'histoire, marxiste, mais au contraire de « faire émerger d'autres relations, d'autres modalités de changement, en faisant jouer les rapports d'implication, d'opposition, d'exclusion, de manière non seulement verticale (c'est-à-dire chronologiquement), mais aussi horizontale (d'un type de discours à l'autre, d'un savoir à l'autre, d'une pratique à l'autre¹¹³⁸). »

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre la référence de Butler au « discursif », et la synthèse originale qu'elle opère entre Foucault et Austin. Elle analyse les discours au sens progressivement dégagé par Foucault : le discursif a une épaisseur, on ne peut le réduire à une émanation ou un produit déterminés de façon univoque par des rapports sociaux qui, eux, ne seraient pas discursifs ; mais il ne faut pas non plus le considérer comme un champ complètement autonome par rapport au reste des pratiques sociales. Comme Foucault, Butler privilégie une analyse du discours à une étude de la langue, mais en refusant de supposer un·e sujet·te derrière le discours, qui en serait la cause ou l'origine : son intérêt pour Austin vient de ce qu'il permet d'analyser le fonctionnement du discours sans le renvoyer à un·e sujet·te ou à une intention. Il me semble aussi qu'elle

¹¹³² Ibid., p. 77.

¹¹³³ Ibid., p. 78.

¹¹³⁴ Ibid., p. 78.

¹¹³⁵ REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Discours » p. 22.

¹¹³⁶ REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 73.

¹¹³⁷ Ibid., p. 75.

¹¹³⁸ Ibid., p. 77.

reprend à Foucault sa conception d'un espace des discours, constitué de ce qui est effectivement dit et encadrant la production de nouveaux discours : si elle n'explicite pas ce point, elle serait sans doute d'accord pour analyser la performativité du langage en posant comme préalable l'espace des discours. C'est ce qui explique, à mon sens, qu'elle parle de « contraintes discursives » plus que de « conventions » comme l'aurait fait Austin.

Pour ces raisons, il me paraît important de ne pas négliger la dimension discursive et linguistique de la notion de « performativité du genre ». Ce concept vient en effet nommer la construction du genre *par* et *dans* les discours : le genre est construit par des actes de parole qui eux-mêmes prennent place dans l'espace des discours. Par conséquent, il me semble que c'est pour penser cette dimension discursive de la construction du genre que Butler reprend le concept austinien de « performativité ».

Mais dans l'introduction de 1990 à *Trouble dans le genre*, Butler parle à la fois de « performativité » et de « performance » : cette seconde notion ne renvoie-t-elle pas à des actes corporels plus qu'à des actes de parole ? Comment s'articulent ces deux notions ?

2. Penser des stratégies de subversion du genre

Le concept de « performance » permet à Butler d'aborder la performativité du genre à partir de sa *subversion*, à partir de la performance *drag*. Cela a des conséquences sur la manière dont on doit interpréter son recours à la notion de « performativité » : si ce concept lui permet bien de souligner les *régularités* dans la construction du genre, comme j'ai commencé à l'expliquer plus haut, il doit aussi permettre de penser que le genre comme norme binaire et comme assignation individuelle et collective peut *échouer*. En effet, Butler insiste sur le fait qu'il est toujours possible que la norme de genre ne se réalise pas, ou pas comme prévu, ce qui donne lieu à des productions de genre hétérogènes et non seulement binaires :

« Si les normes de genre nous précèdent et agissent sur nous (c'est une dimension de leur mise en acte), nous sommes obligés de les reproduire, et quand nous

commençons, il y a toujours quelque chose qui va de travers (c'est la seconde dimension de leur mise en acte¹¹³⁹). »

« La possibilité de passer à côté est toujours présente dans la mise en actes du genre : le genre pourrait même être une mise en acte pour laquelle le fait de passer à côté est une caractéristique essentielle¹¹⁴⁰. »

En quoi la notion de « performativité » permet-elle de penser cela ?

2.1. L'échec est toujours possible

Austin théorise la performativité à partir des cas où les actes de parole échouent. Pour Sandra Laugier, l'analyse des échecs est fondamentale à la compréhension austinienne des actes de parole. Contrairement à de nombreuses reprises de sa théorie, qui se centrent sur la positivité et le succès des actes de parole, Austin « offre une nouvelle compréhension de la normativité du performatif à travers la redescription de l'action par une classification des excuses et des échecs et par la vulnérabilité du langage et de l'ordinaire¹¹⁴¹ ». Pour Laugier, c'est « cette possibilité de l'échec qui fait de l'acte de parole un acte, et place la théorie des actes de parole dans le contexte d'une théorie de l'action¹¹⁴² ». En effet, Austin aborde l'action par le biais des *excuses*, de ce que nous disons pour nous excuser d'avoir fait, ou de ne pas avoir fait quelque chose¹¹⁴³. Comme le souligne Laugier, « [c]e sont les excuses – ce que nous disons quand il apparaît que nous avons mal (maladroitement, inadéquatement, etc.) fait) – qui permettent de mieux

¹¹³⁹ BUTLER Judith, *Rassemblement*, op. cit. p. 43.

¹¹⁴⁰ Ibid., p. 42.

¹¹⁴¹ LAUGIER Sandra, « The Normativity of the Ordinary », communication au séminaire Wittgenstein, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 24 juin 2017, ma traduction. Sandra Laugier insiste sur la particularité de la démarche d'Austin, qui part des échecs pour penser la performativité mais aussi plus largement l'action et l'agentivité humaine, et sur les conséquences de cette démarche pour la compréhension de l'ordinaire et de son caractère essentiellement vulnérable.

¹¹⁴² Ibid.

¹¹⁴³ « Plaidoyer pour les excuses » in AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, op. cit., p. 136-170 : L'étude des excuses peut éclairer la question de l'action : « étudier les excuses, c'est étudier les cas où c'est produit quelque anomalie ou échec ; et, comme c'est si souvent le cas, l'anormal met au jour ce qui est normal, et nous aide à déchirer le voile aveuglant de la facilité et de l'évidence qui dissimule les mécanismes de l'acte nature et réussi » (p. 141) Notamment, la variété des excuses indique la diversité des actions, et permet d'en proposer une classification. L'étude des excuses permet aussi de mettre au jour certaines erreurs philosophiques, notamment dans le domaine de l'éthique (consistant à analyser l'action depuis la liberté, alors que l'étude des excuses montre plutôt que ce qui est en jeu dans l'action c'est plutôt une forme de responsabilité). Il s'agit encore une fois de procéder à partir du langage ordinaire, c'est-à-dire d'examiner « ce que nous dirions quand, mais aussi pourquoi et ce que nous voudrions dire par là » (p. 143).

savoir ce qu'est une action, ou plutôt de commencer à classer ce que nous rassemblons sous le vocable général action. L'existence des excuses est essentielle à la nature de l'action humaine¹¹⁴⁴ ». L'analyse des manières dont nous nous excusons dans le langage ordinaire donne, d'après Austin, un aperçu de ce que nous considérons comme nos actions, et des questions qui y sont liées, comme l'agentivité ou la responsabilité. Les différentes manières ordinaires que nous avons de nous excuser indiquent en quels sens on peut dire que nos actions échouent et comment elles peuvent échouer. L'existence d'excuses en général indique qu'il est toujours possible que les choses se passent mal, donc que l'action est essentiellement vulnérable et susceptible d'échouer. Dans la mesure où les actes de parole sont des *actions*, ils sont susceptibles d'échouer au même titre que toute action. Laugier insiste sur le lien qu'il y a entre l'analyse austinienne de la performativité et celle des excuses : la première montre qu'il est possible qu'un acte de parole échoue ; la seconde met en évidence de manière plus générale la vulnérabilité de nos actions, de nous-mêmes et de la réalité. La possibilité des échecs est essentielle à la théorie austinienne de l'action en général, et des actes de parole en particulier.

Le concept de « performance » renvoie plus directement à l'« action » que le concept de « performativité », qui traite des actes de parole. Comme le souligne Greco, la performance à laquelle se réfère Butler est d'abord la performance *drag*, à la fois politique et théâtrale¹¹⁴⁵. Cependant, le concept de « performance » est aussi utilisé de manière plus générale pour penser l'action et les dispositifs qui l'encadrent¹¹⁴⁶. Dans le langage ordinaire, le concept de « performance » me paraît renvoyer non seulement à l'action, mais à l'action abordée depuis ses effets et son résultat, sa réussite ou son échec¹¹⁴⁷.

¹¹⁴⁴ LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire*, op. cit., p. 143.

¹¹⁴⁵ D'après Luca Greco, la « performance » de Butler « se réfère à des événements, les spectacles de *drag queens* dans les clubs gay, ayant lieu face à un auditoire qui assiste et qui applaudit, et dans lesquels les espaces de la scène et du public sont traditionnellement séparés » (GRECO Luca, « La performance au carrefour des arts et des sciences sociales : quelles questions pour la sociolinguistique ? », in *Langage et société*, N° 160-161, 2017, [SEP] p. 301-317 : p. 302). D'après Stéphanie Kunert et Luca Greco, la « culture de la performance » dans laquelle s'inscrit le *drag* « émerge à la fin des années 1960 aux États-Unis et fait du corps un espace de création artistique et de contestation de l'ordre social. » (GRECO Luca et KUNERT Stéphanie, « Drag et performance », in *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p. 222-231 : p. 223)

¹¹⁴⁶ Greco indique également l'usage descriptif de ce terme dans les sciences sociales, pour penser l'action des individus et les dispositifs encadrant et produisant cette action (« La performance au carrefour des arts et des sciences sociales », art. cit. p. 302 et 310-311).

¹¹⁴⁷ Il me semble qu'une première définition de la performance, qui fait écho à des expressions ordinaires comme « mauvaise performance sportive » ou « belle performance scolaire », pourrait être la suivante : la performance est une pratique qui vise à produire des effets, elle est toute entière tournée vers les effets qu'elle cherche à produire, elle est, fondamentalement, une tentative, mais considérée depuis son résultat. On ne parle de « performance », dans ces expressions, que lorsque l'action est terminée et qu'on peut mesurer son résultat, juger de ses effets. Dans cette mesure, la performance est fondamentalement l'action

Dans l'introduction à *Trouble dans le genre*, la performance est d'abord subversive : elle renvoie à la possibilité que la construction du genre (l'imposition des normes binaires de genre) échoue, rate, et donne lieu à des résistances et à des subversions. Par conséquent, il me semble que l'introduction du concept de « performance » permet de dire que, si Butler mobilise la notion austinienne de « performativité », c'est pour penser la régularité qu'on peut observer dans la construction du genre et des sexualités tout en maintenant une certaine *contingence* du résultat, de la construction, donc la possibilité des ratés et des échecs, de l'hétérogénéité et de la subversion. Si Butler recourt à la performativité, ce n'est pas seulement comme théorie du pouvoir du langage, mais comme théorie de l'action, mettant en évidence le caractère contingent de toute action, la possibilité des échecs, des ratés.

Cela lui permet de penser la construction sociale sans en conclure à un déterminisme absolu qui entraverait notre capacité d'agir. En effet, Butler critique ceux qui font du genre une loi inchangeable et qui remplacent l'idée d'un destin naturel (le sexe) par celle d'un destin culturel (le genre) sans nous laisser de possibilités d'action ou de résistance¹¹⁴⁸. Les concepts de performance et de performativité sont des outils pour penser non seulement le pouvoir régulateur des normes de genre, mais aussi l'échec possible de ces normes ainsi que notre capacité à les déstabiliser et à les subvertir.

2.2. Performance et subversion

Butler prend la performance de Divine comme exemple de remise en cause de la matrice hétérosexuelle et du binarisme de genre. Elle décrit d'abord la pratique de Divine comme un « jeu de rôle » (*impersonation*), mais « qui perdure et tient lieu de réalité »,

qui est susceptible de réussir ou d'échouer. Son déroulement est encadré par des « règles » qui permettent de la comparer à d'autres, et il existe des normes, des critères qui lui sont extérieurs et qui permettent de juger de sa réussite. Il faut cependant noter que, dans d'autres contextes, le terme de performance n'a pas exactement la même signification : il peut être utilisé sans adjectif qualificatif, pour désigner une action réussie (on peut ainsi parler de la « performance d'un coureur » qui a gagné une course) ; il peut même renvoyer à une action non seulement réussie mais exceptionnelle, qui force l'admiration (« quelle performance ! »). Au théâtre, et plus généralement quand on parle de « performance artistique », on renvoie paradoxalement à une action singulière, dont le résultat est généralement imprévisible (dans la mesure où la performance a lieu dans un espace-temps donné et, contrairement à une *œuvre* d'art, dépend du contexte et souvent même de la réaction et de la participation du public. La performance est tout entière dans l'action, dans le processus artistique, et non dans le résultat obtenu. Elle peut laisser des traces mais n'est pas dans les traces qu'elle laisse).

¹¹⁴⁸ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 70.

donc qu'on peut qualifier de « performance ». Ainsi, la performance *drag* brouille les frontières du jeu et du réel, et parvient à subvertir quelque chose de l'ordre du genre¹¹⁴⁹. Elle constitue, à ce titre, une stratégie de dénaturalisation du sexe¹¹⁵⁰.

Cependant, la performance ne constitue pas seulement une réponse à la question de la subversion. Butler propose d'étendre la performance *drag* au genre en général. Ainsi, alors que Divine apparaissait d'abord comme la subversion par excellence du genre, Butler fait l'hypothèse qu'elle montre en réalité quelque chose d'essentiel au genre¹¹⁵¹ : « Le *drag* est-il une imitation du genre ou est-ce plutôt une mise en scène des gestes significatifs qui établissent le genre comme tel ? Être du sexe féminin est-il un "fait naturel" ou une performance culturelle¹¹⁵² ? ». Alors qu'on aurait tendance à interpréter la performance de Divine comme une imitation (Divine est un homme qui imite une femme), Butler propose de la voir comme la mise en scène (« *dramatize* ») du genre, de la manière dont il est établi, c'est-à-dire produit *et* reconnu ou identifié : quels gestes, quels comportements, nous paraissent caractéristiques de tel ou tel genre, et nous permettent de le signifier, de le reconnaître ? Cette mise en scène montre qu'on peut séparer les pratiques du genre d'une supposée essence intérieure qu'elles manifesteraient.

Butler étend la performance de genre de Divine non seulement au genre, mais au sexe lui-même, puisqu'il ne s'agit pas seulement de « mettre en scène un genre » mais d'« être du sexe féminin ». Par l'usage des guillemets à « fait naturel », Butler prend d'emblée de la distance avec le discours de la nature. Elle nous invite à voir la performance de Divine non pas comme une imitation du genre opposé, ni même comme la mise en scène du seul genre social, mais comme la mise en scène du *sexe lui-même*¹¹⁵³. Si Butler parle de « parodie », ce n'est pas au sens où certaines pratiques de genre seraient authentiques (parce que liées à un sexe naturel) et d'autres non, mais au sens où les pratiques parodiques mettent en scène le caractère construit du genre et du sexe, et la non-

¹¹⁴⁹ La performance de Divine, parce qu'elle montre une manière de « semer le trouble dans les catégories de genre. » (Ibid., p. 52)

¹¹⁵⁰ « En guise de stratégie pour dénaturaliser et resignifier les catégories relatives au corps, je décrirai et proposerai un ensemble de pratiques parodiques fondées sur une théorie performative des actes de genre, des pratiques qui sèment le trouble dans les catégories de corps et de sexe, de genre et de sexualité, et qui amorcent un processus subversif de resignification et de prolifération du sens débordant du cadre strictement binaire. » (Ibid., p. 56)

¹¹⁵¹ Même si elle n'est pas la « vérité » du genre : « Il ne s'agit pas dans ce livre de célébrer le drag comme un modèle de vérité du genre », la performance nous montre quelque chose de la façon dont fonctionne le genre. (Ibid., p. 46)

¹¹⁵² Ibid., p. 53.

¹¹⁵³ Butler propose d'appréhender le fait « d'être de sexe féminin » (« being female ») comme une « performance culturelle ». (Ibid., p.53)

naturalité des pratiques genrées ou sexuées¹¹⁵⁴. Le genre n'est pas une performance que pour Divine ou dans la pratique du *drag* : il est *toujours* une performance culturelle, qui constitue le sexe. La performance ne consiste pas seulement à jouer un genre, mais à produire un sexe, donc à produire un genre renvoyant à un sexe, un genre-fondé-sur-un-sexe, un genre qu'on interprète comme la manifestation de l'essence sexuée de l'individu·e. Par conséquent, la performance *drag* a un potentiel subversif non pas en tant que copie plus ou moins réussie d'identités de genre « normales », mais parce qu'elle montre qu'*il n'y a pas d'original*, que les normes de genre et de sexualité ne sont réalisées complètement nulle part et par personne. Ainsi, ces pratiques parodiques « mettent en évidence la construction performative d'un sexe original et vrai¹¹⁵⁵ ».

2.3. Performance et performativité

Quel lien Butler établit-elle entre la « performance » et la « performativité » ? Passer de l'une à l'autre¹¹⁵⁶ nous fait passer du registre théâtral de la mise en scène au registre socio-linguistique des actes de parole¹¹⁵⁷. Pour Anne-Emmanuelle Berger, Butler introduit ainsi du linguistique dans le théâtral et du théâtral dans le linguistique « selon la figure du chiasme qu'elle affectionne¹¹⁵⁸ ».

Dans l'introduction à *Trouble dans le genre*, il semble que le théâtral (performance) désigne la manière dont le genre est pris en charge par des actrices, tandis que le discursif (performativité) renvoie à la production d'un·e sujet·te et d'un corps genrés dans et par les catégories de sexe. La performance renvoie ainsi à l'action

¹¹⁵⁴ C'est pourquoi elle note, plus loin dans le texte, que si on reprend la distinction que Fredric Jameson a faite entre la parodie (copie d'un original avec lequel « elle entretient quelque sympathie ») et le pastiche (qui « dispute la possibilité d'un "original" ou, dans le cas du genre, révèle que l' » original » est un vain effort pour « copier » un idéal fantasmatique, qui ne peut mener qu'à l'échec », alors « il vaudrait mieux comprendre les identités gaies comme relevant du pastiche. » (Ibid., note 62 p. 107)

¹¹⁵⁵ Ibid., p. 53.

¹¹⁵⁶ Comme elle le fait dans le passage suivant : « Être du sexe féminin est-il un "fait naturel" ou une performance culturelle ? Ou la "naturalité" est-elle produite sur un mode performatif par des actes de parole qui suivent eux-mêmes des contraintes discursives pour produire le corps dans et par les catégories de sexe ? » (Ibid., p. 53)

¹¹⁵⁷ Cf. BERGER Anne-Emmanuelle, *Le grand théâtre du genre : identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013, p. 46 : « Si le langage de la "performance" appartient bien au registre du théâtre et invite à rapprocher la notion de "performance de genre" de la vieille notion sociologique de "rôle", telle qu'elle est déployée dans la "role theory" américaine, la préférence accordée par Butler, dès la première rédaction de *Gender Trouble*, au vocable de "performativité" et à son avatar, le "performatif de genre", préfigure l'infléchissement "linguistique" de sa lecture de la performance de genre ».

¹¹⁵⁸ Ibid., p. 47.

des corps individuels, et la performativité à l'action des normes qui se réalisent dans les corps. On peut dire alors que les individus performant un genre (au sens d'une performance) et que le genre comme norme se réalise performativement. Dans cette perspective, il ne faut pas considérer la performance comme le libre jeu d'un·e sujet·te et la performativité comme une production nécessaire. Au contraire, Butler cherche à les articuler : les « performances » sont des actes performatifs, et affirmer la performativité de ces actes de genre permet de penser aussi bien la construction sociale que la possibilité de la subversion et l'efficacité des pratiques parodiques.

Ainsi, la notion de performativité est mobilisée par Butler pour *spécifier* la construction sociale : elle ne se contente pas de dire que le sexe n'est pas naturel et construit, mais elle cherche à préciser *comment* il est construit. C'est pour cela qu'elle recourt à la notion de performativité. Le sexe est construit comme « original et vrai » : c'est-à-dire que la notion de sexe est construite comme le fondement du genre au sens chronologique (le sexe est premier, le genre second ; le sexe est donné, le genre est appris), logique (le sexe est la cause qui a pour conséquence le genre, il en rend compte, il l'explique) et axiologique (le sexe est authentique, il n'est pas joué ou imité, il existe en soi et se manifeste dans les comportements).

Ainsi, il me semble que Butler mobilise la notion de performativité pour penser à la fois le fonctionnement concret de la construction sociale du genre et du sexe comme naturel, et la possibilité de la subversion si le genre et le sexe sont construits socialement, donc si la subversion ne vient pas d'une nature extérieure au social. Si j'ai exposé certaines raisons qui expliquent, à mon sens, pourquoi Butler mobilise cette notion, il reste à préciser la manière dont elle la définit.

3. Qu'est-ce que la « performativité » ?

3.1. Actes de parole ou actes de genre ?

Comment Butler définit-elle la « performativité » ? En quoi sa conception est-elle proche de la performativité du langage telle qu'elle a été théorisée par Austin, et en quoi s'en écarte-t-elle ? Pourquoi utiliser une théorie des actes de parole pour penser un

phénomène qui n'est pas seulement de l'ordre du langage et du discours ? Et que reste-t-il de la notion de performativité si on la décroche du langage ?

Dans les passages que j'ai cités ci-dessus¹¹⁵⁹, Butler mobilise la notion de performativité en la transformant : elle commence par parler des « actes de parole » qui produisent à la fois les corps sexués et la naturalité de ces corps, puis parle des « actes de genre » qui permettent de penser des pratiques de subversion au sein de la construction naturalisée. Si elle part de la théorie austinienne des actes de parole, c'est d'emblée pour l'appliquer à d'autres phénomènes que ceux identifiés par Austin. Il est d'ailleurs notable qu'elle ne cite pas Austin dans *Trouble dans le genre* : non seulement la performativité est abordée au travers de la lecture qu'en a fait Derrida, mais elle est mobilisée pour penser autre chose que la seule performativité du langage.

Cependant, comme je l'ai dit, il n'est pas négligeable que Butler parte d'une théorie des actes de *parole* pour penser le genre. En effet, le genre est un rapport social qui a une existence linguistique et grammaticale. Pour parler, il faut assigner un genre et un seul (masculin, féminin ou neutre) aux objets dont on parle. Il me paraît ainsi révélateur que Butler s'appuie sur une théorie linguistique pour comprendre la construction sociale du genre : comprendre ce qu'est le genre et comment il est construit, c'est déjà comprendre comment il fonctionne dans le langage. Comme on l'a vu en première partie, considérer que les énoncés sont performatifs permet de rompre avec « l'illusion descriptive », ce qui est un premier pas dans la dénaturalisation du genre. En effet, cela met en évidence le pouvoir des catégories de genre, et de concepts aussi structurants de notre pratique ordinaire du langage que les concepts d'« homme » et de « femme », en suggérant qu'ils ne sont pas une simple *description* de ce qui existe, mais un acte d'assignation d'une catégorie à un·e individu·e. Le concept de performativité permet de repenser les rapports du langage et du réel, et de comprendre que les catégories de sexe peuvent agir sur le réel sans lui être extérieures. Il souligne à la fois la force et la contingence des catégories. Il n'y a pas de coupure ontologique entre le monde dont parle le langage et le langage lui-même, ce qui ne veut pas dire que tout est langage, mais que

¹¹⁵⁹ Pour mémoire : « Être du sexe féminin est-il un "fait naturel" ou une performance culturelle ? Ou la "naturalité" est-elle produite sur un mode performatif par des actes de parole qui suivent eux-mêmes des contraintes discursives pour produire le corps dans et par les catégories de sexe ? » (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 53) et « Je décrirai et proposerai un ensemble de pratiques parodiques fondées sur une théorie performative des actes de genre, des pratiques qui sèment le trouble dans les catégories de corps et de sexe, de genre et de sexualité, et qui amorcent un processus subversif de resignification et de prolifération du sens débordant du cadre strictement binaire. » (Ibid., p. 56)

les actes de langage font partie du monde (ils y existent comme actions, ils y produisent des effets, etc.).

Ainsi, il me semble que Butler recourt à la notion de performativité parce que le genre a une existence discursive, parce qu'il est produit discursivement.

Cependant, le passage opéré par Butler d'une «performativité des actes de parole» à la «performativité des actes de genre» pose question. En quoi pourrait-on parler d'une performativité du genre ? Comment la définir, et en quoi cela reste-t-il de la «performativité» ?

On pourrait répondre à cette question en disant que Butler s'intéresse à la performativité des actes de parole *dans* la construction du genre. Donc qu'elle partage le cadre austinien, mais pour étudier un point plus restreint qu'Austin, et qu'il n'a pas traité en tant que tel : la production du genre par des actes de parole. Il me semble que cette interprétation n'est pas fausse, dans la mesure où Butler illustre souvent sa théorie de la performativité du genre avec des exemples d'actes de langage qui produisent effectivement le genre. Son exemple paradigmatique de la production performative du genre est un acte discursif, l'assignation de sexe à la naissance par un·e médecin. Dans *Rassemblement*, par exemple, à la question de « comment une théorie de la performativité du langage peut-elle devenir une théorie de la performativité du genre ? » Butler répond que l'« on sait qu'il y a des professions médicales qui déclarent un enfant vagissant fille ou garçon, et même si leur parole n'est pas audible au milieu du vacarme, la case qu'ils cochent, elle, est tout à fait lisible sur les documents légaux qui seront enregistrés par l'État¹¹⁶⁰. »

Néanmoins, si Butler fait référence aux actes de langage par lesquels le genre est construit et institué, il ne faudrait cependant pas réduire sa définition de la performativité à la seule performativité du *langage* dans la production du genre. En effet, Butler parle de la performativité du *genre*, des actes de genre ; et ce serait une erreur de penser qu'elle ne parle alors du genre que comme concept linguistique. Au contraire, elle développe une analyse de la façon dont le genre est produit et incorporé à travers une série d'actes genrés, de comportements, de gestes, etc. La question n'est pas seulement celle des actes de langage par lesquels j'assigne un genre aux autres ou à moi-même, mais des actes corporels par lesquels je fais exister le genre pour moi-même et pour les autres.

¹¹⁶⁰ *Rassemblement*, op. cit., p. 40

Ainsi, il me semble que ce serait un contresens d'ignorer complètement le caractère linguistique de la performativité dans l'usage qu'en fait Butler, mais qu'il serait tout aussi erroné de nier le décrochage opéré par Butler vis-à-vis d'une conception uniquement linguistique de la performativité.

Cette tension est visible dans *Rassemblement*, où Butler affronte explicitement la question. Elle s'y demande : « Pourquoi faudrait-il s'intéresser à cette théorie relativement obscure des actes de langage¹¹⁶¹ ? », et répond à cette question en plusieurs temps. Elle commence par insister sur la dimension linguistique de la performativité, pour expliquer ce que la théorie austinienne lui a permis de penser : « [d]'abord, il semble que la performativité est une manière de nommer la capacité du langage à faire naître une situation nouvelle ou déclencher un certain nombre d'effets¹¹⁶² ». Ensuite, comme le montrent les exemples les plus évidents de performatifs¹¹⁶³, « l'idée n'est pas seulement que le langage agit, mais qu'il agit puissamment¹¹⁶⁴ ». Cette idée est importante : si Butler met parfois l'accent sur la dimension perlocutoire des actes de parole¹¹⁶⁵, ce n'est pas pour nier le rôle de la hiérarchie, de l'autorité et des statuts sociaux dans la possibilité de réaliser des actes de parole (ces éléments comptent aussi sur le plan perlocutoire). Ainsi, Butler accorde au langage un rôle déterminant, voire inaugural, dans la construction du genre :

« Ma thèse — qui est aussi un pari — est que notre genre a été établi, pour la plupart d'entre nous, par une personne qui a coché une case sur un document officiel [...]. [P]our la majorité d'entre nous, notre genre a été inauguré par un événement graphique. Ou peut-être quelqu'un s'est-il juste exclamé “c'est un garçon !” ou “c'est une fille !” [...] Ainsi, le commencement de notre vie genrée reste un événement discursif¹¹⁶⁶. »

Butler n'a donc pas coupé la notion de « performativité » du langage pour l'appliquer au genre. Si la « performativité du genre » n'est pas la même chose que la

¹¹⁶¹ Ibid., p. 39.

¹¹⁶² Ibid.

¹¹⁶³ « Que la lumière soit », déclaration de guerre par un chef d'État ou mariage par un édile. (Ibid., p. 40)

¹¹⁶⁴ Ibid.

¹¹⁶⁵ Dans *Le Pouvoir des mots* : BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2004.

¹¹⁶⁶ *Rassemblement*, op. cit., p. 40-41.

« performativité du langage », le langage reste essentiel à la théorie butlerienne de la performativité du genre.

Pourtant, un peu plus loin dans *Rassemblement*, Butler semble dire que la notion de « performativité » lui a surtout servi à penser le genre comme « un certain type de mise en acte¹¹⁶⁷ ». La « performativité du genre » renvoie à la mise en acte et la reproduction de normes obligatoires qui « exigent qu'on devienne un genre bien défini¹¹⁶⁸ ». Dire que les normes sont « mises en acte », c'est dire que les normes « nous précèdent et agissent sur nous », qu'elles modèlent notre comportement, qu'elles nous « obligent » à les reproduire, qu'elles n'existent pas seulement comme des règles extérieures, mais dans nos manières de faire et de dire. Mais dire qu'elles sont mises en acte, c'est aussi dire que ce sont nos actes qui les font exister, de manière toujours imparfaite ou incomplète¹¹⁶⁹. Cette mise en acte peut ainsi mettre en évidence le fait que certaines normes sont contradictoires¹¹⁷⁰, que les normes sont des idéaux qu'on ne parvient jamais à réaliser complètement¹¹⁷¹.

Or, cette mise en acte est d'abord *corporelle*. Le corps n'est pas une « ardoise passive obligée de porter une marque » sur laquelle le genre serait « simplement inscrit¹¹⁷² ». Le corps est un processus d'incorporation, il se construit en mettant en acte les normes de genre.

Ainsi, il y a une tension dans la reprise de la notion de performativité par Butler : d'un côté, elle lui permet de donner un rôle fondamental à la puissance du langage et du discours, et de penser la performativité du genre à partir d'événements fondateurs qui

¹¹⁶⁷ Ibid., p. 44. Cf. « Dire que le genre est performatif c'est d'abord dire que le genre est un certain type de mise en acte » (Ibid.).

¹¹⁶⁸ Ibid., p. 43.

¹¹⁶⁹ « Si les normes de genre nous précèdent et agissent sur nous (c'est une dimension de leur mise en acte), nous sommes obligés de les reproduire, et quand nous commençons, il y a toujours quelque chose qui va de travers (c'est la seconde dimension de leur mise en acte). » (Ibid.)

¹¹⁷⁰ « Il arrive qu'une faiblesse de la norme soit révélée au cours de cette reproduction, ou que d'autres conventions culturelles interviennent pour produire un trouble ou un conflit à l'intérieur même du champ normatif ; il arrive qu'au cours même de notre mise en acte, un autre désir commence à gouverner, que des formes de résistance se développent, que quelque chose de nouveau se produise, qui n'était pas du tout prévu. Ce "virage" se produit au milieu de la mise en acte ». (Ibid.)

¹¹⁷¹ « La possibilité de passer à côté est toujours présente dans la mise en actes du genre : le genre pourrait même être une mise en acte pour laquelle le fait de passer à côté est une caractéristique essentielle. Il y a dans les ormes de genre une idéalité, voire une dimension fantasmatique, et quand des humains naissants essaient de réitérer et de satisfaire ces normes, ils ne peuvent pas ne pas se rendre compte du fossé persistant entre ces idéaux — dont beaucoup s'opposent d'ailleurs mutuellement — et nos efforts vécus pour les incarner, un fossé où notre compréhension et celle des autres vont à contre-sens. » (Ibid., p. 42)

¹¹⁷² Ibid.

sont des actes de langage (comme l'assignation de sexe) ; d'un autre côté, il semble que Butler détache cette notion de son ancrage purement linguistique pour s'y intéresser comme à une théorie de l'action, permettant de penser la mise en acte des normes par le corps¹¹⁷³. Je reviendrai sur cette tension dans le prochain chapitre.

3.2. Penser l'unité de différents processus

Dans tous les cas, on peut dire que Butler mobilise la notion de performativité pour penser ensemble la construction sociale, la naturalisation de cette construction, le possible échec des normes et la possibilité de la subversion des normes de genre par des contre-performances. La performativité permet non seulement de nommer tous ces processus, mais aussi de penser qu'ils sont *indissociables dans la production du genre* : Butler pense, dans un même mouvement, la construction naturalisante du sexe et sa contingence, ainsi que les pratiques qui peuvent déstabiliser cette construction naturalisée. Est-il cohérent d'expliquer la construction et la déconstruction du genre par un même concept¹¹⁷⁴ ? Et quel est l'apport spécifique du concept de performativité par rapport à d'autres entreprises féministes de dénaturalisation ?

Le geste de dénaturalisation de Butler, qu'elle formule grâce à la notion de performativité, s'inscrit dans le « pas supplémentaire¹¹⁷⁵ » franchi par des chercheuses féministes dans les années 1980, qui dépassent la distinction entre le genre (ou sexe social) et le sexe biologique maintenue dans les années 1960-1970 et « [cessent]

¹¹⁷³ Je ne suis pas sûre que cette tension soit complètement soluble, mais il est important de la souligner pour insister sur le rôle que Butler accorde au langage dans la construction du genre, du sexe et de l'hétérosexualité, tout en prenant acte de l'inflexion radicale qu'elle donne au concept en lui attribuant une dimension corporelle. Cette dimension, déjà très présente dans *Trouble dans le genre*, malgré une certaine insistance sur le discursif, qui a pu faire croire que Butler délaissait la dimension corporelle et matérielle du genre, a pris une importance croissante dans son œuvre, au point que *Rassemblement* porte précisément sur la performativité des corps : « Si la performativité est considérée comme de la linguistique, comment un acte corporel peut-il devenir performatif ? C'est une question que nous devons nous poser si nous voulons comprendre la formation du genre et la performativité des manifestations de masse » (*Rassemblement*, op. cit., p. 41). Comprendre la performativité du genre, penser la performativité des rassemblements et des manifestations, indépendamment des revendications verbales qui y sont portées, implique de donner une compréhension *corporelle* de la performativité.

¹¹⁷⁴ Je remercie Bruno Ambroise pour sa relecture attentive de la communication intitulée « Parodie, performance, autodéfense : les féministes contre-attaquent ! » que j'ai présentée le 6 décembre 2014 à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne dans le cadre d'une journée d'études sur « L'efficacité du langage en question : performatif et perlocutoire » et pour avoir alors soulevé cette question.

¹¹⁷⁵ KRAUS Cynthia, « La bicatégorisation par "sexe" à l'épreuve de la science », op. cit., p. 188.

d'envisager le sexe biologique comme un fait de nature pour le considérer déjà lui-même comme un construit social¹¹⁷⁶ ». En effet, Butler renverse la définition traditionnelle du genre comme « construction sociale » ou « socialisation », qui se fonderait sur un donné naturel, le sexe. Elle montre au contraire que le sexe est performativement construit, dans sa matérialité, par les normes binaires de genre. Elle montre que la matérialité même du sexe « loin d'être un simple fait biologique, est l'effet dissimulé du pouvoir, de normes régulatrices hétérosexistes¹¹⁷⁷ » et que cette matérialité n'est pas un donné, mais qu'elle est produite par un processus de matérialisation du sexe (qui est un processus de sexuation de la matière) par la performativité des normes (liée à leur réitération¹¹⁷⁸).

3.2.1. Dénaturalisation du sexe

Ainsi, la dénaturalisation opérée par *Trouble dans le genre* porte non seulement sur le genre mais aussi sur le *sexe*. Si Butler reconnaît le rôle qu'a pu jouer la distinction entre le sexe biologique et le genre social ou culturel¹¹⁷⁹, dans la mesure où cette distinction a permis de contester le binarisme de genre pour penser la prolifération des genres¹¹⁸⁰, elle en vient très vite à la remettre en question. Pour cela, elle suit le raisonnement suivant¹¹⁸¹ : si le sexe est donné, comment est-il donné ? N'est-il pas toujours donné à travers des discours culturels, scientifiques, qui servent des intérêts sociaux et politiques¹¹⁸² ? N'est-il donc pas, finalement, « une construction culturelle au même titre que le genre », voire « toujours déjà du genre¹¹⁸³ » ? En effet, le « sexe-en-tant-que-donné » (ou « sexe-en-tant-que-matière¹¹⁸⁴ ») n'apparaît que sous la forme du genre, puisque par définition il est la matière naturelle que le genre organise, traduit socialement, et met en forme. Son mode de donation, c'est le genre, de sorte qu'on peut considérer le genre comme « l'appareil de production et d'institution des sexes eux-mêmes », « l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la “nature sexuée” ou un

¹¹⁷⁶ Ibid., p. 188.

¹¹⁷⁷ Ibid., p. 190.

¹¹⁷⁸ Ibid.

¹¹⁷⁹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 67.

¹¹⁸⁰ Ibid., p. 67.

¹¹⁸¹ Mouvement qu'on retrouvera dans d'autres ouvrages et sur d'autres thématiques (notamment sur la question de la matière et du corps dans BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2009).

¹¹⁸² *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 68.

¹¹⁸³ Ibid., p. 69.

¹¹⁸⁴ Ibid., p. 116.

“sexe naturel” est produit et établi dans un domaine “prédiscursif”, qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre sur laquelle intervient la culture après-coup¹¹⁸⁵ ». Le sexe n’est donné qu’au travers du genre, d’un point de vue chronologique et logique : nous n’avons pas accès au sexe puisqu’il est par définition *antérieur* à l’accès que nous pourrions en avoir (sa traduction ou son interprétation sociale et culturelle, le genre). Et l’idée même d’un « donné originaire » ou d’un « fondement naturel » préalable au genre est une manière sociale et culturelle de parler du sexe ; nous n’avons accès à ce donné originaire et prédiscursif que par le discours, la société, la culture. Dire cela, c’est bien faire une *généalogie* du sexe, au sens que j’ai présenté plus haut : Butler passe d’un objet à son mode d’apparition, pour voir les intérêts et les enjeux qui organisent ce mode d’apparition, et remettre en cause l’idée que l’objet préexisterait à sa constitution par les discours qui le font apparaître. La généalogie du sexe montre qu’il est un *effet* du genre, ce qui est déjà une manière de le dénaturer. De plus, cela permet de ne plus le considérer comme une réalité univoque, pour chercher à voir, au contraire, comment différents sens du sexe sont construits ou déstabilisés dans et par les discours¹¹⁸⁶.

Pour illustrer cette idée, on peut reprendre les travaux de Kraus sur la construction discursive du sexe dans les pratiques scientifiques. Kraus analyse les pratiques scientifiques de définition et de catégorisation du « sexe », pour montrer « comment l’on fabrique des mâles et des femelles¹¹⁸⁷ », et « interroger la validité et la pertinence du fait de classer les individus de façon dichotomique¹¹⁸⁸ ». Elle montre que ces recherches sur la détermination du sexe montrent qu’il existe un *continuum* à l’intérieur et entre les catégories « mâle » et « femelle », mais que ce *continuum* est invisibilisé par « une lecture dichotomique du développement sexuel », alors qu’il devrait amener les chercheur·es à remettre en question la pertinence du cadre binaire qu’elles mobilisent (dimorphisme sexuel) et à voir que la division même entre « mâle » et « femelle » est arbitraire¹¹⁸⁹. Kraus passe en revue les différentes définitions biologiques du sexe (hormonal, phénotypique interne et externe, gonadique, chromosomique, génique) et montre que, sur tous ces plans,

¹¹⁸⁵ Ibid., p. 69.

¹¹⁸⁶ C’est ce travail qu’a réalisé Noémie Marignier concernant les discours portant sur les sexes atypiques. (MARIGNIER Noémie, *Les matérialités discursives du sexe. La construction et la déstabilisation des évidences du genre dans les discours sur les sexes atypiques*. Thèse de doctorat en Sciences du Langage, sous la direction de Luca Greco et Marie-Anne Paveau, 2016, Paris, Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité)

¹¹⁸⁷ KRAUS Cynthia, « La bicatégorisation par “sexe” à l’épreuve de la science », op. cit., p. 191.

¹¹⁸⁸ Ibid., p. 191.

¹¹⁸⁹ Ibid., p. 203.

rien ne prouve l'existence d'un dimorphisme sexuel, et rien ne justifie qu'on classe les sexes existants en deux catégories exclusives « mâle » et « femelle ». Les pratiques des chercheur·es (par exemple de s'appuyer sur le sexe gonadique alors que les recherches portent sur le génotype¹¹⁹⁰) illustrent au contraire « la valeur prescriptive et non descriptive de la catégorie “sexe” », qui répond à un impératif culturel plus qu'elle ne décrit des données observées¹¹⁹¹. Ces données permettent au contraire à Kraus de « réfuter l'idée d'une discontinuité biologique qualitative entre deux et seulement deux sexes¹¹⁹² », et l'idée d'une coïncidence parfaite entre les sous-catégories du sexe (hormonal, phénotypique interne et externe, gonadique, chromosomique, génique) dans les cas des développements sexuels considérés comme « normaux¹¹⁹³ ». Par conséquent, le dimorphisme sexuel et la bicatégorisation des sexes en « mâle » et « femelle » ne sont pas des données naturels, mais des fabrications culturelles¹¹⁹⁴. Cette analyse montre que le binarisme de genre n'est pas fondé sur un dimorphisme sexuel qui serait donné biologiquement. Comme l'a montré Kraus, ce dimorphisme sexuel n'existe pas.

Mais Butler considère aussi que les « corps sexués sur un mode binaire¹¹⁹⁵ » sont des produits du genre : non seulement ce que nous appelons « sexe » ne nous est pas accessible en dehors d'un discours genré, mais les corps sexués eux-mêmes sont produits par les normes de genre. Butler parle d'un « processus de sédimentation » des normes qui produisent au fil du temps des « styles corporels » qui « se sont réifiés et ont pris alors la forme de corps sexués sur un mode binaire¹¹⁹⁶ ». Qu'est-ce que cela signifie ?

Si l'on entend par « styles corporels » les manières dont les corps ont été historiquement construits selon des normes de genre, cette idée est assez évidente : on sait que la taille et la musculature des hommes et des femmes, par exemple, ont été produites non seulement à l'échelle de l'individu·e¹¹⁹⁷, mais à l'échelle de nombreuses

¹¹⁹⁰ Ibid., p. 208-209.

¹¹⁹¹ Ibid., p. 209.

¹¹⁹² Ibid., p. 212.

¹¹⁹³ Ibid., p. 212.

¹¹⁹⁴ Ibid., p. 213.

¹¹⁹⁵ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 264.

¹¹⁹⁶ Ibid., p. 264.

¹¹⁹⁷ Comme l'indiquent les auteur·es de l'introduction à *l'Encyclopédie du genre*, la question du corps (articulée à la question de la sexualité et des rapports sociaux) est l'un des trois axes le long desquels le champ des études de genre a récemment évolué. Au cours des années 1980-1990, des travaux ont analysé « l'apprentissage *par corps* de la féminité et de la masculinité et sur les dimensions incorporées de la hiérarchie sociale entre les sexes » et les recherches sur « les dimensions corporelles des accomplissements du genre » se sont multipliées dans les années 2000-2010 pour analyser comment des pratiques corporelles produisent des corps genrés, alors que pendant longtemps les différences observables entre les corps avaient

générations par les normes de genre concernant l'alimentation ou les activités, etc¹¹⁹⁸. Mais si l'on entend par « styles corporels » les organes génitaux, l'affirmation de Butler tient-elle toujours ? Ne sont-ils pas d'un autre ordre que la taille, le poids ou la musculature, ne sont-ils pas « trouvés là » ? On peut apporter différentes réponses à cette question. D'abord, pourquoi les organes génitaux seraient-ils différents de la taille ou du poids ? Si la différence de taille moyenne entre les hommes et les femmes est le fruit d'une construction historique, qu'est-ce qui nous permettrait de penser qu'il n'en est pas de même pour les appareils génitaux ? Ensuite, c'est un *fait* qu'il existe déjà une infinie variété d'appareils génitaux, et que leur répartition en « mâles » et « femelles » est une construction culturelle. Le binarisme de genre est la norme qui crée des catégories au sein d'un *continuum*¹¹⁹⁹, qui décrète que certains sexes sont similaires entre eux, et radicalement différents d'autres. Ce processus de catégorisation s'accompagne d'un geste

été pensées comme des données naturelles, des « caractères sexuels secondaires », et non comme le résultat de pratiques. « [L]a différence de voix, de taille, de poids entre les hommes et les femmes était perçue, tout comme celle des organes génitaux, comme “donnée” par la nature. Ainsi, ces différences corporelles entre les sexes ont longtemps constitué l'angle mort des recherches en sciences sociales. [...] que les récents travaux sur les dimensions genrées du corps ont contribué à explorer. S'intéressant aux processus par lesquels filles et garçons, femmes et hommes apprennent à préférer des formes d'alimentation et des manières de manger différentes (ou, dans certaines sociétés, n'ont pas accès à la même alimentation), à développer certains muscles plutôt que d'autres, à se servir de certaines technologies et objets plutôt que d'autres ou encore à placer leur voix de façon à proscrire des formes de hauteur de voix, de timbre ou d'intensité réservées à l'autre sexe, ces enquêtes montrent comment de tels apprentissages contribuent à produire des corps dont l'ensemble des différences est perçu comme donné. » (RENNES Juliette et al., « Introduction. La chair des rapports sociaux », in *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p. 13-32) Sur ce point, on peut aussi se référer aux travaux d'Iris Marion Young, qui cherche à rendre compte des modalités de l'expérience incarnée et du corps vécu du fait d'une situation d'oppression ou de domination, et étudie la motricité, la relation du corps au monde, etc. Comme le résumait bien Marie Garrau et Alice Le Goff, les modalités de l'expérience du corps « donnent naissance à un espace vécu clos, dans lequel les femmes sont positionnées plutôt qu'elles ne l'habitent et qui est, selon Young, produit par la situation sociale spécifique des femmes à cette époque dans les sociétés développées industrielles et urbaines. [...] les femmes expérimentent leur corps non d'abord comme puissance d'agir, mais comme objet sous le regard masculin et dans un monde où les activités sont définies du point de vue masculin. » (GARRAU Marie et LE GOFF Alice, « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young » in *Cahiers du Genre*, N° 46, 2009/1, p. 199-219 : p. 202-203)

¹¹⁹⁸ « Si certains de ces processus peuvent être analysés à l'échelle du parcours biographique des individus et des interactions quotidiennes, d'autres en revanche ne peuvent être étudiés qu'à l'échelle de la succession des générations. Par exemple, au-delà de l'étude des pratiques alimentaires privilégiant la consommation de protéines par les hommes, on ne peut comprendre l'importance de l'écart de stature entre les adultes des deux sexes dans les sociétés occidentales contemporaines qu'en relation avec une norme de genre qui se perpétue sur le long terme : la préférence pour l'appariement matrimonial “homme grand/femme petite” [Touraille, 2008]. Au fil de la succession des générations, ces types d'appariement produisant davantage de descendance, les gènes des femmes grandes et des hommes petits sont devenus moins fréquents dans le “pool génétique” des populations occidentales [voir la notice “Taille”]. » (« Introduction. La chair des rapports sociaux », in *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p.16)

¹¹⁹⁹ C'est ce que défend par exemple la biologiste Anne Fausto-Sterling, qui est revenue sur sa proposition de considérer qu'il existe non pas deux mais cinq sexes, pour affirmer finalement plutôt l'existence d'un *continuum* sexuel.

de transformation des sexes considérés comme non-conformes, par des opérations chirurgicales ou des traitements hormonaux.

C'est ce que montrent les discours tenus par la plupart des médecins aux parents d'enfants intersexes : dans ces discours, on voit que c'est le binarisme de genre qui détermine l'appréhension médicale des appareils génitaux des nouveau-nés, et qui préside à leur transformation. Les médecins tiennent aux parents un discours contradictoire : d'un côté, elles insistent sur la « malléabilité sociale du genre », sur le fait que le genre ne repose pas sur la biologie mais sur la socialisation, de sorte que le genre détermine le sexe ; d'un autre côté, elles prétendent fonder leurs interventions chirurgicales sur un « sexe vrai » qu'elles se contenteraient de déchiffrer dans « des signes anatomiques apparemment contradictoires¹²⁰⁰ », de sorte que le sexe détermine le genre. En réalité, si ces médecins reconnaissent le caractère social du genre et « la plasticité biologique du sexe », elles considèrent cependant que le dimorphisme sexuel est une norme naturelle, par rapport à laquelle l'enfant intersexe serait un cas pathologique¹²⁰¹. Cela leur permet de considérer qu'elles « terminent l'œuvre de la nature » alors qu'elles fabriquent le dimorphisme sexuel¹²⁰² et interviennent sur des organes génitaux parfaitement sains¹²⁰³ (au point de les rendre parfois dysfonctionnels¹²⁰⁴). Les normes et stéréotypes de genre et de sexualité¹²⁰⁵ qui influent sur ces interventions médicales mettent cruellement en évidence que le dimorphisme sexuel auquel ces médecins

¹²⁰⁰ KRAUS Cynthia, PERRIN Céline, REY Séverine, GOSSELIN Lucie, GUILLOT Vincent, « Démédicaliser les corps, politiser les identités : convergences des luttes féministes et intersexes », in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 7.

¹²⁰¹ Elles parlent ainsi de « trouble », « désordre », « dysfonctionnement ».

¹²⁰² Elles présentent leur action comme un travail de reconnaissance du sexe de l'enfant, qui n'est pas différent ou ambigu mais qui n'est simplement pas terminé, qui ne s'est pas développé complètement : « ce n'est pas le sexe de l'enfant qui est ambigu, mais seulement les organes génitaux. [...] L'"ambiguïté" génitale est fondamentalement définie comme une incomplétude du développement, ce qui permet de légitimer les interventions médicales sans mettre en cause le fondement supposé biologique de la bicatégorisation par sexe : les médecins ne construisent pas le sexe, voire le genre, ils/elles ne font que finir ce que la nature n'a pas achevé, reprendre là où la nature s'est arrêtée par accident. En somme, le scalpel mime et parachève la nature. » (Ibid. p.7-8)

¹²⁰³ Vincent Guillot, « Nous ne sommes pas des hommes ou des femmes raté·e·s qu'il faudrait à tout prix faire entrer dans le binarisme sexuel, mais bien des individus normalement configurés au même titre que ceux qui ont un corps, un patrimoine génétique, des flux hormonaux et un genre conformes à la masculinité ou à la féminité admises en Occident. Nos organes génitaux sont sains. » (GUILLOT Vincent, « "Intersexes : ne pas avoir le droit de dire ce que l'on ne nous a pas dit que nous étions", in ibid., p. 37-48 : p. 41)

¹²⁰⁴ « [A]u nom de l'intérêt supposé de l'enfant, on en arrive à mutiler de façon irréversible des tissus sains et fonctionnels pour aboutir à des organes inesthétiques et déficients. » (LAMARRE Camille, « Nous sommes des merveilles », in ibid., p. 23-29 : p. 29).

¹²⁰⁵ Par exemple, le modèle que suivent les médecins dans la réassignation de sexe est « fondamentalement androcentriste ». Le sexe femelle est présenté comme le sexe « de base survenant par défaut », de sorte que les médecins considèrent qu'il est moins difficile de construire un vagin qu'un pénis, et qu'elles assignent plus souvent un sexe femelle aux nouveau-nés intersexes (« Démédicaliser les corps, politiser les identités : convergences des luttes féministes et intersexes », art. cit., p. 7).

prétendent se conformer est, en réalité, leur œuvre. La production de sexes conformes au binarisme de genre s'accompagne d'une invisibilisation du phénomène de l'intersexuation¹²⁰⁶, d'une minimisation voire d'une dissimulation du geste médical et souvent d'une rétention d'information des médecins à l'égard des personnes intersexes et de leurs familles¹²⁰⁷. Ce phénomène constitue une grande violence contre les personnes intersexes, sur le plan de la reconnaissance sociale, de leur santé, de leur qualité de vie et de leur existence même¹²⁰⁸.

Ainsi, le sexe n'est pas seulement construit comme un objet de discours ou une catégorie d'analyse, mais le binarisme sexuel joue comme norme dans la production de corps sexués. La notion de « performativité du genre » a pour fonction de penser ces phénomènes complémentaires dans la construction naturalisante du sexe en fonction de l'idéologie binaire de genre.

3.2.2. Qu'est-ce que le genre ?

On pense généralement le genre comme une construction culturelle fondée sur le sexe, mais si le sexe lui-même n'est pas un donné naturel mais un effet des normes de genre, qu'est-ce que le genre ? Comment est-il construit et de quel ordre est cette construction ?

Comme le note Éric Fassin dans sa préface à l'édition française de *Trouble dans le genre*, le geste de dénaturalisation de Butler opère un déplacement : le genre n'est plus

¹²⁰⁶ D'après Vincent Guillot, les médecins donnent une définition restrictive de l'intersexuation pour limiter ce phénomène à 1 ou 2 % de la population (art. cit., p. 37), alors que, dit Vincent Guillot, « nous constituons plus de 10 % de la population car nous considérons que toute personne ne correspondant pas aux standards morphologiques du mâle ou de la femelle est, de facto, intersexuée. Mais la question reste ouverte et est avant tout celle d'une auto-définition. » (p. 40)

¹²⁰⁷ Cf. Camille Lamarre, qui raconte son histoire et témoigne de la violence médicale : « Je découvris alors l'ampleur des interventions chirurgicales subies, le poids du secret qui avait pesé sur toute mon enfance, les tâtonnements des médecins à la recherche de mon "identité" réelle. Je constatai que l'on avait construit un corps de toutes pièces sans jamais s'interroger sur mon ressenti et mes sentiments profonds, et que tout cela était irréversible. » (art. cit., p. 28) De plus, « l'impératif culturel de déterminer une fois pour toutes de quel sexe est l'enfant demeure et l'équipe médicale ne parle toujours pas d'intersexualité aux parents. » (« Démédicaliser les corps, politiser les identités : convergences des luttes féministes et intersexes », art. cit., p. 5)

¹²⁰⁸ Comme en témoigne Camille Lamarre : « Je réalise encore davantage combien notre survie, en tant qu'intersexué·e·s dans un monde qui ne conçoit que la bipolarité sexuelle et ne veut pas nous reconnaître car nous le dérangeons, relève du miracle. Chaque étape de notre vie a été marquée par la douleur physique ou morale, le mal-être et la honte, surtout quand il y a eu des interventions chirurgicales précoces et répétées. » (art. cit., p. 29)

pensé en référence au sexe mais à la sexualité¹²⁰⁹. Alors qu'il était auparavant pensé « par contraste avec le sexe¹²¹⁰ », le genre est désormais pensé comme *le produit de la norme hétérosexuelle*. Le binarisme de genre est une construction, une « stabilisation artificielle » qui sert « les intérêts de l'hétérosexualité et les fins régulatrices de la sexualité reproductive¹²¹¹ » et qui masque les discontinuités et les incohérences existantes (« où le genre ne découle pas nécessairement du sexe, et où le désir, la sexualité en général ne semblent pas dépendre directement du genre¹²¹² »). Comme on l'a vu au chapitre précédent, le genre prend racine dans ce que Butler appelle la « matrice hétérosexuelle » : l'hétérosexualité reproductive parfaite n'existe que sous la forme d'un « idéal régulateur », d'une norme gouvernant les pratiques, voire même d'une « fiction¹²¹³ ». Elle est à la fois « idéalisée et obligatoire¹²¹⁴ » : l'hétéronormativité fonctionne comme la matrice du binarisme de genre et de la production du sexe. Elle est renforcée par ses productions, et notamment par « l'apparente cohérence entre le sexe et le genre et dans le genre lui-même », qui fonctionnent comme des « fictions régulatrices qui consolident et naturalisent les régimes convergents de pouvoir liés à la domination masculine et l'hétérosexisme¹²¹⁵ ». Pour illustrer le fonctionnement concret de la production du genre par l'hétéronormativité, on peut rappeler que la présupposition d'hétérosexualité structure la majorité des interactions dominantes, des discours, des pratiques et des sociabilités, ainsi que la construction ordinaire du genre¹²¹⁶.

Par conséquent, le binarisme de genre lui-même est une norme idéale et régulatrice.

C'est une norme « idéale » parce que, comme nous l'avons dit plus haut, Butler insiste sur les discontinuités, les échecs et les ratés de nos performances de genre. Ces ratés s'expliquent de plusieurs manières. D'abord, on peut dire que la norme est

¹²⁰⁹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 10.

¹²¹⁰ Ibid.

¹²¹¹ Ibid., p. 258.

¹²¹² Ibid.

¹²¹³ Ibid., p. 258.

¹²¹⁴ Ibid.

¹²¹⁵ Ibid., p. 110.

¹²¹⁶ ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (II), p. 173 : "It is discursive practice rather than linguistic convention that is ultimately responsible for many (perhaps most) of the problematic presuppositions about gender and sexuality conveyed when people use language. At the same time, changing patterns of language use in discursive practice can play a role in helping expose and perhaps even dislodge problematic presuppositions." Voir aussi les travaux de Celia Kitzinger (que je présente en II, 4).

prescriptive : elle contribue à produire le réel, mais elle n'est pas toute-puissante et ne le modèle pas comme un matériau neutre et inerte. Ensuite, elle est générale : elle ne dit pas dans le détail comment nous devons agir, de sorte que nous devons l'interpréter, improviser. L'activité d'improvisation est essentielle à la performance de genre, nous « improvisons dans une scène de contraintes ». Dans de nombreux cas, les ratés s'expliquent par une incohérence de la norme elle-même : on attend de moi que je me comporte comme une femme (que je manifeste mon être féminin) mais cette attente prend la forme d'injonctions simultanées souvent contradictoires¹²¹⁷, qu'il m'est impossible de toutes satisfaire. C'est ce qui explique que le genre est bien une norme mais que la réalité du genre est une réalité multiple et hétérogène.

Le genre est aussi une norme « régulatrice » : elle influe sur les pratiques et forge les comportements, parce qu'on est éduqué·e au genre et qu'on essaie plus ou moins de s'y conformer, et parce qu'on est puni·e, si l'on ne la respecte pas.

Si le binarisme de genre est bien une norme, on peut cependant noter que le terme de « genre » a un double sens chez Butler. Il désigne à la fois un *système normatif* et une *production individuelle et collective*.

C'est un système normatif binaire qui détermine ce que sont « l'homme » et « la femme », c'est-à-dire comment sont les modèles normatifs auxquels doivent ressembler les individu·es. En tant que système normatif, le genre est régulateur en différents sens : il est *contraignant* (il impose des comportements, des relations, des désirs, etc. aux personnes) ; il est *coercitif* (certaines non-conformités sont punies) ; il est *producteur* (certaines non-conformités sont corrigées) ; il est *invisibilisant* (certaines non-conformités sont tout simplement niées).

Mais le genre est aussi l'identité individuelle qui est assignée à la naissance à un corps, et qui est ensuite produite, individuellement et collectivement, par des discours et par des actes tout au long de la vie. Butler remet en cause l'idée que le genre serait une identité ou une substance que l'on aurait, et qui se manifesterait dans nos actes, nos goûts, nos comportements, notre caractère et nos capacités. Elle pose au contraire que nous *faisons* notre genre au travers de toutes ces pratiques, que notre genre n'existe pas indépendamment de ces pratiques. Ce n'est pas autre chose d'être une femme que de m'habiller ainsi, de marcher et de parler de telle manière.

¹²¹⁷ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 272.

Dans *Trouble dans le genre*, Butler insiste ainsi sur notre activité continuelle de fabrication de notre genre. Cette activité est dirigée vers un idéal normatif, elle est donc de l'ordre de la performance imitative (on « fait » plus ou moins bien la femme ou l'homme) et non de la pure création. Nous faisons notre genre tout en ayant l'illusion que nous le suivons et qu'il est le fondement substantiel qui nous détermine. Butler formule ce phénomène en termes de croyance et d'illusion¹²¹⁸ : c'est parce que nous faisons notre genre en permanence que nous croyons qu'il préexiste, comme identité donnée, à ce que nous faisons. En retour, c'est parce que nous y croyons que nos actions s'y conforment et le font exister. C'est sans doute ce rapport de croyance qui permet le maintien du genre comme norme malgré ses incohérences, les difficultés que nous rencontrons pour nous y conformer et les échecs de nombre de nos tentatives.

3.2.3. La « performativité du genre »

Ainsi, Butler parle de performativité du genre pour nommer ce processus complexe : *une norme régulatrice et idéale se réalise parce qu'elle est mise en acte et incorporée, même si c'est de façon discontinue et incohérente*. En ce sens, on ne peut pas séparer la performativité de la norme et la performativité des actes par lesquels elle est réalisée, parce que la « performativité » désigne le processus dynamique de l'interaction entre la norme et les actes qui la suivent, la soutiennent, et qui parfois peuvent la subvertir.

Par conséquent, la notion de performativité permet à Butler de déplacer le regard de ce qui nous apparaît comme un être ou une substance vers l'*activité* qui le produit, donc de renverser la perspective que nous avons sur le genre : le genre est l'*effet* et le *résultat* de nos actes au lieu d'en être la *cause*.

Pour le genre comme identité individuelle, la notion de performativité permet de comprendre que c'est la même chose que faire son genre et être ou avoir un genre¹²¹⁹. Pour le genre comme ensemble de normes qui ne se réalise jamais que de façon

¹²¹⁸ Ibid., p. 259 et 265.

¹²¹⁹ Cf. Ibid., p. 259 : « Dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité. »

contingente, la performativité permet de comprendre que toute action est susceptible d'échouer¹²²⁰.

On pourrait suggérer que Butler pense le genre comme réalisation corporelle sur le modèle de l'acte illocutoire, et le genre comme ensemble de normes incohérentes sur le modèle perlocutoire. En effet, l'acte illocutoire est défini par Austin comme un acte indissociable de ses effets, qui les contient de manière nécessaire, de sorte que l'acte *est* son effet (si l'effet n'est pas obtenu, on ne dira pas que l'acte a échoué à produire des effets, mais qu'il n'a pas eu lieu). De même, le genre comme identité individuelle et corps genré n'est pas autre chose que ses effets, il n'y a pas de genre substantiel qui agirait ou se manifesterait par certains effets dans les corps. La performativité de genre comme idéal normatif fait d'injonctions contradictoires pourrait être pensée plutôt sur le modèle perlocutoire : l'aspect perlocutoire d'un acte nomme ses effets contingents, qui ne sont pas forcément prévisibles. Contrairement à l'acte illocutoire, on ne dira pas que l'acte perlocutoire n'a pas eu lieu s'il n'a pas obtenu certains effets, mais qu'un acte a eu lieu qui a échoué à produire tel ou tel effet attendu. Les effets de l'acte perlocutoire ne sont pas identiques ni essentiels à l'acte. Dans la mesure où les normes de genre agissent dans les corps sans qu'on puisse dire que leurs effets soient contenus par définition dans les normes (elles ne sont mises en acte que par une forme d'improvisation), on dira qu'elles ont agi même si elles ne contenaient pas par définition leurs effets, même si les effets produits sont contingents.

La notion de performativité permet donc à Butler de penser la construction du genre comme mise en actes répétée des normes, qui repose sur la croyance en la naturalité des normes et contribue à les naturaliser. Le genre est un faire, qui reste contingent, ouvert au changement et à la subversion. Mais cette insistance sur la contingence et la possibilité de la subversion explique-t-elle bien expliquer la régularité de ce qui est produit ? Ne faut-il pas reconnaître que les normes de genre sont faites plutôt que défaites ?

¹²²⁰ Butler dit que s'il faut expliquer les actes de genre « en fonction des cadres obligatoires posés par les diverses forces qui policent l'apparence sociale du genre », ils n'en restent pas moins « contingents. » (Ibid., p. 110)

4. Reproduction ou subversion ?

Il me semble que la notion butlerienne de « performativité », parce qu'elle cherche à rendre compte dans un même geste de la production, de la naturalisation et de la possibilité de la subversion du genre, est en tension entre différentes idées. Elle considère le genre comme un faire et non un être, et met en évidence sa contingence plutôt que sa nécessité. Mais elle insiste sur le caractère social de toute action et sur le rôle des conventions, qui encadrent et informent toute nouvelle action. Et elle souligne, comme Derrida, le rôle de la temporalité et de la répétition, au sens où une mise en actes *répétée* donne de la force et de l'autorité aux normes, et a des conséquences sur les actions à venir.

C'est pourquoi, même si Butler aborde le genre par sa subversion dans *Trouble dans le genre*, on ne peut comprendre l'idée d'une performativité du genre si l'on ignore que la mise en actes fonctionne de façon répétée et régulière. Cette régularité repose sur un double processus : le premier, c'est un processus d'*attente* confirmée. On suppose que le genre est une identité préexistant à sa mise en actes (essentialisation et naturalisation du genre), donc on attend qu'il se réalise dans des actes alors qu'il n'est pas autre chose que ces actes. Cette attente contribue à le produire au sens où elle interprète (elle crée un sens, de la continuité et de la cohérence parmi des actes distincts, qu'elle ramène à une même cause) et influence nos actes (l'attente du genre influe sur nos actes, nos comportements, donc sur nos actions et nos réactions aux actions d'autrui). Le deuxième processus, c'est un processus de *production continuée* : nos actes ne sont pas indépendants les uns des autres, ils constituent une chaîne d'actions qui découlent les unes des autres de façon relativement cohérente. En ce sens, si « faire son genre » implique bien une forme d'improvisation, il ne faut pas assimiler cette improvisation à une invention permanente, mais plutôt à une répétition régulière d'actes et de comportements conformes aux normes. On pourrait donc aussi interpréter la notion de performance dans cette direction, et dire que Butler la mobilise pour mettre en évidence non pas notre liberté par rapport aux normes, mais le fait que les normes ne s'imposent pas à une matière passive, et n'existent que parce qu'elles sont mises en actes. Cela ne veut pas dire qu'un·e sujet·te libre choisit volontairement les normes qu'il·le va suivre, mais que si les normes constituent des injonctions contradictoires, des modèles irréalisables et ne détaillent pas comment les mettre en œuvre dans les cas particuliers,

alors la construction du genre suppose une capacité d'improvisation qui est une *capacité d'agir*.

Bien comprendre ces processus implique d'en donner une compréhension plus sociale que psychologique et de ne pas les faire reposer sur un·e sujet·te préexistant·e, mais de voir comment les sujet·tes sont produit·es au sein de ces processus. Cela implique de repenser la capacité d'agir des sujet·tes comme capacité non seulement de subversion, mais aussi et surtout comme capacité de *reproduction* des normes.

Saba Mahmood a insisté sur l'importance d'interpréter la «capacité d'agir» comme capacité à reconduire les normes autant qu'à s'y opposer¹²²¹. Elle a mis en évidence l'aveuglement de la plupart des chercheur·es occidentaux dans leur analyse de mouvements non-libéraux, qu'illes interprètent à partir de présupposés libéraux normatifs sur la nature humaine¹²²², ce qui les conduit à juger hâtivement les personnes qui ne partagent pas ces présupposés comme des personnes aliénées, prisonnières d'une « fausse conscience¹²²³ ». Pour Mahmood, Butler a ouvert une compréhension de la capacité d'agir qui ne se réduisait pas à la seule subversion des normes (« la capacité à “défaire” les normes sociales dépend toujours de la capacité à “faire” les normes¹²²⁴ »), et elle serait sans doute d'accord pour dire que « les normes peuvent être mises en acte, habitées et

¹²²¹ MAHMOOD Saba, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, traduit de l'anglais par Nadia Marzouki, Paris, La Découverte, 2009.

¹²²² Ces présupposés sont les suivants : « tous les êtres humains éprouvent un désir inné pour la liberté » ; « nous cherchons tous d'une façon ou d'une autre à affirmer notre autonomie dès que cela est possible » ; « la capacité d'agir des êtres humains s'exprime d'abord dans les actes qui s'opposent aux normes sociales plutôt que dans les actes qui reconduisent ces normes. » (Ibid., p. 17)

¹²²³ Ibid., p. 12. Mahmood remarque ainsi que depuis les années 1970, les chercheur·es traquent les signes de subversion ou de résistance des opprimé·es dans les situations de subordination, et que c'est cela qu'illes appellent « capacité d'agir » (p. 18). Cela peut être important dans certains contextes, pour lutter par exemple contre les représentations par les médias occidentaux des femmes musulmanes comme passives et soumises (p. 20). Cependant, le présupposé que dans toute situation de subordination on peut trouver des éléments de résistance ou de subversion est problématique : déjà, comme l'a montré Lila Abu-Lughod, il aveugle les chercheur·es qui analysent des situations avec des grilles qui ne font pas partie de l'expérience des personnes (p. 22). Ensuite, ajoute Mahmood, il fait du « désir humaniste d'autonomie et d'expression de soi » « le substrat, le feu sous la cendre, qui peut soudain se rallumer et se transformer en un acte de résistance, dès lors que les conditions le permettent » (p. 22), ce qui est empiriquement contestable et théoriquement une universalisation abusive. Mahmood nous invite au contraire à ne plus présupposer le désir de résistance, et à critiquer la naturalisation et l'universalisation du présupposé libéral qui associe réalisation de soi et autonomie individuelle (p. 26). Elle défend l'idée que la capacité d'agir est toujours située dans un contexte historique et culturel, de sorte que son contenu ne peut pas être déterminé une fois pour toutes (p. 32). Il y a différentes manières d'agir vis-à-vis des normes qui sont des capacités d'agir, et qui peuvent consister à habiter les normes plutôt qu'à les subvertir (p. 32). Mahmood analyse le Mouvement des Mosquées, qui a pour projet pédagogique de « faire du comportement prescrit une disposition naturelle » (p. 195) et un « réapprentissage de la sensibilité éthique » (p. 283) : elle montre que les pratiques rituelles religieuses, les discussions et le travail sur soi des participantes au Mouvement des Mosquées sont orientés vers la production de sujets pieux. Il s'agit bien d'une capacité d'agir, mais qui vise à sédimer les normes et non à les déstabiliser.

¹²²⁴ Ibid., p. 40-41.

vécues de différentes façons¹²²⁵ ». Cependant, elle a surtout parlé de la capacité d’agir comme subversion des normes et pensé les normes « dans un cadre agonistique dans lequel les normes oppriment ou sont subverties¹²²⁶ ». En disant cela, Mahmood pointe une tension, chez Butler : le terme de « capacité d’agir » est généralement utilisé par Butler pour parler des processus de réappropriation, de subversion ou de résistance. Cependant, l’idée qu’on fait le genre renvoie à une capacité d’agir qui consiste à mettre en actes les normes bien plus souvent qu’à les subvertir. Dans cette perspective, la « performativité » intervient pour penser la mise en acte des normes, donc la capacité d’agir et la performance, sans les référer à un·e sujet·te préexistant·e.

Par conséquent, la théorie de la performativité du genre, parce qu’elle cherche à penser ensemble la construction, la naturalisation du genre, et la possibilité de la subversion, permet d’analyser, avec un même outil, l’hétérogénéité et la régularité de ce qui est produit, donc les processus de déconstruction et de reproduction du genre.

Conclusion

Dans ce chapitre, j’ai interrogé la notion de « performativité du genre » pour comprendre ce qu’elle signifie, sachant que Butler elle-même dit en 1999 que, suite aux critiques qui lui ont été faites et aux reprises de cette notion, elle ne pourrait en donner « une définition exacte ». Je me suis demandé comment une notion linguistique pouvait être utilisée pour penser la construction sociale du binarisme de genre, et notamment la production du sexe et du corps par les normes de genre. Si l’enjeu est bien, comme je l’ai dit au chapitre précédent, d’approfondir le geste féministe de dénaturalisation et de se donner une compréhension plus radicale du caractère socialement construit du genre, pourquoi mobiliser la notion de performativité ? Répondre à cette question implique de comprendre pourquoi cette notion permet de dénaturaliser le sexe et l’hétérosexualité, et l’interprétation qu’il faut faire de la notion de performativité pour en faire un outil féministe.

¹²²⁵ Ibid., p. 43.

¹²²⁶ Ibid., p. 43.

La première étape de mon raisonnement a consisté à mesurer l'influence de Foucault (et de son concept de « discours ») sur la compréhension que Butler a de la performativité du langage, pour comprendre pourquoi Butler passait d'un questionnement foucauldien sur la généalogie du genre et sur la construction du sexe aux concepts de performance et de performativité. J'ai fait l'hypothèse que ces notions, déjà, lui permettaient de « trouver des stratégies » et de penser la possibilité de la subversion, ce qui constitue un objectif affiché de *Trouble dans le genre*. La performativité ne constitue pas seulement une théorie de l'action efficace, elle met d'abord en évidence la contingence du résultat, la possibilité des ratés et des échecs, de sorte qu'elle peut constituer un bon outil pour penser à la fois le pouvoir régulateur des normes de genre et l'hétérogénéité de leurs productions.

Mais si Butler applique la performativité à d'autres phénomènes que ceux identifiés par Austin, comment définit-elle ce concept ? Quel est le rapport entre la performativité du genre et l'ancrage linguistique du concept ? Cette définition de la performativité du genre ne se contente-t-elle pas d'appliquer au genre ce qu'Austin a dit du langage, mais sans accorder vraiment d'importance au langage et aux discours ? Dans ce cas, une théorie de l'action et de sa contingence n'aurait-elle pas suffi ?

J'ai répondu à cette question en plusieurs temps. Déjà, j'ai défendu l'idée que Butler n'avait pas complètement détaché la « performativité du genre » de la performativité du langage. Austin rompt avec l'illusion descriptive, et fournit donc une théorie à l'idée wittigienne selon laquelle les catégories de sexe ont une signification et peuvent agir sur le réel sans se fonder sur un lien référentiel à un réel qui leur préexisterait. Même dans sa formulation la plus récente (dans *Rassemblement*), la performativité butlerienne conserve un ancrage linguistique. En ce sens, si la performativité du genre n'est pas la même chose que la performativité du langage, le langage semble essentiel à la théorie butlerienne du genre.

S'il est important d'insister sur l'ancrage linguistique de la notion de performativité, j'ai ensuite mis en évidence qu'il ne fallait pas réduire l'analyse butlerienne de la performativité à la seule performativité du langage. Car Butler parle de la performativité du *genre*, des « actes de genre », donc pas seulement du genre comme concept linguistique mais des actes corporels qui font exister le genre. J'ai ainsi fait l'hypothèse que la notion de performativité était mobilisée par Butler pour penser, dans un même processus, la construction, la naturalisation mais aussi l'échec, la contingence

et la subversion. Pour le comprendre, j'ai rappelé que la notion de performativité permettait à Butler de renverser la perspective habituelle (le sexe naturel est la cause ou la base du genre social) en montrant que l'hétéronormativité produisait le binarisme de genre comme norme à la fois idéale (on ne peut la réaliser parfaitement) et régulatrice (elle influe sur les pratiques et les comportements, et punit ce qui ne s'y conforme pas), qui est mise en acte de façon répétée, s'incorpore et se sédimente. Cette mise en acte et cette incorporation produisent le genre, qui lui-même produit le sexe comme sa cause naturelle : les normes sont si bien incorporées qu'elles produisent une illusion de substance qui se manifesterait dans nos actes, alors que rien n'existe d'autre que ces actes, répétés et réguliers, qui font le genre.

Dans cette perspective, la notion de performativité désigne le processus dynamique d'interaction entre la norme et les actes qui la suivent, la soutiennent ou peuvent la subvertir. Elle permet de comprendre la construction sociale comme incorporation de normes, et la production du sexe et du corps. Elle permet de penser deux phénomènes : pour le genre comme identité individuelle, la performativité permet de comprendre que c'est la même chose que faire son genre et être ou avoir un genre, donc qu'il y a une identité entre l'action et son résultat (l'acte est son effet) ; pour le genre comme ensemble de normes qui ne se réalise jamais que de façon contingente, la performativité permet de comprendre que toute action est susceptible d'échouer. J'ai fait l'hypothèse que le genre comme réalisation corporelle pouvait être pensé sur un modèle illocutoire (dans la mesure où l'acte est identique à ses effets et les contient de façon nécessaire, dans sa définition) tandis que le genre comme ensemble de normes était à penser plutôt sur un modèle perlocutoire (dans la mesure où les effets produits par l'action des normes ne sont pas contenus par définition dans les normes).

J'ai fini par préciser que la performativité renvoyait non seulement à la contingence, mais aussi à la *régularité* du genre, dans la mesure où, ce que mettent en évidence les performances subversives comme celles de Divine, c'est que le genre est contingent, mais qu'il existe parce qu'il est attendu et produit de façon continuée. C'est dans ce contexte que la notion de performance prend tout son sens : elle permet de formuler la capacité d'agir dans le cadre hétéronormatif, comme capacité de subversion mais aussi comme capacité à faire le genre, à mettre en œuvre les normes par nos actes de genre. *La construction sociale du genre implique de comprendre par quelle activité continuée les genres sont produits.* Les normes ne modèlent pas une matière passive, elles sont souvent contradictoires, elles ne construisent pas les actions de bout en bout, de sorte

que comprendre la construction du genre implique de penser une capacité d'agir qui est aussi capacité d'improvisation, et qui ne réside pas seulement dans les actions de subversion des normes mais aussi dans l'activité continuelle de faire le genre. Dans cette perspective, la « performativité » intervient pour penser la mise en acte des normes et la performance *sans les référer à un-e sujet-te préexistant-e*. Par conséquent, ma première hypothèse, selon laquelle les notions de performance et de performativité permettaient de penser la possibilité et des stratégies de subversion du genre, m'a conduite à comprendre que ces notions étaient d'abord le moyen de formuler comment le genre est produit, donc de *décrire le fonctionnement concret de la construction sociale du genre et du sexe comme naturel*.

J'ai pointé une tension, dans les textes de Butler, entre accorder un rôle fondamental à la puissance du langage et du discours pour penser la performativité du genre et détacher la « performativité » du langage pour penser la mise en acte des normes par le corps. Il me semble important de ne pas évacuer trop vite cette tension, parce qu'elle permet de réfléchir à deux problèmes importants : déjà, qu'est-ce que Butler entend par « discursif », et quel rôle accorde-t-elle au langage dans la construction du genre, du sexe et de l'hétérosexualité ? Ensuite, quelle inflexion radicale opère-t-elle sur ce concept en lui attribuant une dimension corporelle ? Ce sont ces questions que j'aborderai dans le prochain chapitre, en explorant les rapports entre le langage et les corps dans la performativité du genre.

Chapitre 3

Matérialité des corps et force des structures sociales

Introduction

Dans le chapitre précédent, j'ai mis au jour deux tensions, dans *Trouble dans le genre*, qui ont été la source de certaines mécompréhensions et de certaines critiques sur lesquelles je souhaite revenir dans ce chapitre : la performativité renvoie à la construction discursive du genre et à une forme d'incorporation (1) ; la performativité explique à la fois la régularité et la subversion (2).

Dans ce chapitre, je reviens sur la place du corps et son rapport au langage dans la théorie butlerienne de la performativité du genre, pour répondre aux questions suivantes : comment le corps et le langage s'articulent-ils dans la performativité du genre ? Et comment s'articulent le discursif et le matériel dans l'incorporation du genre ? Dans quelle mesure l'usage d'une notion comme celle de « performativité » permet-il de penser autre chose que des phénomènes uniquement linguistiques ou discursifs ? Dans quelle mesure peut-on développer un constructivisme qui met en évidence le rôle

producteur des discours sans tomber dans une forme de « monisme discursif », qui réduit le réel aux discours ?

L'enjeu de ce chapitre, c'est d'avancer dans l'élucidation de la construction du genre par des pratiques hétérogènes, et dans l'élaboration d'une théorie constructiviste qui n'oppose plus le corps, la matière et le langage.

« Le fait que la “performativité” du genre puisse être interprétée comme une forme de volontarisme m’a inquiétée. Et même si je suis tout à fait pour que l’on développe une théorie de la capacité d’agir, ce n’est pas la même chose qu’une liberté sans condition. La capacité d’agir, pour moi, est soumise à des normes et à des conventions sociales, et n’émerge pas ex nihilo des recoins de l’humain¹²²⁷. »

Dans *Ces corps qui comptent*, Butler répond à l'accusation de volontarisme qui a été adressée à *Trouble dans le genre* en revenant sur la question du corps. Elle cherche à répondre à la critique selon laquelle elle aurait oublié la matérialité du corps en affirmant la construction discursive du genre et du sexe, et à l'accusation d'avoir fait du genre une performance choisie et volontaire plutôt qu'un système social structurel et un ensemble de normes imposées. Ces deux critiques sont liées, dans la mesure où la « matière » (le corps, le sexe, les conditions matérielles de vie) a souvent été alléguée contre le constructivisme discursif total attribué à Butler, qui aurait fondé une conception volontariste du genre. Dans ce chapitre, je propose de revenir sur la réponse que Butler apporte à ces questions : comment penser la matérialité du corps si celui-ci est construit discursivement (1) ? Comment mettre en évidence la dimension contraignante des normes contre le prétendu volontarisme de la subversion (2) ? Répondre à ces questions conduit à penser un mode d'incorporation qui n'est ni le résultat du choix d'un·e sujet·te (conception volontariste du genre) ni l'imposition de normes à une matière passive.

1. Matérialité du corps et construction discursive du genre

¹²²⁷ BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité », art. cit.

Que reste-t-il du corps et du sexe s'ils ne sont pas des substances matérielles données, s'ils sont construits dans et par des discours ? Comment la matérialité du corps et les discours interagissent-ils dans le processus de construction du genre ?

1.1. A-t-on oublié la matérialité des corps ?

Pour Butler, « [l]e genre est reçu, mais il n'est pas simplement inscrit sur nos corps comme si nous n'étions qu'une ardoise passive obligée de porter une marque¹²²⁸. » Si le corps n'est pas une « ardoise » passive sur laquelle s'inscrit la marque du genre, cela signifie qu'il « met en acte » le genre. Dans *Trouble dans le genre*, la performativité du genre est ainsi pensée comme une *incorporation* — c'est-à-dire que les normes sont mises en acte par le corps de façon répétée, et que c'est cette répétition qui forme le corps comme corps genré et sexué. Butler pense l'incorporation des normes de genre comme « stylisation » genrée des corps. Le corps n'est pas une matière passive sur laquelle s'inscriraient les normes (comme la Loi s'inscrit en s'écrivant dans la *Colonie pénitentiaire* de Kafka) mais ce qui performe la norme de manière plus ou moins réussie.

« Le genre n'est pas surimposé à un corps biologique. Le corps biologique est aussi vécu à travers nombre de discours, et les normes se matérialisent dans la façon dont on vit et dont on meurt, dont on souffre de maladie, dans les comportements sexuels. J'ai donc essayé de repenser la signification de la reconstruction comme "performativité", en relation avec les normes et la matérialité du corps¹²²⁹ ».

L'incorporation est conçue non pas comme un acte isolé mais comme un processus de répétition, une forme de rituel, inscrit dans une temporalité sociale¹²³⁰. Mais dire que le corps est construit, n'est-ce pas une manière de nier sa matérialité ?

1.1.1. Matière et constructivisme

¹²²⁸ « Le genre est reçu, mais il n'est pas simplement inscrit sur nos corps comme si nous n'étions qu'une ardoise passive obligée de porter une marque. Ce que nous sommes d'abord obligés de faire, en revanche, c'est mettre en acte le genre qui nous est assigné, ce qui suppose, à un niveau inconscient, que nous soyons formés par des fantasmes étrangers, relayés par toutes sortes d'interpellations. » (*Rassemblement*, op. cit., p. 42-43)

¹²²⁹ BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité », art. cit.

¹²³⁰ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 35-6.

La principale réponse de Butler à cette objection, c'est de dire que ce n'est pas parce que le corps est construit qu'il n'est pas *matériel*. Parler de construction sociale, ce n'est pas mettre en doute la réalité de faits biologiques liés à la matérialité du corps (« les corps vivent et meurent, mangent et dorment, éprouvent douleur et plaisir, subissent maladie et violence¹²³¹ »), mais dire que « les corps n'apparaissent, ne durent et ne vivent qu'au sein des contraintes productives de certains schémas régulateurs déterminés au plus haut degré par le genre¹²³² ». Le corps est un corps social¹²³³, il est produit et vécu dans des schèmes et des processus sociaux, mais il n'en reste pas moins vivant, biologique et matériel.

Pour le penser, Butler fait le lien entre « *matter* » comme « matière » et « *matter* » comme « ce qui compte¹²³⁴ » : la matière n'est pas un pur matériau inerte et passif, elle est travaillée par des normes sociales. Ainsi, les normes déterminent quels corps comptent et quels corps ne comptent pas, c'est-à-dire à *quel traitement matériel* ils vont être soumis : les corps qui ne comptent pas, qui ne sont pas reconnus socialement, qui sont abjects ou impensables, sont maltraités, affamés ou tués¹²³⁵.

Cela a des conséquences sur ce qu'on entend par « sexe ». Pour Butler, le sexe joue comme catégorie normative qui a le pouvoir de produire et de différencier les corps, de déterminer quels corps sont viables et quels corps ne le sont pas¹²³⁶. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le sexe des corps n'est pas une pure matière prédiscursive ou préculturelle : si l'on considère le sexe comme « la surface où s'inscrit et se construit le genre », on le fait disparaître, puisqu'il est assimilé par cette construction, il disparaît avec la construction du genre¹²³⁷. Mais il ne faut pas se contenter de dire qu'il n'y a pas de sexe prédiscursif, comme le font la plupart des discours sur la construction qui circulent dans la théorie féministe : il faut analyser comment « la “matérialité” du sexe est produite de force », au travers de contraintes et en fonction de normes

¹²³¹ *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 13.

¹²³² Ibid.

¹²³³ Si des revendications portent à raison sur la propriété du corps (par exemple « Mon corps m'appartient »), elles ont toujours un aspect paradoxal, puisque le corps est « à la fois mien et pas mien », il est « public, social, constitué dans les rapports aux autres » (*Défaire le genre*, op. cit., p.36). Cette tension est liée au fait que le corps est ce par quoi nous sommes en relation avec les autres et ce par quoi nous sommes vulnérables à la violence, à la blessure, etc. (Ibid., p. 38), donc à la tension interne à la notion de vulnérabilité (qui nous permet d'exister et peut nous détruire). Il est donc à la fois important de revendiquer la propriété et l'intégrité, et en même temps de reconnaître les liens indispensables qu'il fonde.

¹²³⁴ Ibid.

¹²³⁵ *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 13.

¹²³⁶ Ibid., p. 16.

¹²³⁷ Ibid., p. 19.

d'intelligibilité culturelle¹²³⁸. Il faut comprendre comment le sexe est à la fois socialement construit et matériellement produit, pour penser la violence de cette construction. Donc comprendre, pour reprendre la formule de Kraus, que la construction du genre est un processus de sexuation de la matière.¹²³⁹

En effet, un des enjeux de *Ces corps qui comptent*, c'est de répondre aux objections féministes faites à *Trouble dans le genre*, qui s'interrogent sur la possibilité de penser la violence faite au corps, notamment aux corps des femmes, si l'on considère comme les post-structuralistes que tout est discours, si l'on perd de vue la matérialité des corps¹²⁴⁰.

Pour répondre à cela, Butler propose de repenser la notion de matière elle-même. Elle critique la notion traditionnelle de matière, et montre qu'il ne faut pas chercher à la sauver de façon non-critique des discours constructivistes pour penser la violence contre les corps, précisément parce que cette violence est liée à la conception traditionnelle et dualiste de la matière, qui l'oppose à la forme. Cela permet à Butler de répondre au reproche du « tout discursif » ou du monisme linguistique, selon lequel affirmer le rôle des discours dans la construction des corps nierait leur matérialité, voire même leur réalité.

1.1.2. Renoncer au dualisme forme/matière

Butler propose de dépasser le dualisme forme/matière pour penser des *processus de matérialisation des normes et des discours*.

1.1.2.1. Généalogie de la matière

Le premier chapitre de *Ces corps qui comptent* propose une généalogie de notre notion de matière. Butler rappelle que la matérialité et la féminité ont été traditionnellement associées l'une à l'autre¹²⁴¹ et que la matière est le pôle inférieurisé du

¹²³⁸ Ibid., p. 13.

¹²³⁹ KRAUS Cynthia, « La bicatégorisation par "sexe" à l'épreuve de la science », op. cit., p. 190.

¹²⁴⁰ *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 40.

¹²⁴¹ Ibid., p. 43.

dualisme forme/matière. Il y a donc un enjeu théorique à repenser la matière, à ne plus opposer la matière à la culture, à la forme ou à la construction sociale. Pourquoi opposer matière et construction¹²⁴² ? Ne pourrions-nous pas développer une notion de matière qui permette de penser qu'elle est construite, qu'elle n'est pas un donné figé mais qu'elle est un processus, qu'elle a une forme de temporalité, qu'elle est un *procès de matérialisation* ?

Pour défendre cette idée, Butler s'appuie sur les auteurs antiques pour qui « la matière est toujours temporalisée¹²⁴³ » et possède « un pouvoir de création et de rationalité dont sont dépourvus les usages empiriques modernes du terme¹²⁴⁴ ». Elle retrouve cette idée chez Marx (pour qui la matière a une historicité dans la mesure où elle est ce qui peut se transformer, où elle est « un principe de transformation¹²⁴⁵ »), Althusser (qui propose de penser différentes modalités de matérialisation¹²⁴⁶) et Foucault (d'après Butler, « même si l'on peut penser à certains moments que chez Michel Foucault le corps a une matérialité ontologiquement distincte des relations de pouvoir qui font de lui un site d'investissement », tout le travail de Foucault a consisté à remettre en question cette extériorité du pouvoir et du corps¹²⁴⁷). Butler mobilise ces auteurs pour penser la matière comme un processus de matérialisation, qui intègre et dépend de différents éléments : corporels, discursifs, sociaux, etc. Ainsi, la construction sociale ne doit pas être conçue comme un processus d'imposition d'une forme à une matière inerte, mais comme un processus de matérialisation de certains phénomènes.

1.1.2.2. Matérialisation du corps

Concernant les corps, cela signifie qu'ils ne sont pas la « matière » du discours, pensée comme donnée brute qui serait mise en forme. Ils ne sont pas un donné matériel prédiscursif et préculturel, mais ils se construisent et se matérialisent en interagissant entre eux, ainsi qu'avec les discours et les normes culturelles. On ne peut pas dire qu'un

¹²⁴² Ibid., p. 40.

¹²⁴³ Ibid., p. 43.

¹²⁴⁴ Ibid., p. 44. Elle reprend notamment la matière aristotélicienne qui « tend vers la forme », qui n'est pas radicalement distincte de la forme. Il faut préciser qu'il y a chez Aristote deux types de matière : la matière « pure » et la matière qui tend vers la forme.

¹²⁴⁵ Ibid., p. 43.

¹²⁴⁶ Ibid., p. 47.

¹²⁴⁷ Ibid., p. 46.

corps genré était une matière inerte qui a été formée une fois pour toutes par les normes ou les discours : le corps ne cesse d'interagir avec les normes et les discours, il les incarne, les interprète, leur résiste ; il a une histoire, il change et se transforme, il existe en se construisant. Le corps a bien une matérialité mais cette matérialité n'est pas *donnée*¹²⁴⁸, elle n'est pas le donné qui s'effacerait sous la construction : elle est construite, elle existe par et dans son processus de construction. Le processus de construction est un processus matériel et non purement idéal.

1.1.3. Contre le « monisme discursif »

La conception de la matière défendue dans *Ces corps qui comptent* permet de penser que le processus de construction des corps est un processus de matérialisation. Le déplacement qu'opère Butler, du dualisme matière/forme au processus de matérialisation, est un premier élément de réponse au reproche qui a pu être fait à Butler, selon lequel poser le rôle des discours dans la construction des corps nierait leur matérialité, voire même leur réalité. En effet, cela permet de comprendre que les corps se construisent matériellement en interagissant avec des discours et avec des normes.

Butler développe tout de même une réponse explicite à ce reproche. Elle commence par rappeler que si l'on oppose le sexe matériel donné et le genre social construit, on doit penser le sexe comme un donné brut auquel nous n'avons par définition pas accès, ni par notre perception, ni par nos connaissances, ni par nos discours, puisqu'il est préculturel et prédiscursif. Parler du sexe pour le postuler comme donné prédiscursif c'est le *construire* comme ce donné prédiscursif : « du fait qu'il est postulé [le sexe] est en réalité la construction de la construction¹²⁴⁹ » et il est alors facile de tomber dans un « monisme linguistique¹²⁵⁰ » pour lequel tout serait langage pour qui tout est langage. On a ainsi plus de chance de perdre la matière si l'on veut maintenir l'extériorité de la matière (des corps) et du langage au lieu de penser leur interaction. « Poser une matérialité en dehors du langage, c'est toujours poser cette matérialité, et la matérialité ainsi posée aura toujours comme condition constitutive le fait d'être posée¹²⁵¹ », donc potentiellement entièrement fabriquée par le discours. De plus, si cette matière est radicalement extérieure

¹²⁴⁸ Ibid., p. 80.

¹²⁴⁹ Ibid., p. 19.

¹²⁵⁰ Ibid., p. 20.

¹²⁵¹ Ibid., p. 79.

au langage et d'un autre ordre de réalité, on ne peut par définition pas s'y référer : alors que la matière devait garantir l'existence d'un réel non-discursif dont le langage parlerait, auquel il référerait, elle devient ce qui précisément ne peut être dit et mis en langage. Elle ne peut donc plus être la référence du discours¹²⁵² : alors qu'elle devait garantir que le discours parle de quelque chose, qu'il n'existe pas tout seul et qu'il n'est pas la seule réalité dans le monde, elle disparaît comme référence et plus rien ne fait barrière au monisme linguistique¹²⁵³.

Par conséquent, il faut modifier notre concept de « référentialité » pour comprendre que toute référence au corps contribue à la formation de ce corps¹²⁵⁴. C'est précisément ce que permet de penser la « performativité » : « qu'il n'y a pas de constat qui ne soit, dans une certaine mesure, performatif¹²⁵⁵ ». La performativité permet à Butler de sortir du dualisme langage/réel ou langage/matière, donc de l'alternative selon laquelle « soit, d'un côté, le corps n'est fait que de langage, soit, de l'autre, il n'a aucun rapport avec le langage », pour comprendre l'interaction constante, la co-constitution de la matière et du langage, et pour comprendre que le corps « est constamment en rapport avec le langage¹²⁵⁶ ». Cela a des conséquences sur la manière dont on peut concevoir les discours eux-mêmes.

Comment penser les discours pour comprendre leur interaction avec les corps ? Quelle conception du discours permet de penser qu'ils contribuent à la construction sociale sans réduire le réel à sa seule dimension discursive, et sans tomber dans une forme de « monisme discursif », où les discours seuls auraient une réalité ?

¹²⁵² Ibid., p. 79.

¹²⁵³ C'est pourquoi Butler entre en débat avec Slavoj Žižek dans le chapitre 7 de *Ces corps qui comptent*, qui veut défendre le réel extérieur au discours contre le poststructuralisme, réel qu'il pense comme le roc ou le noyau résistant à la symbolisation et au discours (Ibid., p. 201-2). Pour Butler, Žižek est pris dans la même aporie que celle qu'elle a identifiée à propos des relations corps/discours : « Supposer que le réel existe sur le mode de la résistance, c'est toujours le supposer d'une manière ou d'une autre, lui conférer une réalité indépendamment de toute capacité linguistique reconnue de le faire » (Ibid., p. 210). Un des enjeux est de pouvoir évaluer politiquement la manière dont certains corps ou phénomènes sont construits comme culturellement intelligibles, comme dicibles donc réels, et d'autres non (Ibid., p. 210).

¹²⁵⁴ Ibid., p. 25.

¹²⁵⁵ Ibid., p. 25.

¹²⁵⁶ Ibid., p. 79.

1.2. Les discours ne construisent pas le réel de l'extérieur

1.2.1. Qu'est-ce que le « discours » ?

Dans le chapitre précédent, j'ai souligné l'ancrage foucauldien du concept de « discours » que mobilise Butler dans *Trouble dans le genre*. Quelle conséquence peut-on en tirer pour les questions qui nous occupent dans ce chapitre, pour penser l'interaction du corps et des discours ?

Les discours constituent le thème des travaux « archéologiques » de Foucault. Comme nous l'avons vu, la notion de « discours » lui permet de rompre avec une étude purement formelle de la langue pour analyser les conditions historiques d'émergence de certains discours, et dégager des règles de fonctionnement qui ne soient pas seulement linguistiques. D'après Judith Revel, « l'archéologie foucauldienne des discours n'est plus une analyse linguistique mais une interrogation sur les conditions d'émergence de dispositifs discursifs dont il arrive qu'ils soutiennent des pratiques (comme dans *l'Histoire de la Folie*) ou qu'ils les engendrent (comme dans *Les Mots et les Choses* ou *l'Archéologie du Savoir*¹²⁵⁷) ». Pour Revel, si Foucault paraît abandonner le thème des discours après 1971, il poursuit en fait ce travail dans un cadre plus général d'analyse généalogique des « pratiques et des stratégies¹²⁵⁸ ». La notion de « dispositif », par exemple, qui vient remplacer celle d'« épistémè », permet de nommer un ensemble hétérogène composé de discours, de pratiques, d'institutions, etc., donc de ne plus réduire l'analyse aux seuls discours mais de les intégrer à « tout le social non-discursif¹²⁵⁹ ». Le dispositif est « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments¹²⁶⁰ ».

¹²⁵⁷ REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Discours » p. 23.

¹²⁵⁸ Ibid.

¹²⁵⁹ « Maintenant, ce que je voudrais faire, c'est essayer de montrer que ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémè. Ou plutôt que l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes. » (« Le jeu de Michel Foucault », *Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien*, juillet 1977, cité in *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Epistémè » p. 26-27)

¹²⁶⁰ Ibid., p. 25.

Butler hérite de la notion de « discours » dans ces deux sens foucaaldiens. D'une part, elle s'inscrit explicitement dans le prolongement d'une méthode généalogique, ce qui devrait impliquer un travail sur les discours en tant qu'ils sont liés à d'autres phénomènes hétérogènes. D'autre part, la définition qu'elle donne des discours dans *Trouble dans le genre* paraît plus proche de la conception archéologique des discours (qui étudie les rapports que les discours ont entre eux davantage que leur lien à d'autres pratiques). Butler écrit en effet :

« Pris abstraitement, le langage renvoie à un système ouvert de signes par lequel l'intelligibilité est constamment créée et contestée. En tant qu'organisations historiquement singulières du langage, les discours se présentent au pluriel, coexistant dans les mêmes cadres temporels, et instituant des convergences imprévisibles et involontaires à partir desquelles se créent des modalités spécifiques de possibilités discursives¹²⁶¹. »

Ainsi, dans *Trouble dans le genre*, Butler inscrit l'analyse archéologique du discours (qui l'historicise sans le renvoyer à la volonté d'un·e sujet·te) dans le cadre plus large du travail généalogique (qui met en lien les discours avec d'autres pratiques). Cela signifie que l'espace social est aussi un espace de discours, qui n'est pas neutre et homogène, mais qui est traversé par des rapports de pouvoir. Les discours ont un rôle dans la production de la réalité, on peut même considérer que « l'«ordre du discours» propre à une période particulière possède donc une fonction normative et réglée et met en œuvre des mécanismes d'organisation du réel à travers la production de savoirs, de stratégies et de pratiques¹²⁶². » Mais ils ont ce rôle parce qu'ils *font partie* de cette réalité, ils n'en sont pas séparables et ne l'organisent pas *de l'extérieur*. Ainsi, il ne faut pas penser les discours sur le seul modèle de la description (ils diraient comment est le monde sans en faire partie), de la règle (ils se contenteraient d'autoriser ou d'interdire) ou de l'idéologie (ils ne feraient que légitimer, *a posteriori*, ce qui existe). Les discours contribuent à produire le réel *depuis* le réel. Cette production n'est pas immatérielle, pour plusieurs raisons : d'abord, les discours ont une matérialité (sonore, scripturale, etc.), ils ne sont pas désincarnés ou immatériels, ils sont portés par des corps et des supports matériels¹²⁶³. Dire que le réel a une dimension discursive ne consiste donc pas à nier sa

¹²⁶¹ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 271.

¹²⁶² *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Discours » p. 22.

¹²⁶³ Butler parle ainsi de la « matérialité du langage et des signes » (*Ces corps qui comptent*, op. cit., p.79) et dit que « langage et matérialité ne sont pas opposés car le langage est matériel en même temps qu'il se

matérialité. De plus, les discours ont des effets matériels : ils affectent les corps, ils ont des conséquences sur le traitement social et matériel des corps, ils contribuent à structurer les relations des corps entre eux. Pour prendre un exemple très simple : un règlement de prison comme celui qui ouvre *Surveiller et punir*¹²⁶⁴, qui fixe un emploi du temps strict et minuté pour les personnes incarcérées, est un discours. Il n'en a pas moins des conséquences, des effets matériels très réels : les prisonniers vont marcher à telle heure, être nourris à telle autre, pratiquer un certain type d'activité, être enfermés dans leur cellule la plupart du temps.

Les discours participent ainsi de ce que Foucault a appelé une « technologie politique des corps », qu'il dit avoir découverte en constatant que les révoltes contemporaines dans les prisons, de façon apparemment paradoxale, portaient aussi bien sur les prisons vétustes, misérables et anciennes que sur les nouvelles prisons « modèles » et leurs nouveaux modes de contrôle (tranquillisants, isolement, psychiatres, service médical et éducatif¹²⁶⁵). À partir de ce constat, Foucault décide de travailler sur le pouvoir depuis son emprise sur les corps, depuis les techniques et les savoirs qu'il produit pour assujettir les corps. « Le corps est directement plongé dans un champ politique » et les rapports de pouvoir « opèrent sur lui », ils « l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes ». Ce qui est intéressant dans cette approche, c'est qu'elle permet de comprendre que les corps sont constitués dans les rapports de pouvoir sans les considérer comme une matière neutre et passive : le pouvoir *investit* les corps, il passe par eux. Dire que les discours participent de la « technologie politique des corps », ce n'est donc pas oublier la matérialité des corps, bien au contraire : c'est comprendre que les discours font partie

réfère à ce qui est matériel, et ce qui est matériel n'échappe jamais entièrement au processus par lequel il est investi de signification », de sorte que « si le langage ne s'oppose pas à la matérialité, la matérialité ne peut pas non plus être sommairement assimilée au langage » (Ibid., p. 79-80). Il me paraît pour ma part encore plus évident de parler de la matérialité des « discours » (puisqu'on les a définis, comme je l'ai proposé en introduction, comme activité, pratique, donc comme ayant justement une dimension matérielle), que du langage, qu'on peut considérer comme un concept plus abstrait. La question qui se pose, si l'on parle de matérialité du langage et de matérialité des corps, est celle de savoir si ces matérialités sont les mêmes, si l'on parle de matière dans le même sens dans les deux cas ou s'il faut penser, comme le propose Althusser, différentes modalités de matière (Ibid., p. 80).

¹²⁶⁴ Règlement de la Maison des Jeunes détenus (Paris, 1838) in FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 12-13.

¹²⁶⁵ « Leurs objectifs, leurs mots d'ordre, leur déroulement avaient à coup sûr quelque chose de paradoxal. [...] Révoltes contradictoires, contre la déchéance, mais contre le confort, contre les gardiens, mais contre les psychiatres ? » En dépit de leur apparence contradictoire, ces luttes ont une unité, qui est une « révolte, au niveau des corps, contre le corps même de la prison. Ce qui était en jeu, ce n'était pas le cadre trop fruste ou trop aseptique, trop rudimentaire ou trop perfectionné de la prison, c'était sa matérialité dans la mesure où elle est instrument et vecteur de pouvoir. » (Ibid., p. 39)

d'un ensemble de pratiques sociales qui ont des effets matériels sur les corps, les investissent et contribuent à les constituer.

1.2.2. Production discursive du genre

Cette conception des discours permet de mieux comprendre l'idée, défendue dans *Trouble dans le genre*, selon laquelle la production du genre comme origine des actes (alors qu'il est l'effet, le produit de ces actes) est une production discursive¹²⁶⁶ : « l'illusion d'un noyau interne et organisateur du genre » est « maintenue par le discours afin de réguler la sexualité dans le cadre obligatoire de l'hétérosexualité reproductive¹²⁶⁷ ». Dire cela, ce n'est pas seulement affirmer que les discours interprètent le réel de l'extérieur, mais c'est considérer qu'il existe des discours normatifs sur le genre, qui ont un rôle actif dans la naturalisation de la norme hétérosexuelle et du binarisme sexuel, et qui agissent au sein du monde social, qui ont des effets sur les comportements, sur les individus et sur les corps.

Ainsi, quand Butler écrit que le sexe n'est plus le donné naturel et originaire mais une « signification produite sur le mode performatif¹²⁶⁸ » et que « [l]es sujets culturellement intelligibles sont les effets d'un discours comportant des règles et qui s'insère dans les actes signifiants, courants et ordinaires, de la vie linguistique¹²⁶⁹ », cela ne signifie pas que le réel ne serait *que* discursif et immatériel. Cela signifie que les discours sont ce qui donne un sens, une intelligibilité à ce qui existe. Ce sens n'est pas imposé de l'extérieur à ce qui existe. Il n'est pas réductible à une simple description, ou à une légitimation *a posteriori*, mais il n'est pas non plus tout-puissant, il ne fabrique pas ce qui existe comme le verbe de Dieu aurait produit le monde *ex nihilo*.

On comprend ici l'intérêt de reprendre le performatif austinien : comme je l'ai montré en I, 1, les actes de parole ne fabriquent pas le réel de l'extérieur, mais ils agissent dans le monde en tant qu'ils font partie du monde. Considérer que certains discours ont

¹²⁶⁶ Butler écrit par exemple que la remise en cause d'un noyau psychologique ou biologique au fondement de l'identité de genre permet de comprendre quelles régulations politiques et pratiques disciplinaires produisent un genre apparemment cohérent donc son origine politique et discursive (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 259)

¹²⁶⁷ Ibid.

¹²⁶⁸ Ibid., p. 110.

¹²⁶⁹ Ibid., p. 271.

un pouvoir performatif, c'est considérer qu'ils peuvent agir sur le réel et les corps sans dire qu'ils les fabriquent intégralement, sans réduire le réel et les corps aux discours.

Dans ce cadre, mettre l'accent sur le rôle des discours dans la construction du genre permet d'insister sur la *dimension sociale et collective* de cette construction, contrairement à l'interprétation qui présente le genre comme une essence individuelle. Il me semble que c'est un autre intérêt de la théorie austinienne des actes de parole : elle ne dit pas seulement que la parole peut agir, mais envisage cette action dans un cadre social et collectif. En reprenant à Austin la notion de « performativité », Butler insiste sur la dimension *sociale* de la production du genre¹²⁷⁰ : contrairement à certaines accusations qui ont pu être portées contre *Trouble dans le genre*, elle ne développe pas une perspective individualiste sur le genre, comme production individuelle qui ferait l'objet d'un choix. La notion de « performativité » met au contraire l'accent sur le cadre social et la dimension collective de toute production individuelle.

1.3. Conclusion

Ces corps qui comptent propose donc une réélaboration de la conception butlerienne de la performativité comme « actes de discours » et « actes corporels¹²⁷¹ ». La performativité ne signifie pas que le langage fabrique le réel *ex nihilo* ni que le corps n'est rien d'autre que du discours. Au contraire :

- Le langage n'est pas extérieur au réel mais il en *fait partie*. Le réel n'est pas *que* langage, mais le langage fait partie du réel et interagit avec d'autres éléments du réel (qu'il peut contribuer à constituer).
- Le corps est construit et se matérialise dans et par son interaction avec les discours, ce qui ne signifie pas que le corps est « pleinement représenté » par le discours¹²⁷² : il y a des dimensions de la vie corporelle qui échappent au discours ; les rapports du langage et du corps ne sont pas que de l'ordre de la représentation.
- Les discours ne sont pas une forme atemporelle qui viendrait s'imposer aux corps de l'extérieur et une fois pour toutes, ce que pourrait laisser penser le modèle de l'assignation

¹²⁷⁰ Ainsi, Butler considère que le genre est réalisé sur un mode performatif du fait d'un « accord collectif tacite » pour « produire et soutenir des genres finis et opposés. » (Ibid., p. 264)

¹²⁷¹ *Défaire le genre*, op. cit., p. 227.

¹²⁷² Ibid.

de sexe par le médecin, que l'on utilise trop souvent pour penser la production discursive des corps genrés, et qui pourrait faire croire que cette production discursive est à la fois ponctuelle et figée dans un instant inaugural. Les discours eux-mêmes se constituent dans leur interaction avec les corps, dans un processus de construction/matérialisation qui est temporel et historique.

Dans *Rassemblement*, Butler propose une formulation différente de l'incorporation des normes de genre : elle parle de « modes vécus d'incarnation ». Si nous sommes formé·es dans les normes, ce n'est pas au sens où nous en serions les « réceptacles passifs », « où elles nous feraient naître ou détermineraient strictement qui nous sommes », mais au sens où « elles informent les modes vécus d'incarnation que nous acquérons avec le temps » et où « ces modes d'incarnation peuvent être des manières de contester ces normes et même de rompre avec elles¹²⁷³. » Il est intéressant de voir que dans le livre où Butler cherche justement à développer un concept de « performativité corporelle », elle parle moins d'« incorporation » des normes que de « modes vécus d'incarnation ». Il me semble que cette formulation va plus loin encore dans la contestation du dualisme corps, sexe, matière vs esprit, culture, social, forme, parce qu'elle part de la manière dont l'incorporation des normes est une forme de vécu. Elle travaille sur le *corps vécu* (qui n'est pas le corps matière, ni le corps propriété d'un·e sujet·te, mais le corps que nous sommes). La notion de vécu ne renvoie pas à un donné brut, mais qui vise à comprendre sur quels modes on est amenés à se vivre. En mettant en avant la notion de vécu, Butler achève ainsi de s'éloigner du risque de réification d'un corps-matière considéré comme une donnée brute que le discours informerait (qui risquait de faire tomber la notion de « performativité du genre » dans l'écueil d'un pur constructivisme linguistique du genre) pour faire place à l'idée d'un corps-expérience comme site de la vie des sujet·tes sensibles et politiques que nous sommes, ce qui l'amène à réfléchir au genre comme à un processus vécu d'incarnation des normes.

2. Le volontarisme de la subversion

¹²⁷³ *Rassemblement*, op. cit., p. 41.

Butler s'est inquiétée de la lecture volontariste qui a pu être faite de *Trouble dans le genre*. Il semble que cette lecture ait été liée à une mécompréhension du concept de « performance », et à l'insistance sur la possibilité de la subversion.

Si Butler parle de « performance » dans *Trouble dans le genre*, c'est pour inscrire la performativité dans une dimension aussi bien théâtrale et corporelle que linguistique, et penser ces deux dimensions comme « inséparables » et formant un « chiasme », de sorte que l'acte de langage lui-même relève « à la fois de la performance (et qu'il comporte donc une dimension théâtrale, qu'il est présenté à un public, sujet à interprétation) et du langage¹²⁷⁴ ». Cependant, ce concept, associé à l'insistance de Butler sur la possibilité de subvertir les normes de genre par des performances individuelles, a pu donner une vision trop volontariste du genre, perceptible dans de nombreuses lectures qui ont été faites de *Trouble dans le genre*¹²⁷⁵.

2.1. Performativité et répétition

Ces critiques ont conduit Butler à prendre des distances avec le terme de performance, qui renvoie plutôt à un acte exceptionnel qu'à un processus de répétition¹²⁷⁶, et à insister sur l'ancrage derridien de sa conception de la performativité (pour insister sur la « citationnalité » plus que sur la performance). Comme l'indique Anne-Emmanuelle Berger, Derrida a montré que l'efficacité du performatif, notamment dans les cas d'énoncés conventionnels, tient au fait que ces actes de parole sont des *citations*. La performativité tient à la « citationnalité ». Ces énoncés sont efficaces parce qu'ils convoquent, avec la formule, tout un système de conventions qui l'autorise et la rend

¹²⁷⁴ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 48-9.

¹²⁷⁵ BERGER Anne-Emmanuelle, *Le grand théâtre du genre*, op. cit., p. 45. Voir Butler dans l'introduction de 1999 : « les quelques traits volontaristes de ma conception de la performativité, sans rendre impossible pour autant une théorie plus générale de la capacité d'agir. » (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 48)

¹²⁷⁶ « Pour moi, le genre comporte une "performativité", mais n'est pas une "performance". Que le genre soit "performatif" signifie qu'il est régi par un ensemble de normes, de normes sociales qui régulent le domaine de l'apparence et du discours, mais qu'aucun individu ne peut approcher ou n'approche. Les normes ont une histoire antérieure à l'individu, mais s'appliquent aussi à un avenir qui n'est pas entièrement prévisible. La "performativité" désigne une certaine façon d'incorporer, de répéter, de "citer" et de resignifier cette histoire des normes vécues dans un registre corporel. Donc, oui, c'est un ensemble de relations, mais il ne peut être compris comme une "performance" distincte et ponctuelle. [...] si le genre est "construit", je ne crois pas que cela signifie qu'il est artificiel ou construit par quelqu'un. La construction est un processus préalable à toute possibilité de choix. » (BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité », art. cit.)

efficace. Mais la répétition de la citation se fait dans un autre contexte et pas à l'identique. Elle est davantage de l'ordre de l'*itération* que de la véritable répétition ; et l'itération implique un changement, un déplacement opéré par chaque nouvelle citation dans un nouveau contexte¹²⁷⁷.

La conception derridienne du performatif est constitutive de la théorie de la « performativité du genre » dès *Trouble dans le genre*. Nous avons vu en II, 2 qu'elle insistait sur le caractère de répétition du performatif, et elle explicite dans l'introduction de 1999 que l'idée d'appliquer le concept de performativité au genre lui vient de la lecture de Derrida¹²⁷⁸. Mais, comme l'a mis en évidence Berger, Butler va insister encore davantage sur ce point pour répondre aux reproches adressés à *Trouble dans le genre*. D'après Berger, Butler en vient à faire de la citationnalité le trait principal du performatif, et, dans *Ces corps qui comptent*, à présenter la performativité du genre comme un acte de « réitération » des normes¹²⁷⁹. C'est dans ce cadre derridien qu'elle pense la normativité du genre, et la possibilité que la répétition déplace, voire subvertisse ou altère les normes.

2.2. Des « contraintes constitutives »

Ces corps qui comptent clarifie la conception butlerienne de la performativité contre une lecture volontariste : le constructivisme n'implique pas qu'aucune contrainte ne s'exerce, bien au contraire, c'est dans et avec des contraintes que la construction a lieu. Le constructivisme est donc l'inverse d'une pensée du « libre jeu » ou du volontarisme¹²⁸⁰. Ainsi, le genre n'est pas « l'effet d'un choix » d'un·e sujet·te, comme « un vêtement que l'on mettrait le matin ». Mais les contraintes ne s'exercent pas de l'extérieur sur le réel (modèle répressif) : elles sont « constitutives¹²⁸¹ », c'est-à-dire qu'elles habitent et investissent le corps, qu'elles produisent des actions, qu'elles constituent les sujet·tes. La notion de *contrainte constitutive* permet donc de penser l'aspect non seulement répressif, mais producteur des normes.

Mais cette notion a un intérêt supplémentaire : elle permet de sortir du dualisme déterminisme/liberté, pour comprendre que les normes sont constitutives de notre

¹²⁷⁷ BERGER Anne-Emmanuelle, *Le grand théâtre du genre*, op. cit., p. 46-52.

¹²⁷⁸ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 35.

¹²⁷⁹ BERGER Anne-Emmanuelle, *Le grand théâtre du genre*, op. cit., p. 52.

¹²⁸⁰ BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p.104.

¹²⁸¹ Ibid., p. 103.

capacité d'agir, et que si nous pouvons agir et subvertir les normes, ce n'est pas au sens où elles ne nous détermineraient pas, au sens où nous pourrions complètement leur échapper.

C'est dans ce cadre que Butler définit la « performativité du genre » : « La dimension "performative" de la construction réside précisément dans la réitération forcée des normes¹²⁸² ». La performativité n'est *pas* l'activité volontaire d'un·e sujet·te. La contrainte ne doit pas être conçue comme « ce qui impose une limite à la performativité : elle est bien plutôt ce qui aiguillonne et soutient la performativité ». Les contraintes sont même les « conditions » de la performativité¹²⁸³. Dans ce cadre, Butler redéfinit le terme de performance utilisé dans *Trouble dans le genre* : « La performance n'est pas un acte ou un événement singulier mais une production ritualisée, un rituel réitéré sous la contrainte¹²⁸⁴. » Ainsi, la performance est tout sauf libre¹²⁸⁵. Mais dire cela n'empêche-t-il pas de penser la possibilité de la résistance et de la subversion ? Comment comprendre, si les contraintes sont constitutives et produisent nos subjectivités, nos corps et nos actions, que « les pratiques de genre peuvent être des lieux de puissance d'agir critique¹²⁸⁶ » ?

2.3. Conséquences sur la puissance d'agir

Dans *Défaire le genre*, Butler précise le sens qu'elle donne à la « norme ». Dans une perspective foucauldienne, qui déplace l'analyse de la règle à la norme pour penser que le pouvoir n'est pas seulement régulateur mais producteur¹²⁸⁷, Butler indique que la norme diffère de la règle ou de la loi, dans la mesure où elle n'est pas inscrite dans des textes et n'existe pas indépendamment du processus de normalisation qui la met en œuvre. Elle n'existe donc pas indépendamment des pratiques qui la mobilisent et des effets qu'elle produit¹²⁸⁸. Par conséquent, elle « ne persiste en tant que norme que dans la mesure où elle est actualisée dans la pratique sociale, réidéalisée et réinstituée dans et au

¹²⁸² Ibid., p. 104.

¹²⁸³ Ibid., p. 105.

¹²⁸⁴ Ibid., p. 105.

¹²⁸⁵ On pourrait souligner d'ailleurs qu'une performance théâtrale n'est pas libre, au contraire, même si elle est de l'ordre de l'improvisation elle est déterminée par le contexte et un cadre constitutif.

¹²⁸⁶ *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 12.

¹²⁸⁷ *Défaire le genre*, op. cit., p. 67.

¹²⁸⁸ Ibid., p. 58-9.

travers des rituels sociaux quotidiens de la vie corporelle ¹²⁸⁹ ». Elle n'est pas indépendante des actes et des corps qui la mettent en œuvre même si elle ne s'y réduit pas ¹²⁹⁰.

C'est ce qui explique que la mise en actes puisse faire bouger la norme ¹²⁹¹ : elle a une dimension historique ¹²⁹², ce qui lui donne sa force (ce n'est pas la même chose de répéter la norme et de la déplacer) et la rend vulnérable aux changements opérés par certains actes ou performances de genre. C'est précisément ce que Butler appelle la « performativité » : les normes existent parce qu'elles sont mises en acte de façon répétée et c'est cette mise en acte qui constitue à la fois leur force performative et la possibilité qu'elles soient déplacées ou subverties. La critique et la subversion ne viennent pas de l'extérieur des normes, mais de l'intérieur.

Comme je l'ai dit dans le chapitre précédent, les normes sont à la fois idéales, hétérogènes et contradictoires, de sorte que, lorsque je cherche à les mettre en acte, je me retrouve face à l'impossibilité de les incarner pleinement. « [I]l y a toujours quelque chose qui va de travers » :

« La possibilité de passer à côté est toujours présente dans la mise en actes du genre : le genre pourrait même être une mise en acte pour laquelle le fait de passer à côté est une caractéristique essentielle. Il y a dans les normes de genre une idéalité, voire une dimension fantasmatique, et quand des humains naissants essaient de réitérer et de satisfaire ces normes, ils ne peuvent pas ne pas se rendre compte du fossé persistant entre ces idéaux — dont beaucoup s'opposent d'ailleurs mutuellement — et nos efforts vécus pour les incarner, un fossé où notre compréhension et celle des autres vont à contre-sens ¹²⁹³. »

L'impossibilité de mettre parfaitement en acte les normes de genre en révèle le caractère idéal (par exemple le caractère « idéal » de « la Femme » de l'hétéronorme et de la société patriarcale) et contradictoire. Elle nous demande aussi d'improviser pour les reproduire. C'est depuis cet échec nécessaire de toute mise en acte que peut se formuler la critique — ce qui ne signifie pas que l'échec produise nécessairement la critique, bien

¹²⁸⁹ Ibid., p. 65-6.

¹²⁹⁰ Ibid., p. 66.

¹²⁹¹ C'est pourquoi le genre « pourrait être le mécanisme par lequel les termes de masculin et de féminin sont dénaturalisés. » (Ibid., p. 59)

¹²⁹² Ibid., p. 23 : « Le genre est historique et performatif ».

¹²⁹³ *Rassemblement*, op. cit., p. 42-43.

au contraire : les injonctions contradictoires peuvent contribuer à renforcer les normes, en entretenant par exemple un sentiment d'infériorité et d'insécurité chez les individu·es. Cependant, l'échec peut révéler « une faiblesse de la norme ». Il arrive aussi « que d'autres conventions culturelles interviennent pour produire un trouble ou un conflit à l'intérieur même du champ normatif ; il arrive qu'au cours même de notre mise en acte, un autre désir commence à gouverner, que des formes de résistance se développent, que quelque chose de nouveau se produise, qui n'était pas du tout prévu. Ce "virage" se produit au milieu de la mise en acte¹²⁹⁴ ».

C'est dans ce cadre qu'il faut penser la puissance d'agir¹²⁹⁵ : ma puissance d'agir ne peut pas se développer sur un « déni » de ma constitution dans et par les normes sociales de reconnaissance¹²⁹⁶ mais je peux m'efforcer de vivre en maintenant « une relation critique et transformatrice avec [elles¹²⁹⁷] ». Cette relation critique s'appuie sur le développement d'autres idéaux et normes « qui nous soutiennent et nous permettent d'agir¹²⁹⁸ », et qui s'appuient sur d'autres modes de relations et de vie.

2.4. « Ce qui fait une vie »

Si les normes sont constitutives, ce n'est pas seulement parce qu'elles font exister certains phénomènes, mais aussi parce qu'elles en excluent d'autres. Certains êtres et certaines pratiques sont constitués sur un mode négatif, comme invisibles, invivables, irracontables.

C'est ce que souligne Butler dans *Défaire le genre* : dans ce livre, elle s'oppose à une vision volontariste de la performativité du genre en critiquant l'interprétation individualiste qu'on pourrait en faire. Le livre s'ouvre par l'affirmation selon laquelle « on ne "fait" pas son genre tout seul¹²⁹⁹ » mais toujours pour d'autres et dans un contexte social. Le genre compte pour être reconnu socialement (notamment reconnu en tant qu'humain·e), et cette reconnaissance informe la possibilité de vivre, et de vivre une vie

¹²⁹⁴ Ibid., p. 43.

¹²⁹⁵ « Si je suis pourvue d'un tant soit peu de puissance d'agir, c'est parce que je suis constituée par un monde social que je n'ai jamais choisi. » (*Défaire le genre*, op. cit., p.15)

¹²⁹⁶ Ibid., p. 15.

¹²⁹⁷ Ibid., p. 16.

¹²⁹⁸ Ibid., p. 15.

¹²⁹⁹ Ibid., p. 13.

vivable¹³⁰⁰. Les normes sont donc contraignantes en un sens très fort : elles influent sur la reconnaissance qui me sera accordée par les autres et par la société, reconnaissance qui m'est indispensable pour vivre.

Il ne faut pas interpréter la reconnaissance dans une perspective simplement intersubjective (même si c'est évidemment capital), mais également dans une perspective politique, sociale, économique, juridique. La reconnaissance a des conséquences sur les conditions de vie qui me seront faites, sur la manière dont les autres vont me traiter, sur ce que je vais pouvoir faire ou ne pas faire, sur ma possibilité de manger, dormir, vivre dans de bonnes conditions, de ne pas être assassiné·e du fait de mon genre, de ma race ou de ma sexualité. Les normes sociales décrivent, mais aussi encadrent et informent la reconnaissance sociale que je pourrai obtenir, donc la vie que je pourrai mener. Ma vie peut être invivable parce que je ne suis pas reconnue socialement, mais aussi parce que « les termes par lesquels je suis reconnue rendent ma vie invivable¹³⁰¹ » : les normes rendent une vie invivable non seulement au sens où elles rendent invisibles, illégitimes ou inintelligibles certains vécus ou certains corps, mais aussi parce qu'elles constituent certains êtres comme déviants, anormaux, illégitimes à vivre.

Défaire le genre place donc la performativité du genre dans le cadre d'une réflexion plus générale sur ce qui fait une vie humaine vivable¹³⁰² : Butler y interroge le rôle des normes de genre dans l'intelligibilité de certaines vies, corps et personnes, donc dans leur reconnaissance ou non en tant qu'humain·es, dignes d'avoir une vie humaine vivable. « Se trouver fondamentalement inintelligible (être considéré par les lois de la culture ou du langage comme une impossibilité) revient à dire que l'on n'a pas atteint le statut d'humain¹³⁰³ ».

On pourrait faire deux remarques sur ce choix de formulation fait par Butler dans *Défaire le genre*, quand elle parle de « vie vivable » ou d'être reconnu « en tant qu'humain ».

¹³⁰⁰ Ibid., p. 13-14.

¹³⁰¹ Ibid., p. 16.

¹³⁰² Le caractère redondant de l'expression « vie vivable » permet de souligner qu'on peut avoir une vie « invivable », donc que le fait d'être en vie ne suffit pas, qu'il y a d'autres conditions aussi indispensables à la vie que le simple fait d'être en vie.

¹³⁰³ *Défaire le genre*, op. cit., p. 45.

Butler parle de « vie », concept qui a pris de l'importance dans la théorie critique contemporaine ¹³⁰⁴, et qui s'inscrit aussi dans les travaux de Foucault sur la biopolitique ¹³⁰⁵. La notion de « vie » constitue aujourd'hui un outil important de la critique du néolibéralisme, à la fois pour penser la cible que le néolibéralisme, comme formation de pouvoir, a constituée, et pour dénoncer ce qu'il produit ¹³⁰⁶. Butler note la connotation antiféministe du terme de vie, dans la mesure où il peut évoquer les mouvements anti-avortement, mais nous enjoint à « ne pas abandonner le terme de “vie” à la droite ¹³⁰⁷ », en le déplaçant d'un « droit à la vie » abstrait et absolu des embryons vers un droit à vivre une vie « viable » pour une femme, ce qui implique de défendre les conditions qui forment une vie viable : « l'exercice de son autonomie corporelle et [l]es conditions sociales de cette autonomie ¹³⁰⁸ ». On voit que remplacer « vie » par « vie viable » renvoie à la vie non comme droit absolu, mais aux conditions sociales, économiques, politiques qui rendent la vie possible. Il ne faudrait cependant pas avoir une conception trop « sociale » de ce terme : pour Butler, il renvoie à la vie que nous partageons aussi bien avec les humain·es qu'avec les non-humains ¹³⁰⁹.

Butler s'interroge aussi sur le caractère problématique de sa notion de « vie humaine » : pourquoi mettre l'accent sur la notion d'« humain » si c'est de la vie en tant que vie, partagée avec d'autres êtres vivants, dont on parle ? Cette expression est d'autant plus problématique que la notion d'humain est historiquement construite dans le racisme ¹³¹⁰ et qu'elle fait courir un risque important d'« anthropocentrisme ¹³¹¹ » puisqu'elle implique généralement de « considérer que la vie proprement humaine a de la valeur ¹³¹² » et plus de valeur que celle des autres vivants non-humains. Pour Butler, une des manières d'échapper à l'anthropocentrisme c'est de « poser simultanément la question de la vie et celle de l'humain, sans jamais laisser ces deux notions se

¹³⁰⁴ Par exemple dans les travaux de Giorgio Agamben.

¹³⁰⁵ Foucault indique ainsi que le biopouvoir porte sur la vie, il fait vivre et laisse mourir.

¹³⁰⁶ Une précarité généralisée par le néolibéralisme (cf. *Rassemblement*, op. cit., p. 23) qui met en danger la vie elle-même. Comme le précise *Rassemblement*, la précarité est certes une « vérité existentielle : chacune et chacun d'entre nous peuvent être un jour sujets à la privation, à la maladie, à la blessure, à l'épuisement, ou même mourir en raison d'événements ou de processus échappant à notre contrôle. [...] [N]ous ne contrôlons pas et ne pouvons pas contrôler toutes les conditions qui constituent nos vies. » Mais « si invariable que soit cette vérité d'ordre général, elle est vécue différenciellement, car l'exposition à l'accident de travail ou à des services sociaux défaillants affecte à l'évidence plus que d'autres les ouvrières, les ouvriers et les sans-emplois. » (Ibid., p. 31)

¹³⁰⁷ *Défaire le genre*, op. cit., p. 25.

¹³⁰⁸ Ibid.

¹³⁰⁹ « [P]uisque sont concernés par la vivabilité des êtres vivants qui excèdent l'humain. » (Ibid., p. 26.)

¹³¹⁰ Ibid.

¹³¹¹ Ibid., p. 31.

¹³¹² Ibid.

confondre¹³¹³ », ce qui implique de s'interroger sur ce qui compte en tant qu'humain et quelle vie compte en tant que vie¹³¹⁴.

Cette réponse souligne une tension, qui me semble présente dans de nombreuses pensées critiques contemporaines : d'un côté, il est important de dénoncer l'inhumanité des traitements que reçoivent certains êtres humain·es, et de dénoncer la déshumanisation de certaines personnes, sur le plan idéologique mais aussi matériel, en critiquant les conditions de vie déshumanisantes qui sont faites à certains groupes ; d'un autre côté, il paraît compliqué de valoriser naïvement la notion d'« humain » sans prendre en compte son rôle social et historique dans les discriminations racistes et spécistes.

Ainsi, il est important de défendre les conditions qui rendent la vie humaine possible (le droit au logement, à une existence digne, à l'accès aux soins médicaux, etc. : ce qui n'est pas étendu aux êtres vivants en général) et de comprendre la gravité qu'il y a, sur les plans éthique et politique, à mettre certaines personnes ou certains groupes dans des situations qui montrent qu'on ne les considère pas comme des humain·es « comme nous » (les populations privilégiées « s'habituent » à voir mourir en mer des milliers de migrant·es, et beaucoup de gen·tes sont de moins en moins choqué·es des conditions de vie faites aux migrant·es à Paris, par exemple). Mobiliser la notion d'humain dans ce cas met en évidence le fait que notre conception de l'humain est différenciée, que tou·tes les humain·es ne sont pas considéré·es comme humain·es au même titre, que l'humanité n'est pas *donnée* mais *construite* par une reconnaissance intersubjective et socio-politique.

Cependant, c'est une notion qu'il faut manipuler avec précaution, pour ne pas maintenir une distinction ontologique entre les humain·es et les non humain·es, qui constituerait un déni de notre condition partagée et de notre dépendance à l'égard d'autres formes de vie, et légitimerait le rapport d'exploitation et de destruction que nous avons à l'égard du monde (les animaux, les ressources environnementales, etc.). Si Butler rappelle que le terme de vie a deux sens (« la forme biologique minimale du vivant » et « les conditions minimales d'une vie vivable pour la vie humaine¹³¹⁵ ») et qu'il ne faut pas « déconsidérer ce qui est simplement vivant au profit des vies vivables », si elle invite à « penser les deux simultanément » et non l'un plutôt que l'autre, il me semble qu'elle insiste finalement surtout sur le second (« de quoi ont besoin les êtres humains pour

¹³¹³ Ibid.

¹³¹⁴ Ibid., p. 32.

¹³¹⁵ Ibid., p. 54.

maintenir et reproduire les conditions de leur propre viabilité »), qui constitue un des cœurs de son œuvre¹³¹⁶.

Une autre limite au terme d'« humain », c'est son caractère universaliste. Non pas au sens où la notion d'« universalité » serait nécessairement à rejeter, mais parce que le concept d'« humain » a historiquement joué un rôle dans les politiques coloniales et racistes, se fondant sur un ethnocentrisme à prétention universaliste, et une hiérarchisation entre humain et non-humain, ou entre différents degrés d'humanité. Comme le montrent les débats racistes sur l'humanité ou non des peuples colonisés, la notion d'humain a souvent servi à hiérarchiser des êtres pour justifier qu'on les traite différemment.

C'est pourquoi Butler nous invite à rester critiques à l'égard de toute définition de la notion d'humain qui lui donnerait un contenu stable et figé, et l'ouvrir à une redéfinition future, ne pas prendre le champ de l'humain pour acquis. Elle défend l'importance de cette notion pour penser les droits humains à une échelle internationale, mais nous met en garde contre une application non-critique de nos catégories à d'autres contextes. Si la notion d'« humain » permet, là encore, de voir que certaines politiques coloniales et racistes se fondent sur une hiérarchie entre les humain·es (certains êtres ne sont pas aussi « humain·es » que les autres), les guerres impérialistes des États-Unis et de l'Europe faites au nom des « droits de l'homme » montrent que la notion d'« humain » est instrumentalisée, et monopolisée par des puissances impérialistes. Butler propose donc une réflexion critique et historique sur la notion d'humain et un processus de « traduction culturelle », fondé sur une ouverture réelle à l'altération de nos catégories ontologiques fondamentales¹³¹⁷.

¹³¹⁶ Il semble ainsi que c'est la notion de « vie vivable » qui constitue le cœur ou l'unité des différents travaux de Butler, et qui permet notamment de faire le lien entre ses travaux sur le genre et ceux sur la précarité. Dans *Rassemblement*, elle explique ainsi que la précarité était déjà présente dans *Trouble dans le genre* puisque « la théorie de la performativité du genre est depuis l'origine une théorie et une pratique qui s'oppose, pour ainsi dire, aux conditions invivables dans lesquelles vivent les minorités sexuelles et de genre. » (*Rassemblement*, op. cit., p. 46)

¹³¹⁷ Défini notamment dans *Défaire le genre*, op. cit., p. 54.

Conclusion

Dans ce chapitre, je suis revenue sur certaines critiques adressées à Butler pour déterminer si parler de la production discursive du genre conduisait à nier ou manquer la matérialité du corps, et si cela conduisait à une perspective volontariste sur le genre. J'ai répondu à la première critique en disant que :

- Le corps n'est pas une matière passive sur laquelle s'inscrivent les normes, mais ce qui les met en acte. Les normes n'existent pas indépendamment de cette mise en acte et c'est cette mise en acte qui produit le corps genré : la mise en acte est une incorporation, une « stylisation genrée des corps ».
- Ce n'est pas parce que le corps est construit qu'il n'est pas matériel et réel. Il est produit et vécu, il existe en fonction de normes, mais il n'en reste pas moins matériel. Sa matérialité même est construite socialement.
- Comprendre cela implique de renoncer au dualisme forme/matière, et de déployer une nouvelle conception de la matière : la matière n'est pas un donné extérieur ou préalable à sa mise en forme, mais c'est un procès de matérialisation. Dans cette perspective, le processus de construction sociale ne doit pas être compris comme le fait de donner une forme à une matière préexistante, mais comme un processus de matérialisation. C'est le sens du lien que fait Butler entre la reconnaissance sociale et l'existence matérielle.
- Cela implique de comprendre que les corps et les discours ne cessent d'interagir : les discours ont un mode d'existence matérielle, et ils ne sont pas une forme atemporelle qui viendrait s'imposer aux corps de l'extérieur et une fois pour toutes. Les corps ne sont pas un donné matériel prédiscursif et préculturel, ils existent en interagissant entre eux, avec les discours et avec les normes, ils ont donc une temporalité et une histoire.
- La théorie de la « performativité du genre » n'est donc pas un monisme linguistique : Butler élabore une conception de la performativité qui permet de comprendre que le langage n'est pas extérieur au réel mais qu'il en fait partie, ce qui lui permet d'interagir avec d'autres éléments du réel, et notamment avec le corps, qui est construit et se matérialise dans et par son interaction avec les discours. Cette conception de la performativité fait une place importante à la temporalité — et notamment au processus de sédimentation des normes dans le corps. C'est pourquoi Butler définit la force performative à partir de Derrida, comme reposant sur une forme de citationnalité qui,

parce qu'elle dépend des circonstances et du contexte n'est jamais une répétition à l'identique, mais une réitération.

– Une telle conception est importante dans la mesure où elle permet de politiser les relations du langage et du réel, au lieu de les considérer comme un donné auquel on ne peut rien. Cela permet d'interroger le sens politique du fait que certains corps ou phénomènes soient considérés comme dicibles, culturellement intelligibles, et d'autres non.

La matérialité du corps a souvent été alléguée contre le volontarisme qu'on a pu attribuer à Butler, et dont elle a cherché à se démarquer radicalement dans les élaborations successives de sa théorie de la performativité. Discuter ce reproche m'a permis de montrer que la possibilité de la subversion ne contredisait pas le caractère contraignant des normes ni la construction sociale du genre, du sexe et de l'hétérosexualité.

J'ai rappelé la réponse de Butler au reproche de volontarisme : le constructivisme n'implique pas qu'aucune contrainte ne s'exerce, bien au contraire, c'est dans et avec des contraintes que la construction a lieu. Ainsi, les normes de genre sont des « contraintes constitutives », qui existent parce qu'elles sont réitérées : c'est leur réitération qui les fait exister et leur donne leur force, mais c'est aussi dans la réitération qu'elles peuvent être déstabilisées ou subverties.

Par ailleurs, la construction sociale n'est pas à comprendre dans un sens purement positif : elle ne fait pas seulement exister des choses, mais elle exclut, rejette et constitue d'autres choses comme invisibles, invivables, irracontables voire inexistantes.

Ainsi, contre le reproche de volontarisme, développer la notion de « performativité » permet à Butler de développer une conception de l'action qui ne la réfère pas à un·e sujet·te et à ses intentions, mais qui l'inscrit dans une organisation sociale et dans des conventions partagées. Cela lui permet aussi de lier la question de la construction sociale à la question de la *reconnaissance* : être construit·e c'est être placé·e sur une échelle de reconnaissance sociale, être construit·e comme intelligible et digne de vivre ou comme inintelligible, anormal·e, indigne d'exister.

La performativité du genre est ainsi liée à la question de la vulnérabilité des sujet·tes, de la précarité des existences, et de ce qui fait la vivabilité d'une vie humaine.

Les réponses que Butler apporte aux objections de la matérialité du corps et du volontarisme de la construction remettent en cause non seulement les présupposés qui fondent chacune de ces objections, mais aussi le présupposé qui les relie. Non seulement les discours ne s'opposent pas à la matière (ils ont une existence matérielle ainsi que des effets matériels), et les corps ne sont pas de la pure matière, entendue dans le sens dualiste d'une matière passive et informe, contraire de la forme, de l'intelligibilité, du sens et de la construction. Mais de plus, il est faux de penser que les discours seraient l'espace de la liberté et du non-déterminisme, et que les corps seraient le règne d'un déterminisme mécanique : les corps et les discours interagissent dans un espace social qui est un espace de contraintes constitutives. Mais comment fonctionne concrètement cette interaction ? Et peut-on préciser en quoi les discours, les actes de parole, participent de la performativité du genre ? Ce sont ces questions que je propose de discuter dans le prochain chapitre.

Chapitre 4

Pratiques discursives et interactions dans la performativité du genre

Introduction

Dans le chapitre précédent, j'ai répondu aux objections d'oubli du corps et de volontarisme qui ont été adressées à la théorie butlerienne de la performativité du genre. J'ai souligné le fait que parler de construction discursive du genre ne signifie pas que les discours fabriquent le genre *ex nihilo*, mais plutôt que nos pratiques discursives sont des pratiques sociales qui interagissent avec les corps dans la production du genre. Je souhaite approfondir cette idée ici, pour comprendre en quoi l'on peut considérer que les discours et les actes de parole participent à la performativité du genre. L'enjeu de ce chapitre, c'est de montrer que la construction discursive du genre n'est pas réductible à certains actes de parole ponctuels (comme l'assignation de sexe par le médecin à la naissance), mais qu'elle doit être étendue aux actes de langage les plus ordinaires.

Après avoir posé plus précisément le problème, je commence par montrer que la conception du langage ordinaire que j'ai présentée en I, 1 permet de penser la construction performative du genre, parce qu'elle considère que le langage n'enrégimente pas le

monde de l'extérieur, mais qu'il constitue une pratique mondaine entrelacée à d'autres pratiques (1). Je mets ensuite cette idée en lien avec les apports de certaines études en genre et langage pour comprendre la construction performative du genre dans les pratiques discursives et les interactions¹³¹⁸ (2).

1. Pratiques ordinaires du langage

Si le langage contribue à la construction du genre, ce n'est pas au sens où il fabriquerait la réalité sociale *ex nihilo*. Si le langage n'est pas un simple reflet ou une simple représentation du réel, c'est parce qu'il participe du réel, non pas au sens où il le produirait de l'extérieur, mais au sens où il est une pratique réelle, qui fait partie du réel et peut interagir avec d'autres pratiques. Cette représentation du langage permet de répondre aux accusations de monisme discursif : dire qu'il n'y a pas de coupure ontologique entre le monde dont parle le langage et le langage lui-même ne signifie pas que tout est langage, mais que les actes de langage font partie du monde.

Cela implique d'échapper aux deux positions suivantes : le langage est le reflet ou la conséquence directe des rapports sociaux et de l'oppression ; le langage est à l'origine des rapports sociaux.

La première position à laquelle il faut échapper, c'est l'idée selon laquelle le langage serait le reflet ou la conséquence directe des rapports sociaux et de l'oppression. Cette position considère que la domination matérielle et structurelle d'un groupe sur l'autre a pour *conséquence* une répartition inégalitaire du pouvoir dans et sur le langage (par exemple : temps de parole inégaux, interruptions, accès à la parole légitime, possibilité de performer des actes de parole, d'être écouté·e, de faire valoir ses usages pour communs et de partager ses catégories et ses mots). L'inégalité de pouvoir est la *cause* de l'inégalité dans l'usage du langage (du point de vue de la signification et de la performativité). L'oppression est première et elle se reflète ou se traduit dans le langage ordinaire, dans les usages et dans la possibilité de réaliser des actes de parole. Par

¹³¹⁸ D'après Luca Greco, Butler a travaillé « la dimension langagière et praxéologique dans les processus de constitution de soi », mais moins sur la « dimension interactionnelle », « au profit d'une dimension historique dans laquelle le sujet n'est ni l'initiateur de son discours ni celui qui fait son genre ». Greco propose donc de suivre cette piste de recherche, en croisant les perspectives de Goffman et Butler. (GRECO Luca, « Un soi pluriel : la présentation de soi dans les ateliers drag king. Enjeux interactionnels, catégoriels et politiques » in *La face cachée du genre : langage et pouvoir des normes*, CHETCUTI Natacha et GRECO Luca, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2012, p. 67-68)

conséquent, la lutte dans et sur le langage est secondaire dans la lutte contre l'oppression. Il faut s'attaquer d'abord aux causes de l'inégalité dans le langage, donc par exemple à la production de deux groupes sociaux n'ayant pas les mêmes conditions matérielles de vie ni les mêmes possibilités économiques et sociales.

La deuxième position à laquelle il faut échapper, c'est celle qui considère que le langage est à l'origine des rapports sociaux : si l'on considère que le langage construit notre pensée, notre vision du monde, notre perception des autres et notre appréhension du monde social, on peut considérer que le langage ordinaire est à l'origine de l'oppression et de l'inégalité. Il construit le monde social, les catégories, donc les différences entre les groupes sociaux, et préside à la répartition des individus dans ces groupes. La lutte dans et sur le langage, dans cette perspective, est absolument prioritaire (c'est l'existence de concepts comme « homme » et « femme », et l'obligation d'y recourir dans le langage qu'on parle quotidiennement qui crée les corps, les individus, les groupes sociaux et leurs relations/hiérarchisation).

Le « réalisme » particulier de la philosophie du langage ordinaire que j'ai présenté en I, 1, dans le cadre duquel Austin développer son analyse des actes de parole, me paraît échapper à ces deux positions, tout en rendant compte des modes de participation effectifs du langage à la construction de la réalité sociale.

1.1. Le langage ordinaire fait partie du monde

Comme je l'ai dit précédemment, l'approche de la philosophie du langage ordinaire ne définit pas le langage par son essence mais par ses usages, et elle aborde le langage comme ensemble hétérogène de pratiques qui, avec d'autres, nous mettent en rapport avec les autres et avec le monde. Elle permet de comprendre pourquoi la mise au jour du caractère performatif de certains énoncés ne signifie pas qu'il fabrique *ex nihilo* le réel ni que tout est langage. Si certains énoncés peuvent être performatifs, c'est parce que *les actes de langage font partie du monde*. Austin conçoit ainsi la performativité dans une perspective « réaliste » : c'est parce que le monde a une réalité que les actes de langage peuvent échouer. Et la réalité n'est pas simplement comprise comme ce dont le langage parle (le référent), mais comme les conventions sociales et les conditions extérieures qui encadrent la performativité. Cela signifie que le langage, comme pratique,

n'est pas séparé du monde mais qu'il est dans le monde. Wittgenstein met en évidence le fait que parler n'est pas une seule forme d'activité mais peut consister en des activités très différentes, qui font des choses très différentes¹³¹⁹, et qui sont toujours en rapport avec le monde dans la mesure où elles sont *dans* le monde et s'inscrivent dans des scénarios intra-mondains dans lesquelles elles prennent un sens.

Dans les deux cas, considérer le langage dans sa dimension d'activité, de pratique, implique une certaine forme de réalisme : le monde a une réalité ; comme activité, le langage est dans le monde, même quand il en parle ; le langage consiste en des activités différentes, qui n'ont pas toutes le même rapport avec le monde.

Au-delà de ces points communs, il y a des différences importantes entre Wittgenstein et Austin sur les questions de *comment* le langage fait partie du monde et quelles sont les activités qu'on appelle « langage ». C'est ce qu'a mis en évidence Jocelyn Benoist : on pourrait penser que la découverte du performatif par Austin, et son analyse des différents actes qu'on peut faire avec la parole, s'inscrit dans la continuité de Wittgenstein, en proposant une typologie de ce qu'on fait avec le langage, en accordant un « statut formel à cette diversité de ce que l'on fait en parlant que Wittgenstein invoque au début des *Recherches philosophiques*¹³²⁰ ». Cependant, Benoist met en évidence des différences importantes entre Wittgenstein et Austin sur ce point : Austin a une compréhension plus technique de l'activité de parler que Wittgenstein¹³²¹, et il ne conçoit pas le « réel » de la même manière¹³²². De plus, la liste des actes proposée par Austin est plus limitée que celle de Wittgenstein¹³²³ ; c'est une typologie réduite alors que Wittgenstein propose une énumération qui reste ouverte et qui pourrait être poursuivie de façon indéfinie. Sur ces différents points, il faut préciser quelle perspective on adopte

¹³¹⁹ Wittgenstein ne s'interrogerait d'ailleurs pas sur ce que c'est que « parler » dans l'absolu. Il regarderait sans doute dans quels jeux de langage on utilise « parler » comme verbe intransitif, et insisterait surtout sur la variété des activités où l'on dirait qu'on « parle ». « Je salue le maître-nageur », « je confie un secret », « je fais une plaisanterie », « je fais un discours », etc. : on pourrait dire que dans tous ces cas je parle, mais pour Wittgenstein ça n'a pas de sens de chercher la signification de « parler » autrement qu'en listant les usages où l'on emploie le verbe, ou en listant les cas pour lesquels on dirait qu'on parle : la seule chose qu'on obtiendrait, ce serait une proposition très pauvre (« parler c'est émettre des sons »), voire tellement dénuée de sens qu'on aurait perdu la chair de ce que c'est que « parler ». Comme le dit Wittgenstein au paragraphe 164 des *Recherches*, si nous sommes insatisfait·es d'une explication d'un concept qui passe par la présentation de cas particuliers où nous employons le mot, et que nous essayons de voir ce qu'il signifie dans tous les cas, le mot n'a plus aucun sens.

¹³²⁰ BENOIST Jocelyn, « Sens et performance » in *Le Langage*, op. cit., p. 163.

¹³²¹ Ibid., p. 163.

¹³²² Ibid., p. 165. Cf. I, 1.

¹³²³ Ibid., p. 163.

pour comprendre comment fonctionne la performativité du genre, et quel rôle peut y jouer le langage.

1.2. Des pratiques entrelacées

Pour analyser le fonctionnement de la performativité du genre, on ne peut pas se limiter aux seuls actes de parole illocutoires, à ce qu'on fait en disant. En effet, comprendre la construction du genre implique d'analyser sa construction par un ensemble de pratiques hétérogènes, dont les actes de parole perlocutoires. La vision que propose Wittgenstein du langage ordinaire, comme ensemble d'activités hétérogènes entretenant des liens variés à d'autres activités et différents rapports avec le monde, me paraît en ce sens susceptible de rendre compte de la production du genre dans la pratique ordinaire (discursive mais pas seulement). Cette représentation du langage comme activité entrelacée à d'autres activités ne se limite pas aux cas, austiniens, où « le faire se réduit au dire¹³²⁴ », mais renvoie plutôt à « une immersion générale du langage dans le “faire¹³²⁵” », en considérant les divers scénarios intra-mondains dans lesquels, en parlant, on est en rapport avec le réel, on agit dans le réel.

En I, 1, j'ai rappelé que pour Wittgenstein, nos usages du langage s'ancrent dans nos « formes de vie », de sorte que « se représenter un langage c'est se représenter une forme de vie », c'est-à-dire se représenter le langage dans l'ensemble qu'il forme avec les activités avec lesquelles il est « entrelacé ». Nos pratiques discursives sont, en ce sens, une de nos activités et un de nos rapports au monde. Apprendre à parler, ce n'est pas seulement apprendre à nommer les choses, mais apprendre à vivre dans la société qui parle ce langage, apprendre à agir dans le monde. « L'enfant n'apprend pas qu'*il y a* des livres, des sièges, mais il apprend à aller chercher des livres, à s'asseoir sur un siège, etc.¹³²⁶ », donc ce que sont les livres et les sièges dans notre forme de vie. De même, on pourrait dire qu'apprendre ce que c'est qu'une « femme », ce n'est pas seulement apprendre le sens du mot « femme », mais apprendre à parler de soi au féminin, à s'asseoir en croisant les jambes, à cocher la case « F » dans les formulaires administratifs, etc.

¹³²⁴ Ibid., p. 164.

¹³²⁵ Ibid.

¹³²⁶ WITTGENSTEIN Ludwig, *De la certitude*, op. cit., § 476.

Ces exemples permettent de comprendre que, pour Wittgenstein, non seulement nous n'apprenons pas le langage indépendamment d'autres activités, mais il serait faux de penser que nous n'avons qu'un rapport langagier au monde, donc que le langage est le seul « corrélat » du réel¹³²⁷. Le langage n'est pas une activité distincte des autres activités dans lesquelles je suis en rapport avec le monde — et c'est être aveugle à cela que de se demander comment nos mots peuvent bien parler du monde.

Dans cette perspective, on peut analyser la construction du genre dans l'entrelacement de pratiques hétérogènes, discursives et non discursives, qui le font exister dans notre forme de vie. Le genre n'est pas un rapport social qui informe la langue de l'extérieur, pas plus qu'il n'est fabriqué *ex nihilo* par le langage, mais ce sont nos pratiques ordinaires, l'entrelacement de notre langage ordinaire avec d'autres activités, qui le font exister. Un médecin qui assigne un sexe à un enfant à la naissance contribue à faire exister le genre. Mais on fait exister le genre par une grande variété d'autres pratiques : genrer ma petite cousine, par exemple, c'est à la fois lui parler au féminin, utiliser tel ton et tels mots, l'attraper d'une certaine manière pour l'asseoir sur mes genoux, couper sa viande à sa place, la gronder si elle s'agite trop, etc.

Comprendre le rôle du langage dans la construction du genre implique donc de rendre compte de son lien à différentes pratiques. C'est-à-dire de mettre en lien les discours et un ensemble d'autres pratiques qui produisent performativement le genre (les pratiques institutionnelles, l'aménagement des espaces et la distribution des corps dans ces espaces, les gestes d'affection, les violences, etc.).

1.3. Conditions sociales du performatif

Dans ce cadre, il me paraît cependant important de souligner, comme l'a fait Austin, le rôle des conditions sociales qui encadrent nos pratiques discursives. Cela implique de déployer une grille d'analyse que Wittgenstein n'a pas mobilisée, et d'interpréter les pratiques linguistiques et les autres activités auxquelles elles s'entrelacent en prenant en compte les conditions sociales, les statuts sociaux et les différences de pouvoir qui encadrent ces activités et ces pratiques. Cela implique de

¹³²⁷ « D'autres illusions viennent s'ajouter, de divers côtés, à l'illusion particulière que j'ai ici en vue. La pensée, le langage, nous apparaissent alors comme l'unique corrélat du monde, comme son image. Les concepts de proposition, de langage, de monde, sont alignés à la suite les uns derrière les autres, et ils sont tous équivalents. » (WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, op. cit. § 96)

critiquer une interprétation pacifiée et homogène de la communauté linguistique chez Wittgenstein (dans la mesure où il se réfère à un « nous » non explicité et présupposé pour décrire les pratiques). Mais cela implique aussi de montrer que les conditions, les structures sociales et les statuts sociaux ne sont pas seulement un donné extérieur qui déterminerait la réussite ou non des actes de parole, mais qu'ils sont sensibles aux actes de parole (ils sont produits par la répétition de certains actes de parole, modifiés par d'autres, etc.).

Cela signifie, comme je le montrerai en troisième partie, que si j'essaie de réaliser un acte de parole sans être en position de réussir à le réaliser, cette tentative peut, dans certains cas, modifier ma position, me donner un pouvoir que je n'avais pas au départ, donc faire réussir mon acte. Pour reprendre l'exemple que prend Benoist de « donner un ordre sans être en position de le donner¹³²⁸ », cela signifie que, contrairement à ce que dirait Wittgenstein, « donner un ordre sans être en position de le donner » peut avoir du sens, par exemple de mettre en évidence qu'il y a un conflit entre ceux qui donnent des ordres et ceux qui les reçoivent, ou sur la question même de savoir qui est en position de donner un ordre. Et, bien qu'Austin ne l'ait pas développé, donner un ordre sans être en position de le donner peut avoir des conséquences sur cette « position » même : « être en position de donner des ordres » ce n'est pas seulement un statut donné, mais un statut qui se construit aussi parce qu'on donne effectivement des ordres, par la répétition de certains actes de parole. De plus, donner un ordre sans être en position de le donner, par exemple si l'on est dans une position subordonnée, peut avoir des conséquences (effets perlocutoires) sur cette position (je ne me soumetts plus à l'ordre social, je revendique de nouveaux droits, etc.) et donc changer les conditions sociales qui encadrent la performativité des énoncés.

Ainsi, la philosophie du langage ordinaire donne une représentation du langage comme pratique entrelacée à d'autres dans le monde. Parce qu'elle considère le langage comme différentes pratiques, parce qu'elle insiste sur les différentes relations du langage au réel, les différents rôles qu'il peut y jouer et les autres pratiques auxquelles il est entrelacé, ainsi que sur son caractère fondamentalement social, elle permet de

¹³²⁸ Cf. I, 1 : Par exemple, si je donne un ordre sans être en position de le donner, Austin considérera que mon énoncé conserve sa signification mais que mon acte de parole échoue. « Les conditions externes sont extérieures à ce qu'on nomme signification » (« Sens et performance », op. cit., p. 166). Au contraire, pour Wittgenstein, le fait que je sois en position de donner un ordre « fait partie de sa signification, de sa grammaire » (p. 166).

comprendre comment des pratiques discursives peuvent participer à la production performative du genre.

Pour approfondir cette question, et comprendre le fonctionnement concret de la performativité du genre, on peut mobiliser certaines études en genre et langage, qui montrent comment nos pratiques discursives contribuent à la production performative du genre.

2. Le genre en discours et en interaction

2.1. Travailler sur des discours

Les recherches linguistiques articulant genre, sexualités et langage présentent l'intérêt d'analyser la performativité du genre dans des discours et des énoncés réels plutôt que dans des formes de modélisation (des jeux de langage) ou de généralisation (une typologie des actes de parole), et en prenant en compte les enjeux sociaux, le contexte et les statuts des locuteurices. En rupture avec la linguistique traditionnelle qui étudie la langue comme système statique de règles, ces recherches s'inscrivent dans un « tournant discursif ». C'est ce que fait notamment la sociolinguiste Deborah Cameron qui, pour mieux analyser le genre dans le langage, propose en 1985 de travailler sur les *discours*, c'est-à-dire non pas seulement sur les mots ou les règles grammaticales, mais sur les usages du langage dans leur dimension historique, dynamique et interactive¹³²⁹.

Pour Laura M. Ahearn, qui travaille sur le genre et le langage en anthropologie linguistique, centrer l'analyse sur les discours permet d'étudier davantage les interactions de la société et du langage, car les discours sont précisément ce qui « à la fois forme et est formé par des facteurs socio-culturels et par des dynamiques de pouvoir¹³³⁰ ». Travailler sur les discours permet aussi de se centrer sur les interactions ordinaires et sur la manière dont le sens est co-construit, négocié, disputé par les participant·es d'une interaction. Pour Ahearn, il y a un parallèle à faire entre l'analyse qu'on fait de la société et celle qu'on fait du langage : « [d]e même que le sens est co-construit, la réalité sociale

¹³²⁹ CAMERON Deborah, *Feminism and linguistic theory*, Houndmills, Macmillan, 1985.

¹³³⁰ AHEARN Laura M., « Language and Agency » in *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 2001, p. 109-137 : p. 111.

est-construite ¹³³¹. » Le constructivisme social et l'analyse de la construction des significations dans les interactions vont ensemble.

Pour bien comprendre les apports et les conséquences de cette perspective, on peut s'appuyer sur les travaux de Penelope Eckert et Sally McConnell-Ginet dans leur livre intitulé *Language and Gender*¹³³², qui porte sur l'interaction entre le genre et le langage dans la perspective du « tournant discursif », qu'elles relient au « tournant performatif » inspiré de Butler et Austin.

Eckert et McConnell-Ginet rappellent la différence entre les éléments de la phrase (phonologiques, morphologiques, grammaticaux, lexicaux, syntaxiques) et les discours, qui sont « les déploiements effectifs, en droit infinis », de ces éléments¹³³³. Le « tournant discursif » consiste à ne pas traiter du fonctionnement formel de ces éléments, mais des discours et des pratiques sociales qui les mettent en œuvre. Leur définition des discours met l'accent sur le caractère interactionnel et créatif de notre activité discursive :

« Nous mettons notre langage au travail dans le discours, en formant nos propositions pour qu'elles aient un effet sur nos interlocutrices, en anticipant comment elles réagiront. Les réactions de nos interlocutrices, en retour, contribuent à former notre proposition suivante. De cette manière, nous utilisons le langage pour progresser dans le monde — pour entretenir des relations, nous engager dans des activités, développer des idées. Et dans toute cette activité, nous disons des choses que nous n'avons jamais dites auparavant, et de manière inédite. Toute cette créativité est au service du flux de l'expérience¹³³⁴. »

Ainsi, les discours *font différentes choses*, et c'est pour différentes raisons qu'on utilise le langage. Notre usage du langage, nos discours, sont liés aux interactions que nous avons avec les autres : parce que nous voulons faire effet sur eux et parce que

¹³³¹ « As meaning is coconstructed, social reality is also constructed. » (Ibid.)

¹³³² ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, New York, Cambridge University Press, 2013 (2^e édition), p. 45-46. Dans certains cas, je me réfère aussi à la première édition (ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003). Je note l'édition entre parenthèses (I) ou (II).

¹³³³ ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (II), p. 75 : "We put our language at work in discourse, shaping our utterances to have an effect on our interlocutors, anticipating how they will react. Our interlocutors' responses, in turn, enter into the shaping of our next utterance. In this way, we use language to move our agendas along in the world - to pursue relationship, to engage in activities, to develop ideas. And in all of this activity we say things that we've never said before, and we say things in ways we've never said them before. All this creativity is in the service of the flow of experience. »

¹³³⁴ Ibid. (II), p. 78.

nous nous adaptons à leurs réactions, modelons ce que nous disons en fonction de leurs réactions. Notre usage du langage n'est pas une simple répétition de ce qui a déjà été dit, c'est une activité d'improvisation et de création au service de notre expérience.

On pourrait mal comprendre cette définition du discours, comme la mise en acte par un·e sujet·te, en fonction de ses intentions et de sa volonté, de ressources linguistiques qui seraient à sa disposition. Cette interprétation ne rend pas compte des contraintes qui pèsent sur les discours, et présuppose un·e sujet·te au lieu de chercher comment ille se construit dans une pratique discursive. En réalité, la définition qu'Eckert et McConnell-Ginet proposent des discours développe une perspective *interactionnelle* sur les discours, qui n'est pas centrée sur un·e sujet·te, sa volonté et son libre usage de ressources linguistiques, mais sur l'interaction. Pour penser cela, elles introduisent la notion de « style » (« combinaison de ce qu'on dit et de la manière dont on le dit¹³³⁵ »), qui remet en cause le présupposé d'un·e sujet·te substantiel·le qui se cacherait derrière son discours¹³³⁶, et indique comment les « soi » (« *selves* ») se fabriquent interactivement, en relation à des « communautés de pratiques¹³³⁷ ».

Eckert et McConnell-Ginet définissent le « tournant discursif » comme le fait que des études linguistiques ont cessé de séparer le langage comme système des usages des locuteurices, pour observer plutôt la manière dont le langage et la société interagissent et évoluent ensemble du fait des usages des locuteurices¹³³⁸. L'idée, c'est que le langage et son usage sont « inséparables, que le langage est continuellement construit dans la pratique¹³³⁹ », et qu'il y a une véritable interaction entre le langage et la société. Cette perspective a les conséquences suivantes : le langage et le monde social ne sont pas « déjà-là » (« *ready-made* ») ; ils ne sont pas statiques. Ils sont maintenus (« *maintained* ») et changent ensemble, dans l'activité quotidienne (« *day-to-day*¹³⁴⁰ »). Ainsi, « ni l'idéologie dominante ni les conventions linguistiques ne sont statiques : elles sont

¹³³⁵ Ibid. (II), p. 248.

¹³³⁶ "Style is not a façade behind which the "real" self stands but the means by which we present ourselves or our selves-in-making to the world. In other words, stylistic practice is at the crux of performativity" (Ibid. (II), p. 248). Eckert et McConnell-Ginet inscrivent explicitement leur analyse du style en continuité avec la performance butlerienne.

¹³³⁷ Voir définition en introduction.

¹³³⁸ Ibid. (I), p. 3.

¹³³⁹ Ibid. (I), p. 3.

¹³⁴⁰ Ibid. (I), p. 53.

construites, maintenues et changées dans l'action et notamment "dans le discours" ("*in talk*¹³⁴¹"). »

Cela signifie aussi que, comme l'étudient les sociolinguistes et les anthropolinguistes, parler n'implique pas seulement de connaître la grammaire ou les règles de langue, mais aussi les conventions sociales qui encadrent la pratique du langage, donc d'avoir non seulement une « compétence linguistique » mais aussi une « compétence communicative¹³⁴² ». Ceci a des conséquences sur les rapports entre la sémantique et la pragmatique : on ne peut réfléchir au sens des mots en se contentant d'une analyse sémantique, portant sur le contenu propositionnel littéral des énoncés. On ne comprend le sens que si l'on adopte une perspective pragmatique : cette approche met en évidence la sensibilité du sens aux usages et aux pratiques, elle montre aussi que signifier quelque chose dépend de plus que de ce qui est simplement dit¹³⁴³ et que la compréhension est un processus actif¹³⁴⁴.

Tout cela permet d'analyser le changement de la langue en lien avec les rapports sociaux de force ou de pouvoir¹³⁴⁵, et fait même du changement une « propriété fondamentale » du langage¹³⁴⁶, même si ce changement est généralement lent et subtil¹³⁴⁷. En retour, le langage peut être un outil pour le changement social, même si les actions concertées et volontaires sur le langage pour changer la société produisent des effets imprévus¹³⁴⁸, parce que la relation du langage à la société n'est pas une relation univoque ni causale.

Cette perspective me paraît susceptible d'enrichir la compréhension que l'on a du langage ordinaire : si l'on considère que le langage et ses usages sont inséparables, il est intéressant de travailler sur les *usages réels* des personnes et des groupes, parce que *le langage est continuellement construit dans la pratique*¹³⁴⁹ et qu'il évolue en fonction des

¹³⁴¹ Ibid. (II), p. 43.

¹³⁴² Ibid. (I), p. 52.

¹³⁴³ Ibid. (II), p. 75.

¹³⁴⁴ Ibid. (II), p. 89.

¹³⁴⁵ Cela permet, par exemple, d'analyser pourquoi certains néologismes sont repris et pas d'autres. Eckert et McConnell-Ginet comparent des néologismes comme « *Monicagate* » (Ibid. [I], p. 71) ou « *dot-commer* » (Ibid. [I], p. 72) qui se sont très vite diffusés et qui ont été largement repris parce qu'ils ont été forgés par des gens qui avaient de la visibilité, notamment dans les médias, tandis que des mots qui sont utilisés par des groupes dominés (par exemple « *ashy* » utilisé par les Africains Américains pour qualifier la peau sèche) ne sont pas repris et restent à l'usage d'un groupe restreint.

¹³⁴⁶ Ibid. (II), p. 227.

¹³⁴⁷ Ibid. (I), p. 55.

¹³⁴⁸ Par exemple de *Mrs/Miss* à *Ms* : Ibid. (I), p. 53.

¹³⁴⁹ Ibid. (I), p. 3.

usages, et en relation à la société. Étudier le langage ordinaire, c'est ainsi travailler sur le langage comme pratique sociale, où langage, usages et société interagissent de manière immanente et non comme des entités séparées, et où la société n'est pas un tout homogène, mais un ensemble hétérogène de « communautés de pratique » qui peuvent être en conflit.

Cette représentation des interactions entre le langage et le réel social permet d'analyser comment le genre est performativement construit dans nos pratiques discursives.

2.2. Performativité du genre dans les discours

J'ai dit plus haut qu'analyser la production performative du genre dans nos pratiques discursives implique de ne pas se limiter aux exemples traditionnels les plus évidents (comme l'assignation de sexe à la naissance), qui sont des événements ponctuels plus qu'une production répétée.

Pour l'analyser, on pourrait travailler sur différents modes d'existence du genre dans la langue (phonologie¹³⁵⁰, morphologie¹³⁵¹, grammaire¹³⁵², lexique¹³⁵³, syntaxe¹³⁵⁴), qui mettent en évidence l'omniprésence du genre dans la pratique linguistique la plus courante. Comme le disent Eckert et McConnell-Ginet, il est difficile de parler sans utiliser et véhiculer la bicatégorisation de genre¹³⁵⁵. Mais, comme le montrent leurs exemples, ce sont moins les éléments de la langue en eux-mêmes que leur mise en discours, et les usages qu'on en fait en contexte, qui font exister le genre. C'est pourquoi

¹³⁵⁰ Ibid. (II), p. 66.

¹³⁵¹ Ibid. (II), p. 68.

¹³⁵² Ibid. (I), p. 64.

¹³⁵³ « The lexicon is a repository of cultural preoccupations and as a result the link between gender and the lexicon is deep and extensive. The lexicon is also the most changeable part of language and an important site for bringing in new ideas. » (Ibid. (II), p. 69)

¹³⁵⁴ Ibid. (II), p. 71 : Eckert et McConnell-Ginet prennent l'exemple du verbe « embrasser », qui est souvent une activité réciproque mais qui sera pourtant souvent utilisé comme un verbe transitif (avec l'homme sujet et la femme objet : « *John kissed Joan* »). Il est intéressant de comparer ce cas avec les expressions par lesquelles on parle d'agression, et notamment de viol : Eckert et McConnell-Ginet citent les travaux de Julia Penelope sur les tournures syntaxiques qui attribuent l'agentivité du viol (donc, d'une certaine manière, la responsabilité) à la personne qui a été violée et non au violeur : « *she was raped* ». En français, ce phénomène est encore accentué avec l'expression courante « Elle s'est fait violer ».

¹³⁵⁵ Ibid. (II), p. 202.

il paraît nécessaire de ne pas s'en tenir à l'analyse du genre dans la langue indépendamment des usages, des discours et des interactions.

2.2.1. Le genre dans les interactions

Eckert et McConnell-Ginet mettent en évidence le rôle structurant du genre pour les *interactions* : les interactions verbales et les dynamiques conversationnelles sont structurées par le genre, ce qui influe sur la possibilité de réaliser un acte de parole (de signifier quelque chose aux autres, de dire quelque chose que les autres vont prendre en compte¹³⁵⁶).

Si le genre est un élément structurant des interactions, il est aussi élaboré en interaction : dans son contenu général (quel sens donne-t-on au « genre » ? Pour Eckert et McConnell-Ginet, le genre en ce sens est très souvent l'arrière-plan de nos discours, il est implicite, il fait partie des « assomptions partagées sur fond desquelles se fait toute communication¹³⁵⁷ ») et comme identité de genre des participant·es à l'interaction. Il y a un « large éventail » de pratiques interactionnelles par lesquelles on se présente comme « différentes sortes de femmes ou d'hommes » ou d'un autre genre, qui va « de ce qu'on dit à la manière dont on le dit », de l'accent à la grammaire¹³⁵⁸. Ainsi, la construction de l'identité de genre est réalisée dans « l'interaction en face-à-face et les échanges conversationnels quotidiens¹³⁵⁹ ».

Cela ouvre deux perspectives de recherche : ou bien l'on peut chercher comment le genre des participant·es à une interaction se manifeste et informe cette même interaction, par exemple le déroulé des conversations¹³⁶⁰, les interruptions¹³⁶¹, les stratégies de discours respectives des femmes et des hommes¹³⁶², les marques de politesse¹³⁶³, les formes d'adresse¹³⁶⁴, les formulations honorifiques¹³⁶⁵, l'usage de modalisateurs¹³⁶⁶, etc. Dans tous les cas, l'analyse porte sur la manière dont le genre se

¹³⁵⁶ Ibid. (I), p. 6.

¹³⁵⁷ Ibid. (I), p. 6-7.

¹³⁵⁸ Ibid. (I), p. 8.

¹³⁵⁹ Ibid. (I), p. 59.

¹³⁶⁰ Ibid. (II), p. 93.

¹³⁶¹ Ibid. (II), p. 95.

¹³⁶² Ibid. (II), p. 116.

¹³⁶³ Ibid. (II), p. 121.

¹³⁶⁴ Ibid. (II), p. 135.

¹³⁶⁵ Ibid. (II), p. 138.

¹³⁶⁶ Ibid. (II), p. 141-163.

manifeste dans l'interaction. Ou bien l'on cherche plutôt à comprendre comment le genre (comme contenu et comme identité qu'on s'attribue et qu'on attribue aux autres) est *construit* dans les interactions. Cette seconde perspective ne suppose pas le genre, comme identité que les participant·es auraient et qui se manifesterait dans l'interaction, elle cherche plutôt à voir comment le genre est élaboré dans les discours, et les multiples manières par lesquelles on construit et établit le genre.

Cette perspective, explicitement inspirée de Butler, a l'intérêt de ne pas donner un contenu figé au genre, mais d'analyser sa construction et son contenu en contexte : le genre est une structure ou un rapport historiquement et culturellement situé, il n'est pas une forme anhistorique. De plus, elle ne fait pas du genre l'identité substantielle d'un·e sujet·te qui se manifesterait dans son discours, mais cherche au contraire à comprendre comment le genre est construit discursivement.

Pour différencier les deux perspectives, on peut prendre l'exemple suivant : Eckert et McConnell-Ginet rappellent que les parents utilisent davantage de diminutifs, de mots d'état (« *sad* », « *happy* ») pour s'adresser aux filles, et davantage de prohibitifs directs ou emphatiques pour les garçons (« *No! no! no!* » ; « *Don't do that*¹³⁶⁷ »). On peut analyser ce phénomène de deux façons : ou bien en supposant que les enfants *sont* des filles et des garçons, pour voir comment on s'adresse différemment aux unes et aux autres parce qu'elles sont ce qu'elles sont (on dénoncera alors l'inégalité de traitement des unes et des autres), ou au contraire en analysant comment le genre est construit parce qu'il est supposé, donc comment il se réalise performativement dans les interactions (on s'adresse à moi comme à une petite fille, j'apprends à réagir en fonction, mes réactions semblent confirmer l'identité qu'on m'a attribuée, qui passe alors pour la cause de mes comportements).

2.2.2. Un « tournant performatif »

Eckert et McConnell-Ginet se proposent de faire la synthèse entre le « tournant discursif » et le « tournant performatif » : le premier met l'accent sur « le caractère historique, dynamique et sur la dimension interactive » des usages du langage¹³⁶⁸. Le second correspond à la conception butlerienne du genre comme un faire, qui est « produit,

¹³⁶⁷ Ibid. (II), p. 9.

¹³⁶⁸ Ibid. (I), p. 4.

reproduit et changé continuellement dans les performances de genre¹³⁶⁹ ». Lier ces deux tournants permet de déplacer le regard : il ne s'agit plus d'analyser comment parlent les hommes et les femmes, mais « quelles sortes de ressources linguistiques les personnes peuvent-elles déployer et déploient-elles pour se présenter comme certains types de femme ou d'homme ? » Il s'agit à la fois de comprendre ce qu'il est possible de faire (du point de vue de la langue et du discours) et ce qui est fait effectivement : les manières ou styles par lesquels les personnes se présentent (dimension interactive de la présentation de soi) comme genrées¹³⁷⁰.

Par conséquent, Eckert et McConnell-Ginet rompent avec les études en genre et langage inspirées de l'article pionnier de Robin Lakoff¹³⁷¹, qui étudie le « langage des femmes », pose que les femmes parlent différemment des hommes, et que cette différence « à la fois reflète et produit une position subordonnée dans la société¹³⁷² ». Pour Lakoff, les femmes utilisent des modalisateurs (« une sorte de », « je pense ») et des qualificatifs inessentiels (« vraiment heureuse ») qui rendent leurs discours « impuissants et triviaux », incompatibles avec des positions de pouvoir et d'autorité. Comme l'analyse Luca Greco, cette approche se caractérise par deux affirmations, qui ont donné deux courants distincts dans les études sur le genre et le langage : la première considère que les hommes et les femmes parlent différemment (cette idée conduit aux approches « de la différence ») ; la deuxième pose que leur différence de parler résulte de (et entretient) la domination des femmes par les hommes (cette idée conduit aux approches « de la domination¹³⁷³ »).

Greco identifie ainsi trois paradigmes d'analyse (domination, différence et performance), qui correspondent à une certaine évolution dans les études en genre et langage.

¹³⁶⁹ Ibid. (I), p. 4.

¹³⁷⁰ Je ne reprends pas l'expression des auteures, « comme certains types de femmes ou d'hommes », qui me pose problème dans la mesure où Butler insiste sur la dimension d'interprétation et d'improvisation, liée au fait qu'on ne se présente jamais seulement comme un « type » général de femme ou d'homme, mais toujours comme une mise en acte singulière (même si elle peut être très stéréotypée). De plus, Eckert et McConnell-Ginet ne prennent pas en compte le fait qu'on peut se présenter autrement que comme un type de femme ou d'homme.

¹³⁷¹ LAKOFF Robin, « Language and Woman's Place », in *Language in Society*, N° 1, vol. 2, 1973, p. 45-80.

¹³⁷² Lakoff citée in *Language and gender* (I), p. 1.

¹³⁷³ GRECO Luca, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », *Langage et société* 2014/2 (N° 148), p. 11-29.

2.2.3. Du « paradigme de la domination » au « paradigme de la performance »

Comme le rappellent Duchêne et Moïse, dans les années 1970, le genre est thématiqué au travers d'études linguistiques variationnistes, qui analysent les différences dans les manières de parler des hommes et des femmes¹³⁷⁴. Cette question est abordée dans les études sur les langues minoritaires et régionales, qui analysent le rôle des femmes dans le maintien et transmission de ces langues dans le cadre de la famille. Les langues ou les variantes vernaculaires seraient plus souvent maintenues par les hommes et abandonnées par les femmes, qui parleraient davantage le français standard. D'après ces études, se conformer à la norme linguistique dominante et parler la langue standard traduirait un désir d'ascension sociale et économique des femmes¹³⁷⁵. Ou bien les femmes seraient plus sensibles à la langue standard et à la norme linguistique dominante parce qu'elles seraient plus engagées dans l'éducation des enfants¹³⁷⁶. De manière générale, le parler des femmes se caractériserait par davantage d'insécurité linguistique (« vision fautive et dévalorisée de son propre parler¹³⁷⁷ »), et davantage d'effort pour maîtriser la langue dominante, se traduisant par une tendance à l'hypercorrection¹³⁷⁸. Comme le souligne Duchêne et Moïse, ces études définissent des parlers féminins et masculins en partant de l'hypothèse d'une « différenciation des sexes a priori hiérarchisée¹³⁷⁹ ». Elles véhiculent souvent l'idée sexiste d'un « déficit » du parler femme sur le parler homme, selon laquelle les formes utilisées par les femmes sont plus proches du standard et de la norme alors que les formes utilisées par les hommes sont plus déviantes et créatives.

C'est aussi dans une perspective variationniste, mais cette fois féministe, que naissent les études genre et langage dans l'espace anglophone, avec la publication de l'article de Lakoff sur le « langage des femmes » forgé par le patriarcat et la domination masculine¹³⁸⁰. Selon Greco, cette perspective correspond au premier des trois paradigmes

¹³⁷⁴ DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), *Langage, genre et sexualité*, Paris, Nota Bene, collection « Langue et pratiques discursives », 2011, p. 10.

¹³⁷⁵ Ibid., p. 11. Ce désir prendrait place dans l'ordre linguistique et symbolique parce qu'il leur ferait défaut dans l'ordre social

¹³⁷⁶ Ibid.

¹³⁷⁷ Ibid., p. 12.

¹³⁷⁸ Ibid.

¹³⁷⁹ Ibid.

¹³⁸⁰ Comme le souligne Greco, Lakoff développe une méthode introspective et formule ses hypothèses sur le fonctionnement du langage à partir de ses propres compétences de « native speaker ». Elle en dégage des

qui organisent les études en genre et langage : le paradigme de la *domination*. Ce paradigme part du principe qu'il existe une domination des hommes sur les femmes, et que cette domination se reflète dans le langage que parlent les femmes ou qu'on utilise pour parler des femmes¹³⁸¹. Dans cette perspective, le langage, comme contenu et comme pratique, *reflète* les rapports sociaux, et ensuite seulement peut contribuer à les renforcer. Ce deuxième aspect n'est d'ailleurs pas vraiment exploré en tant que tel, il semble aller de soi que les rapports sociaux sont premiers sur le langage.

Greco adresse un certain nombre de critiques aux recherches qui se situent dans ce paradigme : d'abord, elles ont une « vision référentielle » des rapports entre le langage et le monde (« la langue renvoie au réel et configure une vision du monde¹³⁸² »). Ensuite, elles ont une vision essentialiste « des genres, des sexes et des langues¹³⁸³ », puisqu'elles posent qu'il existe deux groupes homogènes, le groupe « hommes » et le groupe « femmes », qui, même s'ils ne sont pas donnés dans la nature mais construits socialement, existent en tant que tels dans les pratiques, de sorte que les individus « hommes » parlent « comme des hommes » et les individus « femmes » parlent « comme des femmes ». Le genre est pris comme *un donné* qui se manifeste et se reflète de manière univoque dans les manières de parler. Les catégories sont uniformisées. Enfin, ces études ont « un regard monofonctionnel sur les traits et les marques linguistiques¹³⁸⁴ » (les « *tag questions* », par exemple, sont systématiquement interprétées de la même manière, comme une marque de l'incertitude et de l'insécurité linguistiques des femmes¹³⁸⁵). D'après Greco, ce paradigme de la domination a évolué selon trois « vagues », dont la dernière adopte un point de vue critique sur l'essentialisme de Lakoff¹³⁸⁶.

Parallèlement au paradigme de la domination, un autre paradigme a été développé en études linguistiques, lui aussi essentialiste, que Greco appelle « le paradigme de la

traits spécifiques du « parler femme » : lexique spécialisé dans les couleurs et les émotions ; intonation interrogative à la fin des assertions et des tag questions ; stratégies d'atténuation des affirmations ; marques de politesse ; hypercorrection ; absence d'humour, etc. (GRECO Luca, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », art. cit., p. 14-17).

¹³⁸¹ Ibid., p. 16.

¹³⁸² Et fragiliser la domination sociale et politique implique d'intervenir sur la langue (Ibid., p. 17).

¹³⁸³ Ibid., p. 17.

¹³⁸⁴ Ibid., p. 18.

¹³⁸⁵ De plus, elles travaillent sur des « données linguistiques non naturelles ou alors tirées de corpus écrits » (Ibid., p. 18)

¹³⁸⁶ Ibid.

différence¹³⁸⁷ ». Ce paradigme part de l'idée que les filles et les garçons ont été socialisés différemment, de sorte qu'elles ont des styles interactionnels et des ressources linguistiques différentes. Deborah Tannen, qui est la représentante principale de ce courant, en conclut que les hommes et les femmes ne peuvent pas se comprendre ou se parler véritablement (elle parle d'un « éternel malentendu¹³⁸⁸ »). Ce paradigme a été très critiqué dans la mesure où il uniformise et réifie les catégories, repose sur des stéréotypes non questionnés, et développe une conception du genre essentialiste et binaire¹³⁸⁹. Pour Duchêne et Moïse¹³⁹⁰, les travaux qui se situent dans cette perspective se fondent sur des présupposés stéréotypés sur les hommes et les femmes (par exemple la politesse ou le bavardage chez les femmes) qui ont des conséquences sur la scientificité et la pertinence des résultats obtenus. En effet, ces travaux présupposent ce qu'ils cherchent à démontrer (la différence entre le parler des hommes et celui des femmes, l'insécurité linguistique des femmes, etc.), et le retrouvent par conséquent automatiquement et sans perspective critique dans leurs résultats. Comme le résumé très bien Lorenza Mondada, ces analyses présupposent la pertinence des catégories d'homme et de femme au lieu de chercher à la vérifier¹³⁹¹.

Le troisième paradigme, de la « performance¹³⁹² », conteste ces présupposés. Il s'appuie sur les analyses critiques du genre de Butler, De Lauretis et Kosofsky-Sedgwick pour chercher non pas comment des identités de genre préexistantes et déjà-constituées se manifestent dans les manières de parler, mais plutôt comment les identités de genre s'élaborent et se construisent de façon dynamique et non uniforme dans les discours et les interactions. Les identités des participant·es sont pensées comme « le résultat de pratiques langagières polyphoniques¹³⁹³ » et l'accent n'est plus mis sur la différence de deux genres, mais sur la diversité et la prolifération des genres, notamment en fonction de l'âge, de la race, de la classe, etc¹³⁹⁴. Le réel a une « dimension discursive¹³⁹⁵ ». Les

¹³⁸⁷ Ibid., p. 19.

¹³⁸⁸ Ibid.

¹³⁸⁹ Ibid., p. 20.

¹³⁹⁰ DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), *Langage, genre et sexualité*, op. cit., p. 13.

¹³⁹¹ MONDADA Lorenza, « Le genre en action : la catégorisation des locuteurs comme production située des participants dans l'interaction » in *Langage, genre et sexualité*, DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), op. cit., chapitre 6, note 8 p. 120.

¹³⁹² GRECO Luca, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art », art. cit., p. 20.

¹³⁹³ Ibid., p. 21.

¹³⁹⁴ Ibid.

¹³⁹⁵ Ibid.

rapports sociaux sont considérés comme les effets des pratiques discursives plus que comme les éléments de base qui en rendent compte¹³⁹⁶. Comme le résume Aron Arnold :

« Les identités de genre “femme” et “homme” n’ont plus été considérées comme des variables monolithiques qui configurent le langage des locuteurs mais comme des accomplissements pratiques qui sont produits par des acteurs sociaux au cours des interactions — ce ne sont plus les identités de genre qui déterminent les pratiques langagières mais les pratiques langagières qui constituent les sujets en “femmes” et “hommes”. Ce changement de paradigme a permis d’une part de désessentialiser et déréifier les identités de genre et, d’autre part, de déplacer le focus d’une différence présumée entre femmes et hommes sur la manière dont le langage est utilisé pour produire cette différence entre femmes et hommes¹³⁹⁷ ».

Pour Duchêne et Moïse, cela implique de ne plus présupposer la pertinence des catégories genrées, mais de voir comment elles s’élaborent et se construisent dans les pratiques discursives¹³⁹⁸. Le langage est vu comme une activité performative au cours de laquelle les catégories et les identités de genre sont produites, imposées, négociées et interactivement élaborées. Le sexe et l’identité sexuelle ne sont plus considérés comme « des données établies et évidentes¹³⁹⁹ ». Le genre et la langue ne sont pas considérés comme des donnés transparents.

« Nous partons de l’idée que le genre et l’identité sexuelle n’existent pas en tant que tels, qu’il s’agit avant tout de constructions sociales et idéologiques qui trouvent une forme de matérialité, entre autres, dans les discours et les pratiques langagières. Nous croyons que ces processus langagiers participent à la construction des différences et des inégalités — sans toutefois en être l’unique cause —, qu’ils contribuent à la réification des catégories et à leur négociation au même titre qu’ils permettent la création de nouvelles catégories. Par ailleurs, nous cherchons à poser que les luttes discursives autour des liens entre genre, sexualité et langage ne sont pas à proprement parler des débats sur la langue mais bien des débats de société qui trouvent une certaine matérialisation sur le terrain de la langue¹⁴⁰⁰ ».

2.2.4. Conséquences pour la performativité du genre

¹³⁹⁶ Ibid.

¹³⁹⁷ ARNOLD Aron, « Le rôle de la fréquence fondamentale et des fréquences de résonance dans la perception du genre », in *TIPA. Travaux interdisciplinaires sur la parole et le langage*, n° 28, 2012.

¹³⁹⁸ DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), *Langage, genre et sexualité*, op. cit., p. 14. De plus, il n’est pas « une donnée objective, directement accessible aux yeux de l’analyste et dénuée de toute considération idéologique ». (Ibid., p. 17)

¹³⁹⁹ Ibid.

¹⁴⁰⁰ Ibid., p. 18.

Cette perspective permet d'analyser la construction performative du genre dans les pratiques discursives et répond aux exigences théoriques que j'ai posées dans les chapitres précédents, dans la mesure où :

- elle définit le genre et l'identité sexuelle comme des constructions sociales ;
- elle ne travaille pas sur le langage comme phénomène abstrait mais comme ensemble de pratiques réelles ;
- elle n'oppose pas le langage et la matière mais considère que les discours ont une certaine matérialité, et qu'ils donnent ainsi une matérialité à l'idéologie de genre et à la domination ;
- elle ne prend pas le genre et la domination comme des faits donnés qui ne feraient que se manifester dans les discours, mais cherche à voir comment ils se construisent dans les discours ;
- elle examine comment les identités se construisent dans les discours, comment elles peuvent être imposées, négociées, contredites, réinventées dans les interactions et les pratiques linguistiques.

Cette perspective se donne donc les moyens de développer une conception véritablement constructiviste et non naturaliste, non-essentialiste du genre, qui ne nie pas sa réalité (ni la réalité des violences ou de l'oppression), mais qui analyse comment sont construits le genre et la domination (selon quels procédés et au cours de quels processus) sans considérer pour autant que ces constructions sont uniformes ou homogènes (elles sont, au contraire, diversifiées, évolutives, et souvent faites d'injonctions contradictoires). Cette perspective donne un sens social et politique à nos pratiques discursives, et ouvre la possibilité de déstabiliser les structures sociales et l'idéologie de genre par des pratiques discursives (subversion des catégories, prolifération des genres, etc.).

Si la « performativité du genre » signifie que le genre n'est pas quelque chose que l'on est mais que l'on fait, cette perspective permet d'analyser comment fonctionne performativement le genre dans nos pratiques discursives et interactionnelles.

2.3. Étude de cas : co-construction du genre dans l'interaction

Pour illustrer cette proposition théorique, on peut prendre l'exemple de l'analyse proposée par Mondada dans le volume de Duchêne et Moïse.

Mondada étudie comment les catégories de genre sont attribuées et rendues pertinentes ou non par les participant·es à une interaction entre un vendeur automobile et ses potentiel·les client·es. Mondada refuse de présupposer une valeur causale et explicative au genre *a priori*, sans voir comment les catégories de genre sont élaborées et rendues pertinentes ou non dans l'interaction. « L'émergence et l'établissement des pertinences catégorielles sont donc un processus situé, à la fois beaucoup plus riche et plus dynamique que ne le laisse entendre la supposition d'une omniprésence des catégories du sexe et du genre¹⁴⁰¹ ».

Ainsi, au lieu de regarder comment les stéréotypes de genre sont véhiculés dans la présentation du véhicule aux client·es selon qu'illes sont perçu·es comme des hommes ou comme des femmes par le vendeur, Mondada observe comment certaines catégories de genre (par exemple « mère ») sont mises en œuvre dans la présentation, rendues pertinentes ou non par la façon dont les client·es y réagissent, donc reprises ou non dans la suite de l'interaction. Elle cherche à « montrer comment le vendeur s'oriente vers le genre de son client ou de sa cliente dans le fil de son activité explicative », dans la description qu'il donne de certains objets particulièrement liés à des catégories de genre (« *category-bound objects* ») et dans la manière dont il s'adapte à « la réponse catégorielle à cette attribution de la part de l'interlocutrice ou l'interlocuteur¹⁴⁰² ». Ainsi, dans une interaction entre Rose et Jan, Jan introduit les catégories genrées de « mère », « famille », « enfant », qui suscitent des « affiliations » ou des « désaffiliations » chez Rose, selon que Rose s'identifie ou non à ces catégories, et des « alignements » ou des « désalignements » selon que la position exprimée par Rose est reprise ou non par Jan. Jan comme Rose disposent de schémas genrés qu'illes adaptent l'un à l'autre en fonction de l'interaction : Jan, notamment, élabore une représentation du genre de Rose dans son discours et, en fonction des réactions de Rose, individualise le schéma général de présentation de la voiture¹⁴⁰³.

¹⁴⁰¹ MONDADA Lorenza, « Le genre en action : la catégorisation des locuteurs comme production située des participants dans l'interaction », art. cit., p. 123.

¹⁴⁰² Ibid., p. 116.

¹⁴⁰³ Comme le synthétisent Greco et Mondada, dans ce type de situations, l'expression de l'identité « se fait grâce au formatage de l'action au sein d'une organisation séquentielle dans laquelle chaque action, chaque tour, chaque mot ou geste tiennent compte à la fois de l'action précédente et projettent l'action suivante du locuteur et/ou de son interlocuteur : c'est dans la forme de la réponse à une action donnée que le co-participant s'aligne, voire s'affilie, avec le locuteur et ratifie, accepte ou résiste, rejette, conteste son positionnement et son identité. » (Greco Luca et Mondada Lorenza, « Introduction. Identités en interaction. Une approche multidimensionnelle » in Greco Luca, Mondada Lorenza et Renaud Patrick [dir.], *Identités en interaction*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014, p. 12)

Le genre est ainsi co-construit par les deux interlocuteurices, ce qui ne signifie pas qu'il est construit en dehors des stéréotypes, de façon originale et libre, ni que les interactions ne sont pas des lieux d'assignation et d'imposition de normes de genre, bien au contraire. Le genre est construit dans l'interaction discursive, et il peut l'être de manière binaire et violente, ou ouverte et respectueuse des identités de chacun.

Mondada propose ainsi une vision non-essentialiste de l'identité, considérant que « les acteurs sociaux produisent leur identité dans la manière dont ils se présentent à autrui en organisant leur action et dont celle-ci est reconnue et traitée par autrui¹⁴⁰⁴ ». L'identité est notamment produite dans les discours et les interactions : « au lieu de se demander comment les femmes et les hommes parlent différemment, il s'agit de se demander comment certaines formes particulières de parole contribuent à la production de locuteurs¹⁴⁰⁵ ». Cela ne signifie pas qu'elles sont libres de produire leur identité : parce qu'elle adopte une définition interactive de l'identité, Mondada insiste sur le fait que l'identité est co-construite, donc qu'elle dépend de la reconnaissance d'autrui. Sans doute, le terme de « co-construction » peut porter à confusion dans la mesure où il peut faire penser que le genre serait construit par les deux participant·es à l'interaction de façon égalitaire, progressive et réciproque, donc que l'interaction ne pourrait pas être le lieu d'une assignation brutale, totalisante et autoritaire. Cette impression peut être renforcée par le cas étudié, celui d'une vente automobile, où le vendeur a intérêt à adapter son discours de genre aux réactions de son interlocuteurice pour lui vendre la voiture. Cette attention aux réactions, notamment à celles qui ne rendent pas pertinentes les catégories de genre proposées, est loin d'être systématique dans les interactions ordinaires.

Insister sur la construction du genre dans l'interaction n'affaiblit pas une analyse de l'oppression structurelle (en posant la participation libre des sujet·tes), mais montre au contraire comment elle est élaborée et maintenue dans les pratiques discursives ordinaires, notamment les pratiques qui verrouillent l'identité. Ainsi, si les travaux en linguistique interactionniste et en analyse conversationnelle portent, selon Mondada, sur « la pertinence des catégories du genre et du sexe telles qu'elles sont non seulement manifestées mais aussi constituées dans l'interaction sociale », ils travaillent à la fois sur « la construction active des catégories » et sur « le caractère évident de certaines

¹⁴⁰⁴ MONDADA Lorenza, « Le genre en action : la catégorisation des locuteurs comme production située des participants dans l'interaction », art. cit., p. 115.

¹⁴⁰⁵ Ibid., p. note 8 p. 120.

catégories¹⁴⁰⁶ », par exemple l'hétérosexualité. Celia Kitzinger a ainsi travaillé sur des appels médicaux, et a montré que l'hétérosexualité était perçue comme tellement évidente qu'elle n'était quasiment jamais thématisée ou explicitée au cours d'une interaction : cela qui renforce l'hétéronormativité de notre société¹⁴⁰⁷.

Ce type d'approche permet d'articuler le genre comme rapport social et le genre comme identité individuelle, en analysant la construction interactionnelle de l'identité, c'est-à-dire la manière dont les normes de genre et les rapports sociaux travaillent de l'intérieur les actions et les relations. Cette approche redéfinit radicalement l'identité dans une perspective constructiviste et non-essentialiste¹⁴⁰⁸.

Conclusion

Ce type d'études permet de comprendre la production performative du genre dans les pratiques discursives : Mondada affirme que le genre est « un accomplissement pratique dans l'interaction » dans la mesure où « l'appartenance à une catégorie du genre » est « rendue localement pertinente par les participants à l'interaction¹⁴⁰⁹ ». Elle

¹⁴⁰⁶ Ibid., p. 118.

¹⁴⁰⁷ Ibid., p. 119. Cf. KITZINGER Celia, « Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hours Medical Calls », in *Social Problems*, n° 4, vol. 52, novembre 2005, p. 477-498. Dans cet article, elle analyse comment les termes « familiaux » sont mobilisés au cours d'appels téléphoniques médicaux, et comment l'hétéronormativité est produite dans et par ces interactions : « The production of the heteronormative family is understood as an ongoing, locally managed accomplishment » (p. 480). Elle montre que la « famille » est considérée comme habitant ensemble et que ses membres sont censé·es être dans des rapports de soin dont on peut montrer le caractère genré. Elle montre aussi que le modèle de la famille nucléaire et hétérosexuelle constitue un présupposé de la majorité des interactions, ce qui prive les personnes gays et lesbiennes des ressources linguistiques et catégorielles pour exister et se faire comprendre dans ce type d'interaction. Cette analyse montre que « l'hétéronormativité se fonde dans les détails du discours-en-interaction » (p. 495) et que l'homophobie ne se manifeste pas seulement dans des interactions violentes.

¹⁴⁰⁸ Cette approche interactionnelle de l'identité en reconnaît le « caractère situé » et s'oppose à une approche essentialiste de l'identité, « qui suppose sa stabilité dans le temps et à travers les contextes ». (GRECO Luca et MONDADA Lorenza, « Introduction. Identités en interaction. Une approche multidimensionnelle », op. cit., p. 12) Une approche interactionnelle de l'identité est « multidimensionnelle » : elle explore les dimensions relationnelle (p. 13), praxéologique, liée à des pratiques (p. 15), culturelle (p. 16), multimodale (c'est-à-dire sa construction par différentes formes linguistiques, la grammaire, le lexique, la prosodie, et d'autres ressources, notamment le corps entier : p. 17).

¹⁴⁰⁹ MONDADA Lorenza, « Le genre en action », art. cit., p. 115.

permet d'analyser concrètement la construction discursive du genre et du sexe¹⁴¹⁰, ainsi que l'hétérogénéité du genre, les processus de stabilisation ou de déstabilisation des catégories et du binarisme¹⁴¹¹.

L'intérêt de cette perspective est à la fois scientifique et féministe : scientifiquement, supposer le genre pour voir comment il se manifeste a souvent pour conséquence que le résultat que l'on obtient à la fin de notre étude, ce sont les différences de genre qu'on avait supposées au départ. D'un point de vue féministe, ne pas donner un contenu univoque au genre et ne pas supposer le genre des personnes avant de voir comment elles produisent leur genre dans une interaction permet de ne pas renforcer le binarisme de genre par nos recherches et de ne pas genrer les personnes malgré elles et sans tenir compte de leurs manières de se vivre et de s'auto-identifier.

Si l'on regarde comment le genre est fait et défait dans les interactions, on peut ne pas s'en tenir qu'au seul plan du discours¹⁴¹², pour analyser la performativité du genre en introduisant la question du corps et d'autres traits pertinents de l'interaction. Comme le disent Eckert et McConnell-Ginet, « [d]ans cette conception, le langage n'est jamais "tout" ce qui compte parce qu'il est toujours accompagné d'autres aspects signifiants de l'interaction : l'expression faciale, le lieu, le contact physique, etc¹⁴¹³. » Cette perspective permet donc de bien comprendre que la performativité du genre est toujours à la fois linguistique et corporelle.

Dans le prochain chapitre, je propose de creuser cette interaction des corps et des discours, en insistant sur le caractère incorporé de la performativité du langage elle-même.

¹⁴¹⁰ Elle se situe dans un cadre constructionniste qui pose que le sexe aussi est construit socialement, ce qui permet de « revendiquer le sexe, et non seulement le genre, comme objet de la linguistique » (Ibid., p. 117). L'approche interactionniste est particulièrement importante pour mon analyse, dans la mesure où elle montre comment le genre et le sexe sont construits dans les pratiques ordinaires, parmi lesquelles les pratiques discursives ordinaires. Mondada cite les travaux pionniers de Garfinkel qu'elle caractérise ainsi : « Dans son approche pionnière du cas Agnès, Garfinkel traite du sexe comme d'un accomplissement pratique et continu au fil des conduites ordinaires. » (p. 118)

¹⁴¹¹ La perspective de Mondada en analyse conversationnelle lui permet « d'analyser aussi bien l'orientation des participants vers les catégories de genre comme *taken-for-granted* et comme appartenant à un répertoire socioculturel stable, que l'orientation des participants vers des catégories de genre en train de se faire, dans leur pluralité, ambiguïté, indétermination, dynamisme - selon les contextes et les activités. » (Ibid., p. 120)

¹⁴¹² Qui déjà, comme on l'a vu avec l'exemple du garage étudié par Mondada, prend en compte bien plus de choses que le seul contenu de ce qui est dit : les interruptions, les répétitions... C'est un véritable dialogue qui est étudié.

¹⁴¹³ ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (I) p. 5.

Chapitre 5

Des actes de parole incorporés

Introduction

En II, 3, j'ai montré que la théorie de la performativité du genre permettait à Butler de penser la construction discursive et matérielle du corps. En II, 4, j'ai analysé comment les pratiques discursives ordinaires contribuaient à la construction performative du genre. Dans ce chapitre, je cherche à approfondir l'idée que le genre se construit dans l'interaction des corps et des discours, en insistant sur le caractère *encorporé* des actes de parole, pour intégrer une performativité du langage incorporée à la théorie de la performativité du genre. En effet, la théorie austinienne des actes de parole n'a rien d'un « monisme discursif » : Austin insiste, au contraire, sur le caractère social et corporel de la performativité. Je considère donc que creuser la dimension discursive de la performativité du genre (quels actes de parole font le genre et comment ?) permet, paradoxalement, de montrer que cette dernière n'a rien d'un monisme discursif. Cela me permet de dépasser l'idée selon laquelle les actes de langage et les actes corporels renverraient à deux performativités distinctes, pour comprendre que la performativité du genre est toujours à la fois linguistique et corporelle. L'enjeu de ce chapitre est donc de

montrer que la construction performative du genre a lieu dans l'interaction des pratiques linguistiques avec des pratiques corporelles et d'autres pratiques sociales. Je montre cette interaction aux niveaux locutoire (section 1), perlocutoire (2) et illocutoire (3).

1. La performance vocale de genre

Austin a mis en évidence l'ancrage corporel du langage lorsqu'il a analysé l'acte locutoire : un acte locutoire est d'abord un acte phonétique, ce qui suppose un corps, une voix qui produisent des sons. Mais c'est aussi un acte phatique et rhétique : ces sons sont des mots, qui posent un sens et une référence. Si l'acte phonétique renvoie aux purs sons, dont on pourrait penser qu'ils n'ont rien de social ni de conventionnel, d'emblée Austin le rattache à des actes qui, eux, reposent sur des conventions sociales. Le simple fait de dire (acte locutoire) implique toujours un corps et une société.

Dans ce qui suit, je voudrais approfondir cette idée, en montrant que les sons eux-mêmes ont une dimension sociale et conventionnelle. Pour le montrer, j'analyse la manière dont les normes de genre informent la voix, de sorte que le son même de nos actes de parole est un son *social*. Cela me permet d'avancer dans l'élucidation de la manière dont nos pratiques discursives peuvent être des pratiques de construction performative du genre, en en donnant un exemple : la performance vocale de genre.

1.1. La voix

Une première réponse qu'on peut apporter à la question de l'articulation du corps et du discours consiste à souligner, comme l'a fait Butler, le caractère incorporé de la performativité du langage et la dimension corporelle de la parole. Dans l'introduction de 1999 à *Trouble dans le genre*, Butler écrit que « [s]i l'on se demande comment une théorie linguistique des actes de parole peut avoir un quelconque rapport avec les actes corporels, il suffit de penser que parler est en soi un acte corporel avec des effets linguistiques particuliers. Ainsi la parole ne relève pas uniquement de la présentation corporelle ni du

langage, et son statut en tant que dire et faire est nécessairement ambigu¹⁴¹⁴ ». Dans *Défaire le genre*, elle prend l'exemple de la vocalisation et des organes qu'elle requiert (larynx, poumons, lèvres, bouche¹⁴¹⁵). On pourrait également souligner l'investissement du corps dans la prise de parole (ton de voix, gestuelle, etc.).

Ainsi, la performativité du langage est incorporée au sens où elle s'ancre dans les corps, et où les actes de parole sont des pratiques qui mettent en jeu non seulement le discours mais aussi le corps. Austin parle de « *speech acts* », et non de « *language act* » : son analyse porte sur la parole, le discours en tant qu'il est prononcé, qu'il a une existence matérielle, vocale¹⁴¹⁶. La parole est une pratique incorporée.

La vocalisation, la voix, constitue un premier point d'entrée dans ce caractère incorporé de la parole : à l'intersection du langage et du corps, la voix est l'élément corporel qui donne au discours une existence matérielle.

On a vu en I, 3 que la voix (*phonè*) pouvait être considérée à la fois comme le support matériel du *logos* et comme une capacité différente. Chez Aristote, la voix est davantage de l'ordre du corps que du discours : par la *phonè*, le corps s'exprime directement, sans la médiation d'un esprit ou d'une pensée. La *phonè*, même si elle peut être le support du langage articulé, est d'abord l'organe du corps. Le *logos* peut d'ailleurs exister sans *phonè* (par l'écrit), et l'on pourrait se demander si, lorsqu'elle en constitue le support matériel, la *phonè* ne « contamine » pas d'une certaine manière le *logos*. Le *logos* peut-il se manifester matériellement, dans sa pureté et sa spécificité, par l'intermédiaire de la voix ? La voix n'est-elle pas trop « corporelle », ne fait-elle pas entendre le corps et ses besoins (par exemple la fatigue, le genre, l'âge, etc.) au lieu de simplement exprimer le *logos* (universel et non corporel) ? On pourrait se demander si la rupture entre la *phonè* et le *logos* n'est pas telle qu'il faudrait renoncer à l'idée selon laquelle la *phonè* serait le support du *logos*, et comprendre que le *logos* lui-même inclut sa vocalisation, son articulation, au sens où il est une pensée articulée, une pensée dite. Dans cette perspective, la *phonè* ne constituerait pas l'organe nécessaire à la vocalisation de la pensée rationnelle (au sens moderne de la voix), mais *phonè* et *logos* seraient chacun des modes

¹⁴¹⁴ *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 49.

¹⁴¹⁵ *Défaire le genre*, op. cit., p. 198.

¹⁴¹⁶ La question de la performativité des actes de parole écrits a été analysée par Béatrice Fraenkel, qui considère qu'il faut approfondir l'analyse des actes écrits et s'interroger sur le fait de savoir s'ils n'ont pas un autre mode de fonctionnement que la performativité orale. (FRAENKEL Béatrice, « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture », in *Études de communication*, n° 29, 2006, p. 69-93)

d'expression, l'une du corps et l'autre de la pensée rationnelle, de sorte que le *logos* n'aurait pas besoin de la *phonè* pour être exprimé ou communiqué.

Cependant, dans la pensée politique moderne et contemporaine, la dimension corporelle de la voix a été souvent effacée, et la « voix » prise comme une métaphore de la participation politique des sujet·tes (voter c'est « donner sa voix », on lutte pour « faire entendre sa voix », etc.). Andrew Anastasia, qui présente l'intérêt du concept de « voix » pour les études trans, dans la mesure où ce concept rend compte de « l'expérience incorporée du sujet parlant » et, prise métaphoriquement, de l'agentivité individuelle et collective, remarque que la « voix » a surtout été prise dans un sens métaphorique, et que les références métaphoriques à la « voix » « privilégient ses connotations discursives, ce qui relègue la voix incorporée au seul rôle de rendre audible la pensée cohérente¹⁴¹⁷ ».

Dans ce qui suit, je propose d'analyser la voix incorporée, précisément pour souligner la dimension phonique de tout acte de langage.

1.2. Construction sociale de la voix

La voix est souvent pensée comme « propre » à chaque personne, dont elle exprimerait la subjectivité et la singularité. Cette représentation a pu masquer son caractère construit, et participer de la naturalisation du binarisme de genre. Comprendre que la voix peut-être à la fois perçue et construite en fonction des normes binaires de genre nous permet de mettre en lien la performativité du langage et la performance de genre, en montrant le rôle que joue cette dernière *dans la réalisation des actes de parole eux-mêmes*.

1.2.1. Perception et catégorisation des voix en fonction des normes de genre

¹⁴¹⁷ « [M]etaphorical references to “voice” privilege its discursive connotations, which relegates the embodied voice to a service role of rendering audible the coherent thought » (ANASTASIA Andrew, « Voice », in *TSQ : Transgender Studies Quarterly*, n° 1-2, vol. 1, 2014, p. 262-263).

Aron Arnold a montré que les voix étaient utilisées par les auditeurices comme des « indices¹⁴¹⁸ » qui disent quelque chose des locuteurices (de leur état intérieur, de leurs émotions, de leur personnalité et de leur identité sociale), en fonction des paramètres suivants : la hauteur (grave ou aiguë), le timbre (sombre ou clair), l'intensité (forte ou faible) et la qualité de la voix (soufflée, craquée, etc.), qui sont déterminées à la fois par l'anatomie des locuteurices (par exemple, la hauteur de la voix dépend de l'épaisseur des plis vocaux) et par leur pratique, notamment articulatoire¹⁴¹⁹. Ces paramètres sont utilisés pour catégoriser les locuteurices selon le genre, l'origine sociale et ethnique, l'âge, la sexualité¹⁴²⁰, et ces catégorisations influent sur la manière dont sont perçues à la fois la voix et la personne : on perçoit la voix en fonction de ces catégories, et réciproquement on la considère comme un *indice* de ces catégories.

Sur le plan du genre, la voix « constitue l'un des principaux indices dans la perception d'un sujet comme genré¹⁴²¹ ». Cela implique une certaine catégorisation binaire des voix selon le genre, selon laquelle : il y a des voix masculines et des voix féminines ; une voix appartient nécessairement à l'une ou l'autre de ces catégories ; une même voix ne peut appartenir en même temps aux deux catégories ; il y a des traits caractéristiques qui permettent de situer une voix dans l'une ou l'autre des deux catégories de genre. Cette bicatégorisation des voix est soutenue par l'idée selon laquelle les deux types de voix ne suivraient pas le même développement : comme l'a montré la phoniatre Dominique Moaty dans ses travaux sur la mue féminine, on considère couramment que seuls les hommes muent, donc qu'ils acquièrent à l'adolescence une voix plus grave, plus forte, avec un timbre plus sombre, tandis que la voix des femmes évoluerait peu depuis l'enfance, ce qui leur donnerait une voix plus aiguë, plus faible et d'un timbre plus clair¹⁴²².

¹⁴¹⁸ Expression employée par Aron Arnold. (ARNOLD Aron, « Voix », in Juliette Rennes, *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p. 713-722 : p. 713)

¹⁴¹⁹ Ibid., p. 713.

¹⁴²⁰ Cf. références données par Aron Arnold : « des indices vocaux sont utilisés dans les catégorisations de genre [Arnold, 2012], de sexualité [Munson et al., 2006], de race [Purnell, Idsardi et Baugh, 1999], de classe [Labov, 1972], d'âge [Ptacek et Sander, 1966] et de leurs intersections (genre et race chez Mendoza-Denton [2011], genre et sexualité chez Podesva [2007] ou genre et classe chez Stuart-Smith [2007]). Arnold insiste sur l'importance de prendre en compte l'intersection de la variable genre avec d'autres variables, comme la classe, la race, la sexualité. » (Ibid., p. 717)

¹⁴²¹ Ibid., p. 714.

¹⁴²² On peut remarquer que cette représentation des voix est assez proche de la vision du sexe portée par de nombreux discours, aussi bien ordinaires que scientifiques et médicaux, qui conçoivent le sexe femelle comme la forme primaire de sexe, sur la base de laquelle le sexe mâle se développerait.

Ce type de stéréotype sexiste est à l'œuvre également dans les travaux scientifiques sur les voix, par exemple dans les sciences phonétiques : comme le montre Arnold¹⁴²³, ces études ne dérogent pas à la tendance générale des sciences anatomiques et biologiques qui considèrent le corps mâle comme la norme, et le corps femelle comme anormal, pathologique et monstrueux. Ainsi, elles présentent systématiquement le conduit vocal masculin pour décrire le conduit vocal humain : elles en font la norme, face à laquelle les spécificités du conduit vocal féminin apparaissent comme des pathologies. Arnold prend l'exemple de ce qui a été appelé le « syndrome vocal prémenstruel » : l'emploi du terme « syndrome » montre que l'on considère comme un phénomène pathologique ce qui constitue un phénomène cyclique « normal » pour un corps femelle (les menstruations¹⁴²⁴).

Ainsi, il existe des catégories binaires de genre portant sur les voix. L'existence et l'influence de ces catégories binaires sont attestées par la régularité des imitations : comme le rappelle Arnold, on va spontanément imiter une femme en rendant sa voix plus aiguë et plus claire qu'elle n'est, alors que, pour imiter un homme, on rendra sa voix plus grave et plus sombre¹⁴²⁵. Ces catégories ont une influence sur la manière dont on perçoit les voix, et notamment sur la manière dont on les catégorise spontanément en « voix d'homme » et « voix de femme ». Comme le rappellent Aron Arnold et Maria Candea¹⁴²⁶, de nombreuses études ont montré l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception¹⁴²⁷, et notamment des attitudes, de l'illocution, de la voix.

¹⁴²³ ARNOLD Aron, « Idéologies de genre et construction des savoirs en sciences phonétiques » in *GLAD!* N° 1, 2016 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.revue-glad.org/117>

¹⁴²⁴ Les deux stéréotypes que j'ai identifiés, sur la mue d'une part, et la normalité de la voix masculine d'autre part, pourraient paraître contradictoires : si la voix féminine a moins « évolué », ne constitue-t-elle pas la norme par rapport à la voix masculine ? Il y a une tension entre la représentation du corps féminin comme le corps de « base », inachevé ou immature par rapport au corps masculin, et sa représentation comme « différent » par rapport à la norme que constitue le corps masculin. Ces deux représentations peuvent paraître contradictoires, mais elles aboutissent au même résultat de dévalorisation du corps féminin : si le corps féminin est la base, on dira que le corps masculin possède quelque chose « en plus » ; si le corps masculin est la base, on dira que le corps féminin dévie.

¹⁴²⁵ Arnold, à partir des travaux de Cartei, Cowles et Reby (2012). (ARNOLD Aron, « Voix », art. cit., p. 714)

¹⁴²⁶ ARNOLD Aron et CANDEA Maria, « Comment étudier l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception de la parole ? » in *Langage et société*, N° 152, 2015, p. 75-96.

¹⁴²⁷ Arnold et Candea citent en exemple l'étude menée en 1976 par John et Sandra Condry sur la manière dont les réactions de nouveau-nés à différents stimuli sont diversement perçues par des observatrices en fonction du genre attribué au nouveau-né. (CONDY John et CONDRIY Sandra, « Sex Differences : A Study of the Eye of the Beholder », in *Child Development*, n° 3, vol. 47, 1976, p. 812-819) Dans leur article, Condry et Condry commencent par dire que l'idée selon laquelle on perçoit ce qu'on s'attend à percevoir est une idée si répandue qu'on peut la considérer comme un « cliché », et font l'hypothèse que notre perception, ainsi informée, va influencer nos actions et nos réactions, qui vont elles-mêmes modifier ce que nous percevons, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'une relation d'adulte à enfant : « Les actions des adultes, dirigées vers des enfants, ont la caractéristique de pouvoir définir le réel » (« The actions of the adults, directed toward children, acquire a reality-defining quality », ma traduction) (p. 812). Condry et

Donald L. Rubin et Kim A. Smith ont étudié le rôle des stéréotypes raciaux dans la perception des voix et l'intelligibilité des discours¹⁴²⁸. Leur étude prend place dans le contexte d'un débat public sur la capacité des locuteurices n'ayant pas l'anglais pour langue première à donner des cours compréhensibles et de qualité, aptitude qui est mise en question par de nombreux-ses étudiant.es s'inquiétant d'avoir des enseignants n'ayant pas l'anglais pour langue première (« *Nonnative English-Speaking Teaching Assistants* », noté « NNSTA »¹⁴²⁹). Rubin et Smith font l'hypothèse que, la communication étant un « processus réciproque¹⁴³⁰ », l'intelligibilité et la qualité des cours dispensés par des NNSTA ne dépendent pas seulement des NNSTA, de leur maîtrise de la langue et de la conformité de leur accent, mais aussi de l'attitude des étudiant.es elleux-mêmes et de leurs stéréotypes raciaux négatifs¹⁴³¹. Ils réalisent plusieurs expériences qui mettent ce processus en évidence, parmi lesquelles l'expérience suivante : des enregistrements audio de cours sont diffusés auprès de différents groupes d'étudiant.es. Tous les textes sont enregistrés par une locutrice dont l'anglais est la langue première. Mais son origine ethnique est présentée différemment aux groupes d'étudiant.es : à certains groupes, Rubin et Smith montrent la photographie d'une femme « Caucasienne » et aux autres, la photographie d'une femme « Asiatique (Chinoise¹⁴³²) ». Immédiatement après l'écoute, les étudiant.es sont invité.es à remplir un texte à trous permettant de mesurer leur compréhension, et à répondre à des questions portant notamment sur l'accent et la

Condry se demandent donc si les adultes peuvent encourager les différences entre les sexes et modeler des comportements genrés chez les enfants de cette manière. Pour réfléchir à cette question, Condry et Condry mènent une enquête auprès d'environ deux cents étudiant.es, auxquelles illes montrent des vidéos d'enfants qui réagissent à des *stimuli* différents (un ours en peluche, un « *jack-in-the-box* », une poupée, un avertisseur sonore) et à qui illes distribuent des questionnaires indiquant le nom, l'âge et le sexe de l'enfant. Pour la même vidéo, illes disent à certain.es observateurices que l'enfant s'appelle David, et à d'autres qu'elle s'appelle Dana. Illes demandent aux étudiant.es de mesurer et de qualifier la réaction de l'enfant aux différents *stimuli*, et s'aperçoivent que les observateurices estiment que l'enfant montre davantage de plaisir lorsqu'illes le considèrent comme un garçon, et que dans les situations où la réaction de l'enfant est ambiguë (pour le « *jack-in-the-box* »), illes vont plus souvent considérer que l'enfant est en colère lorsqu'illes le voient comme un garçon, et effrayé lorsqu'illes le voient comme une fille (p. 816). Condry et Condry observent aussi que le genre de l'observateurice et la familiarité de l'observateurice avec les enfants en général ont une influence sur leur perception et leur jugement (p. 817). Condry et Condry en concluent que, lorsque les situations sont ambiguës, donc lorsque les observateurices manquent d'éléments pour expliquer une situation, illes vont avoir tendance à recourir à des stéréotypes (p. 818) qui vont modeler leur perception, donc potentiellement leur réaction. Par conséquent, on peut dire que dans ces situations les stéréotypes de genre s'autovalident et qu'ils jouent un rôle dans la socialisation genrée de l'enfant.

¹⁴²⁸ Rubin rend compte de leur série d'études sur cette question in RUBIN Donald L., « Nonlanguage Factors Affecting Undergraduates' Judgments of Nonnative English-Speaking Teaching Assistants », in *Research in Higher Education*, n° 4, vol. 33, 1992, p. 511— 531.

¹⁴²⁹ Ibid., p. 511.

¹⁴³⁰ « reciprocal process » (Ibid., p. 512)

¹⁴³¹ Ibid.

¹⁴³² « a Caucasian or an Asian (Chinese) woman » (Ibid., p. 514)

compétence de la professeure. Les résultats obtenus montrent que les étudiant·es à qui la professeure a été présentée comme étant d'origine « Asiatique » ont estimé qu'elle avait un accent étranger, et que son discours était moins intelligible¹⁴³³. Cette expérience met en évidence le rôle et l'influence des stéréotypes racistes sur la perception des voix et l'intelligibilité des discours.

L'influence des catégories et des stéréotypes sur la perception des voix renforce, en retour, ces catégories et ces stéréotypes, puisque notre perception des voix, informée par nos catégories, paraît valider l'existence et la pertinence de ces catégories, ce qui participe de les renforcer voire de les naturaliser. Souvent, les stéréotypes de race et de genre s'autovalident dans l'activité de perception. S'ils sont mobilisés par les observateurices ou les auditeurices pour analyser une situation (c'est-à-dire s'ils sont considérés comme ayant une certaine validité), ils seront généralement confirmés plutôt qu'infirmés par l'activité de perception. C'est ce que montre une étude menée par Arnold et Candea, consacrée à l'influence des stéréotypes de genre et de race sur l'évaluation de la sympathie ou de l'agressivité d'une personne. Sur le plan du genre, Arnold et Candea observent que les voix les plus positivement évaluées sont les voix les plus prototypiques¹⁴³⁴, et que les voix « androgynes » sont jaugées en fonction des voix prototypiques¹⁴³⁵.

Leur étude montre que les stéréotypes de genre jouent dans la perception des voix, et que les stéréotypes de race influencent la perception, même dans les cas où ils ne

¹⁴³³ Ibid., p. 519.

¹⁴³⁴ ARNOLD Aron et CANDEA Maria, « Comment étudier l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception de la parole ? », art. cit., p. 85.

¹⁴³⁵ Ibid., p. 83-4. Sur le rôle des stéréotypes de race, leur étude obtient en revanche des résultats relativement inattendus dans la mesure où ces stéréotypes ont été pris à contrepied par les participant·es au test, qui ont de manière générale accordé une évaluation plus positive aux voix associées à des prénoms maghrébins, notamment « Farid » (p. 86). Arnold et Candea font l'hypothèse que ces résultats sont liés au fait que les enquêté·es sont au courant des stéréotypes racistes, ont conscience que ces stéréotypes peuvent être l'objet de cette étude, et veulent s'en démarquer (p. 87), ce qui est moins le cas pour les stéréotypes de genre : « il existerait un écart important de niveau de conscience entre les stéréotypes de genre et les stéréotypes de race, aujourd'hui en France » (p. 89). Illes en concluent que « les stéréotypes de genre sont moins connus par le public ou moins évités, moins dénoncés explicitement, que les stéréotypes raciaux. Il est possible que les gens aient un niveau de conscience supérieur de l'utilisation qui peut être faite de leurs réponses en matière d'analyse des discriminations raciales qu'en matière de discriminations liées au genre. Si c'est le cas, cela voudrait dire qu'il serait plus problématique de distinguer entre l'absence de stéréotypes raciaux négatifs et les stratégies de masquage de ces stéréotypes, et que ce problème, en tout cas pour le moment en France, se poserait moins sur les stéréotypes de genre qui ne bénéficient pas de la même notoriété » (p. 91).

prennent pas la forme de « pré-jugé », mais d'un jugement dont on a conscience et vis-à-vis duquel on cherche à prendre de la distance¹⁴³⁶.

Ainsi, il existe une catégorisation binaire des voix selon le genre : les catégories de genre influent sur la perception des voix et, en retour, cette perception des voix renforce et naturalise les catégories de genre. Ces catégories n'influencent pas seulement sur la perception, mais aussi sur la production des voix elles-mêmes : comme le dit Arnold, « il n'existe [...] pas de voix nue, de voix qui serait uniquement l'empreinte d'un appareil phonatoire. Une voix est toujours le résultat conjoint d'une anatomie et de pratiques, mobilisées pour rendre cette voix conforme à différentes normes et idéologies¹⁴³⁷ ».

1.2.2. Production de voix conformes aux normes de genre

Arnold affirme que les études phonétiques sur la fréquence fondamentale (qui détermine la hauteur, dite F0) et la fréquence de résonance (qui détermine le timbre, dite FR) ont permis de montrer que la fréquence fondamentale n'était pas seulement produite par l'anatomie (l'épaisseur des plis vocaux) mais aussi par les pratiques articulatoires des locuteurices. C'est ce que mettent en évidence les variations entre différentes communautés linguistiques : la fréquence fondamentale moyenne respective des femmes et des hommes varie beaucoup d'une communauté linguistique à une autre, de même que les écarts homme/femme¹⁴³⁸. Quant à la fréquence de résonance, si elle est déterminée par l'anatomie (la forme du conduit vocal), elle dépend aussi de facteurs culturels influant sur les pratiques des locuteurices, qui utilisent leurs organes articulatoires (la langue, les lèvres, le velum, etc.) pour modifier leur fréquence de résonance et, souvent, pour l'ajuster aux normes de genre et à d'autres normes sociales, définies par leur contexte

¹⁴³⁶ Une des auditrices explique, par exemple : « Durant l'écoute, j'ai pensé à différentes choses comme : lui il a un accent de banlieue, mais il n'est pas agressif, c'est sa façon "normale" de parler ! » (Ibid., p. 88) : on voit qu'elle a conscience d'un stéréotype, sait qu'il pourrait influencer sa perception de l'extrait, et déploie donc une démarche réflexive pour informer sa perception dans un autre sens (« le locuteur me paraît agressif mais en réalité c'est sa façon de parler, il n'est donc pas agressif et il n'a pas à être perçu comme tel »).

¹⁴³⁷ ARNOLD Aron, « Voix », art. cit., p. 714.

¹⁴³⁸ Arnold prend les exemples suivants : (a) « les femmes anglaises ont des voix plus graves (F0 moyenne de 186 Hz) que les femmes allemandes (F0 moyenne de 238 Hz) et les hommes anglais des voix plus graves (F0 moyenne de 101 Hz) que les hommes chinois locuteurs du dialecte wù (F0 moyenne de 170 Hz) » ; (b) « l'écart de F0 entre femmes et hommes allemands est relativement important (109 Hz), alors que celui entre femmes et hommes chinois locuteurs du dialecte wù est minime (17 Hz) ». (Ibid., p. 715)

culturel¹⁴³⁹. Les enfants, par exemple, utilisent leurs organes articulatoires pour produire des fréquences de résonance différentes en fonction des normes de genre, alors que leurs conduits vocaux ne présentent, avant la puberté, pas de différence significative¹⁴⁴⁰. Illes modifient également leur fréquence fondamentale par leurs pratiques articulatoires¹⁴⁴¹.

Comme le souligne Arnold, ces pratiques articulatoires, qui produisent à la fois la conformité individuelle aux normes de genre et des différences entre les « voix d'homme » et les « voix de femme », « sont au service d'une vision binaire des genres et des sexes¹⁴⁴² » : elles nivellent ou gomment les différences à l'intérieur de chaque groupe, accentuent les différences entre les groupes, et « contribuent ainsi à produire l'impression qu'il existe des frontières nettes entre les deux. Sans ces pratiques, il y aurait davantage de variation dans les voix, étant donné que l'appareil phonatoire humain, bien qu'il existe des tendances sexuées, ne peut être qualifié de "sexuellement dimorphe¹⁴⁴³" ». Arnold rappelle ainsi que, contrairement au discours de la plupart des phonéticiens¹⁴⁴⁴, il n'y a pas de dimorphisme sexuel de l'appareil phonatoire, dans la mesure où les différences homme/femme ne sont pas systématiques, et sont continues plutôt que binaires¹⁴⁴⁵.

1.2.3. Des voix publiques

¹⁴³⁹ Ibid., p. 716.

¹⁴⁴⁰ Ibid., p. 717 : cite les études de Perry, Ohde, Ashmead (2001) et de Sachs, Lieberman, Erickson (1973).

¹⁴⁴¹ Les enfants de 5 ans, bien qu'illes aient un appareil vocal identique, commencent à différencier leur fréquence fondamentale par leurs pratiques vocales : les garçons ont tendance à arrondir et étendre leurs lèvres ; les filles à les étendre, par exemple en souriant, donc à raccourcir leur conduit vocal. (ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (II), p. 9)

¹⁴⁴² ARNOLD Aron, « Voix », art. cit., p. 718.

¹⁴⁴³ Ibid.

¹⁴⁴⁴ Cf. ARNOLD Aron, « Idéologies de genre et construction des savoirs en sciences phonétiques », art. cit. : les études phonétiques maintiennent et produisent le binarisme de genre et l'hétéronormativité par leurs hypothèses et leurs protocoles expérimentaux. Arnold prend deux exemples particulièrement parlants : les recherches sur l'attractivité des voix ; les recherches sur les « anomalies » morphologiques. Il montre que les premières parlent de « sexe opposé » et font évaluer l'attractivité des voix de femmes par des hommes et vice-versa, ce qui renforce l'idéologie de la binarité de genre et l'hétéronormativité, et que les secondes supposent le binarisme de genre et considère les variations comme des anomalies : les plis vocaux des hommes ayant une forme « féminine » sont une « gynecoglottia », et à l'inverse les femmes ayant des plis vocaux à forme « masculine » ont une « androglottia », ce qui « sous-entend qu'il existe des formes laryngées propres aux corps féminins et d'autres, propres aux corps masculins ». De même, on va parler de « masculinisation » et « virilisation » pour désigner l'épaississement des plis vocaux, donc les transformations de voix chez les femmes au moment de la ménopause.

¹⁴⁴⁵ « Si, comme l'indique Yves Ormezzano [2000, p. 99], les plis vocaux des femmes adultes ont une longueur de 14 à 20 mm et ceux des hommes adultes ont une longueur de 18 à 25 mm, alors il y a une zone à l'intérieur de laquelle les plages de longueurs féminines et masculines se chevauchent. Conséquemment, certaines femmes ont des plis vocaux plus longs que certains hommes. Il en va de même pour les conduits vocaux. » (« Voix », art. cit., p. 718)

Au niveau individuel, la naturalisation du genre est le produit d'une assignation à la naissance, des actes et des interactions sociales conformes aux normes culturelles de genre, de l'invisibilisation ou de la sanction des actes, des affects, des pensées, des relations et des désirs qui ne correspondent pas à l'identité assignée à la naissance et qui contredisent la continuité, la cohérence, l'identité de genre. Au niveau social, la naturalisation du binarisme de genre passe par l'invisibilisation et la dévalorisation de ce qui ne correspond pas à la norme et par la survisibilisation et la valorisation de ce qui lui correspond. Ce dernier point est particulièrement visible dans le choix des voix qui existent dans l'espace public, notamment publicitaire et médiatique, comme le met en évidence la brève étude de cas suivante.

La voix de la Société nationale des chemins de fer (SNCF) est, en France, l'une des voix les plus caractéristiques d'une marque ou d'une entreprise : elle est la même depuis quarante ans, on l'entend dans toutes les gares, dans tous les trains et sur les serveurs vocaux de la SNCF. Le discours tenu par la SNCF sur l'importance d'avoir « une voix » pour s'incarner auprès des voyageuses et les raisons alléguées pour le choix de cette voix mettent en lumière les éléments suivants : la voix incarne une identité singulière, elle est donc choisie pour incarner l'identité et la « personnalité » de l'entreprise¹⁴⁴⁶. Le choix de la voix de Simone Hérault est en partie justifié par des arguments fonctionnels et techniques. La voix doit informer, donc être audible dans une gare¹⁴⁴⁷. Mais elle doit aussi rassurer, être « apaisante » et « sympathique¹⁴⁴⁸ ». Dans cette

¹⁴⁴⁶ La SNCF présente cette voix comme un élément caractéristique de son identité, puisque c'est à la rubrique « identité » du site qu'apparaît la sous-rubrique « voix de Simone » ([En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.sncf.com/fr/identite/simone-voix-sncf>). La SNCF explique l'importance d'avoir "une voix" par des arguments commerciaux liés à l'identité de l'entreprise : la voix "incarne" l'entreprise et elle accompagne une volonté de changement dans le fonctionnement et l'identité de la SNCF. C'est ce qu'on voit dans le passage suivant : « SNCF PREND LA VOIX DU CHANGEMENT AVEC SIMONE Avec Simone, SNCF s'éloigne du style des « aboyeurs », ces préposés aux annonces en gare des années 1930 [...] Les années 1980 signent une rupture avec l'arrivée de Simone. [...] Une nouvelle ère, que la voix de Simone incarne à merveille [...] Simone incarne et renforce la relation entre SNCF et les Français. Toute l'histoire de la SNCF évolue : celle de la sécurité des trains, de l'information, de la prise en charge des voyageurs mais aussi de la sympathie. À travers les mots de la comédienne, l'entreprise va même parfois au-delà de ses missions habituelles et nous joue des tours lors d'occasions spéciales ». On voit que le choix de la voix de Simone Hérault répond à la volonté de donner une certaine image de l'entreprise et de l'incarner autrement auprès des voyageuses, qu'il correspond au choix d'une identité. On constate également que l'accent est mis sur la personnalisation du service, avec les qualités relationnelles de la voix et l'usage de son seul prénom pour désigner Simone Hérault.

¹⁴⁴⁷ « Claire et juste, elle couvre le brouhaha de la gare et attire l'attention des voyageurs sans les agresser [...] elle s'adapte parfaitement au contexte animé des gares, aux ballets des départs et des arrivées. » (Ibid.)

¹⁴⁴⁸ « Chaque jour, ses messages accueillent, informent, rassurent et font sourire des millions de voyageurs en gare, dans les trains, et sur certains de nos serveurs vocaux » (Ibid.)

mesure, elle joue un rôle commercial dans la stratégie de communication de l'entreprise, qu'elle représente et personnalise auprès de ses client.es¹⁴⁴⁹. Les discours qui justifient le choix de la voix de Simone Hérault mettent en place des stéréotypes de genre : c'est une voix naturellement féminine ; une voix maternelle ; une voix éternellement jeune.

Le caractère « féminin » de cette voix est présenté comme *naturel* : la voix de Simone Hérault est décrite comme une « voix féminine au timbre caractéristique », « reconnaissable entre mille ». Ce discours véhicule l'idée que la voix est singulière et spontanée, qu'elle est naturellement « féminine » ou « masculine » plutôt que sociale, construite et normée¹⁴⁵⁰.

C'est une voix maternelle : elle est qualifiée de « féminine », « claire et apaisante », « apaisante et bienveillante¹⁴⁵¹ ». Cette description mobilise des stéréotypes de genre (une voix « claire » est « féminine »). Les qualificatifs « apaisante » et « bienveillante » spécifient le genre de la voix en l'assimilant non seulement à une voix « de femme » mais de femme rassurante, voire maternelle. Simone Hérault explique le choix de la SNCF en fonction de ce stéréotype de genre : « J'inspire la bienveillance, pas la sensualité. [...] Au niveau ressenti, ma voix est déstressante, apaisante et a quelque chose d'assez maternel. Ce qui explique pourquoi je n'ai jamais eu de déclarations d'amour enflammées ou de demandes en mariage. J'inspire la confiance, la bienveillance, pas la sensualité du téléphone rose¹⁴⁵² ». Le choix de cette voix a été déterminé par des normes de genre, car la SNCF recherchait une voix féminine d'un certain type, correspondant à un certain stéréotype.

C'est une voix éternellement jeune : l'entreprise numérise actuellement cette voix sous la forme d'une voix de synthèse appelée « E-Mone », « véritable jumelle numérique de Simone, E-Mone possédera son timbre et son intonation » de sorte que « dans 100 ans, la voix de la SNCF sera peut-être encore celle de Simone¹⁴⁵³ ». Non seulement l'entreprise gardera la même voix, mais surtout nous n'entendrons plus la voix de Simone Hérault « vieillir ». Cela participe à véhiculer une autre norme vocale genrée, selon

¹⁴⁴⁹ C'est ce que met en évidence l'extrait suivant : « SIMONE AMUSE LES VOYAGEURS [...] Le 1er avril, elle est d'humeur farceuse [...] Du côté des voyageurs, les réactions se font enthousiastes : Simone a visiblement réussi à mettre du "sourire dans la vie des gares". » (Ibid.)

¹⁴⁵⁰ Ibid.

¹⁴⁵¹ Ibid.

¹⁴⁵² Interview de Simone Hérault :(: [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/1230149-vous-connaissiez-ma-voix-pas-encore-mon-visage-je-suis-la-voix-de-la-sncf-depuis-33-ans.html>

¹⁴⁵³ « Simone, la voix culte de SNCF », site de la SNCF [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.sncf.com/fr/identite/simone-voix-sncf>

laquelle les voix féminines ne changent pas, ne vieillissent pas. Cette norme est la cause de l'invisibilisation de la mue féminine que nous avons évoquée plus haut. Elle conduit également à considérer que les changements de voix liés à l'âge sont des anomalies et des pathologies¹⁴⁵⁴.

Les choix faits par la SNCF de certaines caractéristiques vocales considérées comme naturellement féminines et maternelles, et d'une voix éternellement jeune, sont motivés par des stéréotypes de genre, qui portent à la fois sur le genre des voix et sur le genre en général (rôle social de la femme, âgisme).

On peut comparer cet exemple à un autre type de voix médiatique dont le choix est explicitement motivé par des stéréotypes de genre. Les voix des présentatrices de la radio FIP sont choisies en fonction de stéréotypes de genre différents, qui construisent un autre type de femme. On sait que la voix joue un rôle particulièrement important à la radio et que les voix des présentatrices comptent, mais il est rare qu'une station de radio fasse le choix de l'homogénéité pour être associée à un seul type de voix. La radio FIP a construit son identité autour d'un certain type de voix « féminine », qualifiée de voix « wawa » (voix très soufflée) créée par Kriss, l'une des animatrices emblématiques de la radio. Un rapide passage en revue d'articles de journaux ou de magazines met en évidence les stéréotypes de genre qui sont véhiculés sur ce type de voix. Là encore, le choix de ces voix est présenté comme un élément constitutif de l'identité de la chaîne de radio¹⁴⁵⁵, et cette identité est genrée. Dans le « concept FIP », l'animation est « exclusivement féminine » et il est demandé aux présentatrices de travailler à une voix « détimbrée, façon Fanny Ardant, dont les “percutantes” sont absorbées¹⁴⁵⁶ ». Les discours tenus sur les voix de FIP mobilisent des stéréotypes hétérosexistes : les voix sont sexualisées, et le choix d'un certain type de voix féminine est expliqué par l'effet produit sur ses auditeurs¹⁴⁵⁷.

¹⁴⁵⁴ Voir ci-dessous, section 1.3.4.

¹⁴⁵⁵ « Voix de velours, textes espiègles et décalés : depuis 1971, les Fipettes donnent à la radio musicale publique son identité et son ton unique », « un ton sensuel mêlant humour et humeur : voilà l'esprit Fip » (*Télérama* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.telarama.fr/radio/sur-fip-les-filles-sont-joliment-timbrees.125023.php>)

¹⁴⁵⁶ Ibid.

¹⁴⁵⁷ « Longtemps, les Fipettes ont *langoureusement* détaillé les aléas de la circulation. » (Ibid)
« Surgissant au hasard de la programmation, pour nous *susurrer* quelques informations pratiques ou bons mots bienveillants, l'effet de signature de ces voix reste si fort que désormais, même les flashes d'information, autrefois réservés à des hommes, sont pris en charge par des femmes » (*Inrockuptibles* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.lesinrocks.com/2011/01/05/medias/radio/fip-40-ans-declectisme-intemporel-1121451/>). « La mission d'origine des « Fipettes » ? Faire rêver l'auditeur, en s'adressant à lui *comme une hôtesse de l'air à ses passagers* » (*Télérama*, art. cit.).

Au travers de ces voix, c'est parfois la radio elle-même qui est féminisée et sexualisée¹⁴⁵⁸. Les discours tenus sur la voix des animatrices de la radio FIP reposent sur des stéréotypes de genre, différents du stéréotype précédent associant la femme à la maternité, mais qui restent fondés sur le binarisme de genre et l'hétérosexisme.

J'ai pris l'exemple de deux sortes de « voix publiques » considérées comme caractéristiques d'une entreprise ou d'un média. Si ces voix correspondent à des stéréotypes de genre différents (la voix féminine maternelle ; la voix féminine sensuelle et sexualisée), elles répondent toutes deux à des normes de genre. La sur-audibilité des voix correspondant aux normes vocales genrées contribue à normaliser certains types de voix et à renforcer les normes vocales de genre, ce qui s'accompagne d'un processus d'invisibilisation ou de sanction des voix et des phénomènes vocaux ne correspondant pas aux normes de genre.

1.2.4. Invisibilisation et sanction

La mue « féminine » constitue un bon exemple de l'invisibilisation de phénomènes vocaux ne correspondant pas aux normes de genre. En effet, le processus de mue, qui a lieu à l'adolescence, existe aussi bien pour les femmes que pour les hommes, mais il est ignoré ou nié dans le cas des premières et largement visibilisé pour les seconds. On pense ordinairement que seuls les adolescents muent, et que la voix des femmes ne change pas à la puberté. Or, d'après la phoniatre Dominique Moaty, la mue féminine s'étend généralement sur un temps plus long que la mue masculine. Elle est donc « moins spectaculaire », mais elle existe. L'invisibilisation de ce phénomène tient au fait qu'on définit la puberté des femmes, donc la féminité adulte, à partir de leur fonction reproductive (début des règles, développement des seins, etc.). Elle a des conséquences graves, puisque de nombreuses femmes, ignorant ce phénomène, « refusent l'accès à un statut vocal adulte pour conserver leur voix de petite fille », ce qui, d'après Moaty, et dans

¹⁴⁵⁸ « FIP, toujours aussi timbrée [...] la station a su conserver son ton et sa féminité. [...] Elle ne rougit pas de donner son âge : FIP la sensuelle célèbre ce mois-ci son quarantième anniversaire. [...] La charmante quadragénaire a tout de même pris quelques baffes. [...] Malgré ces heurts, FIP a su garder sa marque de fabrique : le timbre et le ton de ses Fipettes [...] FIP est une radio sexuée : elle assume sa féminité, malgré une direction et des programmeurs exclusivement masculins. » (*Libération* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : http://www.liberation.fr/medias/2011/01/10/fip-toujours-aussi-timbree_705972).

le cas des chanteuses notamment, peut produire d'importantes pathologies vocales¹⁴⁵⁹.

Certains phénomènes vocaux non-conformes aux normes de genre ne sont pas seulement invisibilisés, mais sanctionnés : c'est pour cette raison que de nombreux phoniâtres, médecins et praticiens proposent des traitements et des thérapies destinés à adapter la voix de leurs patient·es aux attentes sociales de leur milieu, notamment socio-professionnel, qui sanctionneraient fortement les écarts par rapport aux normes vocales de genre. La sanction sociale des voix non conformes, qui peut conduire à suivre des traitements et à des pratiques thérapeutiques, est particulièrement soulignée dans le cas de ce qui a été appelé la « presbyphonie » (ou « vieillissement de la voix », qu'on traite par la rééducation, par un traitement hormonal ou par la chirurgie). De nombreux thérapeutes voient le changement de la voix des femmes, qui devient souvent plus grave avec l'âge, comme une pathologie qu'il faut traiter : il doit y avoir une nette différence entre les voix des femmes et les voix des hommes (la voix doit rester un signe du binarisme de genre), la voix des femmes doit donc rester plus aiguë que celle des hommes. Si une voix devient plus grave, on considère qu'elle se « masculinise ». La voix des femmes doit rester aiguë pour être une voix « féminine », elle ne doit ni changer ni vieillir, sous peine d'être considérée comme moins « jolie ». La pathologisation du vieillissement de la voix des femmes suppose que ce phénomène met en danger le genre des femmes (elles sont moins reconnues comme de « véritables femmes », elles apparaissent comme plus « masculines ») et qu'il les expose à une forme de marginalisation sociale (moins séduisantes pour les hommes, elles risquent d'être mises à l'écart du marché hétérosexuel, censé être déterminant pour la réalisation personnelle et l'intégration sociale des femmes).

Ces discours thérapeutiques montrent que ce n'est pas parce que l'on considère la voix comme un phénomène sur lequel on peut travailler, qui peut être informé et modifié par des pratiques sociales et médicales, qu'on dénaturalise les stéréotypes et le binarisme de genre. Bien au contraire, les interventions proposées aux patientes visent à produire la conformité des voix aux stéréotypes de genre, et elles ne remettent en cause ni le binarisme de genre ni les normes hétérosexistes. On peut donc avoir un discours apparemment constructiviste qui se fonde en fait sur une conception naturalisante du genre et de la sexualité.

¹⁴⁵⁹ MOATY Dominique, communication à la journée d'étude « Genre et voix » organisée le 26 novembre 2011, à l'École Normale Supérieure, Paris.

1.3. Conclusion : la voix dans la production du genre

Nous avons vu que les voix individuelles étaient produites en fonction de normes sociales et culturelles de genre, et que les pratiques phonatoires jouaient un rôle essentiel, y compris pour les éléments de la voix qui paraissent les plus déterminés par l'anatomie. Ainsi, la voix et les pratiques de vocalisation sont des éléments de la *performance de genre*.

La voix contribue à faire exister le genre comme identité individuelle, produite par l'interaction entre les pratiques d'un·e locuteurice, la perception qu'ont les autres de son identité de genre et les normes socio-culturelles de genre. Comme le rappelle Arnold, le genre est produit par un « travail interactif entre celui qui émet des indices et celui qui les perçoit ¹⁴⁶⁰ », de sorte que la perception et la relation jouent un rôle dans l'accomplissement du genre. Il est fréquent, par exemple, qu'on n'ait pas exactement la même voix selon le contexte ou les interlocuteurices, et qu'on module notre voix non seulement pour la faire correspondre aux normes de genre, mais à un certain stéréotype de genre (prendre une voix « de petite fille » avec sa grand-mère et une voix « de femme adulte » pour dispenser un cours, par exemple). Comme le dit Arnold, « les locuteurs utilisent les FR et F0 en fonction des identités de *genre qu'ils veulent ou qu'ils sont contraints* de rendre intelligibles, ainsi qu'en fonction des attentes normatives liées à ces identités de genre. Utiliser ainsi les FR et F0 leur permet de produire des voix genrées à travers lesquelles ils sont perçus en tant que “femme”, “homme”, “féminin”, ou “masculin¹⁴⁶¹” ». La perception que nos interlocuteurices ont de notre voix peut jouer un rôle dans notre production vocale, dans la mesure où nous pouvons adapter notre voix aux réactions et aux réponses de notre interlocuteurice (par exemple, en parlant plus fort et plus grave si nous sentons que notre interlocuteurice ne nous écoute pas ou ne nous prend pas au sérieux). Les voix et le genre des voix sont des constructions interactives. Dire que le genre se construit au cours d'interactions sociales ne doit pas être interprété de manière nécessairement pacifiée, comme un processus égalitaire et réciproque. Une interaction peut être violente et contraignante, et l'on peut être amené·e à produire une

¹⁴⁶⁰ ARNOLD Aron, « Le rôle de la fréquence fondamentale et des fréquences de résonance dans la perception du genre », art. cit.

¹⁴⁶¹ Ibid., je souligne.

voix typique (correspondant aux normes de genre) parce qu'une voix atypique nous exposerait aux moqueries ou à l'indifférence, par exemple.

La voix constitue donc un des éléments par lesquels le genre individuel est perçu, signifié et produit en interaction.

Les actes de langage constituent donc des *performances vocales de genre*. Parler c'est faire un acte de corps, vocal, qui est déjà une performance de genre. L'analyse de la voix met en évidence à la fois le caractère corporel des discours, et le caractère social et construit des corps. Elle montre que le langage est une pratique corporelle et sociale, et que le corps n'est pas un donné présocial, mais une construction continuée traversée par les normes de genre. La voix est un exemple de la manière dont le genre est performativement produit, comme norme sociale et comme performance individuelle. Elle montre que la construction du genre est un phénomène social, corporel et matériel, et que sa dimension discursive suppose, précisément, qu'elle ait une dimension sociale, corporelle et matérielle. Si j'ai surtout insisté sur les normes vocales de genre, on peut souligner avec Arnold que :

« Si la voix peut être considérée comme jouant un rôle important dans la production de la binarité de genre, elle semble cependant aussi être un site propice à la contestation de cette binarité. La grande variabilité des voix, l'absence d'un lien univoque entre voix de femme et voix féminine, ou entre voix d'homme et voix masculine, permettent des combinaisons qui peuvent s'inscrire dans une dynamique de prolifération des genres. Des voix de femmes masculines, des voix d'hommes féminines, indexant des identités "femme butch", "homme 'folle'", "trans", "drag king" ou "drag queen", peuvent permettre de repenser les identités de genre comme non binaires mais infiniment variables¹⁴⁶² ».

2. Effet des discours sur le corps : des mots qui blessent

J'ai mis en évidence le caractère incorporé de la performativité du langage et la dimension corporelle des actes de parole en travaillant sur ce qui en constitue un des principaux aspects et contribue à définir l'acte locutoire : la voix, comme dimension physique de la parole. Cela m'a permis d'apporter un premier élément de réponse aux

¹⁴⁶² ARNOLD Aron, « Voix », art. cit., p. 719.

questions suivantes : en quoi peut-on parler d'une interaction des corps et des discours ? En quoi peut-on dire que la performativité du genre est une *performativité incorporée*, qu'elle fonctionne par l'incorporation du genre ?

Après avoir répondu en montrant que les actes de discours portaient du corps, je vais maintenant discuter ces deux questions à partir d'un autre cas, qui met en évidence les effets *perlocutoires* des discours sur les corps. Je vais étudier cette question à partir du cas de la « violence verbale » et des discours injurieux. Ces thématiques ont fait l'objet de nombreuses recherches ; je me concentre ici sur les éléments qui éclairent le caractère incorporé de la performativité du langage, et constituent un exemple concret de la performativité du genre.

2.1. La blessure

Dans *Le pouvoir des mots*, Butler travaille sur les mots injurieux et les discours de haine. Elle cherche à développer une conception de la performativité des discours de haine qui prenne la mesure de leur violence, et qui permette en même temps de penser qu'ils ne sont pas totalement souverains ou constitutifs. Elle y développe, contre MacKinnon notamment, une analyse de la performativité des discours de haine comme perlocutoire plutôt qu'illocutoire, ce qui lui permet d'insister sur la contingence des effets des discours de haine, et donc de comprendre les cas de réappropriation subversive de termes injurieux (« *queer* », par exemple). Butler remarque que l'on considère que les mots et les discours peuvent « blesser¹⁴⁶³ ». Parler de mots « blessants », c'est recourir au vocabulaire du corps pour penser les effets négatifs de la parole. Selon elle, cela tient au fait que nous n'avons pas de vocabulaire spécifique pour parler de la blessure linguistique, et qu'il nous faut donc passer par un réseau sémantique physique, corporel¹⁴⁶⁴. C'est ce que montre l'étymologie du mot « injure » en langue française : comme le relève Frédérique Le Nan¹⁴⁶⁵, étymologiquement, l'« injure » est un *assaut*, pas forcément

¹⁴⁶³ C'est le titre d'un des ouvrages que Butler discute dans *Le Pouvoir des mots* : MATSUDA Mari J., LAWRENCE III Charles R., DELGADO Richard et CRENSHAW Kimberlè, *Words that wound : critical race theory, assaultive speech, and the first amendment*, Boulder, Westview, « New perspectives on law, culture, and society », 1993.

¹⁴⁶⁴ BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2004, p. 24.

¹⁴⁶⁵ LE NAN Frédérique « Aux sources de l'injure sexiste et lesbophobe » communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », 14 novembre 2014, Université d'Angers.

verbal. Nous ne distinguons pas nettement, dans notre vocabulaire, l'agression verbale de l'agression corporelle. Pour Butler, ce manque de vocabulaire spécifique est révélateur : la dimension somatique de la blessure linguistique « est nécessaire à sa compréhension ». Pourtant, cela rend « difficile d'identifier la spécificité de la blessure linguistique¹⁴⁶⁶ ». Mobiliser le vocabulaire du corps pour penser la violence verbale, et parler, comme le note Charlotte Nordmann¹⁴⁶⁷, non seulement d'« *insult* » mais d'« *injury* » (« blessure ») pour « signifier l'identité de l'insulte prononcée et de ses effets corporels », n'est-ce pas confondre deux dimensions qu'il faudrait distinguer ? En réalité, parler du caractère corporellement blessant d'une insulte, ce n'est pas assimiler intégralement le corps et le discours¹⁴⁶⁸, mais c'est chercher à mettre en évidence l'interaction du langage et du corps qui explique que les insultes puissent avoir des *effets perlocutoires* sur les corps.

Pour justifier le caractère corporel de la violence verbale, et expliquer que le vocabulaire corporel n'est pas nécessairement source de confusion, mais nous dit quelque chose d'important et d'essentiel à la compréhension de la violence verbale, on peut considérer, déjà, que la majorité des injures et agressions verbales hétérosexistes font référence au corps : par métonymie, la personne peut être associée à une partie du corps ou à une pratique corporelle ou sexuelle qui, dans le même temps, est dévalorisée (par exemple pour les parties du corps : « conne », « trou du cul » ; pour les pratiques : « enculé », « suceuse »). Et comme l'a mis en évidence Sylvie Lausberg¹⁴⁶⁹, la notion de saleté corporelle est très présente dans les injures : ou bien dans les termes mêmes (« salope » vient de « sale huppe », oiseau qui ne nettoie pas bien son nid ; « traînée » signifie « qui traîne dans la rue » et connote la saleté ; « putain » vient de « putare », « pourrir ») ; ou bien par l'adjonction très fréquente de l'adjectif « sale » à une injure (« sale pute »).

2.2. Performativité de l'injure

¹⁴⁶⁶ *Le pouvoir des mots*, op. cit., p. 24.

¹⁴⁶⁷ Traductrice du *Pouvoir des mots* en français, dans les notes de traduction qui précède le texte, p. 14-15.

¹⁴⁶⁸ *Le pouvoir des mots*, op. cit., p. 25.

¹⁴⁶⁹ LAUSBERG Sylvie, « L'histoire des injures sexuelles : un outil d'analyse sémantique, psychosociologique et politique de la violence sexiste », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », 14 novembre 2014, Université d'Angers.

L'injure oppressive, qui repose sur une oppression sociale structurelle, est à la fois un acte de parole, une citation et une actualisation de l'oppression.

C'est ce qu'a mis en évidence Didier Eribon, dans *Réflexions sur la question gay* : « Au commencement il y a l'injure. Celle que tout gay peut entendre à un moment ou un autre de sa vie, et qui est le signe de sa vulnérabilité psychologique et sociale¹⁴⁷⁰ ». L'injure est un « verdict », elle « ne cherche pas à me communiquer une information sur moi-même » mais constitue une prise de pouvoir, un pouvoir « de me blesser. De marquer tout mon être de cette blessure en inscrivant la honte ou la peur au plus profond de mon esprit et de mon corps¹⁴⁷¹. » Pour ces raisons, Eribon propose de l'analyser comme un « énoncé performatif » : « elle a pour fonction d'instituer et de perpétuer la coupure entre les “normaux” et ceux que Goffman appelle les “stigmatisés”, et de faire entrer cette coupure dans la tête des individus. L'injure me dit ce que je suis dans la mesure même où elle me fait être ce que je suis¹⁴⁷². »

En tant qu'acte de parole, elle a une existence sociale, de sorte que, dans bien des cas, il est indifférent à sa réalisation comme acte illocutoire que je me sente insultée, qu'elle m'atteigne ou me fasse un effet : si l'on m'insulte, on m'insulte, que je sois touchée ou non. La question se pose bien sûr pour les cas où l'on m'insulte dans une langue et avec des codes que je ne comprends pas (je ne saisis pas l'injure) et où il n'y a aucun témoin. Il me semble que, dans ce cas, le locuteur pourra dire qu'il m'a insultée, même si je n'ai pas compris l'insulte.

Cependant, n'y a-t-il pas une certaine porosité entre les effets perlocutoires et l'acte illocutoire, dans le cas de l'injure ? En effet, si je ne me sens pas insultée du tout et que je réagis en riant, il me semble qu'on peut être tenté·e par deux descriptions possibles : ou bien j'ai été insultée et cela ne m'affecte pas ; ou bien je n'ai *pas* été insultée *puisque* cela ne m'affecte pas. Dans ce second cas, il semble que l'effet perlocutoire produit par l'insulte soit constitutif de sa réalisation¹⁴⁷³.

¹⁴⁷⁰ ERIBON Didier, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, « Champs », 2012, p. 25.

¹⁴⁷¹ Ibid., p. 26-27.

¹⁴⁷² Ibid., p. 28.

¹⁴⁷³ De façon similaire, dans le cas où je considère que j'ai été insultée mais où le locuteur ne s'en est pas aperçu et n'en a pas conscience, par exemple parce qu'il n'a pas les mêmes codes sociaux que moi : il me semble là aussi que les deux descriptions pourraient convenir, et qu'on pourrait aussi bien dire que j'ai été insultée mais que ce n'est pas grave, puisque par convention ce mot constitue une insulte mais qu'il a été dit ici sans intention de m'insulter, et dire que je n'ai pas été insultée, puisque si le locuteur n'avait pas l'intention de m'insulter, il n'y a pas vraiment eu d'insulte.

Comme l'a rappelé Étienne Deshoulières¹⁴⁷⁴, sur le plan juridique, l'effet est indifférent : ce n'est pas parce que la personne destinataire de l'insulte n'est pas blessée en son for intérieur que l'injure n'est pas caractérisée.

En tant que citation, répétition d'un énoncé conventionnel et d'un verdict social, l'injure a une *force*, qui lui est conférée par le fait qu'elle est porteuse des normes sociales, qu'elle véhicule une idéologie et des représentations qui la dépassent. Parce qu'elle cite, répète et contribue à entériner les normes et les structures sociales, elle renvoie à l'absence de reconnaissance qui nous vulnérabilise. Comme le dit Butler « [c]'est toujours un chœur imaginaire qui lance l'apostrophe railleuse "*queer*"¹⁴⁷⁵ ! ». L'injure a un caractère social qui lui confère son pouvoir de blesser : même si c'est de façon « imaginaire », une injure comme « *queer* » renvoie à ses occurrences passées, présentes et futures et elle tire sa force de sa répétition. C'est pourquoi une injure perd souvent en force si elle n'est plus utilisée : si l'on me traite de « maraud » ou de « ribaude », il y a de fortes chances pour que je sois moins touchée que si l'on me traite de « salope ». Non pas parce que l'insulte est en soi moins violente, mais parce qu'elle n'est pas ancrée de la même manière dans notre contexte social.

En tant que dite par quelqu'un, qui l'incarne et s'en fait le relai, l'injure actualise la violence sociale. L'injure a alors une force supplémentaire : quelqu'un est prêt à la dire. Si l'insulte ne me *révèle* pas le sexisme et la violence de mon environnement quotidien, elle leur donne une actualité. Alors que j'allais acheter mon pain en toute tranquillité, dans un sexisme anonyme, omniprésent et constitutif, mais auquel j'ai appris à m'habituer et qui ne m'empêche pas de sortir faire mes courses en rêvassant, le « salope » qui fuse d'une voiture me rappelle brutalement à la réalité et me met physiquement mal. Je me sens humiliée, vulnérable et j'ai envie de faire demi-tour pour rentrer chez moi. Bien sûr, cette réaction est une réaction parmi bien d'autres, puisqu'il peut aussi m'arriver d'être en colère et hors de moi, de rire toute seule en me disant que cette personne est vraiment pathétique, de ne pas faire attention, etc. L'injure proférée actualise et incarne la norme, elle la rend *présente*.

L'injure oppressive a donc un pouvoir social et conventionnel d'une part, incarné d'autre part. Il me semble que cette combinaison explique qu'elle puisse constituer un

¹⁴⁷⁴ DESHOULIÈRES Étienne, « Approche juridique des injures homophobes à la lumière de théories féministes », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », 14 novembre 2014, Université d'Angers.

¹⁴⁷⁵ *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 228.

outil de contrôle social : elle fait exister concrètement à la fois les normes et les sanctions négatives (réelles et potentielles) dont on peut être la cible lorsqu'on déroge aux normes ; elle a le pouvoir d'affecter les individus et de modifier leurs comportements. Comme l'a expliqué Caroline Dayer¹⁴⁷⁶, l'injure, même si elle n'est pas reçue directement, crée un sentiment de peur. Même si je n'en suis pas la cible directe, elle peut m'inciter à changer ma conduite pour l'éviter.

2.3. Conclusion

Les injures sont des actes de parole qui injurient (actes illocutoires) mais qui peuvent aussi menacer le corps et avoir des effets blessants (effets perlocutoires). Elles constituent un nouvel exemple de pratiques qui produisent performativement, c'est-à-dire discursivement et corporellement, le genre.

Travailler sur les injures mène à une analyse des actes de parole qui ne porte plus seulement sur l'acte que constitue par convention un discours, mais sur les effets perlocutoires qu'ils produisent sur les corps. Partir des effets sur les corps présente l'intérêt de visibiliser le caractère blessant ou agressant de propos apparemment dénués d'agressivité, voire laudatifs¹⁴⁷⁷, et qui ne sont pas socialement reconnus comme des actes de parole injurieux. Cela permet de ne pas traiter les injures comme un cas « à part », et de comprendre qu'elles ne sont pas les seules à pouvoir avoir un effet blessant sur les corps, à pouvoir menacer et affecter leur existence dans un espace.

Les injures constituent un exemple des effets perlocutoires que peuvent avoir les discours sur les corps, donc d'un aspect indéniablement corporel de la performativité du langage. Elles montrent aussi que les discours ont bien des effets matériels. Les effets perlocutoires analysés dans cette section montrent que les discours injurieux contribuent à produire performativement le genre, qu'ils font exister comme norme et comme dimension structurelle des interactions.

¹⁴⁷⁶ DAYER Caroline, « Le pouvoir de l'injure », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », 14 novembre 2014, Université d'Angers.

¹⁴⁷⁷ Par exemple, pour définir le harcèlement de rue sexiste, il serait trop restrictif de s'en tenir aux propos immédiatement injurieux ou agressifs : l'expression « harcèlement de rue » renvoie justement au fait que la répétition des interpellations sexualisantes dans l'espace public, même si ces interpellations prennent majoritairement la forme de compliments, peut constituer une forme de harcèlement sur la base du genre, qui contribue à l'exclusion des personnes identifiées comme femmes par les agresseurs de l'espace public, en compliquant leur présence, leurs déplacements dans cet espace.

3. Performativité du langage et incorporation des normes sociales

J'ai mis en évidence la dimension corporelle et genrée des actes de parole dans leurs dimensions locutoire et perlocutoire. Pour finir, je souhaite souligner que la performativité en tant que telle, c'est-à-dire comme acte illocutoire, a une dimension corporelle. C'est ce que Bourdieu a mis en évidence. Dans la mesure où Butler reprend à Bourdieu la notion d'« incorporation », il est important de rappeler ici la définition qu'en donne Bourdieu pour comprendre la reformulation qu'en propose Butler, et les distances qu'elle prend à l'égard de la conception bourdieusienne de la performativité.

3.1. L'*habitus* comme incorporation du social

Bourdieu montre que la performativité de certains discours, liée à l'autorité sociale de leurs locuteurices, fonctionne grâce au fait que les interlocuteurices ont *incorporé* la structure sociale sous la forme d'un *habitus*, et qu'elles réagissent aux actes de parole de façon réflexe plus que réflexive.

Bourdieu cherche à rendre compte scientifiquement des régularités qu'on observe dans les pratiques sociales, en pensant une forme de participation des agent·es, une agentivité (contre une représentation mécanique du déterminisme social) qui ne suppose pas une conscience claire et un choix volontaire de leur part. Il s'agit de rendre compte des régularités observées sans considérer qu'elles sont le résultat de lois déterminant causalement les pratiques des agent·es, ou de règles sociales connues des agent·es qu'elles mettraient consciemment en œuvre¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁸ D'après Jacques Bouveresse, il existe trois modes de régulation des pratiques : lorsque la règle est explicitée et connue des agent·es, qui choisissent alors de s'y conformer ou non ; lorsque la règle est une forme de causalité mécanique ; lorsque la règle n'est ni l'un ni l'autre, et qu'on ne peut pas comprendre la régularité observée en se référant aux intentions des agent·es ou à une causalité mécanique : c'est pour analyser cela que Bourdieu crée la notion d'*habitus*. (BOUVERESSE Jacques, « Règles, dispositions et *habitus* », in *Critique* N° 579-580, 1995, « Des philosophes lisent Bourdieu », p. 573-594 : p. 578)

Avec la notion d'*habitus*, Bourdieu veut échapper au double piège du subjectivisme (qui ne regarde que les intentions des agent·es sans considérer qu'elles sont déterminées socialement) et de l'objectivisme (qui ne regarde que les relations et déterminismes objectifs dans lesquels les agent·es sont pris·es, sans tenir compte de leurs représentations et de leur mode de participation¹⁴⁷⁹). Comme il l'explique dans les *Méditations pascaliennes*, l'*habitus* permet de faire le lien entre les représentations des sujet·tes et les structures économiques et sociales, donc de saisir « l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives, sous la forme d'espérances et d'anticipations », en mettant en évidence non pas une connaissance théorique que les agent·es auraient des structures sociales, mais « une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant¹⁴⁸⁰ ».

La notion d'*habitus* permet donc de rendre compte du fait que les individu·es ont intégré l'organisation sociale, les règles, principes et coutumes propres à un contexte et à un milieu, d'une façon qui est loin d'être complètement consciente et volontaire. Cette intégration, qui rend compte à la fois de nos représentations du monde et de nos manières de nous y comporter, prend la forme de dispositions incorporées. Pour Bourdieu, l'*habitus* est une forme d'*incorporation* individuelle du monde social, d'inscription dans le corps des rapports sociaux, des rapports de domination¹⁴⁸¹.

Les questions qui se posent sont les suivantes : sur quoi peut-on s'appuyer pour dire que cette inscription n'est pas un apprentissage conscient mais une inscription dans le corps ? Qu'est-ce qu'une « inscription dans le corps » ?

3.1.1. Une connaissance « par corps » de l'ordre social

Pour répondre à la première question, on peut reprendre les analyses que propose Bourdieu des cas où « l'émotion corporelle » trahit le fait qu'on ne se sent pas « à sa place », sans qu'on l'ait anticipé ni décidé, et sans qu'on l'interprète en ce sens. Il arrive de se sentir très mal à l'aise dans certains contextes, au cours de certaines discussions : on rougit, on bégaye, on ne parvient plus à s'exprimer correctement, on est maladroit·e,

¹⁴⁷⁹ Ibid., p. 580.

¹⁴⁸⁰ BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Points » 2003, p.189. Cette maîtrise pratique permet de « savoir confusément ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas, ce qui est “pour moi” ou “pas pour moi” ou “pas pour des gens comme moi”, ce qu'il est “raisonnable” pour moi de faire, d'espérer, de demander ».

¹⁴⁸¹ Ibid., p. 244.

on ne sait plus comment manger, se moucher ou s'asseoir¹⁴⁸². Ces cas illustrent le fait que l'on connaît l'ordre social « par corps ». Nos réactions corporelles indiquent même souvent une perception plus aiguë des structures sociales hiérarchiques que ce dont nous avons conscience. C'est ce que Bourdieu appelle le « sens pratique¹⁴⁸³ ».

Pour répondre à la deuxième question, Bourdieu choisit de recourir à la notion de « dispositions acquises » (malgré les critiques qui ont pu être adressées au concept de « disposition ») pour rendre compte de « l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques¹⁴⁸⁴. » Ainsi, l'*habitus* désigne l'incorporation de dispositions socialement déterminées, donc une certaine *incorporation du monde social lui-même*. Bourdieu définit l'*habitus* en recourant à la notion de corps : l'*habitus* est un « individu ou corps biologique socialisé », du « social biologiquement individué par l'incarnation dans un corps¹⁴⁸⁵ ». L'incorporation s'explique par l'être-au-monde du corps : c'est parce que le corps individuel est exposé, mis en danger et en jeu dans le monde qu'il peut acquérir des dispositions qui sont la forme incorporée des structures sociales. Bourdieu se réfère aux travaux de Michel Foucault sur le dressage des corps (*Surveiller et punir*), l'investissement des corps par des dispositifs de savoir (*La volonté de savoir*) pour affirmer que « nous apprenons par corps¹⁴⁸⁶ ».

3.1.2. Une « *hexis* » en interaction avec le monde social

¹⁴⁸² Bourdieu dit ainsi que « La reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, en acceptant tacitement, par anticipation, les limites imposées, prend souvent la forme de l'émotion corporelle. [...] Elle se trahit dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, autant de manières de se soumettre, malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver la complicité souterraine qu'un corps entretient avec la violence des censures inhérentes aux structures sociales. » (BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 244-245)

¹⁴⁸³ Contrairement au savoir théorique, « ce qui est appris par corps n'est pas quelque chose que l'on a, comme un savoir que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on est » (BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 123). Or, presque toute la socialisation primaire, et une part importante de la socialisation secondaire, résultent d'un tel « apprentissage par corps », essentiellement pratique : « c'est tout un groupe et tout un environnement symboliquement structuré qui exerce, sans agents spécialisés ni moments spécifiés, une action pédagogique anonyme et diffuse » et « l'essentiel du *modus operandi* qui définit la maîtrise pratique se transmet dans la pratique, à l'état pratique, sans accéder au niveau du discours. » (Ibid., p.124)

¹⁴⁸⁴ BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 197-198

¹⁴⁸⁵ Ibid., p. 225.

¹⁴⁸⁶ Ibid., p. 204.

L'*habitus*, selon Bourdieu, s'enracine dans une « *hexis* », « manière de tenir et de porter le corps qui s'engendre continûment dans un rapport à la fois structuré et structurant à l'environnement¹⁴⁸⁷ ». On voit ici que la notion d'incorporation ne signifie pas que le corps est modelé par le social comme un matériau inerte, mais qu'il interagit avec le social, et que c'est cette interaction continue qui lui donne sa forme, qui modèle ses attitudes et ses comportements. Par conséquent, l'*habitus* n'est pas un principe monolithique ou figé qui serait acquis une fois pour toutes : il se construit et évolue dans la relation dynamique du corps à l'environnement social. Cette transformation de l'*habitus* au fil de l'histoire et du parcours social de l'individu·e explique le fait qu'il ne soit pas nécessairement monolithique ou homogène : Bourdieu insiste au contraire sur l'existence d'*habitus* clivés, déchirés, portant la trace des conditions de formation contradictoires dont ils sont le produit.

C'est l'incorporation du monde social hiérarchisé par l'individu·e sous la forme d'un *habitus* qui explique, selon Bourdieu, qu'on se conforme à un ordre social inégalitaire sans qu'il y ait consentement conscient ou contrainte physique, mais parce que « [l]e monde social est parsemé de rappels à l'ordre qui ne fonctionnent comme tels que pour les individus prédisposés à les apercevoir et qui, comme le feu rouge le freinage, déclenchent des dispositions corporelles profondément enfouies sans passer par les voies de la conscience¹⁴⁸⁸ ».

La notion d'*habitus* nous donne un nouvel élément de compréhension de la naturalisation de l'ordre social par la production des corps : les corps et leurs réactions paraissent naturels, spontanés, échappant à la détermination de l'ordre social, alors qu'ils en sont le produit et qu'ils participent à le renforcer.

C'est avec ces outils que Bourdieu analyse la performativité du langage : la réussite performative d'un énoncé *repose* sur l'incorporation des structures sociales par les individu·es.

3.2. La performativité du langage se fonde sur l'incorporation

¹⁴⁸⁷ Ibid., p. 208.

¹⁴⁸⁸ Ibid., p. 254.

3.2.1. Bourdieu critique de la linguistique et de la pragmatique

Comme le souligne Bruno Ambroise, Bourdieu s'oppose à une analyse purement linguistique de la performativité du langage, lecture la plus répandue dans le domaine de la pragmatique contemporaine¹⁴⁸⁹, qui considère que les enjeux sociaux et politiques sont extérieurs à l'efficacité linguistique et qu'ils « s'ajoutent à [elle], ou s'en servent, sans la structurer¹⁴⁹⁰ ».

La critique que Bourdieu adresse à cette autonomisation de la pragmatique par rapport aux conditions sociales et politiques s'inscrit dans la critique plus générale qu'il adresse à la linguistique et à la philosophie du langage. Dans *Ce que parler veut dire*, il reproche à Saussure d'avoir cherché à produire une analyse purement linguistique du langage, et d'avoir fait l'hypothèse d'un locuteur socialement neutre et d'une communauté linguistique homogène. Il reproche à Chomsky d'avoir posé un locuteur idéal et d'avoir développé une notion de compétence abstraite¹⁴⁹¹. Il reconnaît à Austin d'avoir bien entrevu le rôle du contexte social et politique lorsqu'il a défini la performativité, mais il lui reproche de n'avoir pas mis l'accent sur le fait que l'autorité du locuteur lui est conférée par des facteurs extérieurs, politiques et sociaux, par conséquent d'avoir cédé à l'illusion d'autonomie produite par le discours d'autorité¹⁴⁹². Bourdieu reproche ainsi aux théoriciens des actes de parole d'avoir oublié les conditions socio-politiques de l'efficacité discursive. Cette critique s'adresse aussi à Austin¹⁴⁹³, même si Bourdieu reconnaît plus tard s'être trompé concernant ce dernier¹⁴⁹⁴.

¹⁴⁸⁹ AMBROISE Bruno, « Efficacité du discours et rapports de force : le poids incompressible de l'Institution ? Remarques sur l'efficacité du langage chez Pierre Bourdieu » in *Langage et politique, L'efficacité du langage en question*, AMBROISE Bruno et GEAY Bertrand, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, « Paradoxa », 2016, p. 195.

¹⁴⁹⁰ Ibid.

¹⁴⁹¹ Voir I, 1.

¹⁴⁹² La spécificité du discours d'autorité, dont l'énoncé performatif est une forme extrême, est de donner l'impression, comme tout pouvoir symbolique, qu'il enferme en lui-même le principe de son pouvoir et la raison de son autorité, alors que ceux-ci résident en réalité dans les conditions institutionnelles de leur production et de leur réception. Ainsi, il est indispensable à un discours d'autorité d'être non seulement compris mais reconnu comme tel. Cette reconnaissance n'est accordée, « sur le mode de cela va de soi », que sous certaines conditions socio-politiques : il ne peut être prononcé que par certaines personnes, dans certaines situations et selon certaines formes : BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard 1982, p.107-113.

¹⁴⁹³ « Tel est le principe de l'erreur dont l'expression la plus accomplie est fournie par Austin [...] lorsqu'il croit découvrir dans le discours même, c'est-à-dire dans la substance proprement linguistique — si l'on permet l'expression — de la parole, le principe de l'efficacité de la parole. » (BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points », 2001, p. 161)

¹⁴⁹⁴ « L'efficacité du langage ne réside pas dans des expressions illocutionnaires ou dans le discours lui-même comme le suggère Austin, car il n'est pas autre chose que le pouvoir délégué de l'institution. (Pour être juste, Austin lui-même accordait une place centrale aux institutions dans l'analyse du langage, mais

Cependant, si Austin a bien vu les conditions sociales qui encadrent le performatif, il les a principalement présentées comme des conventions que les interlocuteurices connaissent et dont elles doivent reconnaître qu'elles sont à l'œuvre pour que le performatif fonctionne. Un acte de parole ne se réalise comme acte de parole qu'à la condition que ses interlocuteurices reconnaissent qu'il respecte la procédure prévue par convention, et la légitimité, l'autorité du locuteur qui l'invoque. C'est sur cette question plus spécifique, du *fonctionnement* de la reconnaissance et des conventions que la critique de Bourdieu porte effectivement.

3.2.2. Incorporation plutôt que « reconnaissance »

Pour Bourdieu, la « reconnaissance » qui permet la réussite d'un acte de parole comme illocutoire, n'est pas de l'ordre du choix volontaire ou libre : elle est produite par *l'incorporation* des structures sociales hiérarchisées qui confèrent de l'autorité à certaines personnes.

Cette autorité, un·e locuteurice ne la tire pas de sa seule compétence linguistique, de même que l'énoncé ne se réalise pas du simple fait qu'il est linguistiquement bien formé. Un énoncé ne fonctionne comme acte de parole que parce que l'*habitus* linguistique d'un·e locuteurice rencontre heureusement la structure du marché linguistique¹⁴⁹⁵ (au sens illocutoire évidemment, mais aussi au sens locutoire¹⁴⁹⁶). La place de tel ou tel *habitus* sur le marché linguistique, qui permet aux énoncés de faire sens et de faire effet, est liée à la structure sociale. Par conséquent, l'autorité nécessaire pour que des locuteurices réalisent des actes de parole dépend de « leur capital symbolique, c'est-à-dire de la *reconnaissance*, institutionnalisée ou non, qu'ils reçoivent d'un groupe : l'imposition symbolique, cette sorte d'efficacité magique que l'ordre ou le mot d'ordre,

ses commentateurs ont généralement tiré sa théorie du performatif dans le sens d'une étude de ses propriétés intrinsèques.)» (BOURDIEU Pierre, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, « Libre examen », 1992, p. 123)

¹⁴⁹⁵ « Tout acte de parole, et plus généralement, toute action, est une conjoncture, une rencontre de séries causales indépendantes : d'un côté les dispositions, socialement façonnées, de l'*habitus* linguistique, qui impliquent une certaine propension à parler et à dire des choses déterminées (intérêt expressif) et une certaine capacité de parler définie inséparablement comme capacité linguistique d'engendrement infini de discours grammaticalement conformes et comme capacité sociale permettant d'utiliser adéquatement cette compétence dans une situation déterminée ; de l'autre, les structures du marché linguistique, qui s'imposent comme un système de sanctions et de censures spécifiques » (*Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 15)

¹⁴⁹⁶ Bourdieu dit en effet que le sens d'un énoncé ne tient pas qu'à sa correction grammaticale et linguistique, mais à la réception qu'il reçoit sur le marché linguistique. (Ibid., p. 16)

mais aussi le discours rituel ou la simple injonction, ou encore la menace ou l'insulte, prétendent à exercer, ne peut fonctionner que pour autant que sont réunies des conditions sociales qui sont tout à fait extérieures à la logique proprement linguistique du discours¹⁴⁹⁷. » La performativité n'est ainsi qu'un « cas particulier des effets de domination symbolique dont tout échange linguistique est le lieu¹⁴⁹⁸ ». La caractéristique du pouvoir symbolique, c'est qu'il produit une reconnaissance sociale qui semble fondée sur les qualités propres de l'agent·e qui obtient cette reconnaissance, alors qu'elle repose sur la place que l'agent·e occupe dans la hiérarchie sociale. Le pouvoir symbolique repose donc sur une forme de « croyance¹⁴⁹⁹ », qui est « méconnaissance de son caractère arbitraire¹⁵⁰⁰ ».

Pour Ambroise, cela signifie que l'efficacité performative est toujours une efficacité « déléguée », dans la mesure où elle repose ultimement sur la structure sociale hiérarchisée¹⁵⁰¹, et que le pouvoir symbolique d'individu·es ou d'institutions leur est généralement, dans les sociétés modernes occidentales, conféré par l'État, qui « apparaît comme une sorte de réserve de pouvoir symbolique, dans laquelle puisent ses mandants pour asseoir leur autorité¹⁵⁰² ».

En retour, la réalisation d'actes de parole et la position dominante sur le marché linguistique en général renforcent la hiérarchie sociale en la légitimant et en la naturalisant. C'est en ce sens que Bourdieu étudie les stratégies de distinction sociale à l'œuvre dans la langue¹⁵⁰³, et qu'il dénonce le fait que la reconnaissance d'une prise de

¹⁴⁹⁷ *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 107.

¹⁴⁹⁸ Ibid. Comme l'indique Bourdieu, il faut « tirer toutes les conséquences du fait que la nature sociale de la langue est un de ses caractères internes, et que l'hétérogénéité sociale est inhérente à la langue » (*Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 9), donc comprendre que « les échanges linguistiques sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs. » (Ibid., p. 14)

¹⁴⁹⁹ La « croyance » ou la reconnaissance dont parle Bourdieu ici ne sont pas à comprendre dans un sens purement psychologique, mais comme étant socialement produites, par le fait que le pouvoir symbolique fait système et organise les sociétés et les cultures : il repose sur la croyance et en même temps c'est lui qui la produit, puisqu'il est avant tout un pouvoir de construction de la réalité. Il est un « pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer et de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde. » (*Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 210)

¹⁵⁰⁰ « Le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité, fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute autorité. » (Ibid. p. 167)

¹⁵⁰¹ AMBROISE Bruno, « Efficacité du discours et rapports de force », op. cit., p. 205.

¹⁵⁰² Ibid., p. 210.

¹⁵⁰³ Le langage recherché, châtié, enferme une référence négative au parler ordinaire, commun, populaire. Ainsi, la petite-bourgeoisie se caractérise par une tendance à l'hypercorrection linguistique, typique d'un effort pour se distinguer des classes populaires et s'assimiler aux classes dominantes, caractéristique des positions intermédiaires dans l'espace social, génératrices d'un décalage entre les aspirations, la connaissance, et la reconnaissance. Par rapport à cet effort de la petite-bourgeoisie, on constate des stratégies de distinction chez les grand·es bourgeois·es ou chez les intellectuel·les, détenteur·ices d'une

parole publique et politique soit conditionnée par la maîtrise de la langue légitime, ce qui réduit les opprimé·es au silence¹⁵⁰⁴ et les condamne à se doter de représentant·es ou de porte-parole qui, généralement, trahissent leur point de vue et leurs exigences : « l'usurpation est à l'état potentiel dans la délégation » et « le fait de parler pour, c'est-à-dire en faveur et au nom de quelqu'un, implique la propension à parler à sa place¹⁵⁰⁵ ».

Dans la mesure où l'*habitus* repose sur l'incorporation des structures sociales, on comprend que la reconnaissance de l'autorité des locuteurices, sur laquelle repose la performativité, se fonde sur cette même incorporation. L'*habitus* est le « [p]roduit de l'incorporation d'une structure sociale sous la forme d'une disposition quasi naturelle, souvent dotée de toutes les apparences de l'innéité, l'*habitus* est la *vis insita*, l'énergie potentielle, la force dormante, d'où la violence symbolique, et en particulier celle qui s'exerce à travers les performatifs, tire sa mystérieuse efficacité¹⁵⁰⁶. »

« La force symbolique, celle d'un discours performatif et, en particulier, d'un ordre, est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique ; mais la magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions préalablement constituées, qu'elle "déclenche" comme des ressorts¹⁵⁰⁷. »

Le recours à l'image du ressort est intéressant et assez paradoxal : Bourdieu indique que l'incorporation rend compte du fait que l'efficacité d'un ordre n'est pas explicable en termes purement *mécaniques*, comme si nous étions des machines ou des automates agissant si l'on active telle ou telle commande. Mais n'est-ce pas ce que véhicule l'image du ressort ? Le ressort n'est-il pas le symbole même du mouvement mécanique, qui se contracte et se détend en fonction de la pression qu'on lui imprime ?

compétence plus rare : illes vont, par exemple, systématiquement éviter les marques les plus visibles de la tension et de la contention linguistique petite-bourgeoise, comme le passé simple (qui fait « vieil instituteur »). « Introduire la tension là où le commun cède au relâchement, la facilité là où il trahit l'effort, et l'aisance dans la tension qui fait toute la différence avec les formes petites-bourgeoises ou populaires de la tension et de l'aisance, autant de stratégies — le plus souvent inconscientes — de distinction. » (*Ce que parler veut dire*, op. cit., p. 55)

¹⁵⁰⁴ « Nul ne peut ignorer complètement la loi linguistique ou culturelle, et toutes les fois qu'ils entrent dans un échange avec des détenteurs de la compétence légitime, et surtout lorsqu'ils sont placés en situation officielle, les dominés sont condamnés à une reconnaissance pratique, corporelle, des lois de formation des prix les plus défavorables à leurs productions linguistiques qui les condamne à un effort plus ou moins désespéré vers la correction ou au silence. » (*Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 144)

¹⁵⁰⁵ Ibid., p. 265. Sur l'« effet d'oracle » et l'usurpation : ibid., p. 269-274.

¹⁵⁰⁶ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 244.

¹⁵⁰⁷ Ibid., p. 243.

En réalité, l'image du ressort permet d'insister sur le fait que, si nous participons à l'ordre social, c'est d'une façon bien plus inconsciente et déterminée que consciente et délibérée¹⁵⁰⁸. Elle rend aussi compte du fait que nous sommes déterminé·es mais paraissions agir de nous-mêmes — c'est ce que nomme la « disposition » : comme le ressort est formé de façon à se détendre tout seul et sans aucune aide si on lui imprime une pression qu'on relâche, de même nous sommes disposé·es à agir et réagir d'une certaine manière en fonction des situations.

3.3. Intérêts et limites du concept bourdieusien d'« incorporation »

L'analyse bourdieusienne du performatif montre que les actes de parole illocutoires reposent sur une incorporation, une « connaissance par corps¹⁵⁰⁹ » de l'ordre social. Elle montre donc que la performativité du discours n'est pas étrangère au corps, qu'elle ne vient pas l'informer de l'extérieur, mais qu'elle *repose* sur le corps, sur l'incorporation des structures et des normes sociales. Elle rend compte de la participation des interlocuteurices à l'acte de parole (par leur activité de reconnaissance), donc d'une forme d'agentivité (contre un modèle mécanique ou automatique de la réalisation d'un acte de parole), mais qui ne suppose pas un·e sujet·te conscient·e, volontaire faisant le choix délibéré de reconnaître à tel·le locuteurice la légitimité de réaliser tel acte de parole. La notion d'« incorporation » permet de comprendre l'activité des agent·es sans supposer de sujet·te conscient·e.

3.3.1. Analyser le social depuis les corps

L'apport de cette perspective à une analyse de la performativité du genre est le suivant : elle montre que les structures et les normes sociales n'existent qu'en tant qu'elles sont *incorporées*, que la performativité du langage ne peut être comprise sans cette

¹⁵⁰⁸ C'est d'ailleurs pourquoi l'explication sociologique consiste souvent à mettre en lumière les déterminismes inconscients qui sont à l'œuvre derrière les choix individuels, et qui n'ont rien à voir avec les raisons conscientes que les individu·es donnent.

¹⁵⁰⁹ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 197.

incorporation, et que le corps n'est donc pas un matériau inerte auquel s'appliquerait le langage, mais que les discours ne peuvent participer à le produire et faire effet sur lui que dans la mesure où il a été formé par les rapports sociaux et où il y réagit. Le corps est un acteur dynamique des rapports sociaux. L'interaction des discours, des corps et des normes dans la construction du genre n'est pas un cas isolé ; elle est rendue possible par leur interaction plus générale dans la vie sociale et la formation de l'individu·e. De plus, l'apprentissage du langage est toujours aussi un apprentissage des structures sociales et une fabrication du corps.

Sur le plan méthodologique, cette perspective présente l'intérêt d'inviter à analyser la performativité *depuis* ses effets observables sur les corps, suivant une approche foucauldienne. Comme je l'ai souligné précédemment, Foucault analyse le fonctionnement du pouvoir depuis son point précis d'emprise sur les corps, de production des corps. C'est par la comparaison des façons dont ils traitent les corps dans la punition que Foucault distingue le pouvoir souverain et le pouvoir disciplinaire¹⁵¹⁰ : on peut analyser une forme historique des relations de pouvoir en partant de l'observation de régularités dans les corps et dans la manière dont ils sont traités¹⁵¹¹. L'intérêt de l'approche de Bourdieu, c'est qu'elle ne considère pas les corps comme une matière neutre et passive, et permet de comprendre la participation des corps à la réussite des actes de parole eux-mêmes. La performativité du langage est bien une performativité *encorporée*. Les discours n'ont pas simplement des effets sur les corps, mais leur force performative s'appuie sur les corps.

3.3.2. Quelle place pour la résistance et la transformation sociale ?

Si la perspective de Bourdieu rend bien compte de la production de corps conformes aux normes et aux structures sociales, elle paraît faire peu de place à la « résistance » ou à la lutte.

¹⁵¹⁰ *Surveiller et punir* s'ouvre par la comparaison de deux types de punitions, et de la manière dont les corps sont traités et investis dans les deux cas : le supplice du pouvoir souverain d'Ancien Régime ; le contrôle strict du corps du pouvoir disciplinaire. (FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 9-13)

¹⁵¹¹ Ces régularités mettent en lumière le fonctionnement du pouvoir dans un certain contexte, ce qu'il cherche à obtenir des corps (du travail, par exemple), comment il les conçoit (comme outil pour toucher l'âme, comme réservoir de pulsions...) et par quels moyens il cherche à les assujettir.

En réalité, l'incorporation est un processus *dynamique* de formation du corps. Les *habitus* ne sont ni monolithiques ni figés : si j'ai incorporé un certain *habitus* familial contraire à l'*habitus* scolaire, il y a de fortes chances pour que je résiste aux règles imposées à mon corps par l'école. C'est cette résistance, non pas originale, mais elle-même produite par ma socialisation primaire, sur laquelle l'école va s'appuyer pour exercer une forme de pouvoir et produire un nouvel *habitus*. Ainsi, les corps peuvent « résister » aux espaces sociaux dans lesquels ils se déploient.

Mais le point que Bourdieu laisse relativement inexploré, c'est la manière dont une lutte peut, d'une manière ou d'une autre, réussir à transformer l'ordre social. À la lecture de Bourdieu, on comprend pourquoi l'ordre social se maintient malgré les injustices évidentes et sans beaucoup de coercition, mais on saisit moins comment il pourrait être fragilisé par des comportements subversifs, des refus, des luttes. Bourdieu interprète même certaines formes de refus, de rejet et de marginalité comme contribuant à maintenir l'ordre social plutôt que comme des transgressions susceptibles de le fragiliser ou de le subvertir.

Par conséquent, l'analyse de Bourdieu soulève moins la question de la résistance, que celle d'une résistance *réussie*, d'un changement social, d'une déstabilisation et d'une transformation des structures. Comme le souligne Bruno Ambroise, « [t]out le problème de cette analyse est qu'elle reconduit de manière quasi-univoque la domination de ceux qui ont du pouvoir en rapportant l'efficacité linguistique à l'autorité de ceux qui sont dotés du pouvoir social leur permettant d'obtenir la reconnaissance nécessaire à l'obtention des effets illocutoires¹⁵¹² ».

Contre cela, Butler a repris le concept d'« incorporation », mais en montrant, comme je l'ai expliqué en II, 3, que ce processus, parce qu'il constitue une mise en acte des normes, peut contribuer à les renforcer *mais aussi à les déstabiliser*. À partir de là, il me paraît possible de considérer, comme Bourdieu, que la force des discours repose sur une incorporation des structures sociales, sans pour autant nier notre pouvoir transformateur. Pour le montrer, je proposerai dans la prochaine partie une analyse de pratiques discursives de lutte, qui peuvent constituer des usages contestataires ou subversifs de la performativité du langage.

¹⁵¹² AMBROISE Bruno, « Efficacité du discours et rapports de force », op. cit., p. 210-211.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai mis en évidence le caractère incorporé de la performativité en montrant que les actes de parole, aux sens locutoire, perlocutoire et illocutoire, reposent sur l'interaction du langage et du corps, et ne peuvent être pensés si l'on sépare le langage du corps. Cela m'a permis d'analyser des pratiques discursives et interactionnelles de construction performative du genre (la voix, l'injure). Cela m'a aussi permis de montrer comment la performativité des énoncés contribue à la performativité du genre et, réciproquement, que le genre est un élément structurant de la performativité des discours.

Conclusion

Dans cette partie, j'ai cherché à penser ensemble la construction sociale et la naturalisation du genre dans des pratiques, notamment discursives. J'ai demandé dans quelle mesure la théorie de la « performativité du genre » développée par Butler permettait de comprendre *comment* le genre est construit et quel rôle accorder aux discours dans cette construction, sans réifier, figer et uniformiser les catégories binaires de genre.

Après avoir montré les enjeux politiques et féministes de cette théorie, j'ai essayé de définir la « performativité du genre » en revenant sur l'élaboration progressive de ce concept par Butler, en mettant au jour un certain nombre d'exigences auxquelles il répond ainsi que certaines tensions dans lesquelles il est pris. J'ai notamment cherché à approfondir la question de l'interaction des corps et des discours, et du rôle des pratiques discursives ordinaires, dans la construction du genre.

Au terme de ce parcours, il me semble pouvoir tirer les conclusions suivantes :

- Le « genre » est à la fois un rapport social hiérarchique et oppressif ; un système normatif binaire qui est régulateur car contraignant, coercitif, producteur, invisibilisant ; une identité individuelle qui est assignée à la naissance à un corps, et qui est ensuite produite par des discours et des actes tout au long de la vie.
- En tant que norme binaire régulatrice, le genre ne se fonde pas sur un donné biologique, mais sur l'hétéronormativité et sur les rapports qu'il entretient avec d'autres normes

sociales (de race, de classe, d'âge). Il construit socialement le sexe comme son référent naturel, et les groupes sociaux comme ses référents sociologiques. Il donne lieu à des injonctions qui peuvent être incohérentes, voire contradictoires.

– Il est à la fois construit et naturalisé de façon performative, ce qui signifie que le genre se réalise dans les corps, les vécus individuels et les rapports sociaux parce qu'il est « attendu ». Cette attente est fondée sur sa naturalisation (il est attendu parce qu'il serait naturel, donc existerait spontanément). C'est cette attente qui produit la réalité du genre, et cette production peut confirmer l'attente, donc renforcer la norme ainsi que sa naturalisation. La performativité est un processus répété : le genre n'est pas réalisé une fois pour toutes dans les corps, les existences et les rapports sociaux, il est produit de façon continuée (quoique non systématique et non cohérente, parfois même contradictoire) par des pratiques discursives, corporelles, sociales et relationnelles.

– Le concept de « performativité » permet de penser la construction sociale du corps et des relations non pas comme une création unique ou ponctuelle *ex nihilo*, mais comme une mise en forme, une stylisation, une incorporation des normes par des actes répétés et un ensemble de pratiques entrelacées. Elle met en évidence la contingence du résultat et la possibilité qu'une action échoue ; elle permet donc de penser la contingence de ce qui est construit malgré son apparente nécessité (apparence liée à sa naturalisation). Cela permet de mesurer le pouvoir régulateur des normes et la régularité de leur production, tout en comprenant que les normes peuvent échouer à se réaliser et qu'elles ont une certaine vulnérabilité à leur résultat, de sorte qu'elles peuvent être affectées, transformées et subverties par des pratiques de genre non normatives.

– Concernant le rôle du langage : d'abord, les corps et les discours ne cessent d'interagir. Les discours ont une existence et des effets matériels, ils ne sont pas une forme atemporelle qui viendrait s'imposer aux corps de l'extérieur et une fois pour toutes ; et les corps ne sont pas un donné matériel prédiscursif et préculturel. Les activités qu'on met sous le nom de « langage » sont elles-mêmes incorporées ; et la réalisation d'actes de parole aux sens locutoire, perlocutoire et illocutoire se fonde sur les corps. Le genre est réalisé de façon performative par des actes discursifs et corporels. Il est construit et naturalisé de façon continuée et répétée dans les pratiques discursives les plus ordinaires : il ne faut pas réduire la construction performative du genre à des actes de parole exceptionnels comme l'assignation de sexe par le médecin ; il ne faut pas non plus la réduire aux actes de parole institutionnels qui mobilisent des conventions explicites, pour comprendre la force performative de nombre d'énoncés ordinaires, qu'ils tirent moins

d'une autorité « spéciale » que détiendrait leur locuteur que des normes sociales de genre et de sexualité. En retour, les actes de langage ordinaires participent de la construction et du maintien des normes. Ainsi, les normes donnent de la force à certains actes de langage ; et les actes de langage répétés renforcent les normes.

Pour comprendre cette construction performative du genre, j'ai souligné l'intérêt de la conception développée en première partie, qui ne considère pas que le langage enrégimente le réel de l'extérieur, mais qu'il est une pratique en rapport au monde parmi d'autres, entrelacée avec d'autres, par lesquelles nous produisons le genre et d'autres catégories oppressives (en s'adressant à quelqu'un·e au masculin ou au féminin, en faisant tel ou tel usage de notre anatomie phonatoire, en portant tel vêtement, en touchant les cheveux de telle manière, etc.). J'ai cependant insisté sur le fait que cette représentation de « l'intimité » du langage et du monde ne doit pas nous empêcher de voir que certains actes de langage peuvent échouer, que la performativité dépend de conditions sociales et politiques qui créent des inégalités entre les locuteurices et que les pratiques peuvent être en *conflit*.

Quelle est la pertinence du concept de performativité pour penser d'autres rapports sociaux ?

Nous avons vu que, dans *Trouble dans le genre*, la performativité du genre est pensée à partir de l'injonction hétérosexuelle. Butler propose ainsi une analyse de l'intimité et de l'intrication des questions de genre et de sexualités. Mais, dans ce texte, elle n'opère pas ce geste pour d'autres rapports sociaux, comme la race, la classe, l'âge, même si elle peut parfois les mentionner. Des critiques ont été faites du caractère limité de l'analyse de Butler dans *Trouble dans le genre*¹⁵¹³. Une des exigences que cela pose, si l'on veut reprendre cette notion et défendre sa pertinence politique et théorique, c'est de montrer qu'elle n'est pas close théoriquement mais qu'elle permet au contraire de penser la co-construction des rapports de genre et de sexualité avec les rapports de race,

¹⁵¹³ C'est d'ailleurs en référence à ces critiques que Butler mentionne, dans l'introduction de 1999 à *Trouble dans le genre*, les discussions et les thématiques qu'elle inclurait si elle devait réécrire ce livre. Parmi elles, on trouve des questions plus intersectionnelles que celles qui sont traitées dans l'ouvrage, par exemple « la sexualité racialisée » et « la manière dont les tabous sur le métissage (et la romance de l'échange sexuel interracial) sont essentiels aux formes naturalisées et dénaturalisées que prend le genre ». (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 49)

de classe, etc. Sur ce point, différentes options théoriques se dessinent.

La première option consiste à montrer que la performativité fonctionne de la même manière pour d'autres rapports sociaux que pour le genre : par exemple, que c'est l'attente de la race qui fait la race. La précaution à avoir, dans ce cas, c'est de ne pas analyser de façon séparée les performativités constituant les différents rapports sociaux, et de penser, par exemple, que le genre et la race sont produits performativement ensemble. Cela implique de prendre en compte la pluralité des normes de genre, de ne pas faire de l'hétérosexualité la seule contrainte déterminant la définition du genre, et de ne pas avoir une compréhension univoque de l'hétérosexualité.

La deuxième option consiste à dire que la performativité permet de décrire le fonctionnement du genre, mais moins celui d'autres rapports sociaux, ce qui implique d'analyser leur construction dans d'autres termes et avec d'autres outils. Cette deuxième option me paraît problématique dans la mesure où elle ne permet pas d'analyser l'intersectionnalité des rapports sociaux et de comprendre, par exemple, comment le genre est configuré selon la race, la classe, l'âge, etc.

Il me semble que la performativité peut constituer un outil pertinent pour mettre en évidence le processus de construction d'autres rapports sociaux que le genre, pour penser l'intersectionnalité des rapports sociaux et, comme le dit Muñoz, pour voir ce que *font* ces rapports sociaux et ces catégories sociales, pour les appréhender comme « faire » et par leurs effets¹⁵¹⁴.

Les travaux de Bourdieu sur la manière dont la hiérarchie et les classes sociales sont continuellement produites et maintenues par les comportements et les pratiques des agent·es et des institutions (par exemple par des stratégies de distinction), me paraissent mettre en évidence le fonctionnement performatif de la classe, à la fois produite dans la

¹⁵¹⁴ « The meaning I am assigning to the term racial performativity is intended to get at an aspect of race that is « a doing. » More precisely, I mean to describe a political doing, the effects that the recognition of racial belonging, coherence, and divergence present in the world. This turn to the performativity of race has to do with the fact that during this moment where the discourse of race is prone to the corrosive forces of corporate multiculturalism and other manifestations of globalization, it seems especially important to consider racial formations through a lens that is not hamstrung by positivism, insofar as the discourse of positivism is at best reductive and unresponsive to the particularities of racial formations. The epistemological core of what race is has become less and less accessible during these tumultuous times. It is therefore expedient to consider what race does. Furthermore, to look at race as a performative enterprise, one that can best be accessed by its effects, may lead us out of political and conceptual impasses that have dogged racial discourse. A critical project attuned to knowing the performativity of race is indeed better suited to decipher what work race does in the world. » (MUÑOZ José Esteban, « Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position », in *Signs*, n° 3, vol. 31, 2006, p. 675-688)

pratique ordinaire parce qu'on attend qu'elle s'y manifeste, et naturalisée parce que l'on considère cette manifestation comme l'expression de qualités personnelles et naturelles des agent·es. Les analyses de Bourdieu que j'ai présentées au chapitre 5 vont dans ce sens.

Elsa Dorlin a exploré l'idée d'une « performativité de la race » dans le texte intitulé « *Performe ton genre, performe ta race !* » : *Re-penser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie*. Elle rappelle que Butler a traité des liens entre performativité et racisme par le biais de son analyse des discours de haine dans *Le Pouvoir des mots*, mais qu'elle a laissé en suspens la transposition de son analyse de la performativité du genre à la question de la race. Dorlin propose d'« appliquer directement le concept de performativité à la question du racisme » pour « repenser l'articulation du sexisme et du racisme, en proposant une analyse de l'engendrement de ces deux rapports de domination¹⁵¹⁵ ». Elle fait l'hypothèse que le concept d'« imitation coloniale » d'Homi Bhabha « pourrait être une transposition/traduction intéressante de la problématique de la performativité à la question du racisme et de la postcolonie¹⁵¹⁶ », et rappelle la critique adressée par Fanon au concept de « négritude » qui vise à « retrouver une identité noire précoloniale, une identité enfouie, ancestrale ou encore authentique qui serait en dessous du stéréotype que l'on a été contraint de mimer » mais constitue « une identité éminemment coloniale ».

« Ici, nous retrouvons le concept de performativité/performance, dans la mesure où tout est fait pour donner à voir — et laisser croire à — l'existence d'une identité noire fondamentale, d'un sujet, d'un agent qui serait la cause, le point focal de cette culture “différente”. L'imitation, ou plutôt la performance, produit de toutes pièces un sujet racisé qu'elle prétend retrouver, nettoyer des injures du dominant, mais ce sujet vient corroborer l'idéologie raciste, il participe de la racialisation du monde¹⁵¹⁷ ».

Dorlin utilise ces deux analyses, relues par le biais de la « performativité » pour déconstruire le stéréotype du « matriarcat noir » et les injonctions faites aux femmes noires, depuis ce stéréotype, de performer tel ou tel type d'identité.

Hourya Bentouhami, dans *Critical Race Theory ou comment la « race » compte*,

¹⁵¹⁵ DORLIN Elsa, « “Performe ton genre : Performe ta race !” Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie » in *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, VERSCHUUR Christine (dir.), Genève, Graduate Institute Publications, « Cahiers genre et développement », 2018, p. 227— 237.

¹⁵¹⁶ Ibid.

¹⁵¹⁷ Ibid.

discute des apports de la théorie critique de la race, et de la reprise du concept de « race ». « N’y a-t-il pas un risque à utiliser les mêmes catégories que celles que l’on dénonce¹⁵¹⁸ ? » Pour Bentouhami, cette reprise est à comprendre dans un sens « anti-essentialiste et performatif ». La race est « une catégorie heuristique pour comprendre certains rapports de domination que le seul concept de classe ne suffit pas à saisir » et « une catégorie pratique ou performative dans un sens très précis, celui que J. Butler bien des années plus tard lui donnera (mais que quelqu’un comme Ralph Ellison avait déjà pleinement compris dans *Change the Joke and Slip the Yoke*) : une forme d’agency fondée sur la subversion ironique, le détournement des normes et des assignations identitaires qu’elles comportent par l’exhibition de leurs contradictions¹⁵¹⁹ ». Le concept de « performativité » permet ainsi de penser à la fois la production continuée de la race (notamment par les institutions et les politiques d’État¹⁵²⁰) ainsi que l’un des processus fondamentaux de la lutte contre le racisme : la « *race consciousness*¹⁵²¹ ».

Il semble ainsi que le concept de « performativité » peut constituer un bon outil pour penser l’intersectionnalité des rapports sociaux (Dorlin) et travailler concrètement en contexte sur la manière dont la race et la classe sont élaborées et produites par un système et une idéologie, des pratiques institutionnelles et juridiques, des discours ordinaires, etc. (Bentouhami, Bourdieu). Il me paraît particulièrement intéressant de voir que, pour Bentouhami, la performativité permet de penser le processus de réappropriation de la notion de race à la fois par la lutte et par la théorie critique.

J’ai analysé dans cette partie la manière dont le genre est construit et naturalisé

¹⁵¹⁸ BENTOUHAMI Hourya, « Critical Race Theory ou comment la “race” compte » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : http://www.academia.edu/12009825/Critical_Race_Theory_ou_comment_la_race_compte, p. 9.

¹⁵¹⁹ Ibid.

¹⁵²⁰ Qui donne leur force, selon Bentouhami qui s’appuie ici sur Althusser, aux interpellations racistes comme les insultes ou les discours de haine. Cf. p13 : « Cela ne veut pas dire qu’il y ait encore dans les démocraties libérales occidentales des politiques officiellement racistes comme le démontrent les nombreuses politiques antidiscriminatoires, mais cela renvoie à une constante de production de la race à travers des trames discursives renouvelées qui arrivent à renvoyer la race au rang d’implicite constituant. Ce phénomène de racialisation “invisible” de la société est indéniable lorsque l’on observe la manière dont l’identité raciale surdétermine les politiques familiales, migratoires, les méthodes policières ou encore l’organisation du droit du travail ».

¹⁵²¹ Ibid., p. 10. « [I]l ne faudrait pas se méprendre sur cette *race-consciousness* qui prend l’aspect d’une tautologie performative, elle ne consiste en aucun cas en une ré-essentialisation inverse (ou en miroir) de l’essentialisation propre au racisme. [...] [L]a force de la théorie critique raciale est de comprendre l’identité non pas comme un donné, un héritage indiscutable mais comme une forme de choix historiquement situé (ce qui la distingue donc aussi du choix libéral individualiste). » (p. 10-11)

dans des pratiques, notamment discursives. La question qui se pose à présent, c'est la question de la lutte politique et de la possibilité de la transformation sociale. Nous avons vu que Butler avait affirmé la possibilité de la subversion, et proposé une compréhension de notre puissance d'agir comme capacité à reproduire *et à transformer* les normes. Dans la prochaine partie, je souhaite approfondir cette question en analysant des pratiques féministes discursives de lutte, pour répondre aux questions suivantes : quelle est la force performative d'actes de parole insurrectionnels et non autorisés ? Les usages non autorisés du langage sont-ils complètement dénués de pouvoir ? Quel est le sens d'une lutte dans et sur le langage ? Les pratiques subversives ont-elles un pouvoir de transformation sociale, et quelle place faire à l'action collective dans la lutte contre l'hétérosexisme ?

PARTIE III
PRATIQUES DISCURSIVES DE LUTTE

Introduction

Comme je l'ai dit en introduction, cette thèse part du constat que les luttes féministes ont accordé une importance toute particulière au langage, comme outil de domination, espace d'oppression et d'invisibilisation, mais aussi comme arme, comme lieu de résistance, d'expression et d'invention de nouvelles manières de dire, de faire, de vivre.

Dans les parties précédentes, j'ai analysé le pouvoir du langage dans la naturalisation et la construction du social. Dans cette nouvelle partie, je cherche à comprendre comment on peut à la fois se défendre de ce pouvoir et l'utiliser dans les luttes féministes.

Pourquoi cette question ?

Dans la première partie, j'ai montré en quoi le langage participait à la naturalisation de l'oppression, non seulement comme légitimation *a posteriori* mais comme ensemble de pratiques sociales qui construisent la réalité sociale. J'ai approfondi cette perspective constructiviste en deuxième partie. Au terme de ce parcours, il apparaît évident que la lutte ne peut pas être menée seulement sur un plan théorique ou idéologique : dénaturiser l'oppression ne suffit pas à affaiblir son pouvoir structurant,

sa force d'organisation sociale. Ou plutôt, dénaturiser ne peut consister seulement à montrer qu'un phénomène n'est pas « naturel » mais « socialement construit ». Si la naturalisation n'est pas une simple idéologie, mais un ensemble hétérogènes de pratiques qui fabriquent et représentent le social, cela signifie que pour « dénaturiser », il faut déployer des contre-pratiques variées, opposer discours à discours, pratique à pratique.

Dans cette partie, je me demande donc quelles contre-pratiques peuvent être opposées à la naturalisation, à la construction et au maintien de l'oppression, et notamment quel usage féministe on peut faire du langage dans ce cadre. Je m'interroge sur le pouvoir réellement transformateur de ces pratiques : comment penser notre pouvoir de changement sans nier le caractère systémique de l'oppression ? Et comment, notamment, penser des pratiques discursives subversives, insurrectionnelles et transformatrices ? Peut-on réaliser des actes de parole transformateurs, et à quelles conditions ?

Cette question se pose de façon particulièrement aiguë quand on reprend le concept austinien d'actes de parole (puisque, selon Austin, les actes de parole reposent sur une autorité sociale et sur des conventions qui sont connues et reconnues par nos interlocuteurices) en prenant acte des conditions sociales et politiques qui encadrent et limitent le pouvoir performatif (comme nous y enjoint Bourdieu, notamment, qui a montré que la possibilité de réaliser des actes de parole reposait moins sur la connaissance et la reconnaissance consciente — des conventions et qu'elles sont bien respectées — que sur une incorporation de l'ordre social).

Nous avons vu que la notion de performativité pouvait être tirée dans deux directions opposées, qui toutes deux soulèvent certains problèmes : dans un sens, on peut insister sur la possibilité de l'échec de l'acte performatif, en considérant qu'il peut toujours échouer (cela permet de penser la résistance et la subversion, mais moins les régularités et la dimension systémique de l'oppression) ; dans un autre sens, on peut considérer qu'il fonctionne presque toujours, puisqu'il repose sur notre connaissance « par corps » de l'ordre social (cela permet de penser la reproduction sociale, mais moins la subversion, la transformation, et les résistances déjà existantes).

Ainsi, nous avons vu dans les parties précédentes que pour penser vraiment la construction sociale, il fallait penser sa *force* structurante : ce n'est pas parce qu'un phénomène est socialement construit et contingent qu'il est inexistant, malléable, immatériel, bien au contraire. Mais j'ai également dit qu'une perspective critique devait

rendre compte non seulement de la force de l'ordre social, mais aussi de notre propre pouvoir transformateur.

Je fais l'hypothèse que le détour par les pratiques permet de penser à la fois cette force et notre pouvoir, donc aussi bien la reproduction que la transformation sociales, puisqu'en tant que pratiques *de lutte*, elles reconnaissent à la fois la force de l'oppression et la possibilité de la transformation.

Ce sont des pratiques de lutte, oppositionnelles, qui combattent pied à pied l'oppression et ce qu'elle a structuré dans nos vies et nos relations ; et en même temps, elles ouvrent des possibles et transforment déjà des choses dans nos vies, dans nos relations et dans nos subjectivités. Je propose donc d'observer ces pratiques pour voir comment elles articulent la possibilité du changement social à grande échelle et la possibilité de la subversion individuelle et collective, contre l'idée que ces deux stratégies seraient contradictoires. Je les interroge pour comprendre comment, dans les luttes, s'articulent la transformation sociale et ce que j'appellerai la *pratique politique de soi*.

Pour résumer, les problèmes de cette partie sont donc les suivants : quelles contre-pratiques discursives de dénaturalisation et de déconstruction peut-on élaborer ? Quel est leur pouvoir transformateur ? Comment les inscrire dans une lutte collective ?

Méthode

Dans cette partie, je m'appuie sur les acquis méthodologiques des parties précédentes pour traiter du « langage ». J'ai proposé d'analyser le langage comme un ensemble de pratiques hétérogènes plutôt que comme un concept unifié. J'ai insisté notamment sur l'importance de ne pas réduire le langage et les luttes sur le langage à des questions de catégorisation. J'ai également montré l'importance d'analyser le pouvoir du langage en introduisant les enjeux sociaux et politiques dès le début, et non comme des éléments qui s'ajoutent de l'extérieur ou qui viendraient perturber le fonctionnement. J'ai proposé d'étudier non pas la performativité du langage en général, mais d'analyser son fonctionnement dans des actes de langage bien spécifiques et dans des énoncés réels, sans dire que ce qui s'y passe est valable pour décrire le fonctionnement de *tout* énoncé.

Enfin, j'ai souligné l'importance de prendre en compte, dans l'analyse de la performativité, à la fois son contexte, les conditions matérielles, les corps et les relations, le réseau de pratiques dont le langage fait partie et avec lequel il interagit. Ces idées constituent la base de l'analyse de pratiques discursives que je propose dans cette dernière partie.

Un des enjeux de cette analyse est de montrer qu'il est possible de construire des discours et des pratiques féministes intersectionnelles de lutte qui combattent l'oppression et l'exploitation, les normes et les idéologies dominantes, tout en restant ouvertes à *l'hétérogénéité des expériences et des vécus*, donc en prenant acte des critiques et des reformulations dont le féminisme a pu faire l'objet. Des pratiques qui ne se fondent pas sur des présupposés essentialistes (biologiques ou sociologiques) ou sur l'universalisation de certaines positions sociales au détriment d'autres, et qui ne reconduisent ni ne figent les catégories oppressives et les rapports de pouvoir hiérarchisés. Sur le plan méthodologique, cela implique d'analyser des pratiques et des discours sans chercher à les homogénéiser ou à les hiérarchiser, mais pour comprendre comment les enjeux, les problèmes, l'oppression et la lutte féministe elle-même peuvent être diversement formulées. Sans nier la possibilité qu'il existe des vécus similaires, il ne faut pas les rechercher en présupposant qu'ils sont la base nécessaire à la lutte collective, mais chercher plutôt à montrer comment des subjectivités, des vécus partagés et des solidarités se forment dans les luttes elles-mêmes et participent de leur dynamique.

Plan de la partie

Je commence par me demander quelle place on peut faire, dans la théorie de la performativité, au pouvoir transformateur d'actes de parole — subversifs ou insurrectionnels (chapitre 1). À partir de là, j'analyse différentes pratiques discursives de lutte : d'abord des pratiques de dénaturalisation du binarisme de genre dans la langue et les discours (2). Puis j'examine en quoi la « prise de parole » peut dénaturaliser l'oppression. Je montre qu'elle repose, comme acte de parole, sur une déstabilisation des conditions sociales et politiques (3). Je propose enfin d'analyser le pouvoir insurrectionnel et transformateur d'énoncés de lutte, les slogans féministes, pour voir comment l'ordre social y est contesté par un sujet politique hétérogène et mouvant. Cela

me permet de donner un contenu concret à l'idée d'un féminisme de coalition plutôt qu'identitaire (4).

Chapitre 1

Pouvoir transformateur d'actes de parole subversifs et insurrectionnels

Introduction

La question du langage a d'abord été thématisée, dans les luttes féministes, depuis la question de la « prise de parole ». Prendre la parole permettrait de lutter contre une délégitimation qui peut jouer à différents niveaux du discours, et prendre différentes formes. Elle pouvait consister à nier la légitimité de certain·es locuteurices à parler (réduction au silence) ; nier l'existence de ce dont illes parlent ou la pertinence qu'il y a à en parler (invisibilisation) ; dévaloriser leur manière de parler, en réduisant leur discours à du « bruit » ; contester la pertinence des mots choisis, en cherchant à maintenir le monopole des dominant·es sur la définition des mots et certains de leurs usages ; considérer que le contexte n'est pas le bon, que l'intention n'est pas légitime, que l'analyse est mal faite. Dans tous ces cas, on hiérarchise les discours et l'on exclut les opprimé·es du politique en posant qu'illes ne possèdent pas pleinement le langage et les règles du discours.

L'expression « prendre la parole » suppose deux choses : déjà qu'on n'a pas la parole ; ensuite que la parole ne nous est pas donnée mais qu'on la *prend*. Prendre la parole, c'est parler sans attendre qu'on nous y autorise. C'est donc un double geste de rupture, qui brise le silence et qui conteste un certain ordre social du discours, déterminant qui peut parler, de quoi, à qui et de quelle manière. « Prendre la parole » c'est à la fois dire et faire, ou plutôt défaire le silence, défaire ce qui nous empêche de parler. Si prendre la parole suppose précisément qu'on prend ce qu'on ne nous donne pas, donc qu'on fait ce que personne ne nous autorise à faire, cela signifie peut-être que ce geste ouvre une autre forme de performativité, qu'on peut appeler, comme le propose Judith Butler, une « performativité *insurrectionnelle*¹⁵²² ».

Parler de « performativité insurrectionnelle », c'est soutenir qu'on peut agir en parlant parce qu'on conteste et qu'on déstabilise les conditions sociales qui empêchent notre discours d'agir, de faire effet. Approfondir cette notion implique donc de comprendre comment une prise de parole peut faire événement, contester à la fois l'ordre social et l'ordre du discours, agir dans et sur le monde.

Peut-on dégager un espace, dans la théorie de la performativité, pour penser l'efficacité de pratiques discursives et la possibilité de réaliser des actes de parole sans y être autorisé·e par convention ? Est-il possible de gagner du pouvoir par des actes de parole et de produire, par le fait de dire quelque chose, les conditions d'audibilité et d'efficacité de ce qu'on dit ?

On a vu qu'Austin avait insisté sur la possibilité que des actes de parole *échouent*, dès lors que certaines conditions ne sont pas respectées. Comme l'a souligné Bourdieu, les conditions de réussite d'un acte illocutoire dégagées par Austin, les conventions et l'autorité qui déterminent la réussite performative, ne sont pas seulement linguistiques, mais socio-politiques. Il semble que cette perspective permet de penser la reproduction (le maintien des inégalités et la pérennité des structures sociales) plutôt que la transformation sociale — transformation des conditions qui déterminent la réussite ou l'échec d'un performatif.

La question de la transformation sociale a ouvert d'intéressantes perspectives de recherche dans différentes disciplines. C'est la piste qu'explorent Bruno Ambroise et Bertrand Geay, dans un ouvrage qu'ils ont dirigé, intitulé *Langage et politique* :

¹⁵²² BUTLER Judith, *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 194.

l'efficacité du langage en question. Comme le précise leur introduction, cet ouvrage s'inscrit dans le programme de travail ouvert par Bourdieu à partir d'Austin¹⁵²³, mais tout en explorant des pistes qui permettent de penser autre chose que la seule reproduction du pouvoir et de l'inégalité sociale. S'inscrivant dans une perspective plus foucaldienne que bourdieusienne sur le pouvoir, les auteurs proposent de l'étudier « non comme un état mais comme un ensemble de processus différenciés, qui conduisent au renforcement ou à l'extension du champ d'emprise de tel type de pouvoir ou au contraire à l'émergence de formes de pouvoir concurrents¹⁵²⁴. » Ainsi, il ne s'agit pas de traiter du pouvoir et de la résistance de manière séparée, mais de les analyser ensemble. Pour développer cette perspective, les contributeurices à l'ouvrage ne proposent pas une théorie générale et formelle de la performativité, mais une analyse de cas concrets d'efficacité du langage¹⁵²⁵, notamment dans des situations peu institutionnalisées¹⁵²⁶ (puisqu'il s'agit justement de ne plus « réduire le politique au pouvoir déjà-là, à l'autorité déjà consacrée¹⁵²⁷. »). « [S]i le langage a des effets politiques divers, leur compréhension passe par une analyse minutieuse et contextualisée des conditions sociales de son efficacité¹⁵²⁸ », qui n'est donc plus ramenée de manière simple et univoque à l'autorité préalable de ses locuteurices¹⁵²⁹.

Mon travail s'inscrit dans ce programme de recherche : comme je l'ai souligné, j'étudie la performativité en accordant un rôle de premier plan aux enjeux sociaux et politiques, et sans considérer qu'on pourrait analyser la performativité de certains énoncés indépendamment de ces enjeux. Je cherche à analyser non seulement la reproduction sociale et la force des structures sociales oppressives, mais aussi notre pouvoir transformateur. Je discute ces questions depuis l'analyse de certains actes de langage bien spécifiques, sans dire que ce qui s'y passe est valable pour décrire le fonctionnement de la performativité en général.

¹⁵²³ Consistant à « penser les conditions sociales de production et de réception des actes de langage. » (AMBROISE Bruno et GEAY Bertrand, *Langage et politique : l'efficacité du langage en question*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, « Paradoxa », 2016, p. 12)

¹⁵²⁴ Ibid., p. 13.

¹⁵²⁵ Ibid., p. 14.

¹⁵²⁶ Ibid., p. 13.

¹⁵²⁷ Ibid., p. 16.

¹⁵²⁸ Ibid., p. 14.

¹⁵²⁹ « Cette approche diversifiée marque la façon d'appréhender l'efficacité de la parole : non plus nécessairement rapportée à l'autorité du locuteur, mais modalisée selon les multiples contextes et acteurs au travers desquels elle doit trouver à s'actualiser, diffractée selon les différents niveaux d'échanges liés aux contextes d'interaction. » (Ibid., p. 13)

Dégager une représentation du pouvoir transformateur du langage (de ce qu'on peut politiquement faire avec nos discours) ne dépend pas seulement de la compréhension qu'on a de la performativité, mais aussi de la manière dont on conçoit les rapports entre les discours et le monde social, ainsi que notre capacité d'agir sociale et politique. Pour penser le pouvoir transformateur de certains actes de discours, il faut donc préciser le cadre social et politique dans lequel prend place la performativité, quelle place on accorde à la capacité d'agir transformatrice des sujet·tes sans nier la force des structures et des déterminations sociales, et dans quelle mesure on pense que les discours peuvent constituer une telle capacité d'agir.

Pour cela, il convient déjà de définir plus précisément ce qu'on entend par « transformation sociale », et d'expliquer en quoi cette question pose vraiment problème. N'est-il pas évident que le monde social change et évolue ? Qu'il y a des révolutions, des évolutions, des transformations sociales ? En quoi cette question ferait-elle difficulté ? De plus, n'est-ce pas un retour en arrière que d'insister sur le pouvoir des agent·es ? En effet, Bourdieu a étudié les déterminismes sociaux pour aller contre la représentation d'agent·es entièrement libres et responsables, qui seraient la seule cause de leurs actions. Observant la reproduction de l'ordre et des inégalités sociales, Bourdieu a justement essayé d'expliquer pourquoi, alors que nous nous représentons comme des êtres libres, on constate une telle régularité dans nos comportements. Par conséquent, insister sur le pouvoir transformateur des agent·es, n'est-ce pas renouer avec l'idée de leur pleine liberté, de leur absolue non-détermination ? N'est-ce pas un retour en arrière théorique ?

Pour discuter ces questions, je commence par exposer le problème que pose la transformation sociale, pour dégager une représentation des rapports entre le performatif et le social qui permette de penser aussi bien la transformation que la reproduction des rapports sociaux (section 1). Je montre ensuite l'intérêt d'analyser des pratiques discursives pour penser une agentivité à la fois discursive et sociale, donc le pouvoir transformateur de nos pratiques (2). Puis je réfléchis à l'articulation de la subversion, de la transformation et de l'action collective (3). Enfin, je m'interroge sur le pouvoir *insurrectionnel* de certains actes de parole (4).

1. En quoi la transformation sociale pose-t-elle problème ?

1.1. Penser la reproduction *et* la transformation sociales

En quoi la transformation sociale pose-t-elle problème ? N'est-elle pas suffisamment évidente pour qu'il soit inutile d'en démontrer la possibilité ? L'enjeu de ce chapitre n'est pas de prouver que la transformation sociale est possible en tant que telle (il suffit de regarder notre histoire pour comprendre que la société est constamment en train de se transformer), mais d'intégrer cette idée à l'analyse de la performativité, pour montrer le pouvoir transformateur de certains actes de parole, et comprendre l'enjeu et l'intérêt des luttes féministes sur et avec le langage.

Dans les parties précédentes, j'ai montré que les conditions de félicité des performatifs sont des conditions sociales et politiques, et que nos actes de parole contribuent à construire, à reproduire et à naturaliser les structures sociales oppressives. J'ai mis en évidence le fait que les discours sont des pratiques sociales, agissant et informant le social de l'intérieur.

Réaliser un acte illocutoire implique de remplir un certain nombre de conditions, et demande que les conventions que l'on invoque soient « comprises », « reconnues » par notre auditoire. Réaliser avec succès un acte de parole dépend donc des conditions sociales à différents niveaux : il faut qu'il existe des conventions qui définissent, encadrent et permettent cet acte de parole ; il faut que les locuteurices aient le statut et l'autorité sociale nécessaires ; il faut que leurs interlocuteurices soient au fait des conventions, non pas au sens où illes en auraient une connaissance abstraite et extérieure, ni au sens où illes les auraient volontairement acceptées, mais au sens où illes partagent avec les locuteurices une forme de vie dans laquelle ces conventions *comptent* comme telles (ce qui implique que, même si je ne suis pas d'accord avec elles, je ne peux pas faire comme si elles n'existaient pas : c'est parce que je sais qu'elles existent que je peux ne pas être d'accord avec elles). Enfin, il faut que les interlocuteurices reconnaissent (identifient) effectivement la procédure conventionnelle invoquée¹⁵³⁰.

¹⁵³⁰ Est-ce à dire qu'autrui en tant que tel·le aurait une place déterminante dans la réalisation d'un acte illocutoire ? En réalité, il semble que l'interlocuteurice dont il s'agit ici (contrairement à l'acte perlocutoire) est un·e autre abstrait·e, simplement considéré·e comme un·e être social·e partageant une forme de vie avec

Austin a donc bien théorisé l'importance des conditions sociales pour la définition et la réussite d'un acte illocutoire. Il l'a également prise en compte pour le succès des actes de parole aux niveaux locutoire et perlocutoire : réussir à faire sens et à produire certains effets avec son discours dépend de l'ensemble des pratiques sociales qui constituent notre forme de vie, et de la manière dont un énoncé interagit avec ces pratiques sociales, prend place dans cette forme de vie.

Cependant, nous avons vu dans la partie précédente que :

- le locuteur ordinaire (le « *plain man* » d'Austin) n'existe pas : les locuteurices sont toutes des locuteurices « extraordinaires », situées dans un champ social, possédant un certain *habitus* social et linguistique, un certain capital social et symbolique, qui détermine leurs manières de parler et leur capacité à réaliser des actes de parole.
- La « communauté sociale et linguistique » qui partagerait des conventions est structurée par la hiérarchie et les inégalités sociales, et lorsqu'on s'intéresse aux pratiques discursives, on voit d'abord des dynamiques d'inclusion et d'exclusion, des stratégies de distinction, qui pourraient nous conduire à renoncer à l'idée de « communauté », terme trop pacifique pour désigner cet espace social inégalitaire et ce champ de force.
- La reconnaissance (« *uptake* ») dont parle Austin repose sur une incorporation des structures sociales par les individus. C'est un « réflexe » plus qu'une reconnaissance volontaire.

Ces éléments permettent de comprendre l'ancrage social de la performativité, et son rôle dans la *reproduction* des structures et de l'ordre social.

Il me semble cependant fondamental de développer une compréhension de notre capacité d'agir discursive et sociale qui fasse une place à la transformation sociale, et qui accorde un rôle important au conflit. Si Bourdieu a bien reconnu l'existence de conflits, de résistances et de luttes, il s'est d'abord intéressé à la manière dont elles pouvaient soutenir ou s'intégrer dans l'ordre social existant. Pour ma part, je cherche à tirer d'autres conséquences de la conflictualité sociale : certes, le conflit peut être la trace de la

les locuteurices, dont la personnalité, la psychologie, l'état d'esprit ne comptent pas. Ille fait partie des conditions sociales de félicité de l'illocutoire. Certes, dans la mesure où le succès illocutoire dépend de la reconnaissance effective d'autrui, il dépend d'éléments concrets et individuels (par exemple, que les facultés de l'interlocuteurice en question ne soient pas altérées par un excès de fatigue, de boisson, de drogue) mais il est possible de rabattre ces éléments sur les circonstances déterminant l'illocutoire (elles ne sont pas adéquatement remplies). En d'autres termes, si l'interlocuteurice fait partie d'une forme de vie partagée et dispose pleinement de ses facultés, alors ille ne peut pas ne pas reconnaître la procédure conventionnellement invoquée.

répression et du rapport de force, et il peut vulnérabiliser, mettre en danger les opprimé·es, mais il manifeste aussi ce qui échappe *déjà* à l'ordre social, il peut être un espace dans lequel on se tient et depuis lequel on construit autre chose. Il peut avoir des conséquences politiques transformatrices.

1.2. Un espace social et discursif

1.2.1. Les actes de parole interagissent avec leurs conditions sociales de réussite

Pour défendre l'idée que certains actes de parole ont un pouvoir transformateur, on peut s'appuyer sur la représentation des rapports entre le langage et la société que j'ai développée dans les parties précédentes.

En effet, j'ai montré qu'il ne fallait pas considérer que les conditions sociales déterminent et structurent unilatéralement les discours, ou que les discours sont un simple reflet des rapports sociaux, mais qu'au contraire ils participent à les structurer et à les renforcer. J'ai défendu qu'il ne fallait pas avoir une représentation du langage et du monde social comme deux sphères séparées, comme si les discours ne pouvaient jamais que refléter ou reproduire une hiérarchie sociale qui leur préexiste. Le social qui détermine la force d'un énoncé est lui aussi discursif et langagier. Les discours font partie du social au même titre que d'autres pratiques et d'autres phénomènes.

Cela signifie qu'on ne peut analyser le pouvoir des discours en les rapportant seulement au statut social de leur locuteur·ice, indépendamment du reste des pratiques sociales et discursives. Cela ne permettrait ni de comprendre la force d'un discours ni d'analyser le discours lui-même. Un discours n'est pas la pure expression d'un·e sujet·te, qui en serait l'auteur·e original·e, mais il s'élabore en interagissant avec d'autres discours, qu'il cite, reprend, répète, réarticule, déplace, conteste, etc.¹⁵³¹ Par conséquent,

¹⁵³¹ La remise en cause du sujet-auteur comme cause et principe d'explication de son discours est une idée qui a été largement travaillée en philosophie et dans les sciences sociales et linguistiques depuis les années 1960, et notamment par le structuralisme et le post-structuralisme. Cette remise en cause permet de déplacer l'analyse : on ne présuppose plus le sujet comme origine et cause de ses discours, de ses actions et de la connaissance elle-même, mais on regarde au contraire comment des sujet·tes sont fabriqués par les discours qu'on leur tient et qu'ils tiennent. Comme on l'a vu, Althusser, par exemple, a montré que les sujet·tes étaient produit·tes par des interpellations sociales. Foucault a travaillé sur les différentes manières dont un·e sujet·te pouvait se lier à son discours, et se produire en énonçant un discours. S'inscrivant dans cette remise en question, Butler a développé l'idée d'une « vulnérabilité » des sujet·tes au langage : les

comprendre le sens et la performativité d'un discours dans un contexte social, historique et politique implique de ne pas l'analyser comme un énoncé isolé, mais de travailler sur la place qu'il prend dans l'espace social, et sur la manière dont il se situe par rapport à d'autres discours et à d'autres pratiques sociales.

Parallèlement, les conditions, les structures sociales et les statuts sociaux ne sont pas seulement un donné extérieur qui détermine la réussite ou non des actes de parole, mais qu'ils sont *sensibles* aux actes de parole (ils sont produits par la répétition de certains actes de parole, modifiés par d'autres) et qu'ils existent parce qu'ils sont produits par une série d'activités entrelacées.

Ainsi, les actes de parole participent pleinement du social lui-même : s'ils peuvent renforcer ou fragiliser les inégalités et la hiérarchie, renforcer ou déstabiliser les structures sociales, c'est parce qu'ils ne viennent pas modifier les rapports sociaux *de l'extérieur*.

C'est l'idée que défend Butler dans *Le Pouvoir des mots* et dans l'article intitulé « Performativity's Social Magic ». Dans cet article, elle reprend l'idée althusserienne d'une interpellation des sujet·tes dans le langage pour défendre que les actes de parole ne sont pas seulement réalisés par des sujet·tes « déjà-là », mais plutôt qu'ils sont « une des manières puissantes et insidieuses par lesquelles les sujets sont convoqués à l'être-social¹⁵³². » Dans le dernier chapitre de *Le Pouvoir des mots*, Butler reproche à Bourdieu d'avoir développé une conception « conservatrice » de l'acte de discours, en présupposant que « les conventions autorisant l'exercice du performatif sont déjà en place¹⁵³³ ». Donc d'avoir pensé un rapport mimétique entre les énoncés et les positions sociales¹⁵³⁴, « entre

sujet·tes ne préexistent pas à l'espace des discours qui leur sont adressés et qu'elles tiendront, mais se fabriquent au fil des interpellations et des discours qu'elles peuvent tenir. Cette remise en cause du sujet a eu des conséquences importantes en linguistique, avec le développement de l'analyse du discours : d'abord reprise par Michel Pêcheux, qui a théorisé la notion d'« interdiscours » pour analyser la production des discours non depuis leur sujet·te d'énonciation mais depuis leurs rapports à d'autres discours. De même, Jacqueline Authier-Revuz a critiqué la conception « naïve » du sujet dans les théories de l'énonciation, pour réaffirmer que les sujet·tes sont parlé·es plus qu'elles ne parlent, et travailler sur « l'hétérogénéité constitutive du langage » (voir III, 4).

¹⁵³² « The performative is not only an act used by a pregiven subject, but it's one of the powerful and insidious ways in which subjects are called into social being, inaugurated into sociality by a variety of diffuse and powerful interpellations. » (BUTLER Judith, « Performativity's Social Magic », in *Bourdieu: a critical reader*, SHUSTERMAN Richard (dir.), Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 113-128 : p. 125)

¹⁵³³ *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 191.

¹⁵³⁴ Ibid., p. 195.

le linguistique et le social¹⁵³⁵ », et d'avoir réhabilité « le modèle base/superstructure en faisant du domaine linguistique un épiphénomène¹⁵³⁶ ».

Bourdieu a transposé l'image du langage comme simple reflet en considérant non pas que les mots reflètent les choses, mais que le fonctionnement du langage reflète l'ordre social¹⁵³⁷. Il n'a donc pas véritablement reconnu la dimension discursive du social, et l'interaction des discours avec les structures sociales, les statuts, les positions d'autorité¹⁵³⁸. Or, c'est seulement en prenant acte de cette interaction qu'on comprend que certains actes de discours peuvent être des actes subversifs, voire « insurrectionnels¹⁵³⁹ ». Les statuts et les structures sociales sont construites, faites et défaites aussi par des actes de parole : les performatifs interagissent avec leurs conditions sociales de félicité. Par conséquent, les actes de parole peuvent renforcer aussi bien que transformer les conditions sociales.

1.2.2. Transformation, subversion, insurrection

Dans *Le pouvoir des mots*, Butler, contre Bourdieu et d'autres auteurs, cherche à montrer que nous pouvons réaliser des actes de paroles subversifs et insurrectionnels. La subversion fait l'objet des premiers chapitres de l'ouvrage, où Butler s'oppose notamment à l'interprétation que Catharine MacKinnon fait de la performativité des discours de haine, des discours injurieux et de la pornographie ; dans ce cadre, Butler reprend la distinction austinienne entre illocutoire et perlocutoire. La performativité « insurrectionnelle » est discutée dans le dernier chapitre, contre Bourdieu — et Butler parle alors de « performativité » en général. Dans le présent chapitre, je vais discuter successivement de ces deux questions (la subversion et l'insurrection), pour comprendre comment la performativité du langage peut permettre de penser aussi bien la reproduction que la transformation de l'ordre social.

¹⁵³⁵ Ibid., p. 207.

¹⁵³⁶ Ibid., p. 207.

¹⁵³⁷ « Ce qui a lieu dans les pratiques linguistiques reflète selon Bourdieu ce qui a lieu dans l'ordre social défini comme externe au discours lui-même. » (Ibid., p. 207)

¹⁵³⁸ « Affirmer qu'un acte de discours n'exerce d'autorité que dans la mesure où il est *déjà* autorisé suggère que le contexte de ces actes est déjà en place, et que les actes de discours ne peuvent transformer le contexte qui leur confère ou non une autorité. » (Ibid., p. 211)

¹⁵³⁹ Ibid., p. 194.

Butler s'appuie sur l'analyse derridienne de la performativité, qui affirme le pouvoir de rupture d'un énoncé avec son contexte initial, pour affirmer la possibilité de la subversion et de l'insurrection¹⁵⁴⁰. S'appuyant sur cette analyse du performatif, Butler affirme que la force insurrectionnelle tient à « la rupture [que l'énonciation] accomplit avec le contexte¹⁵⁴¹ ». Il peut ainsi y avoir rupture avec le contexte d'origine dans la reprise politique d'une injure, par exemple.

Si je trouve cette proposition très intéressante, je souhaite pour ma part développer l'idée d'un acte de discours « insurrectionnel » dans une direction légèrement différente. En effet, il me semble que la répétition dans un nouveau contexte qui fait vaciller le pouvoir d'un discours de haine est clairement un phénomène de *subversion*. Par conséquent, je propose de garder le terme d'« insurrection » pour d'autres phénomènes, d'autres pratiques de lutte, qui consistent moins à reprendre une injure qu'à s'approprier d'une autre manière certains actes de parole qu'on n'est pas autorisé·e à réaliser. Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler considère comme un même phénomène insurrectionnel la reprise de termes oppressifs (« *queer* », « femme », « Noir ») et « l'usage impropre du performatif¹⁵⁴² ». Je cherche ici à approfondir cette idée d'« usage impropre », et à mettre en évidence la *variété* de ces usages du discours dans les luttes féministes.

Je propose donc de décomposer le problème de la transformation sociale en plusieurs questions :

- Qu'est-ce qu'un acte de discours « subversif », et en quoi défendre cette notion ne renoue pas avec une représentation idéalisée de l'autonomie du discours par rapport au social¹⁵⁴³ ? Comment articuler une pensée de la subversion sociale avec une pensée des structures, de la reproduction et de la force de l'oppression ?
- Qu'est-ce qu'un acte de discours « impropre », et dans quelle mesure cette impropriété lui donne-t-elle une qualité insurrectionnelle ?
- Dans les deux cas, quelle est la force réellement transformatrice de ces actes de discours ? Si le pouvoir transformateur des actes de parole tient, comme on vient de

¹⁵⁴⁰ Ce dont Derrida ne traite pas explicitement — même s'il a bien parlé des phénomènes d'échec et de « parasitage » — dans la mesure où il traite du performatif en général, et notamment de l'itérabilité qui en est la condition.

¹⁵⁴¹ *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p.195.

¹⁵⁴² Ibid., p. 208-209.

¹⁵⁴³ Critique dont se défend Butler : « Je suis assez d'accord avec la critique que fait Bourdieu de certaines positions déconstructionnistes selon lesquelles l'acte de discours, en vertu de sa puissance interne, rompt avec tout contexte dans lequel il émerge. » (Ibid., p. 212)

l'affirmer, à ce qu'ils déstabilisent les structures et les statuts, comment cela se passe-t-il effectivement ? Qu'est-ce qui est déstabilisé et transformé par un acte de discours ?

En posant ces questions, je cherche à approfondir l'idée qu'un acte de parole aurait une « force de rupture » par rapport à son contexte, en mettant en évidence, une fois encore, plutôt la variété des actes de parole (et de leur rapport — reproducteur ou transformateur — à leur contexte) qu'un mode de fonctionnement qui serait identique à tous.

2. Agentivité discursive et sociale

2.1. Penser la participation des agent·es

La question de l'articulation de la reproduction et de la transformation sociale peut être traitée avec la notion d'« agentivité ». Le concept d'*agency* a été mobilisé, en sciences sociales et notamment dans le champ des *cultural studies*¹⁵⁴⁴, pour échapper au dualisme déterminisme/liberté, et travailler plutôt sur les pratiques de transformation ou de reproduction de l'ordre social par des agent·es — qui ne sont pas des « sujets » au sens philosophique traditionnel du terme. C'est-à-dire que les agent·es ne sont pas nécessairement des individu·es humain·es (il peut y avoir des agents supra-individuels, par exemple des institutions, ou infra-individuel, par exemple dans les cas de conscience contradictoire ou divisée¹⁵⁴⁵). Et que s'il·les peuvent effectivement agir, cette capacité d'agir est toujours « médiatisée socio-culturellement ¹⁵⁴⁶ ». Comme l'indique Laura M. Ahearn dans ses travaux sur l'*agency* en anthropologie linguistique, cette notion a été développée dans les sciences sociales sous l'influence des activistes, pour rompre avec le structuralisme et comprendre que les processus de reproduction sociale puissent devenir ou avoir pour conséquence des transformations sociales¹⁵⁴⁷.

Le concept d'agentivité met ainsi l'accent sur la co-constitution des structures sociales et des actions des agent·es : les actions sont déterminées par les structures

¹⁵⁴⁴ Comme le soulignent Charlotte Nordmann et Jérôme Vidal dans l'avertissement de traduction au début de *Le Pouvoir des mots*. (Ibid., p. 15)

¹⁵⁴⁵ AHEARN Laura M., « Agency », art. cit., p. 13.

¹⁵⁴⁶ AHEARN Laura M., « Language and Agency », art. cit., p. 112.

¹⁵⁴⁷ « Agency », art. cit., p. 12.

sociales et, en retour, elles contribuent à les renforcer ou à les reconfigurer. L'agentivité n'est assimilable ni à la libre-volonté (qui implique la pleine conscience, la pleine intentionnalité et l'indépendance par rapport aux déterminismes sociaux) ni à la résistance (puisque l'agentivité peut aussi consister dans le fait de se conformer aux normes, d'habiter les normes¹⁵⁴⁸). En d'autres termes, cette notion permet de penser l'action sans plus présupposer de « sujet souverain » et sans la faire reposer sur un libre-arbitre, pour étudier au contraire son rôle dans la constitution des subjectivités.

La définition qu'en donne Ahearn me paraît intéressante dans la mesure où elle ne renoue pas avec une conception de l'agentivité comme seul pouvoir de résistance¹⁵⁴⁹. Elle permet de penser aussi bien les actions de reproduction que de transformation sociale. Et, c'est là tout son intérêt, elle permet de les penser ensemble, avec le même outil. Elle n'hypostasie pas une capacité de résistance, et nous permet d'analyser une action en sachant qu'elle est informée par le social, mais sans présupposer *a priori* qu'elle sera reproductrice ou transformatrice. Cela permet de rester au plus près des pratiques, de la négociation terme à terme des normes, de la manière dont les structures et l'oppression sont chaque fois mises en acte ou mises en question. Cela permet aussi d'étudier comment la succession d'actions peut les requalifier *a posteriori* (une action peut être conforme à l'ordre social mais s'inscrire dans une chaîne d'actions dont le résultat est une transformation de cet ordre).

Pour traduire la notion d'« agency », je parlerai plutôt d'« agentivité » : je suis consciente du fait que ce terme peut être perçu comme trop « technique » pour faire l'objet d'un investissement politique fort¹⁵⁵⁰. Mais c'est une des raisons pour lesquelles je le choisis : il me paraît mieux à même de rendre compte du fait que, par « agency », on se réfère aux pratiques qui font, tout autant qu'elles défont, les structures sociales. Ce terme insiste sur le lien, la dynamique, qu'il y a entre ces deux mouvements de faire et de défaire. Il permet d'analyser avec le même outil les pratiques de reproduction et de

¹⁵⁴⁸ « Language and Agency », art. cit., p. 114-115. La troisième idée que Ahearn récuse, c'est l'absence d'agentivité, qu'on trouve d'après elle chez Foucault en raison de l'omniprésence du pouvoir (p. 116). S'il est vrai que Foucault a surtout travaillé sur les procédures d'assujettissement, la manière dont il théorise le pouvoir, comme nous l'avons vu en II, 1, implique de comprendre le pouvoir depuis son lieu d'exercice, depuis les points, résistants, auxquels il s'accroche. L'omniprésence des relations de pouvoir n'est pas synonyme d'impuissance : quand nous agissons et quand nous résistons nous faisons nous-mêmes acte de pouvoir.

¹⁵⁴⁹ Cf. Mahmood in II, 2.

¹⁵⁵⁰ C'est ce que lui reprochent Nordmann et Vidal, qui font donc le choix de la traduction par « puissance d'agir » « agentivité », « agencéité » sont trop « scientifiques » pour permettre réappropriation politique des termes. (*Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 14-15)

transformation, il ne les présente pas comme étrangères les unes aux autres (ce qui nous conduirait à ne pas comprendre les unes à partir des autres).

2.2. L'agentivité dans le langage

Ahearn s'intéresse aux rapports entre agentivité et langage de deux manières complémentaires : d'une part, elle regarde comment l'agentivité est représentée dans les discours ordinaires, ce qui donne des indices sur la manière dont les personnes conçoivent leurs actions, leur capacité d'agir et leur responsabilité. D'autre part, elle analyse comment, le langage étant une action sociale, les pratiques discursives sont des formes d'agentivité, notamment dans leur manière de faire et défaire le genre. Lier les deux questions me paraît très éclairant, et proche de la démarche de la philosophie du langage ordinaire qui étudie comment nous parlons d'un phénomène pour comprendre comment nous nous le figurons, comment il compte pour nous. Par exemple, Ahearn montre que le sujet peut jouer différents rôles dans une phrase (celui d'agent, d'acteur, de percevant, d'instrument, de patient¹⁵⁵¹), ce qui peut nous aider à dénouer le sujet et l'agent. C'est un geste qu'on retrouve dans d'autres textes d'anthropologie linguistique sur l'agentivité, par exemple dans les travaux d'Alessandro Duranti, qui montrent que les manières dont on encode et dont on performe l'agentivité «se constituent et s'affectent mutuellement¹⁵⁵²».

Pour Ahearn, le langage est une action sociale, et nos pratiques discursives doivent être analysées selon le modèle de l'agentivité qu'elle a dégagé : le social ne détermine pas le discursif de l'extérieur, et les discours ne viennent pas produire des réalités sociales de l'extérieur. Au contraire, le social a une dimension discursive et les actes de parole participent à faire ou à défaire les statuts et les structures. Mettre l'accent sur l'interaction

¹⁵⁵¹ AHEARN Laura M., « Language and Agency », art. cit., p. 121

¹⁵⁵² DURANTI Alessandro, « Agency in language » in *A companion to linguistic anthropology*, DURANTI Alessandro (dir.), Malden-Oxford, Blackwell, 2006, p. 454 (ma traduction). Duranti analyse la manière dont l'agentivité est mise en langage pour affirmer les idées suivantes : « Toutes les langues (*languages*) ont des manières de représenter l'agentivité » ; on encode diversement l'agentivité, entre des langues différentes et au sein d'une même langue ; toutes les langues ont des manières d'atténuer l'agentivité (*mitigation*) ; toutes les langues ont les moyens d'omettre l'agentivité (p. 467). D'après lui, ce constat sur la manière dont l'agentivité est parlée est à mettre en lien avec la manière dont elle est affirmée, dont quelqu'un.e revendique une action : (*ego-affirming*) et la manière dont elle est agie, performée (*act-constituting*). L'agentivité est « inévitable » à ces trois niveaux, et c'est ce qui permet de comprendre le « *claim to power* » du langage. (p. 467)

du social et du linguistique permet de ne pas insister seulement sur l'agentivité comme résistance ou subversion, ce qui donne une vision un peu idéaliste et romantique de la possibilité de faire irruption par son discours, et peut empêcher de voir les déterminations concrètes qui encadrent la prise de parole.

Analyser les interactions linguistiques permet de distinguer différents types d'agentivité, et d'échapper au dilemme de la transformation ou de la reproduction¹⁵⁵³. Pour le montrer, Ahearn renvoie à plusieurs travaux importants, dont ceux de Charles Goodwin, Elinor Ochs, Sally Eckert et Penelope MacConnell-Ginet. Pour Ochs, par exemple, les structures sociales sont les résultats des pratiques sociales : elles ne sont donc pas figées, et il y a un va-et-vient entre les pratiques qui renforcent et celles qui fragilisent les structures. Ochs montre que les personnes sont constamment en train d'apprendre de nouvelles manières de parler et d'agir dans des contextes socioculturels particuliers. Ce processus d'apprentissage permet d'analyser le glissement (*slippage*) de la reproduction à la transformation sociale et vice-versa¹⁵⁵⁴. Comme nous l'avons vu en II, 4, Eckert et McConnell-Ginet analysent l'interaction du genre et du langage, et les manières dont on fait, refait et défait le genre dans nos pratiques discursives et dans nos interactions. Leurs postulats théoriques (interaction des pratiques discursives et du monde social, co-constitution du langage et du monde social), et leur proposition méthodologique (situer l'analyse au niveau des pratiques et à un niveau local plutôt que global¹⁵⁵⁵) leur permet de montrer comment, dans des « communautés de pratiques » et dans l'activité quotidienne (*day-to-day*) le langage et le social sont maintenus ensemble et changent ensemble¹⁵⁵⁶. Cela leur permet d'analyser précisément les phénomènes de reproduction ou de transformation sociales dans les pratiques discursives et sociales de genre¹⁵⁵⁷. Cela leur permet aussi de développer d'intéressantes perspectives sur les

¹⁵⁵³ AHEARN Laura M., « Language and Agency », art. cit., p. 130.

¹⁵⁵⁴ Ibid., p. 126. Je choisis d'ajouter « et vice-versa » parce qu'Ahearn parle de « slippage between » : il ne s'agit pas d'un passage univoque de la reproduction à la transformation, mais d'un processus réciproque.

¹⁵⁵⁵ « Think practically and look locally ». Cf. ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, « Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community- Based Practice », in *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, p. 461-490.

¹⁵⁵⁶ ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (I), p. 52.

¹⁵⁵⁷ « Quelles sortes de ressources linguistiques les gens peuvent-ils déployer et déploient-ils pour se présenter comme certains types de femme ou d'homme ? » ; « Comment de nouvelles manières de parler émergent ? Comment certaines pratiques linguistiques soutiennent certaines idéologies ou normes de genre particulières ? Comment de nouvelles idées à propos du genre se répandent ? Comment et pourquoi les gens changent-elles leurs pratiques linguistiques et de genre ? » (ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (II), p. 5)

possibilités du changement dans la langue, et sur la productivité du conflit¹⁵⁵⁸, et de ne pas s'en tenir à une conception abstraite et désincarnée du social¹⁵⁵⁹.

Ainsi, travailler sur les pratiques discursives donne d'intéressantes perspectives sur l'agentivité à la fois linguistique, sociale et politique, et permet d'analyser les actes de parole comme des formes d'agentivité sociale (reproductrice et/ou transformatrice). Cette conception me paraît très éclairante pour analyser les pratiques discursives féministes de lutte : d'abord parce qu'elle permet de comprendre la sensibilité des structures sociales à nos pratiques discursives. Ensuite, parce qu'elle ne pose pas une capacité d'agir abstraite, qu'on posséderait métaphysiquement en tant qu'humain·es, mais étudie plutôt comment, dans les pratiques, se fait le social (les personnes, les relations, les statuts, les structures). Enfin, parce qu'elle permet d'analyser les dynamiques de reproduction et de transformation sociale qui interagissent dans les pratiques, au lieu de les poser comme deux phénomènes séparés.

À partir de là, peut-on affirmer le pouvoir transformateur de pratiques subversives ?

3. Subversion des discours oppressifs, transformation sociale et action collective

3.1. La subversion est-elle possible ?

Pour Butler, l'interaction du langage et du social permet de penser la possibilité d'une reprise subversive des discours de haine, comme la réappropriation politique des injures. Mais la question de la subversion a fait l'objet de certaines critiques, concernant son rapport à une lutte plus globale contre l'oppression qui permettrait une véritable transformation sociale. On a pu reprocher à Butler de ne pas articuler la subversion à une véritable analyse des rapports sociaux, d'individualiser la lutte en promouvant des stratégies personnelles plutôt que des formes d'action collective, voire de dissoudre la

¹⁵⁵⁸ Ibid., p. 119.

¹⁵⁵⁹ « The constructors are people, not faceless abstractions like "society." It is the mutual engagement of human agents in a wide range of activities that creates, sustains, challenges, and sometimes changes society and its institutions, including gender and language. » (ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, « Think practically and look locally », art. cit.)

possibilité de la lutte collective en faisant une critique radicale des catégories identitaires, de remplacer une perspective structurelle par un discours qui responsabilise l'individu·e, et de proposer des stratégies plus vulnérabilisantes que renforçantes.

J'ai défendu en II l'idée que, dès *Trouble dans le genre*, Butler ne proposait pas une vision idéalisée de la subversion qui nierait la force de l'ordre social — au contraire. J'ai montré que l'usage butlerien du concept de performativité lui permettait de rendre compte à la fois de la construction naturalisante du genre et de la subversion du binarisme¹⁵⁶⁰.

Dans cette partie, je souhaite discuter de la question de la subversion telle qu'elle est défendue dans *Le Pouvoir des mots*. Il me semble en effet particulièrement évident, dans ce texte, que Butler inscrit la performativité et la subversion dans une analyse des structures sociales et des rapports sociaux : elle discute avec Bourdieu pour dégager les conséquences non seulement reproductrices mais transformatrices de la performativité. La critique qu'elle fait de MacKinnon montre qu'elle considère la subversion comme une stratégie politique et collective.

Cependant, la question des conditions et de la portée de la subversion n'est pas complètement résolue. Si Butler montre très bien que la reprise subversive d'un discours de haine est possible, elle dit aussi que la subversion peut échouer, qu'elle n'est jamais garantie¹⁵⁶¹. Cela me conduit à m'interroger : y a-t-il des *conditions de réussite* de la subversion ? Et quelle est sa portée politique ? Dans quelle mesure peut-elle changer quoi que ce soit à l'ordre social ?

3.1.1. Injures, discours de haine et pornographie

Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler entre en débat avec plusieurs auteur·es qui cherchent à lutter contre les « discours de haine » en faisant reconnaître que ce sont des actes d'oppression et de subordination, contre la réduction de ces discours à de simples

¹⁵⁶⁰ Puisque, comme nous l'avons vu, on peut tirer la performativité austinienne dans deux directions : ou bien considérer qu'elle peut toujours échouer (on risque alors de ne plus pouvoir rendre compte des phénomènes de contrainte, de la violence et des rapports de force, qui maintiennent l'ordre social) ; ou bien considérer qu'elle fonctionne nécessairement puisqu'elle repose sur un ordre social relativement figé (on risque alors de ne plus comprendre les phénomènes de résistance et de subversion).

¹⁵⁶¹ « Comment le discours de haine peut-il être cité contre lui-même ? [...] Il n'est pas possible d'évoquer des cas de discours racistes, par exemple dans une classe, sans invoquer la sensibilité au racisme, le trauma, et, pour certains, le sentiment d'excitation (*excitement*) qu'il éveille. [...] Cette histoire met en évidence les limites et les risques de la resignification en tant que stratégie d'opposition. » (BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, op. cit., p. 60-61)

« expressions », qui devraient à ce titre être protégés par le premier amendement de la Constitution états-unienne sur la liberté d'expression. Elle discute ainsi les travaux de Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado et Kimberlè Crenshaw qui, dans le cadre de la théorie critique de la race (« *critical race theory* »), défendent que les discours racistes « blessent », et entrent pour cette raison dans le débat sur le premier amendement¹⁵⁶². Elle s'oppose également à MacKinnon, qui a mobilisé la théorie austinienne du performatif pour faire interdire la pornographie.

Dans *Ce ne sont que des mots*, MacKinnon s'oppose à la protection de la pornographie par l'État aux États-Unis, protection justifiée par le fait que la pornographie est considérée comme une forme d'expression dont l'État doit garantir la liberté, qu'il ne peut donc pas censurer et sur laquelle il n'a pas à intervenir. Cette approche est défendue par des auteurs comme le philosophe Ronald Dworkin ou le juge Richard Posner, qui considèrent que « la pornographie tombe par présomption dans la catégorie juridique de "la parole" » et la traitent, par conséquent, « comme de la diffamation plutôt que de la discrimination¹⁵⁶³. » Les partisans de la pornographie la réduisent à un ensemble de mots, à un discours, pour qu'elle puisse être protégée au nom du premier amendement (de la liberté d'expression).

Pour MacKinnon, cette approche a une conception trop restrictive de la pornographie (elle limite la pornographie à un discours, alors que la pornographie est constituée des images de personnes réelles¹⁵⁶⁴) et du discours lui-même. Ces auteurs considèrent que les mots ne peuvent pas faire quoi que ce soit en eux-mêmes, et qu'ils n'ont d'effet que s'ils sont suivis d'actes. Leur approche repose donc sur une conception représentationnaliste du langage et de l'expression, selon laquelle « une forme de communication ne peut pas, en tant que telle, faire quoi que ce soit de mauvais ; tout au plus peut-elle offenser. L'offense a un caractère uniquement psychologique¹⁵⁶⁵. » Cette conception du discours nie sa performativité, ou plutôt la limite aux conséquences perlocutoires d'un énoncé. « Ce que veulent les tenants de cette thèse, selon laquelle la

¹⁵⁶² « Critical race theory enter the First Amendment Debate » : MATSUDA Mari J., LAWRENCE III Charles R., DELGADO Richard et CRENSHAW Kimberlè, *Words that wound: critical race theory, assaultive speech, and the first amendment*, Boulder, Westview, « New perspectives on law, culture, and society », 1993, p. 7.

¹⁵⁶³ MACKINNON Catharine A., *Ce ne sont que des mots*, traduit de l'américain par Isabelle Croix et Jacqueline Lahana, Paris, Des femmes-A. Fouque, 2007, p. 14.

¹⁵⁶⁴ « [I]ls défendent la pornographie comme n'étant faite que de mots — même lorsqu'elle se présente sous forme d'images nécessitant l'utilisation directe de femmes. » (Ibid., p. 14-15)

¹⁵⁶⁵ Ibid., p. 14.

pornographie est une forme d’“expression”, c’est d’obtenir que ce qu’elle *fait* — subordonner les femmes par le sexe — soit protégé par la Constitution¹⁵⁶⁶. »

Pour lutter contre les défenseurs de la pornographie, MacKinnon reprend la représentation qu’ils en donnent — un discours — pour faire changer le traitement juridique de ce discours. Elle cherche à faire reconnaître que la pornographie n’est pas qu’un simple « vecteur de l’expression d’idées¹⁵⁶⁷ », mais qu’elle est un acte, comme d’autres discours que la loi traite comme tels¹⁵⁶⁸. Pour cela, elle s’oppose à une vision purement référentielle du langage¹⁵⁶⁹ et affirme que « l’inégalité sociale est créée et appliquée — en d’autres termes *mise en actes* — à travers des mots et des images¹⁵⁷⁰. » Ceux-ci font exister la hiérarchie sociale. Mais qu’est-ce que fait la pornographie ?

Pour MacKinnon, la pornographie est un acte de subordination, d’abus sexuel, de discrimination et de réduction au silence. « Protéger la pornographie signifie protéger l’abus sexuel en tant que forme d’expression, alors que, dans le même temps, la pornographie et la protection dont elle bénéficie privent les femmes de leur droit à s’exprimer contre les abus sexuels¹⁵⁷¹. » Pour justifier cette affirmation, MacKinnon commence par rappeler que la pornographie est une industrie qui, dans la réalité, perpétue des violences et des agressions contre les femmes qui sont filmées¹⁵⁷². Ensuite, elle affirme que la pornographie « fabrique, transforme et influence¹⁵⁷³ » les hommes qui vont agresser les femmes¹⁵⁷⁴, et qu’elle les incite à commettre des violences et des abus sexuels¹⁵⁷⁵. Elle fabrique la sexualité dominante, réifie les femmes, fait passer la violence pour du sexe et annihile la question du consentement¹⁵⁷⁶.

¹⁵⁶⁶ Ibid., p. 31.

¹⁵⁶⁷ Ibid., p. 17.

¹⁵⁶⁸ Ibid., p. 15.

¹⁵⁶⁹ « Pour les tenants de cette conception, l’argument selon lequel la pornographie est un acte perpétré contre les femmes est une affirmation métaphorique ou surréaliste, rhétorique ou irréaliste, une hyperbole littéraire ou un instrument de propagande. Partant du postulat que les mots n’ont qu’une relation référentielle avec la réalité, ils défendent la pornographie comme n’étant faite que de mots — même lorsqu’elle se présente sous forme d’images nécessitant l’utilisation directe de femmes. » (Ibid., p. 14-15)

¹⁵⁷⁰ Ibid., p. 16.

¹⁵⁷¹ Ibid., p. 13.

¹⁵⁷² Ibid., p. 18.

¹⁵⁷³ Ibid., p. 18.

¹⁵⁷⁴ MacKinnon présente ainsi la pornographie comme « du sexe », qui a un véritable pouvoir de conditionnement des hommes. (Ibid., p. 19-20)

¹⁵⁷⁵ Exemple : Ibid., p. 21.

¹⁵⁷⁶ « À mesure que la société est envahie par la pornographie, on observe un changement des facteurs d’excitation sexuelle et de la nature de la sexualité [...]. À mesure que se développe son industrie, la pornographie est de plus en plus assimilable à la sexualité dominante ». (Ibid., p. 28)

MacKinnon s'attaque donc simultanément aux « moyens mis en œuvre » et aux « conséquences » de la pornographie¹⁵⁷⁷, pour faire reconnaître sa *performativité* :

« Compte tenu du rôle qu'elle joue dans les abus sexuels, elle doit être appréhendée comme un phénomène actif plutôt que passif, comme constructive et performative, pas simplement référentielle ou connotative¹⁵⁷⁸. »

« En matière d'inégalité sociale [la] distinction [entre expression et action] est totalement stérile, ou presque. [...] Les mots agissent. [...] Dans le domaine de l'inégalité sociale, ce qui est qualifié d'expression peut être l'exercice d'un pouvoir pour construire la réalité sociale dans laquelle vivent les individus, construction qui va de la réification au génocide¹⁵⁷⁹. »

Avec Andrea Dworkin, MacKinnon propose une ordonnance contre la pornographie, qu'elles définissent comme « l'inscription de la subordination sexuellement explicite à travers des images ou des mots¹⁵⁸⁰. » L'enjeu de cette définition, c'est de considérer à la fois ce qu'*exprime* la pornographie et ce qu'elle *fait* : en tant qu'expression, elle est « un discours de diffamation et de haine » ; en tant qu'acte, elle est « subordination, discrimination de sexe¹⁵⁸¹ ». Il s'agit de faire reconnaître la pornographie comme « une inégalité de sexe¹⁵⁸² », dans le contexte d'un conflit, aux États-Unis, « entre la législation sur l'égalité et la législation sur la liberté d'expression¹⁵⁸³. »

Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler adresse plusieurs critiques à MacKinnon sur cette question : sur son interprétation du pouvoir des discours (3.1.2), son déni de notre puissance d'agir (3.1.3) et sur son choix de stratégie politique (3.1.4).

¹⁵⁷⁷ Ibid., p. 18-19.

¹⁵⁷⁸ Ibid., p. 24. Comme elle le précise en note, Mac Kinnon fait référence à Austin « pas tant parce qu'il fait autorité pour [s]on argumentation sur "les actes commis à travers les mots", que parce qu'il a jeté les bases d'une théorie du langage selon laquelle certains discours sont identifiables à une action. » (Ibid., Note 31, p. 48)

¹⁵⁷⁹ Ibid., p. 32-33.

¹⁵⁸⁰ Ibid., p. 25.

¹⁵⁸¹ Ibid.

¹⁵⁸² Ibid., p. 75.

¹⁵⁸³ Ibid., p. 83. Dans un autre contexte, MacKinnon et Le Faej ont fait reconnaître qu'enseigner des thèses antisémites n'était pas une forme d'« expression » garantie par le premier amendement, mais une diffamation collective, « une forme verbale de l'inégalité » (p. 110). Pour MacKinnon, il est important d'examiner les problèmes de liberté d'expression « à la lumière du droit à l'égalité ». (p. 109)

3.1.2. Les discours d'oppression ont des effets contingents

Dans *Le Pouvoir des mots*, Butler cherche à penser que les mots peuvent « blesser », que les discours de haine peuvent agir sur les sujet·tes, et que les discours oppressifs peuvent avoir des effets sans leur accorder un pouvoir totalement constitutif de la réalité sociale et sans considérer qu'ils ont un pouvoir « souverain », absolu, sur les sujet·tes.

Pour cela, Butler insiste sur la contingence des effets perlocutoires des discours. Elle s'oppose à MacKinnon, ainsi qu'à Rae Langton, qui a proposé une défense « philosophique » de la position de MacKinnon dans des termes austiniens¹⁵⁸⁴. Dans « Speech Acts and Unspeakable Acts », Langton défend d'abord que la pornographie est un acte de « subordination » : de même que les discours qui instituent l'apartheid, la pornographie peut jouer comme acte « verdictif » et « exercitif », qui « catégorise un groupe social, légitime la discrimination dont il est l'objet et le prive de droits et de pouvoirs¹⁵⁸⁵ ». Ensuite, Langton affirme que la pornographie doit être interdite parce qu'elle réduit les femmes au silence¹⁵⁸⁶, donc affecte leur liberté d'expression (défendue par le premier amendement). Pour Langton, la pornographie peut réduire les femmes au silence de différentes manières, et notamment en les empêchant de réaliser avec succès certains actes de parole, comme celui de protester, ou de refuser une relation sexuelle. Cet argument renforce la position de MacKinnon, puisque la pornographie est défendue au nom de la liberté d'expression : Langton affirme que si la pornographie a le pouvoir de subordonner les femmes, elle enfreint leur droit à l'égalité ; et que si elle a le pouvoir

¹⁵⁸⁴ « The claim that pornography subordinates has good philosophical credentials: it is not trickery, or 'sleight of hand'; it is by no means 'philosophically indefensible'. » (LANGTON Rae, *Sexual solipsism: philosophical essays on pornography and objectification*, Oxford, Oxford University Press, 2011, « Speech Acts and Unspeakable Acts », p. 46)

¹⁵⁸⁵ « [T]hey rank a class of people, legitimate discrimination against them, and deprive them of rights and powers. » (p. 42). Langton donne plusieurs arguments, dont l'argument suivant : « Pornography falls short of this devastating paradigm in a number of important respects, but it may nonetheless be subordination. There is scope for argument in all three of the ways I discussed above. I begin with the third. We might find *explanations* for pornography's perlocutionary effects in terms of its illocutionary force. If the earlier claims are right, then pornography has a certain pattern of perlocutionary effects. It can affect attitudes and behavior, making its hearers more likely to view women as inferior, more disposed to accept rape myths, more likely to view rape victims as deserving of their treatment, and more likely to say that they themselves would rape if they could get away with it. Part of the explanation for this pattern might be that pornography has a particular illocutionary force: it ranks women as sex objects, and legitimates that kind of behavior. If pornography has the perlocutionary effects MacKinnon claims, then there is some reason for thinking it has the illocutionary force she and other feminist writers have ascribed to it. » (p. 43)

¹⁵⁸⁶ « If speech is action, then silence is failure to act. If pornography silences women, then it prevents women from doing things with their words. [...] The ability to perform speech acts can be a measure of political power. » (p. 47-48)

de les réduire au silence, elle enfreint leur liberté d'expression¹⁵⁸⁷. Pour Butler, MacKinnon et Langton utilisent Austin pour «démontrer que les représentations pornographiques sont performatives, autrement dit qu'elles n'énoncent pas un point de vue et ne décrivent pas une réalité, mais constituent un certain type de conduite. Ces universitaires affirment de plus que de telles conduites réduisent au silence ceux qui sont décrits comme soumis par les représentations pornographiques¹⁵⁸⁸ ».

Pour Butler, la contingence des effets perlocutoires permet de comprendre que, même si nous sommes vulnérables au langage, et notamment aux adresses et aux injures, cela ne signifie pas que ces discours ont un pouvoir total, souverain et constitutif. On peut leur faire perdre de leur force blessante en les réemployant dans un nouveau contexte. La contingence des effets perlocutoires permet de comprendre la possibilité de la subversion, de la réappropriation, du retournement, de la recontextualisation. Au contraire, considérer les discours de haine, à l'instar de MacKinnon, comme des illocutoires, ne permettrait pas de penser ces phénomènes¹⁵⁸⁹. Pourtant, penser les discours de haine comme des illocutoires n'empêche pas de penser qu'ils peuvent échouer — comme actes de parole. Le problème de MacKinnon, c'est qu'elle considère la pornographie comme un performatif tout-puissant, qu'on ne peut mettre en échec, qui a le pouvoir de constituer la réalité sociale.

Il pourrait sembler que Butler présente le perlocutoire et l'illocutoire comme une dichotomie, comme deux interprétations incompatibles de la force d'un discours, et qu'elle défend l'une contre l'autre. Mais pour Austin, l'acte n'est pas ou bien illocutoire, ou bien perlocutoire. Certes, dans *Quand dire c'est faire*, il y a une ambiguïté entre deux représentations du perlocutoire : parfois, il semble que le perlocutoire et l'illocutoire sont deux points de vue, deux perspectives complémentaires qui permettent de décrire ce que fait un énoncé ; d'autres fois, le perlocutoire paraît désigner les effets et les conséquences qui suivent la réalisation d'un acte illocutoire¹⁵⁹⁰. Mais, dans tous les cas, l'acte n'est pas soit l'un soit l'autre, et analyser la performativité d'un énoncé implique d'analyser sa réussite ou son échec sur le plan illocutoire. Par conséquent, il me semble plutôt que les

¹⁵⁸⁷ « If pornography subordinates women, it presents a conflict between pornographers' right to liberty and women's right to equality. If pornography silences women, it presents a conflict within liberty itself, between pornographers' right to speak and women's. » (Ibid., p. 63)

¹⁵⁸⁸ BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, op. cit., p. 39.

¹⁵⁸⁹ Ibid., p. 62.

¹⁵⁹⁰ Par exemple : « On doit donc nettement séparer nettement l'acte effectué (ici, une illocution), et ses conséquences ». (AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970, p. 120).

effets perlocutoires que décrit Butler (la réappropriation, le renversement) supposent que le discours ait réussi sur le plan illocutoire : s'il n'y a pas eu « insulte » au sens illocutoire (si les conditions n'ont pas été remplies), alors il n'y a aucun sens à insister sur la contingence de l'effet blessant et sur le retournement de l'insulte (puisque'il n'y a, précisément, pas eu insulte). Le propos de Butler se fonde donc sur le fait que l'insulte réussit sur le plan illocutoire (je ne peux pas ne pas reconnaître qu'il y a insulte, que je me sente insultée ou non) mais qu'elle a des effets perlocutoires divers (je me sens ou non insultée, j'éprouve de la honte ou de la colère contre la personne qui m'insulte, etc.¹⁵⁹¹.)

Ce que Butler met en évidence contre MacKinnon, c'est donc d'abord *la contingence des effets perlocutoires* d'un acte de parole insultant ou haineux sur les sujet·tes qui en sont la cible. Cette contingence lui permet de mettre en évidence une puissance d'agir « dérivée » et non souveraine, de sujet·tes qui sont constitué·es par l'interpellation haineuse, mais aussi par leurs propres actes de parole, et notamment par la reprise de l'injure dans un autre contexte, qui en fait un acte de parole d'un autre type. Dans ce contexte, l'insulte n'est plus une insulte au sens illocutoire, mais une interpellation affectueuse ou de connivence, par exemple.

Ainsi, la subversion ne consiste pas à nier les conventions mais à développer des stratégies de résistance à leurs effets.

Pour Austin, les conventions sur lesquelles repose la réussite d'un acte illocutoire sont sociales et historiques : je peux les refuser ou m'y opposer, ce qui a pour conséquence de désactiver la force illocutoire des actes de parole qui en dépendent. Cependant, les conventions ne sont pas des formes de règles abstraites et indépendantes les unes des autres, que je pourrais à ma guise accepter ou refuser. Il existe différents niveaux et différents types de conventions : certaines d'entre elles sont fondamentales dans la forme de vie dans laquelle je grandis et vis ; certaines sont soutenues par des rapports de force ou de contrainte. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas évident que je puisse refuser ces conventions, à moins de m'engager dans une réforme sociale voire existentielle globale. Il me semble que la question de la subversion a été souvent interprétée, à tort, comme la possibilité de refuser une convention, donc de désactiver la

¹⁵⁹¹ Cette interprétation me paraît conforme au texte de Butler, qui dit par exemple qu'il faut rendre « plus lâche » le lien unissant l'acte et l'injure : elle défend qu'il peut y avoir acte sans qu'il y ait injure au sens de « blessure », donc effet perlocutoire. (*Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 36)

force d'un acte de parole, par un choix individuel. Donc dans une perspective individualiste et abstraite. Au contraire, il me paraît important de souligner que la subversion entre en conflit avec une convention qu'elle reconnaît *comme convention* : c'est à partir de la connaissance et de la reconnaissance de la convention que la subversion peut avoir lieu, comme stratégie pour changer les effets de la convention et/ou pour déstabiliser la convention elle-même. Cette dynamique permet d'articuler la subversion à une lutte transformatrice plus globale.

Ainsi, si c'est la répétition d'un acte de parole, son « historicité accumulée et dissimulée », qui lui donne son autorité, alors les conventions n'encadrent pas seulement la performativité de l'extérieur, comme des règles figées et anhistoriques. Les actes de discours participent à faire les conventions. D'autres actes de discours, par exemple la reprise des mêmes énoncés dans un nouveau contexte, peuvent donc défaire les conventions, ou au moins les fragiliser.

Pour Butler, notre pouvoir transformateur n'est donc pas le pouvoir d'un sujet souverain extérieur au social, qui pourrait refuser les conventions *de l'extérieur*. Cela implique de penser une « puissance d'agir sans sujet ».

3.1.3. Une puissance d'agir dérivée et non-souveraine

Butler redéfinit la « puissance d'agir » pour penser ce qu'on *peut* contre l'ordre social.

Elle défend l'idée que les sujet·tes sont produit·es dans le langage (par des interpellations¹⁵⁹²), ce qui les rend constitutivement « vulnérables » aux noms qu'on leur donne, aux adresses qui leur sont faites.

« Non seulement certains mots ou certaines façons de s'adresser à autrui peuvent menacer son bien-être physique ; mais son corps peut, au sens fort, être alternativement fortifié ou menacé par les différentes manières dont on s'adresse à lui. Le langage ne fortifie pas le corps en le faisant venir à l'être ou en l'alimentant au sens littéral ; l'existence sociale du corps est d'abord rendue possible par son interpellation à l'intérieur des termes du langage¹⁵⁹³. »

¹⁵⁹² « On ne commence à "exister" qu'en vertu de cette dépendance fondamentale à l'égard de l'adresse de l'Autre. » (Ibid., p. 25)

¹⁵⁹³ Ibid., p. 24-25.

C'est cette vulnérabilité fondamentale qui explique que les discours de haine aient un pouvoir de blesser (qu'on emploie un vocabulaire corporel fort pour désigner leur action), et qu'ils puissent « instiller en nous la peur de la mort ». Loin d'être de « simples insultes » qui chercheraient à humilier quelqu'un·e, par exemple, ces discours affectent les sujet·tes en tant que sujet·tes, constitué·es dans le langage par diverses adresses (qui manifestent la reconnaissance des autres et la reconnaissance sociale).

Butler s'oppose à la notion philosophique traditionnelle d'un sujet souverain, qui serait l'auteur et le maître de ses actions, et qui utiliserait le langage comme un instrument à sa disposition. Au contraire, elle considère que les sujet·tes sont les effets mouvants des adresses qui leur sont faites et des actions qu'elles-mêmes réalise. La performativité ne doit pas être décrite comme la mise en œuvre de conventions par un·e locuteurice extérieur·e et autonome par rapport au langage et à ses propres actes, mais comme une activité « sans sujet » souverain auquel on pourrait la rapporter comme son origine ou sa cause¹⁵⁹⁴. Butler s'appuie sur Derrida pour montrer que la force d'un performatif tient moins aux sujet·tes qui le mobilisent (ni même à leur seul statut considéré isolément) qu'au fait qu'il répète, cite, des actes de parole antérieure. C'est cette « historicité accumulée et dissimulée » qui lui donne sa force et son autorité¹⁵⁹⁵.

Le succès d'actes de parole injurieux ou haineux peut donc avoir des conséquences très graves sur les sujet·tes, qui y sont profondément vulnérables. La question de savoir comment s'en défendre est ainsi une question de première importance. Mais quel est le pouvoir politique d'un·e sujet·te non souverain·e ? Pour rendre compte de notre capacité à résister et à lutter, ne devons-nous pas poser une certaine forme d'autonomie des sujet·tes par rapport aux structures sociales ? Si les sujet·tes sont de purs produits de l'oppression, que peuvent-elles ?

Butler répond à cette question en défendant une puissance d'agir « dérivée » et non-souveraine : « Alors que certains théoriciens confondent critique de la souveraineté et démolition de la puissance d'agir, je propose de considérer que la puissance d'agir

¹⁵⁹⁴ Butler considère qu'Austin justement « délie dans certains cas l'acte de discours et le sujet », par exemple dans les cas de contrainte, d'accident, de non-intention. (Ibid., p. 36)

¹⁵⁹⁵ Le succès d'un performatif ne repose ainsi pas sur l'intention, comme l'a montré Derrida, mais sur le fait que cette action fait écho à des actions antérieures et « accumule la force de l'autorité à travers la répétition ou la citation d'un ensemble de pratiques antérieures qui font autorité ». « C'est l'acte lui-même qui est une pratique ritualisée ». « Un performatif ne “fonctionne” que dans la mesure où il utilise et masque à la fois les conventions constitutives par lesquelles il est mobilisé. En ce sens, aucun terme ni aucun énoncé ne peut avoir une quelconque force performative sans cette historicité accumulée et dissimulée ». (Ibid., p. 80)

commence là où la souveraineté décline¹⁵⁹⁶. » Cette idée éclaire la reprise subversive d'adresses injurieuses. En effet, si les sujet·tes sont vulnérables aux actes de discours, le détournement de certains énoncés a des conséquences sur elleux — et contribue à les constituer au même titre que les actes de parole oppressifs.

Par exemple, lorsqu'on m'adresse une insulte sexiste sur mon trajet matinal, il serait réducteur de considérer cette adresse de façon isolée, et d'analyser sa force comme acte de discours en mobilisant une conception abstraite de la convention (l'insulte insulte, on ne peut pas ne pas reconnaître qu'il y a eu insulte, donc je suis insultée). En réalité, la force de cet acte de discours tient au fait qu'il s'inscrit dans une longue chaîne d'interpellations constitutives, répète et cite des énoncés que j'ai entendus depuis ma naissance et qui sont constitutifs de ce que je suis et de la manière dont je me perçois. Si cet énoncé a un pouvoir insultant, ce n'est pas seulement parce qu'il reprend une convention, mais parce qu'il est en conformité avec l'ordre social, donc qu'il s'appuie non pas sur *une* convention mais sur un ensemble de conventions, sur l'histoire sociale et sur mon histoire personnelle.

Mais l'insulte n'est pas la propriété de celui qui me l'a adressée : je peux la répéter à mes amies en arrivant à destination, avec colère ou ironie, par exemple. La répétition dans ce nouveau contexte peut me permettre de mettre l'insulte à distance, de lui faire perdre du pouvoir qu'elle a sur moi, de me sentir entourée et soutenue, de me sentir, finalement, plus forte. Dans cette situation, ma puissance d'agir (répéter l'insulte dans un cadre amical, me mettre en colère et considérer cette colère comme légitime, donc être en lutte contre le sexisme, en moi-même et avec les autres) n'est pas une puissance d'agir abstraite et autonome : elle existe et prend forme en lien avec l'injure qu'on m'a adressée. Ainsi, il est possible de déjouer, de façon subversive, les effets oppressifs d'actes de parole injurieux et de discours de haine. La répétition du même énoncé dans un autre contexte, sa *réappropriation*, constitue un acte de parole différent (puisque les circonstances sont différentes), susceptible d'avoir d'autres effets, donc de désactiver les effets blessants de l'insulte initiale.

3.1.4. Pouvoir des luttes plutôt que censure d'État

¹⁵⁹⁶ Ibid., p. 37.

De plus, comme le dit Austin, on ne peut déterminer *a priori* les effets d'un acte de discours injurieux. Le perlocutoire inscrit les actes de discours dans une « temporalité ouverte », de sorte qu'on ne peut pas affirmer de façon certaine qu'une injure aura blessé quelqu'un¹⁵⁹⁷. Par conséquent, la subordination, comme la puissance d'agir, se joue au niveau des *effets perlocutoires* produits par un acte de discours. La stratégie défendue par MacKinnon est donc problématique : elle considère que la subordination n'est pas un effet d'actes de discours, mais qu'elle est *l'acte lui-même*. Un discours pornographique, selon elle, est un acte de subordination. Pour Butler, cette analyse est erronée et donne lieu à une stratégie politique dangereuse.

C'est une stratégie erronée dans la mesure où MacKinnon attribue un « pouvoir souverain » aux discours, qui font ce qu'ils disent non seulement comme illocutoires mais aussi comme perlocutoires. MacKinnon fait une mauvaise interprétation de la théorie austinienne, puisqu'elle confond les niveaux illocutoires et perlocutoires qui n'ont pourtant ni la même normativité, ni la même objectivité, ni la même force. Cette confusion est assez évidente lorsqu'on lit les textes de MacKinnon : pour faire reconnaître le pouvoir « subordonnant » des textes pornographiques, elle refuse de considérer que ces textes peuvent avoir d'autres effets sur les femmes que ceux qu'elle décrit, et que certaines femmes puissent se les approprier de façon émancipatrice. Elle considère que les femmes qui « consomment » de la pornographie sont des femmes aliénées, et que la pornographie a des effets nécessaires sur les hommes comme sur les femmes¹⁵⁹⁸. Elle

¹⁵⁹⁷ Ibid., p. 36.

¹⁵⁹⁸ MacKinnon considère que la pornographie a un pouvoir structurant sur notre société, sur nous, nos désirs et nos sexualités. Il est donc logique, de son point de vue, que les femmes individuelles soient marquées par les représentations de la pornographie, voire qu'elles en consomment. Dans tous les cas, leur imaginaire sexuel est influencé par la pornographie. Mais cela ne contredit pas, pour MacKinnon, l'idée que le féminisme doit s'opposer à la pornographie dans l'intérêt politique de toutes les femmes. Cette idée pose, à mon sens, plusieurs problèmes. Si je trouve qu'il est important de réfléchir à la manière dont nos désirs et nos sexualités ont été construites — et de nous défendre contre des représentations oppressives que nous pouvons partager — la démarche de MacKinnon ne me paraît pas accompagner ce processus : parce qu'elle a un discours totalisant et uniformisant sur « les femmes » et parce qu'elle considère le féminisme comme *un* mouvement, au singulier, elle ne me paraît pas laisser de place à la diversité des processus d'*empowerment* que nous pouvons expérimenter dans notre rapport à nous-mêmes, à nos sexualités et à nos désirs. « Le fait que des femmes puissent en regarder ou en consommer ne la rend pas moins masculine [...] Mes observations personnelles m'ont révélé que les femmes ont tendance à éviter la pornographie autant que faire se peut — ce qui n'est pas toujours possible, semble-t-il. » (MACKINNON Catharine A., *Le féminisme irréductible : conférences sur la vie et le droit*, traduit de l'américain par Catherine Albertini, Michèle Idels, Jacqueline Lahana et al., Paris, Des femmes-A. Fouque, 2005, note 19 p. 153) « Dire que le viol et la pornographie sont violents et non pas sexuels [...] est une façon d'affirmer que les femmes ne trouvent pas le viol plaisant ou la pornographie excitante mais sans dire que c'est du point de vue *des femmes* qu'on les rejette. [...] Hommes et femmes savent que pour les hommes le viol est excitant et la pornographie érotique. Donc ils le sont. On sait aussi que la sexualité est souvent violente

essaie donc de donner une objectivité et une normativité à sa représentation des effets des discours pornographiques, ce contre quoi Austin nous avait pourtant prévenu·es.

S'il faut bien sûr s'attaquer à l'exploitation et aux violences que l'industrie pornographique fait subir aux actrices, et s'il est important de reconnaître l'influence des produits culturels dominants sur nos consciences et nos désirs et de déconstruire nos représentations oppressives pour développer des relations et des sexualités émancipatrices, il me paraît possible de le faire sans, comme MacKinnon, universaliser un certain vécu de la pornographie et délégitimer le vécu d'autres femmes¹⁵⁹⁹. Il est possible de critiquer *autrement* le sexisme de la pornographie *mainstream* : de lutter contre la culture du viol en mettant en œuvre différentes pratiques de décodage des produits culturels¹⁶⁰⁰, et de s'attaquer à l'exploitation et aux abus de l'industrie pornographique (avec le droit du travail, par exemple, donc en mettant en œuvre une stratégie juridique dans ce cas précis). Mais MacKinnon a pour objectif principal de *censurer* la pornographie. Comme le souligne Butler, cette stratégie ne repose pas seulement sur une interprétation erronée du pouvoir des discours, mais c'est aussi une stratégie politiquement dangereuse.

Pour le montrer, Butler prend plusieurs exemples qui montrent que les institutions d'État, globalement sexistes, racistes et homophobes, attribuent plus ou moins de force à des discours ou à des actes pour les condamner ou non¹⁶⁰¹. Ces exemples montrent qu'il ne faut pas chercher à faire reconnaître la force illocutoire des discours de haine, car ces mêmes institutions auront alors tout le loisir de faire un usage oppressif de la confusion entre le perlocutoire et l'illocutoire, et de considérer certains discours comme des « conduites » pour les réprimer et les condamner. C'est ce que montre l'exemple du *coming out* dans l'armée : considéré comme un acte, il est interdit et sévèrement puni¹⁶⁰².

sans pour autant perdre de son caractère sexuel. Le dénier, c'est faire en sorte que lorsque des femmes sont excitées par des violations sexuelles, c'est-à-dire lorsqu'elles les ressentent comme étant *leur* sexualité, on ait le sentiment que cela rejette la critique féministe. Mais loin de la réfuter, cela en apporte au contraire la preuve. La définition masculine dominante de la sexualité des femmes comme désir d'autodestruction l'a emporté. Si une telle situation était exceptionnelle, il y aurait tout lieu de s'en étonner, la position des féministes serait erronée et le sexisme sans gravité. (On pourrait se demander, à ce stade, non pas pourquoi certaines femmes s'adonnent au sadosochisme, mais pourquoi toutes ne le font pas.) » (p. 165)

¹⁵⁹⁹ C'est ce que lui reproche Haraway : Mac Kinnon construit une théorie de l'expérience radicalement totalisante, elle ne se contente pas de marginaliser toute autre parole ou action politique des femmes, elle va jusqu'à les priver de toute autorité. (*Manifeste cyborg*, op. cit., p. 45-46)

¹⁶⁰⁰ Par exemple, certains ateliers féministes sur le consentement proposent des discussions critiques sur des films hétérosexistes, qui sexualisent le viol, pour accompagner les participant·es dans la déconstruction de leurs représentations.

¹⁶⁰¹ BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots*, op. cit., chapitre « Actes enflammés, discours injurieux ».

¹⁶⁰² Ibid., chapitre « Mots contagieux »

Butler nous met donc en garde : il ne faut pas laisser à l'État de pouvoir sur nos sexualités. Lui demander de censurer la pornographie, c'est lui donner la possibilité d'interdire ce qu'il jugera pornographique. Les productions pornographiques féministes ou LGBT, qui constituent des espaces culturels de constitution et de diffusion de formes de sexualité alternatives à l'hétéropatriarcat, ne seront-elles pas interdites par l'État, et peut-être même en priorité ?

Contre « la censure d'État », Butler défend la possibilité et l'intérêt d'une « lutte linguistique, sociale et culturelle ¹⁶⁰³ ». Cette perspective peut être défendue en considérant que cette stratégie est déjà largement mise en œuvre, et qu'elle a donné lieu à des contre-cultures, à des espaces de formation et d'autoformation émancipateurs, au développement de pratiques de sexe alternatives, qui luttent contre l'hétéropatriarcat et la culture du viol en défendant et en inventant d'autres pratiques. Considérer que ce sont de simples phénomènes « culturels ¹⁶⁰⁴ » ou individuels me paraît relever ou bien de la mauvaise foi, ou bien d'une ignorance et d'une extériorité à l'égard de ces pratiques, position située qui ne se reconnaît pas comme telle. En effet, nombre de ces pratiques sont clairement politiques et collectives, et dévaloriser le niveau individuel me paraît de toute façon très problématique d'un point de vue féministe (comme si l'oppression n'avait pas à être combattue pied à pied dans la manière dont elle structure notre quotidien, nos sexualités et nos désirs).

On peut aussi défendre la stratégie proposée par Butler en mettant en évidence son pouvoir *transformateur*. Butler n'a pas simplement mis l'accent sur notre capacité individuelle de subversion et de réappropriation sans en montrer les conséquences sociales. Elle affirme qu'il y a une « vie temporelle de la structure », de sorte qu'« on peut se demander si la structure sociale est redoublée par le discours de haine ou si de telles structures ne subissent pas au contraire une déstructuration du fait de leur réitération, de leur répétition et de leur reformulation ¹⁶⁰⁵. » On pourrait même dire que *si* la structure sociale peut être renforcée par le discours de haine, *alors* un discours qui vient le répéter pour en désactiver les effets peut contribuer à affaiblir la structure. C'est l'idée que j'ai

¹⁶⁰³ « Au lieu de la censure d'État, une lutte linguistique, sociale et culturelle se déroule, où la puissance d'agir est dérivée de l'injure et où l'injure est contée par cette dérivation même ». (Ibid., p. 64)

¹⁶⁰⁴ Pour une critique de l'argument du « seulement culturel », voir BUTLER Judith, « Merely cultural » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://courses.washington.edu/com597j/pdfs/Judith%20Butler_Merely%20Cultural.pdf

¹⁶⁰⁵ *Le Pouvoir des mots*, op. cit., p. 40-41.

développée dans la section (1) : le social conditionne la réussite performative, mais les actes de discours ont en retour des effets sur l'organisation sociale. Butler reproche à Bourdieu d'avoir proposé une analyse univoque des rapports entre le social et le performatif : d'avoir considéré que les statuts sociaux déterminaient la réussite performative, mais sans voir que ces statuts, ces positions d'autorité, sont aussi constituées par nos actes de parole. C'est donc sur la base d'une autre compréhension des rapports entre le social et le discursif que Butler affirme le pouvoir transformateur d'actes de discours subversifs.

L'intérêt de cette conception, c'est d'abord qu'elle fait une place à l'hétérogénéité des vécus, et se méfie de toute représentation uniformisante et totalisante des « femmes », contre l'idée que les normes seraient uniformes dans leurs injonctions et dans leurs effets. De plus, elle se fonde sur une autre conception de la lutte, et fait une place à des formes diverses d'activisme — la création de collectifs, l'action directe, l'autodéfense, etc. — plutôt qu'à une solution institutionnelle.

Cependant, le reproche du caractère individualisant et idéaliste de la subversion a été adressé à Butler par des féministes très éloignées des positions d'un féminisme institutionnel, par exemple Christine Delphy. À la lumière de ce que j'ai développé dans cette partie, est-il possible de répondre à ce reproche, et de montrer le lien entre une stratégie de « subversion », une analyse critique de l'oppression structurelle et une lutte collective ?

3.2. La subversion a-t-elle un pouvoir transformateur ?

3.2.1. Les critiques de Christine Delphy

Delphy a affirmé à plusieurs reprises une position très critique vis-à-vis du « féminisme postmoderne ou *queer* » de l'œuvre de Butler et des chercheur·es qui, en

France, reprennent ses travaux¹⁶⁰⁶. Les critiques que Delphy adresse directement à Butler sont les suivantes¹⁶⁰⁷ :

- (a) Butler ne traite pas des conditions matérielles et de l'oppression économique, elle s'en tient au plan idéologique.
- (b) Elle considère qu'on pourrait « ne plus consentir à la violence », comme si notre consentement était en jeu dans le maintien de l'oppression, comme s'il comptait pour les oppresseurs.
- (c) Elle vise le brouillage et la prolifération des genres et non leur abolition. Or pour Delphy, toute catégorisation sociale est une hiérarchie, même s'il y a plus de deux genres. Il faut rechercher l'abolition pure et simple du genre. Il suffit de faire le parallèle avec la race pour voir l'inanité de cette stratégie : si on lutte contre le racisme, on ne lutte pas pour la prolifération des races mais pour l'abolition de la race¹⁶⁰⁸.

Delphy adresse plus généralement certaines critiques au « féminisme postmoderne ou *queer*¹⁶⁰⁹ », qu'elle considère comme une théorie constructiviste concurrente du féminisme matérialiste :

- (d) pour le féminisme matérialiste, « le genre est un système global existant dans tous les domaines de la pensée et de l'activité humaine qui divise l'humanité en deux pour la hiérarchiser ». La domination passe par la « contrainte physique et la violence, la contrainte idéologique et symbolique, l'exploitation économique », par laquelle nous sommes dépossédé·es des moyens de production de notre propre existence. Pour le féminisme *queer*, l'oppression ne s'exercerait que dans le domaine de la sexualité, et « l'assignation de chaque individu à un rôle dans la sexualité est vue comme le tout de l'oppression et le but de la division de l'humanité ».
- (e) Pour le féminisme matérialiste, « l'oppression dans les sexualités est reliée aux autres oppressions dans tous les domaines de la vie et de la société ». La contrainte à l'hétérosexualité par exemple est un des facteurs qui permet l'appropriation du travail des

¹⁶⁰⁶ Comme Éric Fassin, qu'elle critique lors des réponses aux questions qui lui sont posées après sa conférence du 28 août 2012 à l'Université de Lausanne, lors de CIRFF, intitulée. DELPHY Christine, « Genre et race : des systèmes sociaux comparables », communication au 6^e Congrès International des Recherches féministes dans la francophonie (CIRFF), 29 août 2012, Université de Lausanne. La conférence a été filmée et mise en ligne : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.unil.ch/ceg/fr/home/menuguid/evenements/rff2012/conferences.html>

¹⁶⁰⁷ DELPHY Christine, « La honte doit changer de bord. Entretien » in *Ballast* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-ballast.fr/christine-delphy/>

¹⁶⁰⁸ Réponse à une question lors de la conférence de Delphy au CIRFF.

¹⁶⁰⁹ Ibid. pour cette citation et les suivantes.

femmes. Pour le féminisme *queer*, « les moyens de l'oppression sont une addition de performances individuelles » qui « se déroulent dans un vide ». « [I]l n'y a pas d'institution, que ce soit la médecine, la famille, la police, l'économie, la protection sociale, pas d'institutions politiques ni de pratiques informelles qui tout au long de la vie et dans tous les domaines placent les individus dans des positions obligées. Bref, pour la théorie postmoderne il n'existe pas de structures sociales et peut-être pas de société ».

(f) Le féminisme matérialiste considère la domination comme « résumant les buts, les résultats et les moyens du système de genre » qui crée les deux genres. « Le genre crée les genres, groupes hiérarchisés qui à leur tour créent leurs marqueurs, les sexes ». Pour le féminisme *queer*, « le désir de domination est un trait de la sexualité » et n'est « pas considéré comme une construction sociale ». La domination est vue comme naturelle, et le seul problème est qu'elle est inégalement répartie. Le problème du genre, c'est qu'il n'y en a que deux, « le genre est souhaitable à condition d'être multiplié ». Or « les nouveaux genres créés » ne tiennent « qu'à la sexualité ou à l'apparence », donc à des « pratiques individuelles ».

(g) Les modes d'action du féminisme matérialiste sont « ceux des mouvements sociaux et de l'action collective », tandis que ceux du féminisme *queer* sont les comportements individuels subversifs et transgressifs. Or selon Delphy, ces comportements existent depuis longtemps, mais ils n'ont pas d'effet sur la société : ils ont seulement des conséquences négatives sur leurs auteur·es lorsqu'ils sont publics.

(h) Enfin, le féminisme matérialiste veut la destruction du genre tandis que le féminisme *queer* le considère, avec la domination, comme un élément de base de la sexualité et du désir, et ne vise donc pas à les détruire mais à les « répartir autrement parmi les individus et à l'intérieur de chaque individu ». De plus, le féminisme *queer* a une vision naturalisante de la sexualité, et postule qu'elle échappe à la construction sociale. Parce que le féminisme *queer* considère le genre et la sexualité comme des synonymes, il n'est pas vraiment constructiviste et considère que ce qui est construit, ce n'est pas le genre mais la binarité des genres.

3.2.2. Portée politique de la subversion

Delphy fait le lien entre une analyse inaboutie de l'oppression, et le déploiement de moyens de lutte inadéquats — la subversion ou la transgression individuelles. Cette

série de reproches a été largement critiquée par les activistes *queers*, qui en ont dénoncé le caractère réducteur et transphobe. Dire par exemple que « les nouveaux genres créés » ne tiennent « qu'à la sexualité ou à l'apparence » est particulièrement problématique.

Je ne vais pas répondre ici à tous les reproches de Delphy, d'abord parce que ce que j'ai développé de la pensée de Butler permet de répondre à la plupart de ces critiques¹⁶¹⁰, et ensuite parce que je considère mon propre travail comme un effort de synthèse entre un féminisme matérialiste et un féminisme *queer* qui, à ce titre, répond aux reproches de Delphy et s'oppose à la dichotomie qu'elle pose entre deux féminismes. En effet, mon travail de recherche allie une réflexion sur la matérialité et le caractère structurel de l'oppression avec le projet *queer* de s'attaquer au binarisme de genre et aux normes de genre en montrant l'hétérogénéité déjà existante, l'incohérence et l'instabilité du binarisme, la force politique des pratiques de subversion et de prolifération du genre. Je travaille sur le langage, auquel féministes matérialistes et féministes *queers* accordent un rôle fondamental, et dans lequel toutes déploient des pratiques de lutte. Comprendre pourquoi le langage est un lieu de lutte me paraît constituer un bon outil pour déconstruire l'opposition du matériel et du symbolique ou de l'idéologique ; à partir de là, je tente de construire une position féministe *matérialiste et queer*, qui ne nie pas l'oppression systémique, économique et matérielle, ni l'existence d'institutions, de violences et de pratiques informelles qui contraignent les individus.

En cela, je souscris à l'analyse de Maxime Cervulle, qui considère que les conflits entre un féminisme matérialiste et un féminisme *queer* sont plutôt des conflits entre différentes conceptions du matérialisme qu'entre une position qui serait matérialiste et une autre qui ne le serait pas¹⁶¹¹. Par ailleurs, je considère que l'opposition inconciliable

¹⁶¹⁰ Ce que j'ai développé dans la deuxième partie montre, par exemple, que Butler ne considère pas du tout la sexualité ou le genre comme naturels (critique [h]). Les références que j'ai faites à *Défaire le genre* ou à *Ces corps qui comptent*, par exemple, me permettent d'affirmer que Butler conteste le dualisme de l'idéologique et du matériel plus qu'elle ne nie l'existence d'une oppression matérielle (critique [a]). J'ai aussi montré l'importance qu'elle accorde à la vulnérabilité des vies (contre critique [g]).

¹⁶¹¹ En cela, je souscris complètement à l'analyse de Maxime Cervulle, qui considère que les conflits sont plutôt des conflits entre différentes conceptions du matérialisme qu'entre une position matérialiste et une qui ne le serait pas : M. CERVULLE, « Matière à penser. Controverses féministes autour du matérialisme », *Cahiers du Genre*, Hors Série N° 4, 2016/3, p. 29-52. Cet article propose également une intéressante contextualisation des positions de Delphy et des choix théoriques de certaines féministes matérialistes françaises, qui montre que le changement de contexte théorique et politique peut encourager à développer un matérialisme discursif et queer, qui ne laisse pas de côté les questions de subjectivités, d'idéologie et de conscience : « Le féminisme matérialiste français a une forme historiquement spécifique qu'on ne saurait délier, par exemple, du rôle central du Parti communiste dans le débat politique français (Fougeyrollas-Schwebel 2005), de l'influence alors toute relative des écrits de Gramsci ou encore des clivages que suscitent la relecture de Marx et la "correction" du marxisme engagées par Althusser. À la lumière des options défendues par le Women's Studies Group, on peut s'interroger sur certains des choix stratégiques opérés par le féminisme matérialiste français. On relèvera par exemple le fait, dans le contexte du post-

de ces deux féminismes, telle qu'elle est posée par Delphy, est loin d'être partagée par toutes les activistes, qui ont élaboré leur féminisme avec un *corpus* bigarré, des références et des exemples de lutte à la fois matérialistes et *queers*¹⁶¹². Ce phénomène se manifeste notamment dans les interventions féministes dans la langue. Je montrerai par exemple en III, 1, 1 que les stratégies d'abolition du genre et de prolifération du genre, qu'on pourrait rattacher respectivement, de façon simpliste, au constructivisme matérialiste ou au constructivisme *queer*, sont, dans les pratiques, souvent complémentaires.

Les critiques de Delphy auxquelles je souhaite répondre ici sont celles qui portent sur les stratégies de lutte — qui font l'objet de cette troisième partie — et notamment sur la *portée politique de la subversion*. La critique de Delphy se déploie dans plusieurs directions :

- la subversion paraît être de l'ordre du choix et de la responsabilité individuelle, ce qui suppose que l'oppression tient parce qu'on y *consent* (critique [b]) ;
- la subversion et la transgression des normes mettent en danger leurs auteur·es, ce ne sont pas des stratégies politiques viables (critique [g]) ;
- ce sont des stratégies individuelles qui n'ont rien à voir avec l'action collective et la stratégie matérialiste de créer un mouvement social puissant (critique [g]).

fordisme et de la montée de la consommation de masse, d'avoir accordé une place prépondérante aux rapports de production plutôt qu'aux rapports de consommation ; mais aussi d'avoir progressivement délaissé certains aspects de la question de l'idéologie, notamment celle de son actualisation concrète au travers de moyens de communication qui n'ont pourtant cessé de s'industrialiser et de saturer l'expérience. L'analyse de l'idéologie (du genre) dans la culture de masse a ainsi bien peu préoccupé le féminisme matérialiste français — un reproche que Delphy a d'ailleurs elle-même adressé aux marxistes français. Enfin, constitué dans l'opposition à Psychépo, le féminisme matérialiste français a pu parfois abandonner la question de la subjectivité à la psychanalyse et n'a eu de cesse de repousser ses ennemies intimes du Mouvement dans la sphère honnie de l'essentialisme et de l'idéalisme. » (p. 40-41)

¹⁶¹² C'est ce qu'affirme Sophie Noyé, auteure d'une thèse de doctorat en sciences politiques intitulée « Féminisme matérialiste et queer : politique(s) d'un constructivisme radical » : « Alliance que nous pouvons faire, semble-t-il, assez spontanément, à travers nos lectures et dans nos luttes. Il faudrait étudier plus précisément dans quelle mesure une partie de la jeune génération de féministes, qui commence à militer dans les années 2000, est nourrie à la fois par la lecture des analyses de Christine Delphy sur le patriarcat et celles du "trouble dans le genre" de Judith Butler. Comment cette double filiation se traduit-elle dans notre féminisme ? Par ailleurs, il serait intéressant de voir de quelle manière le militantisme féministe français dit "minoritaire", qui se bat contre la putophobie, la transphobie et l'islamophobie, et s'inscrit souvent dans une démarche anti-capitaliste, anti-raciste et anti-fasciste, peut unir en pratique des perspectives "*queer*" et "matérialistes". Ce féminisme milite en effet pour et avec la "subversion" sexuelle et de genre mais aussi pour l'"abolition" des inégalités structurelles entre femmes et hommes, et plus largement contre la violence d'un système étatique et économique. » (NOYÉ Sophie « Pour un féminisme matérialiste et queer » in Contretemps, 2014 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.contretemps.eu/pour-un-feminisme-materialiste-et-queer/>)

Butler a répondu à plusieurs reprises au premier point. Nous avons vu qu'elle ne considérerait pas le genre comme un « choix » et que toute sa conception de la puissance d'agir s'oppose à l'idée du choix volontaire et de la responsabilité individuelle reposant sur une métaphysique du sujet. Dans *Défaire le genre*, elle insiste sur le fait que l'action individuelle dépend des conditions sociales, que la puissance d'agir n'est pas une puissance indépendante, mais qu'elle est en lien avec le monde social, et n'a de sens que parce qu'elle a une dimension de critique et de transformation sociale¹⁶¹³. Dans *Rassemblement*, elle écrit que « [l]a thèse de ce livre est que personne n'agit sans que les conditions pour agir ne soient réunies¹⁶¹⁴. »

Cependant, on pourrait dire que, dans le corpus butlerien, *La Vie psychique du pouvoir* est ambiguë sur cette question : en effet, Butler y parle de l'« attachement » du sujet à son propre assujettissement¹⁶¹⁵, au rapport de pouvoir qui le constitue. Ce livre a fait l'objet de certaines critiques, lui reprochant notamment de proposer une analyse plus psychologisante que structurelle de l'oppression, et d'échouer à penser la naissance de subjectivités résistantes et de lutte. En réalité, il me semble que ce livre défend l'idée que la puissance d'agir est dérivée de notre assujettissement, ce qui est cohérent si l'on ne pose pas de sujet souverain mais si l'on considère, dans une perspective foucaldienne, les sujet·tes comme les *effets* des rapports de pouvoir et de leurs propres actions. Butler ne considère pas que l'« attachement » est conscient (qu'il est de l'ordre du consentement volontaire) mais qu'il est constitutif de notre subjectivité (en tant que sujet·te, nous dépendons de ce qui nous produit).

Cependant, cet ouvrage, en centrant l'analyse de l'oppression sur la constitution psychique des sujet·tes, peut sembler « internaliser » les structures sociales oppressives, dont il ne propose pas d'analyse explicite. Pour cette raison, il me paraît important, comme j'ai essayé de le faire, d'intégrer l'analyse de l'assujettissement dans le cadre d'une analyse de l'oppression structurelle. Il me paraît aussi important de ne pas traiter ce livre de façon isolée, mais de le mettre en lien avec le reste de l'œuvre de Butler, qui éclaire sa conception des structures sociales. À cet égard, comme le souligne Cervulle, il est symptomatique que Butler parle de « temporalité » des structures plutôt que d'« historicité » :

¹⁶¹³ *Défaire le genre* p. 19 et 20.

¹⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶¹⁵ BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, traduit de l'américain par Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002, p. 28.

« [S]i [elle] inscrit la performativité du genre dans une certaine temporalité — celle d’une répétition, de citations par corps des normes régulatrices — celle-ci ne se situe pas dans une historicité plus large. Il y a bien une rythmique du rapport de genre, mais il échappe au concert de l’histoire. [...] La liquidation de l’histoire évacue du même coup, chez Butler, la question de l’origine des normes qui régulent les performances de genre¹⁶¹⁶ ».

Par conséquent, Butler s’oppose à la téléologie marxiste pour insister sur « l’inattendu de l’événement », « la contingence, qui ouvre radicalement les potentialités historiques¹⁶¹⁷ ». La disparition de l’histoire au sens marxiste du terme n’est pas la négation des structures sociales, mais une manière de les penser différemment. Ce cadre théorique permet de comprendre que les structures sont vulnérables aux pratiques, donc de comprendre l’intérêt de la subversion et de la transgression.

Faut-il en conclure à une forme d’individualisme, qui délaisserait l’action collective au profit du rapport individuel aux normes ? Cervulle souligne le lien entre cette conception des structures sociales et la représentation qu’en donnent les *cultural studies*. Or ces dernières ont accordé une place importante à l’action collective et les mouvements sociaux : cela montre *a minima* que le cadre théorique de Butler permet de penser ces phénomènes.

3.2.3. L’action collective

De plus, Cynthia Kraus, dans l’introduction qu’elle écrit à *Politiques de coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, rend compte de l’importance de l’action collective dans la pensée de Butler. Soulignant le fait que certaines problématiques sont devenues centrales dans les travaux de Butler après les événements du 11 septembre 2001, et en critique de l’impérialisme états-unien, Kraus note l’importance des questions de la vulnérabilité, de la précarité et de la coalition. D’après elle, cette question, déjà présente dans *Trouble dans le genre*, est une des lignes directrices de l’œuvre de Butler, qui s’interroge sur la possibilité d’une lutte collective qui ne serait pas fondée sur des bases identitaires. Pour Kraus, la critique de ces « fondements supposés nécessaires à la capacité

¹⁶¹⁶ Stevi Jackson (2001) in CERVULLE Maxime, « Matière à penser. Controverses féministes autour du matérialisme », art. cit.

¹⁶¹⁷ Ibid., p. 45.

d’agir des femmes et à tout mouvement politique débouche sur deux propositions fortes » : la proposition théorique de la performativité du genre ; la proposition « pragmatique et orientée vers l’action collective » d’un « travail de *coalition* comme une *alternative* possible et souhaitable aux politiques identitaires¹⁶¹⁸. » Ces deux propositions sont liées, puisque pour Kraus « la théorie de la performativité du genre [...] vise à repenser le politique — et non “juste” le genre, le corps, le sujet et la capacité d’agir — en des termes performatifs plutôt qu’en termes de représentation¹⁶¹⁹ ». Dans cette perspective, Butler a « cherch[é] à articuler les conditions de possibilité de faire alliance — et non “seulement” de faire subversion¹⁶²⁰ ». La vulnérabilité et la précarité sont des thèmes qui peuvent nous permettre de faire alliance, et qu’une politique de gauche radicale se doit donc, pour Butler, de théoriser. C’est ce à quoi s’emploie une grande partie de son œuvre, allant jusqu’à défendre la « vie précaire » comme une « non-fondation commune¹⁶²¹ ». Cette analyse est particulièrement éclairante sur l’œuvre de Butler, et permet d’affirmer que l’action collective est loin d’être absente de cette œuvre, bien au contraire.

Par conséquent, il me semble que ce qui pose problème à Delphy (comme elle le reconnaît d’ailleurs dans la conférence du CIRFF), c’est la disparition du sujet « femme » comme sujet de la lutte féministe : non pas au sens où Delphy pose l’existence naturelle ou essentielle des femmes, mais au sens où, pour elle, cette disparition serait *prématurée* dans la pensée *queer*, parce qu’il serait encore pertinent et politiquement nécessaire de théoriser la condition commune des femmes. Or, c’est à cela précisément que répond l’idée d’une « coalition ». Par conséquent, considérer que Butler n’a pas pensé l’action collective, c’est en fait ne pas reconnaître la coalition comme une véritable perspective politique pour l’action collective.

Il me paraît donc important de ne pas réduire le travail de Butler à la question de la subversion, mais d’intégrer cette notion dans une philosophie et une politique plus

¹⁶¹⁸ GARDEY Delphine et KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016, p. 16.

¹⁶¹⁹ Ibid., p. 20.

¹⁶²⁰ Ibid., p. 18.

¹⁶²¹ Kraus propose une analyse très intéressante de cette expression, opère un déplacement : alors que Butler considère généralement que la politique repose sur des fondements contingents, elle conceptualise ici une condition partagée non-contingente. Cependant, cette non-contingence n’est pas naturaliste ou acritique : la vie précaire est toujours une vie sociale, une vie construite socialement et en lien avec les autres. (Ibid., p. 28)

larges, radicalement tournées vers l'action collective contre des conditions inégales de vie. Cela implique de reconnaître les points suivants :

- La subversion n'est pas nécessairement individuelle : elle peut être individuelle autant que collective et, souvent, elle est rendue possible par l'existence d'un collectif (des relations de confiance, une communauté, un collectif de lutte, un groupe social, etc.).
- La subversion n'exclut pas d'autres formes de lutte collective ni l'objectif de créer un mouvement social plus large. Les pratiques politiques de nombreux collectifs féministes et/ou LGBTQI font, justement, le lien entre les deux, menant une lutte de subversion des normes et des rôles binaires de genre, mais aussi sur les conditions de travail, l'oppression économique et la précarité, les violences, etc. Considérer ces deux directions comme des stratégies exclusives l'une de l'autre invisibilise les luttes menées par les personnes concernées contre la précarité et la vulnérabilité matérielle et économique produite par une non-conformité aux normes de genre.
- Enfin, la subversion est un concept complexe qui renvoie à des réalités et des vécus différents, que les reproches de Delphy tendent à occulter, lorsqu'elle confond la subversion « choisie » et la non-conformité vécue et vulnérabilisante. En ce sens, il me paraît important de ne pas traiter la subversion comme une stratégie univoque pour analyser, dans les pratiques, comment elle est mise en place et vécue, si elle est individuelle ou collective, et si elle liée à une critique ou à une déstabilisation plus globale des conditions sociales.

3.3. Conclusion

Dans cette section, j'ai avancé dans l'analyse de la performativité pour faire place non seulement à la reproduction, mais aussi à la transformation de l'ordre social. J'ai montré que les discours de haine n'avaient pas un pouvoir totalement constitutif sur les sujet·tes, et que s'ils pouvaient réellement les blesser et les menacer, leur reprise dans un autre contexte (donc la réalisation d'actes de parole « oppositionnels », qui citent pour faire autre chose en disant) pouvait avoir d'autres effets subjectifs. J'ai montré que cette reprise subversive n'était pas coupée du social, et qu'on pouvait défendre sa possibilité sans nier les conditions sociales inégalitaires et hiérarchiques, ni l'oppression structurelle. J'ai enfin avancé l'idée que la subversion pouvait constituer une lutte collective et

s'articuler à un mouvement de transformation sociale plus global. Dans ce qui suit, j'essaie de théoriser le concept de « performativité insurrectionnelle », pour poursuivre l'analyse du pouvoir transformateur des pratiques discursives.

4. Une performativité « insurrectionnelle »

On a vu plus haut que, pour Austin, on ne peut pas donner un ordre sans être en position de le donner. Si cette affirmation est vraie dans la plupart des cas, est-ce pour autant la même chose d'avoir *tenté* de donner un ordre sans être en position de le donner, et de n'avoir pas *du tout* tenté de le faire ? La différence, c'est que dans un cas, il y a eu tentative insurrectionnelle, et dans l'autre cas non. Il me semble qu'Austin s'est concentré sur le résultat de l'acte (son succès ou son échec), sans thématiser la *tentative* en tant que telle. Or, l'espace ouvert par la tentative insurrectionnelle m'intéresse particulièrement. Déjà parce que, comme je le développerai dans le prochain chapitre, cette tentative ouvre un espace de conflit, de discussion et de débat, et constitue donc une rupture par rapport à l'idée que l'ordre social ferait consensus. Ensuite parce que, comme je vais essayer de le montrer, donner un ordre sans être en position de le donner peut avoir des conséquences sur cette position même.

Pour penser le pouvoir transformateur des actes de discours, je propose donc de ne pas m'en tenir à la reprise subversive d'énoncés oppressifs, mais d'analyser des actes de parole que j'appelle « insurrectionnels », à savoir des actes qu'on essaie de réaliser sans y être autorisé·es, sans respecter la procédure conventionnelle, sans que les conditions de réalisation de cet acte soient réunies. Ces discours sont des actes d'insurrection, dans la mesure où ils ne se contentent pas de résister à l'oppression, mais visent à la renverser, à transformer les conventions et/ou l'ordre social. Dans quelle mesure peut-on gagner du pouvoir par nos discours, et produire leurs conditions d'audibilité et d'efficacité ?

Pour commencer, j'explique que parler du pouvoir transformateur des discours implique de se situer au niveau de leurs effets perlocutoires. Je donne ensuite plusieurs exemples d'effets perlocutoires des discours qui ont des conséquences sociales transformatrices, donc qui modifient, en fait, les conditions sociales et/ou les conventions qui encadrent la réussite performative des actes de parole.

4.1. Analyser les effets perlocutoires

Pour penser le pouvoir transformateur d'un discours, il faut considérer non seulement l'énoncé comme acte illocutoire, mais aussi ses effets perlocutoires. En effet, nombre des effets sur les subjectivités et sur les structures sociales qu'on cherche à repérer ne sont pas contenus dans l'acte de parole en tant que tel. Analyser les effets perlocutoires d'un acte de parole (qu'il réussisse ou qu'il échoue illocutoirement parlant) permet à la fois de *décrire* et de *démontrer* le pouvoir transformateur d'un discours¹⁶²².

D'abord, analyser les effets perlocutoires d'un acte de parole permet de *décrire* son pouvoir transformateur dans la mesure où, tout simplement, on ne peut décrire la transformation sociale si l'on s'en tient au seul plan illocutoire. Comme l'a bien rappelé Jocelyn Benoist, Austin s'intéresse surtout à l'acte de parler en tant que tel : en se concentrant sur l'acte de langage comme illocutoire, Austin étudie « des cas très particuliers (du point de vue du faire) où le faire se réduit au dire, est strictement coextensif à lui. Ce que découvre Austin, c'est qu'il y a différentes façons de parler, au sens strictement de parler, indépendamment des effets non linguistiques que peuvent avoir, par ailleurs, ces paroles¹⁶²³ ». Certes, par définition, l'illocutoire permet de penser que le langage modifie quelque chose dans le monde : il peut créer une réalité, il peut aussi modifier l'état des sujet·tes, les relations, les statuts sociaux, etc. J'ai défendu plus haut l'idée d'une co-constitution des conditions encadrant la performativité et des discours performatifs. Mais quand on parle de pouvoir transformateur des discours, on renvoie aussi à des effets beaucoup plus vastes, concernant la capacité des discours à modifier leur contexte social et politique, qu'il faut décrire comme des effets perlocutoires. En ce sens, mettre l'accent sur les effets perlocutoires émancipateurs permet aussi de *démontrer* le pouvoir transformateur de certains actes de parole, si l'on suit le raisonnement suivant : si la prise de parole a des effets perlocutoires émancipateurs sur ses locuteur·ices, elle n'a peut-être pas changé l'ordre social dans son ensemble, mais

¹⁶²² Cela ne signifie pas que les effets perlocutoires transformateurs seraient *nécessaires* pour définir l'acte de parole insurrectionnel : comme acte de parole, ses effets perlocutoires ne sont pas nécessaires pour le définir, mais il est nécessaire de décrire ses effets perlocutoires pour penser son pouvoir transformateur, ses conséquences.

¹⁶²³ BENOIST Jocelyn, « Sens et performance », art. cit., p. 165.

elle a des conséquences sur les actions à venir des locuteurices et sur la manière dont elles se positionnent dans les rapports sociaux. En ce sens, elle constitue bien une forme de transformation sociale, donc sur le contexte et les conditions qui encadrent la performativité.

L'analyse des effets perlocutoires pour penser le pouvoir politique d'actes de discours a été développée par Layla Raïd, qui s'est appuyée sur la théorisation par Stanley Cavell des énoncés passionnés (et des « conditions du fonctionnement heureux de tels objectifs perlocutoires » que donne Cavell en pastichant le style austinien¹⁶²⁴) pour analyser comment certains énoncés passionnés constituent, pour des personnes jusque là réduites au silence, une manière de retrouver une « voix », de parler en l'absence de toute procédure conventionnelle prévue, et de provoquer, d'inviter l'autre à un échange. Pour Raïd, la prise de parole non autorisée n'a pas lieu comme acte illocutoire, parce que les conditions ne sont pas réunies pour qu'elle se réalise. En revanche, elle peut se réaliser comme énoncé passionné visant certains effets perlocutoires¹⁶²⁵.

Pour ma part, je propose de travailler sur les effets perlocutoires dans une perspective un peu différente de celle de Cavell : d'abord, j'analyse une prise de parole qui n'est pas une voix isolée, mais qui articule les niveaux individuel et collectif. Ensuite, je m'intéresse aux effets perlocutoires de cette prise de parole dans la mesure où ces effets modifient les conditions sociales encadrant la réussite illocutoire. Ils peuvent ouvrir de nouvelles possibilités de réaliser des actes de parole, si, par exemple, d'autres sujet·tes sont reconnu·es comme autorisé·es, de nouveaux contextes sont reconnus comme valables, de nouvelles conventions sont créées — des lois changent, des usages sont répétés, des habitudes sont prises qui se sédimentent en de nouvelles coutumes, etc. Ces différents effets perlocutoires créent de nouveaux actes de parole, à la fois *possibles et réels*.

4.2. Le pouvoir des échecs : usages inappropriés du performatif

¹⁶²⁴ CAVELL Stanley, « La passion » traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat in *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ? : l'organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard et Centre Pompidou, « Folio », 2001, p. 333-386 : p. 371-373.

¹⁶²⁵ RAÏD Layla, « La provocation : une analyse en termes perlocutoires (Cavell, Emerson) », communication au colloque « Perlocutoire ! », 15-16 juin 2018, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Un énoncé peut avoir un pouvoir transformateur précisément parce qu'il a échoué comme acte de parole. Dans son manuel d'autodéfense féministe intitulé *Non c'est non*, Irene Zeilinger nous conseille, en cas d'agressions, de ne pas appeler « Au secours », mais « Au feu ». Elle écrit : « Appeler “au secours !” par exemple n'est pas une bonne idée, car les gens ne tourneront guère la tête. D'abord, on crie facilement au secours pour rigoler, et puis le secours à porter n'est pas dans leur intérêt. Par contre, “au feu !” est un cri qui attire plus d'attention. Parce que c'est moins commun et parce que le feu concerne tout le monde : même des gens lâches et indifférents doivent au moins vérifier si ça brûle chez eux ou chez le voisin. Et le fait que des fenêtres s'ouvrent, que des gens regardent, peut déjà décourager des agresseurs, car, en général, on n'aime pas trop avoir du public quand on a de mauvaises intentions¹⁶²⁶ ». En nous donnant ce conseil, Zeilinger part d'une analyse féministe des conditions sociales, qui rendent généralement un appel « au secours » inefficace (ou bien il n'est pas compris comme tel, pas pris sérieusement, et alors il échoue sur le plan illocutoire, ou bien il ne produit pas les effets perlocutoires escomptés : les gens me fuient au lieu de me venir en aide). Elle nous propose de le remplacer par un autre énoncé, qui ne peut réussir comme acte illocutoire, puisqu'il est produit dans des circonstances inadaptées (conditions A2), et que je n'ai pas réellement le projet de réaliser l'acte illocutoire prévu par la procédure (conditions Γ). Cet acte, vidé par les circonstances, ne peut qu'échouer sur le plan illocutoire : je n'ai pas prévu que ce soit du fait qu'il y avait un feu puisqu'il n'y a pas de feu. Cependant, j'ai attiré l'attention des gen·tes et certain·es sont sorti·es de chez eux pour me venir en aide : même vide comme acte de parole, mon énoncé a eu des effets perlocutoires.

Ainsi, prendre acte de notre inégalité face à la possibilité de faire ou non des choses avec les mots ne doit pas nous conduire à penser qu'on ne peut rien faire avec et dans le langage, bien au contraire. Si l'on échoue à obtenir les effets que l'on recherche en invoquant les procédures prévues, on peut essayer d'obtenir ces effets avec d'autres énoncés qui n'étaient pas prévus pour ça. On peut subvertir la procédure déterminant la performativité d'un énoncé, en échouant délibérément sur le plan illocutoire pour réussir sur le plan perlocutoire. Dans le cas de ce manuel d'autodéfense, l'usage inapproprié des

¹⁶²⁶ ZEILINGER Irene, *Non c'est non, Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*, Paris, Zones, 2008. J'ai développé cette analyse dans l'article « Performativité du langage et empowerment féministe », in *Philonsorbonne*, n° 11, 2017, p. 93-105.

conventions constitue une stratégie de lutte, qui permet à notre discours de gagner en audibilité et en efficacité.

4.3. Revendiquer son autorité pour montrer le conflit

On peut considérer comme « insurrectionnel » un énoncé qui revendique son autorité, sa légitimité à faire acte, parce qu'il conteste le déni d'autorité dont il est victime. Par exemple, lorsque j'essaie de faire valoir une définition alternative d'un mot ordinairement défini autrement, j'essaie de réaliser un acte de définition sans y être socialement « autorisée » : je ne suis pas à l'Académie française, je n'écris pas de dictionnaire, etc. Les mouvements féministes ont notamment lutté pour faire reconnaître une nouvelle définition du mot « travail » — qui permette de parler de « travail domestique » — ou du mot « viol » — qui permette de parler de « viol conjugal ». Ces définitions politiques du travail et du viol peuvent avoir des effets transformateurs : de visibilisation, de contestation, de prise de conscience. Dans ces deux cas, revendiquer l'autorité qu'on a, en tant que personnes concernées, pour définir les termes, met en évidence l'existence d'un conflit sur les mots, ainsi que l'importance qu'ils ont en termes de représentation sociale et de juridiction. Il est parfois possible que la définition réussisse comme définition, qu'elle soit reconnue comme telle. Cela signifie qu'il existe une manière de définir les mots qui ne repose pas sur une autorité institutionnelle comme celle de l'Académie française ou du dictionnaire. En effet, dans la mesure où l'on débat ordinairement sur les termes que l'on emploie, il *existe* des formes de conventions non institutionnalisées nous permettant de faire des actes de parole de définition. Dans le cas qui nous occupe, faire jouer cette convention contre une autre, pour donner une définition contre une autre, permet non seulement de proposer une autre définition, mais aussi de défendre d'autres formes de procédures conventionnelles, et de fragiliser la définition dominante.

Le pouvoir transformateur d'un énoncé peut donc tenir à ce qu'il renforce certaines conventions ou en affaiblit d'autres. Pour penser cela, il faut considérer que le terme de « convention » renvoie à une hétérogénéité de phénomènes, plus ou moins formalisés et mouvants, recouvrant aussi bien des lois, des coutumes, des usages, etc., mais que dans tous les cas elle est historique et sociale, et non un donné figé et hors du temps. Cette représentation des conventions nous permet de considérer que les

conventions sont, à des degrés divers, vulnérables aux actes de parole, qui contribuent à les faire et les défaire.

4.4. Effets subjectifs émancipateurs

Chez Austin, les effets du discours sur les sujet·tes sont des effets perlocutoires : sur le/la locuteurice, les interlocuteurices, les autres¹⁶²⁷. Certes, la production des sujet·tes est loin d'avoir lieu seulement au niveau perlocutoire. Mais le niveau perlocutoire permet d'analyser certains effets politiques d'émancipation et de subjectivation dans la prise de parole féministe. Ces effets permettent de comprendre le pouvoir transformateur des discours : ce qui permet de démontrer le pouvoir politique de la prise de parole, c'est *a minima* ses effets transformateurs sur ceux qui prennent la parole. Ces effets peuvent être décrits de différentes manières. Un effet possible est une forme de prise de conscience de l'oppression et de son illégitimité. Mais ce mouvement de prise de conscience me paraît insuffisant pour décrire les phénomènes d'émancipation et de transformation subjective qui peuvent advenir avec la prise de parole.

La représentation du langage que j'ai proposée, comme pratique sociale et politique et comme discours qui prend place dans un espace interdiscursif, a des conséquences sur la manière dont on conçoit la prise de parole. La prise de parole n'est pas la pure expression d'une personne qui utiliserait le langage comme un simple instrument pour dire ce qu'elle pense, mais elle s'élabore dans un espace social et discursif, depuis et en relation avec d'autres discours, et elle a des effets sur la subjectivité de ceux qui prennent la parole. Parce que « prendre » est un verbe transitif, on pourrait croire qu'on prend la parole comme on prendrait quelque chose, mais en réalité la parole n'est pas une chose qu'on « prendrait ». Ce qu'il y a de particulier dans la prise de parole, c'est qu'il n'y a pas de séparation nette ni d'extériorité entre le sujet et l'objet : prendre la parole c'est parler, donc se faire, soi, parlant. L'objet n'existe que dans l'action du sujet, l'objet c'est l'action du sujet, et la prise de parole a des effets en retour sur le sujet. Ainsi, au lieu de considérer que les sujet·tes sont l'origine de leur discours, on peut chercher à voir, au contraire, comment le fait de recevoir ou de tenir certains discours produit des effets sur les sujet·tes, contribue à produire des subjectivités. Donc comment

¹⁶²⁷ AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 114.

le fait de dire certaines choses peut constituer un acte d'émancipation individuelle et collective.

La prise de parole conteste un ordre du discours qui est toujours aussi un ordre social. Prendre la parole lorsqu'on n'y est pas autorisé·e, et pour parler de thèmes invisibilisés ou délégitimés (parce qu'ils seraient de l'ordre de l'intime ou du privé), peut avoir des effets subjectifs émancipateurs. Déjà parce qu'on fait l'expérience d'un certain pouvoir de transgression et de remise en cause : en prenant la parole, on revendique sa légitimité comme locuteurice et l'on défend sa participation au langage commun contre le rejet dans le silence ou le simple « bruit ». On pose que ce dont on parle est un problème commun, on défend la légitimité de notre mode d'expression et la pertinence de notre intervention. Cette prise de parole accompagne et témoigne non seulement d'une prise de conscience, mais d'une reprise de confiance en soi et en sa légitimité à parler.

De plus, la prise de parole individuelle nous met en lien avec d'autres, elle nous relie de façon nouvelle : en parlant, on met en commun notre expérience, on lutte contre l'individualisation et l'isolement. En cela, comme en témoigne amplement l'histoire des luttes féministes, la prise de parole peut accompagner la création de collectifs de lutte et la lutte elle-même. Ce processus a des conséquences émancipatrices à plusieurs niveaux. Comme l'écrit très bien Audre Lorde :

« Mes silences ne m'avaient pas protégée. Votre silence ne vous protégera pas non plus. Mais à chaque vraie parole exprimée, à chacune de mes tentatives pour dire ces vérités que je ne cesse de poursuivre, je suis entrée en contact avec d'autres femmes et, ensemble, nous avons recherché des paroles s'accordant au monde auquel nous croyons toutes, construisant un pont entre nos différences. Et ce sont l'intérêt et le soutien de toutes ces femmes qui m'ont donné de la force, et permis de questionner les fondements mêmes de ma vie¹⁶²⁸ ».

La prise de parole en tant que telle est une émancipation contre la réduction au silence, mais c'est aussi une manière de rentrer en relation et d'apprendre à lutter ensemble malgré les différences entre nos positions sociales et nos expériences subjectives. Donc en prenant en compte le fait que l'oppression structure à la fois nos

¹⁶²⁸ LORDE Audre, *Sister outsider : essais et propos d'Audre Lorde : sur la poésie, l'érotisme, le racisme, le sexisme*, Genève, Mamamélis et Québec, TROIS, 2003, p. 40.

rapports¹⁶²⁹ et ce que Lorde appelle les « fondements mêmes de [nos] vies ». L'oppression et les violences ont des effets non seulement sur la conscience, mais elles participent à structurer notre expérience quotidienne, nos relations, nos affects, nos projections, nos corps : elles traversent et structurent notre vie de part en part. Dans cette mesure, la prise de parole et la lutte collective sont émancipatrices parce qu'elles ouvrent un processus de transformation subjective, de nos affects et de notre vécu — qui peut constituer une forme de « désincorporation » de l'ordre social.

Ces effets émancipateurs individuels et collectifs ont des conséquences transformatrices sur les conditions sociales et politiques qui déterminent la performativité des discours : ils contribuent à affaiblir le pouvoir des actes de parole oppressifs ; ils contribuent à renforcer le pouvoir social de nouveaux/nouvelles locuteurices, donc le pouvoir de leurs actes de parole.

4.5. Une performativité polyphonique et collective

Dans la mesure où la performativité repose sur une temporalité accumulée, sur des conditions non seulement sociales mais historiques, il me paraît relativement illusoire de chercher à comprendre le pouvoir insurrectionnel d'un énoncé pris isolément. Une prise de parole ne tire pas sa force d'elle-même, mais de son lien à d'autres discours qui la précèdent et qui la suivent. Nous avons vu que comprendre le sens et la performativité d'un discours dans un contexte social, historique et politique implique de ne pas l'analyser comme un énoncé isolé, mais de travailler sur la place qu'il prend dans l'espace des discours, et sur la manière dont il se situe par rapport à d'autres discours. Cette perspective a l'avantage de prendre en compte non seulement le social et le politique, mais aussi la temporalité et l'histoire, dans l'analyse du sens d'un discours et de l'action qu'il peut constituer. Cela nous invite à ne pas limiter la performativité à l'énoncé pris isolément et à un instant t, mais à comprendre que la force des discours tient aussi aux phénomènes de reprise, de répétition, de résonance et d'écho.

¹⁶²⁹ Par exemple, le patriarcat isole les femmes et les met en concurrence ; le racisme donne aux personnes blanches des privilèges qu'elles doivent remettre en cause si elles veulent s'engager dans la lutte féministe sans en faire un outil de défense de leurs seuls intérêts, que peuvent s'approprier des politiques racistes, xénophobes et néocoloniales.

Cela permet de prendre en compte les phénomènes de citation et de résonance qui participent à faire le sens et la performativité d'un énoncé. Un discours peut faire acte parce qu'il est renforcé par les discours qui le précèdent, le suivent et lui font écho. Dans ce cas, on peut considérer que ce n'est pas un énoncé isolé qui est performatif, mais une série d'énoncés, et que la performativité insurrectionnelle désigne moins un acte de parole isolé qu'un acte de parole collectif et polyphonique.

Conclusion

Pour comprendre l'importance accordée par de nombreux mouvements féministes à la prise de parole, j'ai proposé de ne pas la réduire à un simple discours ou à un simple témoignage, qui permettrait une prise de conscience et devrait être suivi d'une action politique, mais de la penser comme un acte, comme une action politique en tant que telle. Je me suis appuyée sur la représentation du langage comme pratique sociale et politique (1), et sur une analyse de notre agentivité discursive et sociale (2), pour défendre l'idée qu'on peut réaliser des actes de parole subversifs et insurrectionnels. Pour analyser le pouvoir transformateur de ces discours, j'ai d'abord montré en quoi la subversion était possible, et en quoi elle pouvait s'articuler à une forme d'action collective (3). J'ai ensuite défendu la possibilité d'actes de parole insurrectionnels (4), en montrant que le pouvoir transformateur d'un acte de parole insurrectionnel peut tenir à ses effets sur les actions d'autrui, sur les conventions sociales et à ses effets émancipateurs individuels et collectifs (il nous fait prendre conscience de notre propre pouvoir, transforme nos subjectivités et nos relations et nous met collectivement en lutte). J'ai souligné que le pouvoir insurrectionnel de certains discours ne se montre pas si on les analyse de façon isolée ou en fonction du seul statut social de leurs locuteurices : il faut prendre en compte les phénomènes de résonance et d'écho entre les discours, qui donnent leur force aux prises de parole individuelles.

Ainsi, étudier les effets perlocutoires permet d'analyser le pouvoir reproducteur ou transformateur de certains actes de parole, d'abord parce que cela permet d'étudier les effets de subjectivation des discours, donc d'analyser non seulement l'interaction du

discours avec les conditions sociales et les statuts sociaux, mais aussi ses effets sur la constitution de subjectivités oppositionnelles et de lutte, ses effets émancipateurs et resubjectivants. Cela permet de comprendre comment les conditions sociales peuvent être modifiées de manière à rendre possibles de nouveaux actes de parole, en créant de nouvelles conventions et de nouveaux usages. La question qui se pose à partir de là, et qui ne peut être résolue *a priori*, mais particulièrement et au cas par cas, c'est une question d'échelle : au sein de quelle « communauté de pratiques » cette convention est-elle construite ou réélaborée ? La transformation sociale en question est-elle globale ou locale¹⁶³⁰ ?

La performativité insurrectionnelle demande ainsi à être étudiée au cas par cas, dans la situation de discours totale, pour comprendre les stratégies mises en place, le pouvoir transformateur des discours et la manière dont ils s'articulent à l'action collective. Ce sont de telles « études de cas » que je propose dans les prochains chapitres.

¹⁶³⁰ Locale ou globale, il s'agit bien toujours d'un phénomène *structurel*.

Chapitre 2

Pratiques discursives de dénaturalisation

Introduction

Dans les deux prochains chapitres, j'analyse des pratiques discursives de lutte qui constituent des *contre-pratiques*, au sens où elles s'opposent aux pratiques de naturalisation que j'ai mises au jour dans la première partie¹⁶³¹ et où elles constituent des manières de déconstruire en pratique le binarisme de genre et l'hétérosexisme dont j'ai analysé la construction dans la deuxième partie.

Ces pratiques mettent en évidence l'existence de luttes, de désaccords et de conflits dans la communauté linguistique. Elles soulèvent donc, pour la philosophie du langage ordinaire, les problèmes suivants : il n'existe pas de communauté linguistique homogène et pacifiée, de sorte qu'il est difficile de déterminer quels sont « nos usages », « nos conventions » avec certitude et sans, du même coup, effacer des conflits, minoriser des pratiques, invisibiliser des locuteurices. Si l'espace social est structuré par des

¹⁶³¹ Les sections principales de ces deux chapitres répondent ainsi chacune à un chapitre de la première partie.

rapports hiérarchiques, qui conditionnent la possibilité de faire sens et d'agir avec notre langage, alors la question de la « reconnaissance » nécessaire au succès d'un acte de parole fait problème : qui compte comme instance de reconnaissance ? Doit-on considérer que nous « reconnaissons » toutes de la même manière ?

Ces pratiques viennent contester l'ordre social déterminant quel énoncé peut constituer un acte de parole aux sens locutoire, illocutoire et perlocutoire. Elles mettent en question et introduisent une rupture dans l'ordre social et la communauté politique et linguistique déterminant qui peut faire quoi avec quels énoncés.

Mais ces pratiques ne sont pas seulement des pratiques conflictuelles : elles constituent aussi des propositions concrètes pour changer l'ordre social, instaurer de nouvelles conventions, créer des espaces et des conditions permettant à des locuteurices de gagner un pouvoir performatif nouveau (dire quelque chose, faire en disant, obtenir des effets), et (re)construire activement une communauté par notre pratique de la langue.

Dans ce chapitre, j'étudie des pratiques discursives qui visent à dénaturer et déconstruire le binarisme de genre dans la langue (section 1) et par l'institution de nouvelles pratiques discursives dans l'espace militant (2).

1. Déstabilisation discursive du genre

Dans cette section, je travaille sur des pratiques féministes qui mettent en évidence le pouvoir de la langue contre l'illusion descriptive, selon laquelle la langue refléterait le genre au lieu de le construire. Elles luttent contre la naturalisation du binarisme de genre, contre l'évidence, la naturalité et la nécessité du genre. Je vais étudier successivement un exemple de lutte sur la manière dont le genre configure nos manières de parler (1.1) et un exemple de lutte sur l'existence et la nécessité du genre dans la langue (1.2).

1.1. Attribution d'agentivité et de responsabilité

Nous avons vu différentes manières dont le genre travaille et informe les discours. Nous avons vu, par exemple, que le sexisme influe sur la manière dont l'agentivité est

mise en discours¹⁶³². Comme le souligne Laura M. Ahearn, regarder comment l'agentivité est représentée dans les discours ordinaires nous donne des indices sur la façon dont les locuteurices conçoivent leurs actions, leur capacité d'agir et leur responsabilité¹⁶³³. J'ai rappelé les analyses de Michard et Ribéry, qui montrent comment, dans les discours d'anthropologues, la capacité d'agir des femmes est invisibilisée par la manière dont elle est mise en mots, contrairement à celle des hommes, qui est accentuée. Par contraste, il est frappant de constater les nombreux cas où l'agentivité d'un homme est effacée. Comme le souligne Gail Pheterson, les discours médiatiques et politiques officiels ont tendance à effacer les agresseurs en se concentrant sur les victimes : les agresseurs ne sont pas mentionnés, le sujet de la phrase est ou bien la victime, ou bien l'agression elle-même¹⁶³⁴. La brutalité des réactions qui suivent les tentatives de visibiliser les auteurs de violences et d'agressions montre que leur effacement dans les discours médiatiques et politiques n'est pas anodin, mais une manière de protéger les dominants et de maintenir leur confort discursif et social.

Cet effacement de l'agentivité dans le discours est un problème politique qui a été dénoncé par les féministes, qui ont souligné qu'en disant qu'une personne « s'est fait violer », on efface le violeur, et l'on présente la personne qui a été violée comme *l'auteure* du viol qu'elle a subi. On lui attribue discursivement la responsabilité de son viol, comme on la lui attribue moralement lorsqu'on considère, par exemple, que si une femme a été agressée, il faut d'abord se demander ce qu'elle a fait qui explique et rend raison de l'agression (comment était-elle habillée ? Qu'a-t-elle dit ? N'a-t-elle pas un peu trop souri à cet homme ? S'est-elle suffisamment défendue ? A-t-elle montré clairement qu'elle ne voulait pas ?).

Par conséquent, lutter contre la légitimation du sexisme et de la violence passe par une analyse critique de nos manières ordinaires de parler, par le déploiement de discours critiques (qui mettent en évidence ce qu'un discours est en train de faire – par exemple, d'invisibiliser l'agresseur et de responsabiliser la victime) et de discours alternatifs (qui disent la responsabilité de l'agresseur). Dans cette perspective, il s'agit à la fois de lutter contre l'illusion descriptive (en montrant qu'il n'y a pas *qu'une seule* manière de parler,

¹⁶³² I, 2

¹⁶³³ AHEARN Laura M., « Language and Agency », art. cit.

¹⁶³⁴ Pheterson prend des exemples de journaux qui tiennent ce type de discours : « 4 millions de femmes victimes de violences conjugales » (*Le Monde*). De même, les Nations Unies parlent de « viol » et de « violences domestiques » et font disparaître les agresseurs de leurs discours. (PHETERSON Gail, *Femmes en flagrant délit d'indépendance*, Quincy-sous-Sénart, Tahin Party, 2010, p. 40-41)

et en montrant les enjeux socio-politiques qui conditionnent nos manières de parler) et d'utiliser à notre tour le pouvoir du langage (au sens dégagé dans les parties précédentes d'un pouvoir actif dans la construction et la représentation du réel, qui n'est pas un pouvoir de constitution extérieur).

1.2. Interventions féministes sur la langue

On a vu que le genre avait différentes formes d'existence dans la langue (I, 2) qu'on pouvait interpréter de différentes manières (II, 4). Les phénomènes auxquels on accorde de l'attention, ainsi que la manière dont on conçoit le pouvoir de la langue, ont des conséquences sur les stratégies linguistiques et discursives féministes qu'on va développer pour lutter contre la naturalisation du binarisme de genre et de l'oppression. Ces stratégies sont fonction de l'analyse qu'on fait de l'oppression et du but qu'on assigne à la lutte féministe.

1.2.1. Pratiques de « féminisation »¹⁶³⁵

On peut considérer, par exemple, que c'est le sexisme de la langue qui doit être combattu, sur le plan grammatical, lexical, sémantique et discursif. Dans cette perspective, on peut chercher à lutter contre les différents phénomènes que j'ai identifiés en I, 2 et en II, 4.

En langue française¹⁶³⁶, sur le plan institutionnel, cette question a surtout été traitée pour les noms de métiers, titres et fonctions¹⁶³⁷, et elle s'est étendue récemment à

¹⁶³⁵ Il me semble que de nombreuses militant·es qui pratiquent des formes de « féminisation » emploient ce terme au sens de : faire exister les formes féminines des mots, dans une perspective contestataire, non essentialiste et non différentialiste. Pour visibiliser cela, j'ai préféré parler de « féminisation » (en référence à « féministe ») que de « féminisation » (en référence à « féminin »).

¹⁶³⁶ Je travaille essentiellement sur les formes développées en langue française et en France métropolitaine, parce que ce sont celles qui me sont les plus familières et dont je suis plus à même de comprendre le sens, la portée et les enjeux.

¹⁶³⁷ Cette question a fait l'objet de nombreuses recherches linguistiques et d'un engagement de certain·es linguistes français·es comme Anne-Marie Houdebine, qui a participé à une commission de terminologie présidée par Benoîte Groult et réunissant des expert·es linguistes. La commission a rédigé la circulaire du 11 mars 1986 relative à la féminisation des noms de métiers, titres et fonctions. Pour un aperçu de cette question, en langue française mais aussi dans d'autres langues, voir HOUDEBINE Anne-Marie (dir.), *La féminisation des noms de métiers : en français et dans d'autres langues*, Paris, L'Harmattan, 1998.

la question plus générale du « langage inclusif ». Si l'on déplace l'attention des débats officiels et des tentatives de réglementer la langue vers les pratiques des locuteurices, on observe une variété et une inventivité qui dépasse largement la question de la féminisation des noms de métiers.

Ainsi, il existe diverses stratégies de féminisation qui cherchent à combattre l'invisibilisation des femmes et la masculinisation de la langue, donc à représenter également les deux genres. Par exemple :

- l'addition ou la juxtaposition des deux formes (« Bonjour à toutes et tous », « Bonjour à tous/toutes ») ;
- l'alternance du masculin et du féminin générique entre les phrases, les paragraphes ou les chapitres d'un texte écrit ;
- le double marquage des déterminants, noms et adjectifs qui peut prendre différentes formes selon les préférences personnelles des locuteurices (ce qui leur paraît le plus lisible, par exemple), ce qui leur est familier, et le sens politique qu'ielles donnent à cette pratique¹⁶³⁸ (« Bonjour à tou(te)s », « Bonjour à tou·te·s », « Bonjour à tou·tes », « Bonjour à tou-te-s », « Bonjour à tou.te.s ») ;
- l'accentuation du féminin pour lutter contre son invisibilisation (« Bonjour à touTEs ») ;
- le choix du féminin générique.

Les deux dernières formes ont une dimension évidemment plus conflictuelle que les précédentes. On peut donner des sens très différents à la dernière : on peut la considérer par exemple comme une pratique compensatrice ou « réparatrice », ou bien comme une manière de combattre l'oppression par une pratique radicale dans un espace à notre portée.

¹⁶³⁸ Les nombreuses discussions que j'ai pu avoir sur le sujet avec des militant·es féministes et avec d'autres personnes qui avaient ou non ce type de pratiques, et les raisons qui motivent ma propre pratique, me font considérer que certaines formes, apparemment proches, sont considérées comme plus ou moins radicales, et que le choix de telle ou telle forme est motivé par des raisons politiques. Par exemple, j'opte généralement pour le « tou·tes » : une forme qui me paraît à la fois plus « lisible » (le point médian interrompt moins la lecture que le tiret, un point interrompt moins la lecture que deux points) et plus contestataire. Les formes les plus courantes et les plus « correctes » — « tou-te-s » et « tou.te.s » — marquent une forme de bonne volonté par rapport à la langue dominante et au binarisme de genre que me paraît moins avoir le « tou·tes », qui, de mon point de vue, visibilise l'existence du genre dans la langue et conteste les usages majoritaires sans chercher à représenter « les femmes et les hommes ». Cette forme visibilise moins *les deux genres* (ce qui maintient leur existence) que *le genre* comme rapport social. L'analyse que je présente ici est également tributaire de l'atelier proposé par Alice Coutant, Luca Greco et Noémie Marignier le 6 mars 2015 lors de la QueerWeek, intitulé « Le chantier linguistique : éléments pour une grammaire non-binaire », et de nombreux autres ateliers auquel j'ai participé dans d'autres cadres, par exemple le festival Mœurs attaque.

La contestation du masculin dit « générique » passe aussi par l'usage d'autres manières de désigner les groupes et d'accorder les pronoms, les substantifs, les adjectifs, les déterminants et les formes verbales. À l'accord au masculin pluriel, on peut par exemple préférer l'accord de majorité (« Trois femmes et un homme sont venues ») ou l'accord de proximité (« Le soleil et la lune sont belles »).

1.2.2. Abolir le genre et *queeriser* la langue

On peut aussi considérer, comme nous l'avons vu en II, 3, que ce qui pose problème, c'est moins la non-représentation des femmes, ou l'inégalité de traitement des hommes et des femmes dans la langue, que l'existence du genre dans la langue. J'ai défendu pour ma part que les premières approches sont insuffisantes, dans la mesure où elles ne contestent pas le genre comme rapport social, et où elles maintiennent le binarisme de genre et une représentation de la langue comme reflet d'une réalité prédiscursive. Dans cette perspective, on peut opter pour différentes stratégies, qui visent à abolir et neutraliser le genre, ou à faire proliférer les formes pour le faire imploser, le dénaturiser, le *queeriser*¹⁶³⁹.

Pour abolir le genre, on peut développer des stratégies discursives d'évitement, comme l'usage de mots épicènes individuels (« une personne ») ou collectifs (« le public »), l'usage de formes verbales (l'infinitif, par exemple permet d'éviter de choisir un pronom : « Il faut venir » plutôt qu'« Il faut qu'il/elle vienne »), le choix de tournures impersonnelles (« C'était le bonheur ! » plutôt que « Elle était très heureuse ! »), le choix de pronoms relatifs non marqués (« les élèves à qui l'on rend des copies » au lieu de « les élèves auquel·les on rend des copies »), etc.

À ces stratégies peut s'ajouter la création de formes neutres : l'exemple de la création d'un pronom de genre neutre en Suède, « *hen* », est souvent allégué pour la création d'un pronom de ce type en français, où l'on trouve, par exemple, « *ul* », « *ol* »,

¹⁶³⁹ Pour théoriser cela, je suis largement redevable à mes collègues et amies de *Glad ! Revue sur le langage, le genre, les sexualités*, notamment Julie Abbou, Noémie Marignier, Maria Candea et Charlotte Thevenet, avec lesquelles j'ai eu souvent l'occasion de discuter de ces questions, notamment lorsque nous avons choisi la politique éditoriale de la revue en la matière (voir notamment, sur le site de la revue, la politique éditoriale concernant le marquage du genre : « La revue laisse champ libre au marquage du genre choisi par les auteurs dans leur texte et encourage vivement les processus scripturaux exploratoires. » : <https://www.revue-glad.org/78#tocto3n7>). Ces discussions ont contribué à construire la position que je tiens aujourd'hui, sur l'importance de pluraliser et de faire proliférer les formes linguistiques au lieu de remplacer une règle par une autre et de chercher à légiférer sur les pratiques.

« ols ». Inspirées, il me semble, par ce qui est pratiqué dans d'autres langues (notamment en espagnol et en italien, où le genre est marqué par une lettre, comme « a » ou « o », que les locuteurices remplacent ou suppriment : « *amic@* », « *amic** », « *amicx* »), certaines personnes adoptent un accord neutre (« touxs »). Une autre direction possible consiste à utiliser les marques de genre pour subvertir et contester le binarisme. On peut penser, par exemple, à la création de formes hybrides (largement utilisées dans cette thèse) pour les pronoms (« ille », « ielle », yel »), les substantifs (« locuteurice », « lecteurice », etc.), les déterminants (« toustes »), les adjectifs (« heureuxses »).

Ces différentes stratégies, si elles tendent dans des directions différentes (l'abolition du genre ou la prolifération des genres) s'attaquent toutes au binarisme de genre, et sont fréquemment mêlées dans les pratiques des locuteurices. Il me paraît important d'insister sur ce phénomène, pour ne pas créer de nouvelles règles, une nouvelle grammaire prescriptive, mais reconnaître d'une part que le langage est à l'usage de ses locuteurices et qu'il se transforme dans les pratiques, et d'autre part que la prolifération et le mélange de ces formes discursives sont des manières de déstabiliser le binarisme de genre. D'abord parce que ces formes visibilisent le processus de construction, d'imposition voire de naturalisation du genre dans la langue. Elles mettent en question à la fois l'évidence du genre et la nécessité du binarisme pour parler, communiquer, être compris·e. Ainsi, leurs partisan·es soulignent que leurs textes sont compris des lecteurices, contrairement aux arguments d'illisibilité et d'intelligibilité de leurs opposant·es. Illes mettent aussi en évidence le fait que, dans la pratique ordinaire, les usages sont plus fluides que ne le veut la grammaire.

La déstabilisation du binarisme de genre tient donc au fait que ces pratiques mettent en évidence ce qui lui échappe et lui résiste déjà, et qu'elles ouvrent de nouvelles possibilités pour se parler et pour se vivre. Mariel Acosta, qui a travaillé sur les morphèmes de genre inclusif dans des textes anarchistes en espagnol, montre que les modifications de la langue pratiquées dans des brochures anarchistes visent à contester et abolir le binarisme de genre en le supprimant de notre langue, en parlant déjà contre lui ou sans lui. En ce sens, elles constituent des « *politiques de préfiguration*¹⁶⁴⁰ », expression qu'Acosta reprend au répertoire militant anarchiste.

¹⁶⁴⁰ « Nous — anarchistes et collectifs ou individus ayant des positions politiques radicales — cherchons à transformer la société, ou plutôt à en créer une nouvelle, par le biais d'actions et de modes d'organisation défiant les normes établies. La politique préfigurative est sous-tendue par l'idée que les actes d'aujourd'hui

1.3. Des interventions préfiguratives

Pour mieux comprendre cet enjeu, on peut reprendre la définition de l'«intervention préfigurative» donnée dans le répertoire activiste *Joyeux Bordel*. Une intervention préfigurative consiste à :

« Donner un aperçu de l'utopie à laquelle on aspire ; montrer le monde tel qu'il pourrait être ; faire sentir qu'un tel monde n'est pas seulement possible, mais irrésistible. [...] Les interventions préfiguratives sont des actions directes localisées sur le lieu d'appropriation — c'est-à-dire à l'endroit où les croyances sont faites et défaites, et où l'on peut repousser les limites du possible. Le but d'une intervention préfigurative est double : offrir un aperçu séduisant d'un meilleur avenir possible, et — sournisement ou méchamment — montrer la pauvreté d'imagination du monde qui nous entoure. [...] Principe fondamental : Ne dites pas, montrez ! [...] faire l'expérience concrète du changement souhaité [...]. Après tout, on ne peut pas créer un monde que l'on n'a pas encore imaginé. Et c'est encore plus savoureux si on y a déjà goûté. [...] L'idée n'est pas de dépeindre un joli tableau avec plein de licornes et d'arcs-en-ciel, mais de mettre en avant un fragment de quelque chose de visionnaire, de désirable, juste au-dessus du royaume du possible — de telle sorte que votre action écarte les intérêts investis qui empêchent sa réalisation¹⁶⁴¹. »

Cette définition me paraît très pertinente pour comprendre comment des pratiques linguistiques et discursives peuvent déstabiliser le binarisme de genre et ouvrir des possibles. En effet, ces pratiques attaquent les affects, les intérêts, les habitudes qui nous attachent à l'ordre des choses existant en montrant qu'autre chose est possible, réalisable

façonnet ou représentent le type de société égalitaire que nous appelons de nos vœux. Par conséquent, nous ne reportons pas nos désirs à un futur incertain et utopique. La résistance anarchiste ne se définit pas essentiellement par ses objectifs, mais par le processus de mise en œuvre des changements qu'elle souhaite voir advenir. Par conséquent, cette modification de la langue à des fins politiques incarne en partie cette politique de préfiguration. Au sein du mouvement anarchiste, l'opposition aux structures de domination sociale, telles que l'hétéronormativité et le patriarcat, s'est élargie à la langue et implique de défier les normes reflétées dans la langue canonique. Nous modifions la langue pour exprimer l'égalité que nous désirons, tout en œuvrant à changer les conditions matérielles des personnes LGBTQIA (lesbiennes, gays, bisexuelles, transgenres, *queer*, intersexes et asexuelles) et à faire cesser les oppressions qu'elles subissent. » (ACOSTA Mariel et CUBA Ernesto, « L'agitation du quotidien », traduit de l'espagnol par Sara Martinez in *GLAD !* N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/1074>)

¹⁶⁴¹ BOYD Andrew et MITCHELL Dave Oswald (dir.), *Joyeux Bordel, Tactiques, Principes et Théories pour faire la Révolution*, traduit de l'américain par Cyrille Rivallan, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2015, p. 58-61.

et désirable. Elles ne se contentent pas de critiquer l'oppression mais nous font faire l'expérience d'autre chose ici et maintenant.

Elles ont donc une manière bien spécifique de « faire ce qu'elles disent », non pas au sens illocutoire où une action apparemment décrite est en réalité faite en disant, mais au sens où *en disant autrement le genre, elles font le genre autrement*. Comprendre cela implique, comme je l'ai montré en II, de considérer que le genre est fait en étant dit (c'est un des aspects de la performativité du genre), donc qu'il peut aussi être dé-dit, défait.

Ces pratiques sont bien des contre-pratiques de lutte, qui dénaturalisent le genre en pratique : elles opposent usage à usage, terme à terme, et cherchent à ancrer de nouvelles habitudes, de nouvelles manières de dire donc de vivre.

1.4. Faire exister le conflit

Une autre force de ces pratiques, c'est qu'elles mettent en évidence le conflit existant contre la prétention au consensus, ainsi que la richesse du conflit contre la *recherche* de consensus. Alors que la nécessité d'une forme d'accord est souvent supposée comme fondement nécessaire à la pratique de la langue, ces pratiques mettent en évidence des cas où l'accord prétendu n'est que l'équilibre précaire d'un rapport de force ou le résultat de processus d'imposition violent et contraignant, et soulignent la fécondité des conflits, de l'invention d'usages alternatifs.

Comme le rappellent Eckert et McConnell-Ginet, qui s'appuient sur les études de Charles Goodwin et de Don Kulick, considérer le conflit comme un dysfonctionnement ou une exception est un préjugé qui entrave notre appréhension de nombreux phénomènes linguistiques¹⁶⁴². On peut considérer que ce préjugé pose problème sur les plans scientifique et philosophique (nous ne comprenons pas bien ce qui est à l'œuvre dans les discours que l'on cherche à décrire et à penser), mais aussi sur les plans pratique et politique (nier l'existence et la fécondité du conflit, ce n'est pas supprimer le conflit réel

¹⁶⁴² Cf. ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, op. cit. (II), p. 119 : Goodwin, dans ses articles de 1990 et 2006, dénonce le fait que beaucoup d'études se centrent sur la coopération et voient le conflit comme un dysfonctionnement et une exception alors que ce n'est pas forcément le cas. Et Kulick, en 1992 et 1993, montre que lorsque les chercheurs occidentaux travaillent sur le conflit, c'est généralement avec un biais ethnocentrique, pour voir comment il va être résolu.

et le rapport de force existant, mais c'est imposer un *statu quo* en faveur de l'ordre dominant, et délégitimer les luttes des opprimé·es¹⁶⁴³).

À l'appui de cette perspective, on peut mobiliser les travaux de Rancière sur le consensus : pour Rancière, si nous vivons dans un temps « consensuel », ce n'est pas en tant que le consensus est une « paix », mais en tant qu'il invisibilise la guerre existante et nie la possibilité même du conflit. « Le consensus qui nous gouverne est une machine de pouvoir pour autant qu'il est une machine de vision. Il prétend constater ce que tous peuvent voir en ajustant deux propositions sur l'état du monde : l'une dit que nous sommes enfin en paix, l'autre énonce la condition de cette paix : la reconnaissance qu'il n'y a que ce qu'il y a¹⁶⁴⁴. ». Le consensus fait ainsi disparaître à la fois la possibilité qu'autre chose existe et qu'on puisse dire autre chose du monde que ce qui en dit. Or, pour Rancière, la politique se fonde sur l'idée qu'« il y a toujours au moins une autre chose à faire que celle qui est faite », et qu'on peut être en conflit sur la manière de décrire une situation¹⁶⁴⁵.

Si cette analyse de Rancière vaut pour penser l'activisme en général, elle me paraît particulièrement pertinente pour décrire l'expérience féministe, qui consiste souvent non seulement à défendre une position, mais aussi à montrer la légitimité, la pertinence et l'importance de sa lutte. Comme le souligne Sara Ahmed, la féministe est souvent présentée comme une figure « rabat-joie », « parce qu'elle révèle au grand jour que le bonheur a pour fondement l'effacement des signes de mécontentement¹⁶⁴⁶ ». Les pratiques linguistiques et discursives féministes que j'ai présentées dans cette section constituent de telles révélations du conflit et de la mécontentement concernant à la fois la langue (contre l'idée qu'elle serait un outil neutre de référence et de communication) et l'ordre social.

1.5. Mise en question du « langage ordinaire »

¹⁶⁴³ De manière générale, c'est ce qu'illustrent les reproches adressés aux activistes d'être « agressif·es », « violent·es », comme si la violence n'était pas d'abord celle de l'ordre social. Ces reproches montrent que le refus du conflit est une manière de maintenir le rapport de force existant, en faveur des dominant·es.

¹⁶⁴⁴ RANCIÈRE Jacques, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2005, p. 8.

¹⁶⁴⁵ Ibid., p. 10 : Le consensus ne reconnaît pas d'opposition au présent, et cherche à faire disparaître « la possibilité même d'un certain conflit : celui qui porte sur ce qu'il y a, qui prétend opposer un présent à un autre, affirmer qu'il y a plusieurs manières de décrire ce qui est visible, pensable et possible. Cette autre manière a un nom. Elle s'appelle politique. »

¹⁶⁴⁶ AHMED Sara, « Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés) » traduit de l'américain par Oristelle Bonis in *Cahiers du Genre*, n° 53, 2012, p. 77-98.

Par conséquent, ces pratiques mettent en question l'idée que le langage ordinaire serait un phénomène unifié, parlé par une communauté linguistique homogène et pacifiée. Elles interrogent « [n]otre réserve commune de mot » qui, selon Austin, « contient toutes les distinctions que les humains ont jugé utile de faire, et toutes les relations qu'ils ont jugé utile de marquer au fil des générations¹⁶⁴⁷. » Mais Austin s'oppose ici aux prétentions à réformer le langage ordinaire de philosophes assis dans leurs fauteuils. C'est contre eux qu'il valorise les distinctions et les relations faites dans le langage ordinaire. Or, les pratiques féministes de la langue ne tombent pas sous le coup de cette critique, dans la mesure où elles interviennent sur la langue ordinaire *de l'intérieur, par la pratique* et par des usages réels. Elles font partie du « langage ordinaire » tout autant que d'autres pratiques. C'est ce qui fait la force de leur remise en question du caractère homogène et pacifiée de la communauté linguistique.

2. Réappropriation féministe du savoir sur le corps et la santé

Nous avons vu en I, 2 que la performativité de certains discours qui naturalisent le binarisme de genre et les opprimé·es, notamment des discours scientifiques et médicaux, repose sur l'autorité sociale de ces discours, caractérisée par le fait qu'ils apparaissent comme des discours vrais, voire comme le paradigme du discours de vérité. Nous avons vu que leur autorité se fonde sur le fait que ces discours ont élaboré un certain nombre de critères de scientificité en même temps qu'ils construisaient la nature comme leur objet. Cela nous a permis de comprendre que certains discours ont un pouvoir performatif de faire le genre, et que ce pouvoir est dissimulé par l'illusion descriptive qu'ils produisent en tant qu'on les reçoit comme discours de vérité reflétant la nature. J'ai creusé cette perspective en II, en analysant les pratiques de construction naturalisante du sexe par des discours et des gestes médicaux, en soulignant l'interaction du langage et des corps dans la production du genre.

Je vais analyser cette interaction dans des pratiques qui peuvent dénaturer le binarisme de genre et l'hétérosexisme en contestant à la fois les discours médicaux que

¹⁶⁴⁷ AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, op. cit., p. 144.

j'ai étudiés en I, 2, et en développant des formes de réappropriation d'un savoir-pouvoir des opprimé·es sur leur corps.

2.1. Parole, santé et sexualité dans les pratiques au Planning Familial

Le Planning Familial est une structure associative¹⁶⁴⁸ d'accueil, d'échange, d'information, de soin et de consultation médicale, qui dispose de lieux physiques dans de nombreuses villes en France¹⁶⁴⁹, d'une permanence téléphonique et d'un site internet sur lequel on peut poser des questions, qui intervient auprès de différents publics (notamment scolaires) et qui organise des événements¹⁶⁵⁰. Créée en 1956, l'association s'appelle d'abord « Maternité heureuse » et lutte contre la loi de 1920 qui interdit l'avortement, l'utilisation et la diffusion de contraceptifs en France. En 1960, l'association devient le « Mouvement Français pour le Planning Familial ». Sur le site internet de l'association, la première phrase présente le mouvement comme « [f]éministe et d'éducation populaire », et le décrit plus loin comme « un mouvement militant qui prend en compte toutes les sexualités, défend le droit à la contraception, à l'avortement et à l'éducation à la sexualité. Il dénonce et combat toutes les formes de violences, lutte contre le SIDA et les IST, contre toutes les formes de discrimination et contre les inégalités sociales¹⁶⁵¹. »

Le Planning Familial regroupe 75 associations départementales organisées en 13 fédérations régionales. Ces différentes associations n'ont pas toutes le même fonctionnement ni les mêmes préoccupations. Dans ce qui suit, je m'appuie sur l'intervention de deux militant·es au Planning Familial lors d'une journée d'études que j'ai coorganisée¹⁶⁵², sur la discussion que j'ai eue avec l'une d'entre eux pour préparer

¹⁶⁴⁸ Une confédération nationale de 75 associations départementales.

¹⁶⁴⁹ D'après le site internet de l'association, il existe 150 lieux d'information et 29 centres de planification. Site internet du Planning Familial : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.planning-familial.org/articles/structure-du-mouvement-0028>

¹⁶⁵⁰ Voir le site de l'association pour une description plus détaillée de ses activités : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.planning-familial.org>

¹⁶⁵¹ Page « Présentation » sur le site internet du Planning [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.planning-familial.org/articles/presentation-du-planning-familial-0027>

¹⁶⁵² Discussion intitulée « Usages et choix des mots dans des pratiques d'écoute militante » lors de la journée d'études « Approches féministes et queer du langage », 10 juin 2016, Université Paris 3, organisée par l'Atelier de recherches linguistiques sur le genre et les sexualités.

la journée d'études et sur les retours qu'ielles m'ont faits sur la première version de ce texte. Il faut souligner que ces militant·es rendent d'abord compte de leur expérience et de leur pratique personnelles : si nombre de réflexions dont ielles font état sont aussi menées collectivement dans des moments formels et informels, et si ielles rendent compte de pratiques partagées, il est important de rappeler qu'il existe des conflits, au sein du Planning, que certain·es militant·es peuvent être hétéronormatives ou transphobes, par exemple, que tou·tes n'ont pas les mêmes pratiques et qu'un certain nombre d'associations départementales ne portent pas les mêmes préoccupations critiques.

De nombreuses militant·es du Planning accordent une place centrale au développement du savoir-pouvoir des personnes sur leurs corps. Ielles ont une approche féministe sur les normes de genre et de sexualité, et développent à la fois un discours critique et des pratiques de lutte contre la naturalisation et la légitimation de l'hétérosexisme, et contre ce qu'il produit dans les représentations, les relations, les corps, les vies et l'accès au soin. Ielles accordent une place importante à la parole, comme outil d'information, d'émancipation et d'« éducation populaire ».

Le site internet du Planning définit les lieux physiques de l'association comme des lieux où « [f]emmes, hommes, jeunes et moins jeunes peuvent venir parler de toutes questions concernant la sexualité, la contraception, l'interruption de grossesse, les IST, le sida, les violences... Des lieux de paroles où les personnes se rencontrent, se co-forment, analysent les contraintes imposées par la norme sociale de domination du masculin sur le féminin. Les centres de planification offrent des consultations médicales où les mineurs·es peuvent, en outre, se procurer gratuitement une contraception¹⁶⁵³. » Et quand on se rend au Planning, on est d'abord reçu·e par un·e accueillant·e à qui l'on peut parler, demander des conseils, dire de quoi on a besoin. On peut ensuite, si on le souhaite, être reçu·e par un·e médecin.

Ce premier entretien est donc un moment fondamental dans l'accueil des personnes, et représente un enjeu pour les militant·es qui, comme on va le voir, font un important travail réflexif sur leur pratique et les manières dont l'entretien peut se dérouler au mieux. L'entretien en tant que tel, mais aussi l'importance accordée par certain·es militant·es du Planning à la parole, à la formation et à l'émancipation des personnes,

¹⁶⁵³ Site internet du Planning Familial : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.planning-familial.org/articles/structure-du-mouvement-0028>

contrastent avec la majorité des espaces médicaux, souvent violents, transphobes, hétérosexistes, normatifs, et fondés, comme nous l'avons vu en I, 2, sur une hiérarchisation entre le médecin qui sait et agit et les « patient·es » ignorant·es qui sont agi·es, sur l'objectification des corps et la dé-propriation du savoir sur nos propres corps.

Je souhaite approfondir cette représentation du caractère émancipateur accordé à la parole pensée comme un *échange*, permettant de donner aux personnes les informations dont elles ont besoin et comme elles en ont besoin, et de lutter contre des normes sociales oppressives, en lien avec des pratiques médicales. Pour cette raison, je vais me centrer sur la pratique de l'entretien telle qu'elle a été décrite par deux militant·es au Planning.

2.2. Une « écoute militante »

Lors de la discussion préparatoire à la journée d'études, Perrine, accueillante au Planning familial, aborde les questions qu'elle se pose sur l'usage et le choix des mots dans sa pratique, sur les différences et la continuité qu'il peut y avoir entre cette pratique et d'autres situations (d'écoute, d'échange, de conversation) dans d'autres sphères (amicales par exemple). Lors de notre entretien, Perrine me dit que l'enjeu pour elle, au Planning Familial, est de parvenir à une forme d'« écoute militante ». C'est dans ce cadre que se pose la question des usages du langage, des mots, des reformulations, etc. Perrine réfléchit beaucoup à cela dans sa pratique, et elle a l'occasion d'en discuter avec d'autres, lors de sa formation et avec ses collègues, dans sa pratique quotidienne. Dans les entretiens qu'elle réalise avec les personnes qui viennent au Planning, la question du langage (de ce qu'on dit, de ce qu'il fait et de la manière dont on peut le mobiliser dans une forme d'« écoute militante ») se pose d'abord dans la manière dont elle reçoit les propos des personnes, les reprend ou les reformule dans son travail d'écoute et de conseil. En effet, le Planning familial est une structure militante, et Perrine y participe en tant que militante féministe. Elle a un point de vue critique sur les rapports sociaux de domination, sur le sexisme et l'hétéronormativité. Elle a une approche constructiviste du genre et de la sexualité. Dans cette perspective, elle réfléchit (et c'est une réflexion qui est menée par de nombreuses militant·es du Planning) aux termes qu'elle emploie et à la charge normative de ces termes sur le plan du genre et des sexualités.

2.2.1. Charge normative des mots

Lors de leur présentation, Perrine et Gary donnent des exemples très éclairants de ce phénomène, et indiquent quels termes elles choisissent pour déjouer le pouvoir normatif de certains termes :

- Parler de « partenaire » plutôt que de « petit copain » ou de « petite copine », par exemple, évite de présupposer l'hétérosexualité des personnes qui viennent au Planning, et peut constituer une stratégie pour déjouer l'hétéronorme.
- Parler d'« IVG par comprimé » ne pathologise pas la pratique de l'interruption volontaire de grossesse (IVG) comme peut le faire l'expression d'« IVG par médicament », le « médicament » renvoyant plus directement à la maladie que le « comprimé ».
- Parler de « grossesse à l'insu de la personne » ne responsabilise et ne culpabilise pas la personne comme l'expression « déni de grossesse » : si la grossesse a lieu à son insu, la personne n'est pas responsable de la situation comme lorsqu'elle la « dénie ». De plus, le vocabulaire du « déni » a une connotation psychopathologisante que n'a pas l'expression « à l'insu de ».
- Parler de « lèvres intérieures et extérieures » plutôt que de « petites et grandes lèvres » ne véhicule pas la norme sexiste concernant la taille des lèvres.
- Parler de « préservatifs interne et externe » plutôt que de « préservatifs féminin et masculin » déjoue la charge normative des termes « féminin » et « masculin » concernant le genre et la sexualité des personnes.

Dans ce cadre, on comprend que le premier enjeu de l'« écoute militante », c'est de ne pas véhiculer et reproduire des présupposés et injonctions oppressives, en mobilisant des termes ayant une charge normative hétérosexiste et transphobe. Cet enjeu se pose dans l'échange avec la personne accueillie, notamment dans la manière dont l'accueillant·e répond et éventuellement reformule les propos de la personne.

2.2.2. Reformulations féministes

Lors de la journée d'études, Perrine et Gary nous proposent de réfléchir à certaines situations fictives dans lesquelles les réponses de l'accueillant·e reposent sur des présupposés hétéronormatifs et monogames : considérer que « rapport sexuel » renvoie

nécessairement à une pénétration pénis-vagin¹⁶⁵⁴ ; supposer l'hétérosexualité d'une relation¹⁶⁵⁵ ; supposer la monogamie de la personne et avoir des présupposés normatifs sur ce que doit être une relation intime et sexuelle¹⁶⁵⁶.

Perrine et Gary insistent sur la nécessité de réfléchir aux mots et aux reformulations choisies par les accueillant·es pour éviter de véhiculer des normes sur le genre et la sexualité des personnes. D'après eux, une telle réflexion est nécessaire pour réaliser un travail d'écoute militante et féministe. Elles définissent ce type d'écoute de la manière suivante : elle est centrée sur la personne, son point de vue et ses besoins ; l'accueillant·e a un « regard positif inconditionnel de la personne », reconnaît « l'expertise de la personne sur sa vie » et les ressources propres dont elle dispose, et valorise « les potentiels d'autonomisation et/ou de transformation des personnes ». Réfléchir au langage qu'on utilise, et prendre garde aux reformulations que l'on propose, s'inscrit dans ces impératifs. C'est une manière de créer une confiance indispensable pour que l'entretien soit utile et bénéfique pour la personne, pour lui donner les conseils et l'écoute dont elle a besoin.

En plus de leur attention aux mots qu'elles emploient, Perrine et Gary ont d'autres stratégies discursives qui vont dans le même sens : nommer précisément une pratique pour éviter de véhiculer certaines normes ; interroger les expressions vagues des personnes pour saisir précisément de quoi elles parlent et ne rien présupposer de leurs pratiques de sexe¹⁶⁵⁷. En ce sens, les mots peuvent constituer un support de discussion avec les personnes. Certains usages permettent non seulement de respecter le vécu des

¹⁶⁵⁴ Document distribué lors de la journée d'études par Gary et Perrine : « Situation 1 : Deux femmes âgées d'environ 30 ans arrivent au lieu d'écoute et d'information. L'une d'elles dit "Bonjour. Je viens car j'ai eu un rapport sexuel non protégé. Je suis inquiète". L'accueillant·e lui répond "D'accord, on va en discuter, avez-vous pris une pilule du lendemain ?" »

¹⁶⁵⁵ « Situation 2 : Un homme de 19 ans arrive au lieu d'écoute et d'informations. L'accueillant·e lui demande : "Est-ce que je peux vous aider ?" L'homme s'assoit, l'air gêné. Après quelques minutes de discussion, il dit : "Oui, j'ai une question à vous poser. Je voudrais faire euh... des bisous avec mon ami·e, mais je n'ose pas, j'ai peur du jugement des autres. J'ai peur aussi d'attraper des maladies." L'accueillant·e répond : "Oh mais vous savez, c'est tout naturel d'embrasser la femme qu'on aime. Plein de gens font ça. Et les maladies qu'on se transmet en s'embrassant sont rares. Ne vous inquiétez donc pas." » (Ibid.)

¹⁶⁵⁶ « Situation 3 : Une femme de 16 ans arrive au lieu d'écoute et d'informations. Elle demande : "c'est ici pour les problèmes sexuels ?" L'accueillant·e répond "oui, on peut tout à fait parler de sexualité ici. - Ah ça tombe bien parce que je crois que j'ai un problème. Quand je baise, ça me fait mal, du coup, j'y arrive pas très bien. J'ai peur d'être frigide. Mes copains ça commence à les énerver grave. J'ai peur que Sam me quitte parce qu'il a besoin de baiser. Est-ce qu'il existe un médicament, un traitement pour que je me décoince ?" L'accueillant·e répond : "Et bien si ça ne marche pas, c'est sûrement qu'il vous met trop la pression. Peut-être qu'il vaudrait mieux ne pas rester avec lui. Vous pourriez trouver un copain tendre et respectueux qui sait écouter votre rythme, et qui prend le temps de faire des préliminaires." » (Ibid.)

¹⁶⁵⁷ Par exemple, interroger les expressions comme « on l'a fait » : y a-t-il eu pénétration ? Y a-t-il risque de grossesse ?

personnes et de ne pas leur imposer certaines normes, mais cela peut aussi permettre aux accueillant·es de remettre en question les normes dominantes de genre et de sexualité dans les représentations des personnes qu'ielles accueillent.

2.2.3. Une écoute *militante*

Cette dernière idée me permet de souligner une tension, exprimée par Perrine et Gary, concernant leur travail d'écoute militante. Si la personne est le centre de l'entretien, les accueillant·es ont une lecture féministe des rapports sociaux, et ielles considèrent que l'écoute militante peut aussi accompagner les personnes dans un processus de prise de conscience de la violence d'une situation, de la non-naturalité du binarisme de genre et de l'hétérosexualité, etc. L'écoute militante est en tension entre ces deux enjeux, de mise en confiance de la personne et de travail sur les représentations qui, comme le dit Perrine lors de notre discussion, rapproche cette pratique d'une forme d'éducation populaire.

Le choix des mots et les pratiques de reformulation sont pris dans cette tension. Perrine, par exemple, me dit que si reformuler les propos d'une personne en parlant plus précisément de la pratique à laquelle elle fait référence (par exemple de « pénétration pénis-vagin ») peut contrer et dénaturer la norme sexuelle (en soulignant que tout « rapport sexuel » n'est pas forcément une « pénétration pénis-vagin »), cela peut aussi déstabiliser la personne, et ne pas la mettre en confiance pour parler. De même, parler de « produit de la grossesse » est une des manières dont les accueillant·es peuvent éviter de parler de « fœtus » (associé au mouvement anti-avortement), de « bébé » ou d'« enfant ». Mais ce terme peut aussi paraître brutal aux personnes qui ont un rapport affectif à la grossesse. Pour Perrine, il peut cependant préparer les personnes à ce qui sort du corps lors d'une IVG par comprimé. Gary souligne que le Planning Familial est une institution vis-à-vis de laquelle les personnes peuvent avoir certaines représentations et certaines attentes : le type de pratiques que j'ai décrites, par exemple de nommer clairement les pratiques sexuelles auxquelles on se réfère, peut ne pas correspondre à leurs attentes et les déstabiliser.

Dans tous les cas, Perrine et Gary soulignent que, dans une perspective féministe sur l'IVG, les conseiller·es reprennent le moins possible des termes comme « enfant » ou « bébé », et les questionnent s'ils sont employés. Cela ne signifie pas nécessairement remplacer ce terme par un autre, mais au moins l'interroger (par exemple demander :

« C'est un peu comme votre enfant ? »). Leur objectif, c'est d'accompagner les personnes, mais aussi de leur offrir, dans une démarche militante, un autre point de vue sur l'avortement que le point de vue majoritaire souvent culpabilisant.

2.3. Proposer sans imposer

L'explicitation du cadre militant du Planning, et la discussion des termes avec la personne, ont pour but de lui donner des informations pour analyser l'interaction et y faire valoir son point de vue. Perrine et Gary soulignent qu'ielles peuvent demander aux personnes si les reformulations proposées leur parlent, qu'ielles interrogent leurs représentations en tant qu'écouter·es et essaient de rester disponibles à l'interpellation sur leur propre usage des mots. Perrine insiste aussi sur le fait qu'elle présente sa perspective comme un point de vue que la personne ne partage pas nécessairement, pour déjouer les phénomènes d'imposition qui peuvent se produire du fait de l'asymétrie dans la relation¹⁶⁵⁸. Elle peut, par exemple, proposer le mot de « viol » pour une situation qu'elle perçoit comme ça, et expliciter que c'est *son* analyse, donc visibiliser son point de vue comme point de vue au lieu de le faire passer pour une perspective « objective » ou universelle.

À la lecture de ce que je viens d'écrire, Perrine et Gary ont souligné que, dans leur pratique, il ne leur était pas toujours facile de se défaire des représentations dominantes et de déjouer complètement l'hétéronormativité. Les échanges ne se passent pas toujours bien et les tentatives qu'ielles mettent en place ne fonctionnent pas toujours ; il leur paraît important de se demander pourquoi. Gary me parle d'une conseillère qui, en formation, a insisté sur le fait qu'en tant qu'écouter·e, elle pouvait ne pas convenir à tout le monde. Cette conseillère s'efforce de ne pas le prendre comme une remise en cause professionnelle : il est normal que sa manière d'écouter ne convienne pas à tout le monde, elle peut proposer à la personne de voir un·e autre conseiller·e, par exemple. Gary

¹⁶⁵⁸ D'après Perrine, la question se pose du rapport inégalitaire de l'écoute, qui n'est pas pris en compte si on s'en tient à l'idée d'un échange de points de vue. Ce rapport inégalitaire est caractérisé par le fait que l'une des personnes est en demande de ressources et que l'autre est une « professionnelle ». De plus, la première parle et l'autre écoute, elle est « au service », ce qui lui donne un certain pouvoir, comme travailleuse sociale.

souligne aussi qu'on élabore une manière de faire avec l'expérience, et que la pratique de certaines conseiller·es ayant de l'expérience lui paraît plus fluide, moins « scolaire » ou intellectualisée que la sienne. Ces retours montrent qu'il n'est pas toujours évident de mettre en place une écoute militante réussie ; mais ils attestent aussi de l'important travail de réflexion et de remise en question que font ces militant·es pour améliorer leur pratique d'écouter·es et élaborer de nouvelles manières de faire.

2.4. Conclusion

L'attention des militant·es à la personne, à ses besoins et à ses stratégies, et la prise en compte de sa capacité d'agir, peut donner lieu à un véritable échange, dans lequel la manière de parler de la situation est co-élaborée. Dans cette perspective, une réflexion sur le langage qu'on emploie peut créer des conditions inédites de parole et d'échange, et participer d'un travail d'« écoute militante » qui dénaturalise les normes de genre et de sexualités à différents niveaux :

- Au niveau discursif et interactionnel, comme normes supposées dans la majorité des discussions et des interactions.
- Au niveau des représentations : ce type de pratique peut contribuer à visibiliser ce qui ne correspond pas aux normes dominantes de genre et de sexualités, à ouvrir des possibles dans les représentations et les projections, à offrir une lecture féministe de situations (en parlant de « viol », d'« agression », etc.).
- Au niveau des pratiques : ce processus peut accompagner un mouvement de réappropriation d'un savoir et d'un pouvoir des personnes sur leurs corps, et rendre possibles certaines pratiques invisibilisées, stigmatisées et empêchées en favorisant l'information, la santé et la sécurité des personnes.
- Au niveau social : ce type de pratique peut contribuer à faire exister un autre espace, militant et féministe, sur le corps, les sexualités et les violences, qui permet d'échapper à la violence du milieu médical traditionnel.

Cette pratique donne à voir comment un espace féministe peut être créé qui met en question certaines conventions dominantes (sociales *et* linguistiques), et cherche à ancrer de nouvelles manières de dire et d'interagir dans et par la pratique de l'échange et

de la discussion. Cet espace constitue un cadre où l'on peut développer d'autres usages du langage et réaliser d'autres actes de parole (dire ce qu'on ne peut pas dire ailleurs, faire de nouvelles choses, obtenir de nouveaux effets).

Dans le prochain chapitre, je m'interroge plus précisément sur le pouvoir dénaturisant de la prise de parole, pour comprendre l'importance qu'elle a pu prendre dans et pour les luttes féministes.

Chapitre 3

Prendre la parole

« Partout elles parlent, elles se parlent, elles parleront¹⁶⁵⁹. »
« Nous ne nous tairons plus, Nous ne nous terrons plus¹⁶⁶⁰. »
« Fière·es, vénère·es, pas prêt·es à s'taire¹⁶⁶¹ ! »

Introduction

Dans ce chapitre, je poursuis l'analyse de « contre-pratiques » discursives féministes, qui utilisent le pouvoir performatif de la parole en interrogeant et en construisant les conditions de son efficacité. Je me concentre sur la question de la *prise de parole* pour comprendre l'importance que lui ont accordée les luttes féministes. J'étudie d'abord comment des locuteurices luttent pour faire reconnaître à la fois leur

¹⁶⁵⁹ Slogan féministe de 1972, in APP Corinne, FAURE-FRAISSE Anne-Marie, FRAENKEL Béatrice et RAUZIER Lydie, *40 ans de slogans féministes : 1970-2010*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2011, p. 43.

¹⁶⁶⁰ Slogan féministe de 1975 in *ibid.*, p. 62.

¹⁶⁶¹ Slogan féministe souvent scandé dans les rassemblements, manifestations et marches de nuit féministes ces dernières années.

parole, leur légitimité politique et leur usage des mots (section 1). Puis je montre que la parole est moins à libérer qu'à *produire* en transformant les conditions sociales et politiques qui déterminent son efficacité, donc son existence même (2).

1. Interroger le commun du langage et par le langage

J'ai montré en I, 3 que la naturalisation de l'oppression se fondait sur la naturalisation du langage lui-même comme capacité inégalement partagée. Nous avons vu que cette naturalisation du langage fondait le monopole que certain·es ont du pouvoir de nommer et de catégoriser, et l'imposition de leurs catégories comme naturelles et nécessaires, en invisibilisant les catégories alternatives, la langue et les noms des opprimé·es, qu'elle rejette dans le bruit, dans l'inaudible, dans le non-langage ou dans le sous-langage.

Je propose ici de tirer les conséquences de la démonstration faite en I, 3, pour essayer de voir dans quelle mesure certaines luttes féministes s'attaquent à cette dimension de l'oppression, et mettent en œuvre une autre pratique de dénaturalisation : la revendication par les opprimé·es de leur participation au langage, de la légitimité de leurs catégories, de leur pouvoir de nommer et de se nommer. Dans la mesure où cette forme de naturalisation de l'oppression, comme nous l'avons vu en I, 3, est particulièrement présente dans le spécisme, la domination adulte, le colonialisme et certaines formes de validisme, il est dommage de s'en tenir aux luttes féministes en tant que telles, et il faudrait analyser d'autres formes de résistance. Je n'ai malheureusement pas le temps de le faire ici, mais il me semble que les quelques luttes (notamment les luttes de mineur·es) que j'ai évoquées en I, 3 en ont donné un premier aperçu.

Dans cette section, je présente trois pratiques qui luttent contre la naturalisation de l'oppression par l'exclusion hors du langage et hors du politique : la création de groupes de parole (1.1) ; la mise en débat du sens des mots communs (1.2) ; la lutte pour faire reconnaître les noms qu'on se donne (1.3).

1.1. Se faire écouter

Dans *Le Torchon brûle*, journal féministe publié entre 1971 et 1973, plusieurs articles portent sur les groupes de parole organisés par le Mouvement de Libération des Femmes (MLF). Ce sont des articles importants dans la mesure où ils montrent comment ces groupes ont été pensés et organisés à leurs débuts. On voit notamment que, dès l'origine, ces groupes ont soulevé des questions parfois invisibilisées dans un récit linéaire du mouvement féministe : ils ont interrogé, par exemple, l'hétérogénéité des « femmes », l'existence de hiérarchies et de conflits entre elles¹⁶⁶². Dans cette section, je voudrais montrer que ces groupes ont été pensés comme une manière, pour leur participant·es, de retrouver leur voix contre leur exclusion du langage. Ces groupes ont été des groupes de « parole » au sens le plus strict du terme : une de leurs fonctions premières a été de faire « (re)trouver leur voix » à celles qui y participaient.

1.1.1. Contester l'exclusion hors du langage

Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Ces personnes n'étaient pas muettes, et, pour la plupart, elles parlaient avant de participer à ces groupes de parole. De quelle parole étaient-elles privées, qu'elles ont retrouvé dans ce cadre ? Un article du *Torchon brûle*¹⁶⁶³ répond à ces questions :

« Où est ma langue, mon couteau.

Pourquoi l'as-tu coupé il y a si longtemps.

Les femmes jacassent — c'est bien connu — elles bavardent, elles médisent, “les cancans”. C'est bien connu. Nous ne parlons pas vraiment. Ni entre femmes. Ni avec un homme. Nous ne sommes pas rationnelles quand nous verbalisons, nous ne savons pas analyser, nous sommes incapables de parler en groupe ou en public, nous transformons toujours les discussions intellectuelles centrées sur les vrais problèmes en petites disputes mesquines. D'où vient cette folie ? Pourquoi

¹⁶⁶² Les articles montrent que les militant·es de l'époque ne pensaient pas toutes que les groupes de parole allaient révéler l'expérience commune des femmes. Bien au contraire, ces groupes ont été souvent pensés comme des outils pour mettre en commun des expériences afin d'apprendre à faire ensemble et à se parler, et de lutter ensemble contre l'oppression. Ces textes montrent que si les discours militants de la « deuxième vague » mobilisent la catégorie « femme » comme sujet de la lutte féministe, l'existence et l'homogénéité de cette catégorie étaient déjà mises en question à l'époque. Je reviendrai plus précisément sur cette question dans la section 2 de ce chapitre.

¹⁶⁶³ « Cause toujours ou de la nécessité des groupes de parole » in *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 4, p. 6.

le Logos est-il mâle ? Pourquoi est-ce que pour les femmes il n'y a pas aussi eu
LE VERBE au DÉBUT¹⁶⁶⁴ ? »

Ce texte montre que la création de groupes de parole féministes a d'abord eu pour fonction de reconnaître la parole des femmes comme parole, contre les représentations stéréotypées qui l'assimilent à un bruit animal, ou lui dénie la rationalité (le *logos*).

Le texte rappelle un certain nombre d'expressions couramment utilisées pour dévaloriser le langage des femmes : pour le déprécier (ce n'est pas de la « parole » mais du « bavardage », de la « médisance », des « ragots »), voire pour l'animaliser (« jacasser » comme une pie, « cancaner » comme un canard, « piailler » comme un oiseau, « caqueter » ou « glousser » comme une poule). Cet article identifie également d'autres stratégies de dévalorisation, qui nient que la parole des femmes soit une parole au véritable sens du terme : le manque de rationalité, l'incapacité à réaliser certaines opérations intellectuelles comme l'analyse ou la généralisation, l'incapacité à avoir une parole proprement politique (publique et collective ; portant sur des problèmes fondamentaux). Ces stratégies ont pour but de séparer, concernant la parole des femmes, le langage du *logos* et, suite à cette première opération, de nier que les femmes parlent un langage au véritable sens du terme.

La suite du texte met en évidence les ressorts concrets et quotidiens de cette délégitimation. Elle souligne notamment le fait que, comme l'a théorisé la sociologue Corinne Monnet¹⁶⁶⁵, la conversation est un *travail*, qui suppose l'activité de ceux qui parlent, mais aussi de ceux qui écoutent. Dire cela, c'est affirmer que le langage n'est pas une capacité qu'on posséderait, et que la rationalité n'est pas la qualité intrinsèque à un discours : au contraire, le langage est une *activité partagée* par les personnes qui se parlent, et la rationalité, le sens d'un discours sont *coproducts* par les locuteurices et les interlocuteurices. Or, le texte souligne que, dans une relation de couple hétérosexuel, le travail de conversation n'est pas également réparti, le langage n'est pas soutenu de façon réciproque par les deux interlocuteurices.

« Quand son homme parle : En général elle fait toujours attention à ce qu'il dit. Non seulement elle écoute mais elle attend, et en fin de compte elle crée le sens des paroles de l'homme. [...] Elle a donné un sens à son discours. C'est tout ce

¹⁶⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁶⁵ MONNET Corinne, « La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation », art. cit.

qu'il veut. Il ne sait pas qu'elle a un discours. Si elle parle, il déforme ses paroles pour en faire des banalités ronchonnescentes centrées uniquement sur les événements quotidiens ou des petits problèmes tout simples. Petits problèmes personnels qu'il rangera dans la catégorie voulue. Il accomplit son devoir, il est paternaliste. Quand il l'entend parler, il ne devient pas complice du sens qu'elle veut exprimer ; il dérobe le sens de son discours¹⁶⁶⁶. ».

Ce passage décrit une forme d'« activisme unilatéral » où la femme est « la seule à faire l'effort d'écouter pour comprendre¹⁶⁶⁷ ». Il décrit particulièrement bien la conversation comme activité partagée, nécessitant que l'interlocuteurice donne un sens au discours de l'autre, et déjà lui reconnaisse la qualité de « langage ». On comprend comment la capacité des femmes au langage peut être niée dans les faits en dépit de l'évidence qu'elles parlent.

La création de groupes de parole vient contrer cette négation : ces groupes ne sont pas seulement un espace où les femmes pourront parler, mais un espace où elles pourront parler *en étant écoutées*, donc où leur parole sera reconnue en tant que parole. Dans les textes qui décrivent ces groupes, j'ai d'abord été surprise de voir que l'accent était souvent mis sur l'écoute. J'ai compris ensuite que l'expression « groupe de parole » pouvait être trompeuse : ces groupes ont libéré la parole en créant une qualité d'écoute inédite dans la vie des femmes qui y participaient. Ils ont été des groupes de parole d'abord parce qu'ils étaient des groupes *d'écoute*. En reconnaissant la parole des femmes comme une parole, ils ont permis l'apparition d'une parole inédite. C'est ce que rappelle la suite du texte :

« C'est ce discours des femmes, qui est étouffé quand elles sont enfants, réprimé dans le couple, déformé autour du thé et des gâteaux secs — ignoré dans les organisations gauchistes —, c'est ce discours-là qui se développe dans les groupes de parole du MLF. Il ne s'agit pas d'y faire de l'association libre comme sur le divan du psychanalyste (bien que ça puisse aussi se produire). Il s'agit de raconter sa vie, de discuter du sens que nos expériences personnelles peuvent avoir pour toutes les femmes, de verbaliser CE QU'IL FAUT FAIRE. Libérer ce discours c'est la base de nos actions : pour que chaque femme change sa vie, pour qu'ensemble les femmes se transforment, pour transformer radicalement la

¹⁶⁶⁶ Suite de l'article « Cause toujours ou de la nécessité des groupes de parole », art. cit.

¹⁶⁶⁷ Ibid.

société, pour en finir avec le patriarcat capitaliste et féodal, pour créer de nouvelles relations entre les gens¹⁶⁶⁸. »

Il s'agit donc de prendre la parole pour déployer une parole *politique*, qui porte sur des problèmes communs, qui propose des stratégies d'action et qui a des conséquences sur la société. Les groupes de parole luttent contre une exclusion hors du langage qui est une exclusion hors du politique.

1.1.2. Une parole politique

Contrairement au stéréotype qui en est souvent donné, ces groupes n'ont pas d'abord un projet thérapeutique (comme l'indique la comparaison avec la psychanalyse dans le passage précédent) permettant aux femmes d'exprimer leurs problèmes personnels, mais ils cherchent à produire une parole *politique*. C'est ce que disent les auteures du *Torchon Brûle*, lorsqu'elles décrivent le projet du journal : « Nous voulions aussi qu'apparaisse dans ce journal notre point de vue de femmes sur des sujets qui ne sont pas considérés comme spécifiquement féminins (les élections, le Vietnam) mais qui pour nous s'articulent avec notre lutte¹⁶⁶⁹. »

Le travail de Rancière permet de penser cela. En I, 3, j'ai repris son analyse de la manière dont l'oppression politique est légitimée par le partage entre ceux qui possèdent le *logos* et ceux qui n'ont qu'une *phonè*. Dans ce chapitre, je voudrais revenir sur les perspectives de lutte ouvertes par son travail : s'appuyant sur un important corpus d'archives ouvrières, il a proposé une analyse de l'action politique comme revendication d'une place dans le langage commun.

Comme nous l'avons vu en I, 3, Rancière montre dans *La Méésentente* que le litige constitutif de la politique, la méésentente fondamentale, n'est pas simplement une opposition sur le sens des mots, mais sur la reconnaissance réciproque des sujet·tes en conflit comme sujet·tes parlant·es¹⁶⁷⁰. En s'appuyant sur une analyse très fine de ce que suppose le fait de donner un ordre¹⁶⁷¹, Rancière démontre que l'ordre social inégalitaire

¹⁶⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁶⁹ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 5, dernière page.

¹⁶⁷⁰ RANCIÈRE Jacques, *La Méésentente : politique et philosophie*, op. cit., p. 12-15.

¹⁶⁷¹ Ainsi, l'expression « Vous m'avez bien compris ? », lorsqu'elle suit un ordre donné par une personne à ses subordonné·es, possède une ambiguïté qui met en évidence la contradiction fondamentale de tout ordre social inégalitaire : cette question n'en est pas une, elle est une façon d'exiger de quelqu'un·e qu'il·le fasse quelque chose. Pourtant, elle montre en même temps l'existence d'un langage commun entre la personne

est contingent, contre les tentatives de le fonder en nature ou en essence, et que « l'inégalité n'est en dernière instance possible que par l'égalité¹⁶⁷² ».

« Il y a de la politique lorsque la logique supposée naturelle de la domination est traversée par l'effet de cette égalité. Cela veut dire qu'il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement. Ce qu'on met communément au compte de l'histoire politique ou de la science du politique relève le plus souvent d'autres machineries qui tiennent à l'exercice de la majesté, [...] au commandement des armées ou à la gestion des intérêts. Il n'y a de la politique que lorsque ces machineries sont interrompues par l'effet de [...] la présupposition de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, soit, en définitive, l'effectivité paradoxale de la pure contingence de tout ordre¹⁶⁷³. »

Rancière appelle « politique » la contestation d'un ordre hiérarchique et inégalitaire, qu'il nomme « police », au nom de l'égalité fondamentale des êtres parlants, au nom de l'égalité des intelligences¹⁶⁷⁴. La politique intervient lorsque les « sans-parts » ouvrent une scène dans l'ordre policier¹⁶⁷⁵ pour contester leur exclusion du *logos*. En ce sens, leur parole fait effraction non seulement parce qu'elles prennent la parole, mais parce qu'en la prenant elles ouvrent une scène commune, un terrain commun (on pourrait dire un « terrain d'entente ») entre elleux et leurs oppresseur·es. L'effraction tient à l'ouverture d'un espace commun. La revendication de langage est donc moins revendication d'un langage *propre* (un groupe social réduit au silence parle en son nom propre) que d'un langage *commun*. Cette découverte, Rancière l'a faite dans les archives.

qui ordonne et celle qui obéit. En posant cette question, on présuppose à la fois que ceux qui obéissent comprennent les ordres, donc partagent le même pouvoir de comprendre ; et en même temps, on fait le partage entre ceux qui peuvent effectivement comprendre (auxquels on demanderait vraiment s'ils ont compris) et ceux qui n'ont pas besoin de comprendre, qui doivent simplement obéir. (Ibid., p. 75)

¹⁶⁷² Ibid., p. 37. Cf aussi : « De ce qu'un ordre est compris par un inférieur, il peut se déduire simplement que cet ordre a été bien donné, que celui qui ordonne a bien réussi son travail propre et qu'en conséquence celui qui reçoit l'ordre exécutera bien le sien, qui en est le prolongement, conformément au partage entre la simple *aisthesis* et la plénitude de l'*hexis*. Mais il peut aussi se déduire une conséquence tout à fait renversante : puisque l'inférieur a compris l'ordre du supérieur, c'est qu'il participe à la même communauté des êtres parlants, qu'il est, en cela, son égal. Il s'en déduit, en bref, que l'inégalité des rangs sociaux ne fonctionne qu'en raison de l'égalité même des êtres parlants » (p.78).

¹⁶⁷³ Ibid., p. 37.

¹⁶⁷⁴ Concept qu'il a notamment développé dans *Le Maître ignorant*, où il démontre les effets pédagogiques extraordinaires du renversement opéré par le pédagogue Joseph Jacotot : il est possible — voire préférable — d'enseigner ce qu'on ne connaît pas, parce qu'alors ce n'est pas l'intelligence de l'élève qu'on subordonne, mais sa volonté qu'on aiguillonne. (RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 2009)

¹⁶⁷⁵ Rancière appelle « police » l'ordre hiérarchisé dans lequel sont disposés les corps en communauté, et les pratiques mises en œuvre pour construire cet ordre. La « police » regroupe les « processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution. » (*La Mésentente*, op. cit., p. 51)

Dans *La Nuit des Prolétaires*, Rancière revient sur sa démarche de recherche. Il explique que, pour contredire les analyses marxistes de l'aliénation et de l'idéologie, il a consulté des archives ouvrières, afin de montrer l'existence d'une parole et d'une culture propres au monde ouvrier. Ce faisant, il a cherché à saisir quelque chose de « propre » aux ouvriers, supposant qu'il y aurait une identité entre leur être, leur faire et leur dire¹⁶⁷⁶. Or c'est l'inverse qu'il a trouvé : dans les archives, il a découvert des ouvriers poètes qui écrivaient la nuit après avoir travaillé toute la journée, qui s'appropriaient les mots bourgeois, savants et littéraires, à qui on demandait de jouer le rôle de porte-parole lors des conflits. Donc des personnes qui brisaient l'identité de l'être, du faire et du dire.

Dans la lutte politique, ces ouvriers ont adopté la stratégie de « détourner le langage des autres pour remettre en cause la place que l'ordre du discours leur assignait dans l'ordre social [...] Leur subversion passait par le refus d'une parole supposée propre au mode d'être ouvrier ». Ils ont repris, par exemple, le style de la harangue antique ou de la prophétie biblique. Ce faisant, ils ont affirmé, dans un langage partagé, l'existence d'un monde commun permettant la mise en commun de problèmes. L'enjeu de leur prise de parole ce n'est pas de s'occuper de leurs propres affaires, de parler en leur nom propre, mais de faire effraction dans l'ordre policier pour prendre une place dans la parole commune¹⁶⁷⁷.

« L'idée du langage commun est polémique plus que définitionnelle, philosophique plus que linguistique¹⁶⁷⁸. » Elle est *polémique* parce qu'elle ne peut être posée que sur le mode du conflit, dans la mesure où l'ordre inégalitaire repose sur la négation du commun (qu'il existe un monde, un langage, un problème communs¹⁶⁷⁹). Pour Rancière, un des moments privilégiés pour observer ce processus politique, c'est la reprise des mots et des styles dominants par les opprimé·es pour en faire un usage subversif ou pour en contester le sens. Cette stratégie est à l'œuvre dans de nombreuses pratiques discursives féministes.

¹⁶⁷⁶ « Un corps dont la parole est la pure expression de son état. » (RANCIÈRE Jacques, *Et tant pis pour les gens fatigués : entretiens*, Paris, Amsterdam, 2009, p. 63)

¹⁶⁷⁷ Ibid., p. 76.

¹⁶⁷⁸ Ibid., p. 115.

¹⁶⁷⁹ « Les arguments dès lors ne peuvent pas être reçus, puisqu'ils sont adressés par des sujets qui n'existent pas à des sujets qui n'existent pas davantage à propos d'un objet commun également inexistant. Il y a donc là seulement une révolte, un bruit de corps irrités. Et il suffit d'attendre qu'il cesse ou de prier l'autorité de le faire cesser. » (*La Mésentente*, op. cit., p. 82)

1.2. Détourner les mots du langage commun

1.2.1. Faire valoir ses significations

Dans *La Parole ouvrière*¹⁶⁸⁰, recueil de textes rédigés par des ouvriers dans les années 1830-1850, Jacques Rancière et Alain Faure montrent que pendant cette période la parole a été « valorisée comme une arme » davantage que dans les luttes précédentes¹⁶⁸¹. L'échec des conspirations et des insurrections, notamment de la conspiration blanquiste du 12 mai 1839, conduit une part importante des ouvriers à penser que la violence est inutile si elle ne s'accompagne pas d'un véritable effort de communication, d'éducation et de propagande. Dans ce contexte, la revendication politique est d'abord une polémique sur le langage : l'exigence d'être entendu, d'être reconnu comme locuteur et interlocuteur légitime passe par un affrontement sur les descriptions et les nominations. C'est ce qui permet de comprendre l'aspect paradoxal des discours des ouvriers, qui s'adressent d'abord aux bourgeois, et qui prennent la forme du « commentaire de texte¹⁶⁸² », en réponse aux textes de journalistes ou de politiques, pour contrer les représentations que ces textes donnent de la société et des ouvriers¹⁶⁸³. Pour Rancière et Faure, ces pratiques ne manifestent pas une forme de « soumission à l'idéologie dominante » : « il faut reconnaître là quelque chose de plus sérieux que le refus des qualifications injurieuses de la bourgeoisie : la contestation du pouvoir même de qualifier les ouvriers¹⁶⁸⁴ ».

C'est dans cette perspective que Rancière et Faure proposent d'interpréter le pouvoir subversif de la reprise et de la redéfinition de certains termes bourgeois. Par exemple, lors du banquet des travailleurs socialistes de l'automne 1848, les discours célèbrent paradoxalement l'ordre, la propriété et la famille. Mais ces notions sont redéfinies : « l'ordre signifie la fin de l'exploitation, la propriété, la jouissance par les travailleurs du fruit de leur travail, la famille, la fin de l'héritage et de l'égoïsme de la

¹⁶⁸⁰ FAURE Alain et RANCIÈRE Jacques (éd.), *La Parole ouvrière : 1830-1851*, Paris, Union générale d'éditions, « 10-18 », 1976.

¹⁶⁸¹ Ibid., p. 8-9.

¹⁶⁸² Ibid., p. 14.

¹⁶⁸³ Ce travail de commentaire se caractérise ainsi par « une extraordinaire attention à la lettre, à la matérialité des mots par où les ouvriers sont désignés ». Les ouvriers mettent en avant certaines expressions qui les scandalisent, prennent certaines métaphores à la lettre. Les images qui désignent les ouvriers (« révoltés », « esclaves », « barbares », « insurgés ») sont ainsi systématiquement relevées et déniées. (Ibid.)

¹⁶⁸⁴ Ibid., p. 15-16.

cellule bourgeoise¹⁶⁸⁵ ». Les ouvriers emploient les mots du pouvoir, qu'ils détournent en leur donnant un nouveau sens, afin de déjouer l'attention de la police et de contester aux bourgeois le monopole de la définition de l'ordre, de la propriété, de la famille, de la société et de la justice.

Cette analyse peut nous aider à comprendre le sens et la portée de certaines pratiques féministes, consistant à reprendre les mots ou le style des dominant·es pour critiquer leur prétention à l'universalité. Ces pratiques contestent en même temps la signification dominante des mots et leur exclusion du langage commun. Puisqu'il y a un lien (I, 3) entre l'exclusion hors du langage et l'imposition des significations dominantes, il faut lutter contre les deux ensemble, donc revendiquer sa participation au langage commun *et* le caractère commun de ses définitions.

On pourrait donner de nombreux exemples de cette stratégie. Je me contenterai ici d'un exemple montrant la reprise du « style » dominant (1.2.2) et d'un exemple illustrant la reprise et la redéfinition subversive des mots (1.2.3). Cette analyse sera complétée en III, 4 par la discussion de slogans qui mettent en œuvre ce type de stratégies.

1.2.2. Détournement de « style »

La Barbe est un groupe d'action féministe qui intervient dans des événements prestigieux (académiques, politiques, économiques, médiatiques, artistiques, institutionnels, sportifs, etc.) pour visibiliser et dénoncer l'absence ou la quasi-absence des femmes parmi les intervenants, ainsi que « le monopole du pouvoir, du prestige et de l'argent par quelques milliers d'hommes blancs¹⁶⁸⁶ ». Dans ces événements, les militant·es, qui portent des barbes symbolisant la masculinité et le pouvoir, d'abord assis·es avec le public, se lèvent ensemble pour lire un discours et distribuer des tracts

¹⁶⁸⁵ Ibid., p. 17. Par exemple, l'ouvrier-typographe Salières porte un toast à l'ordre, mais pour lui donner un autre sens : « L'ordre ! Ils osent prendre ce nom pour thème de leurs accusations contre nous, les indignes ! Comme si l'on ignorait que dans leur bouche, ce mot ne signifie autre chose qu'exclusion et privilège, qu'arbitraire organisé ! (...) Et qui donc aime mieux l'ordre que celui qui souffre le plus du désordre universel, que celui sur qui pèse en définitive toute la charge sociale ? (...) Qui donc aime mieux l'ordre que le producteur ? N'est-il pas incessamment victime, lui du désordre universel ? (...) Et l'on ose dire qu'il veut le désordre, le prolétaire ! (...) Répétons donc notre toast d'avenir, pour déconcerter ces faux amis de l'harmonie et de la paix sociale qui nous accusent. (...) Nos ennemis veulent l'ordre dans le désordre. Hé bien, disons, nous : À l'ordre dans la justice ! À l'ordre dans le droit ! » (Banquet des travailleurs socialistes, 1848, Toast du citoyen Salières, ouvrier typographe, « A l'ordre ! », in *ibid.*, p. 386-394)

¹⁶⁸⁶ « Qui sommes-nous », page de présentation du collectif La Barbe sur sa page internet : [En ligne] consulté le 1^{er} juin 2018. URL : <http://labarbelabarbe.org/Qui-sommes-nous>

qui imitent le style des discours politiques ou intellectuels dominants, voire même un style « III^e République », selon les mots de Christine Delphy. « Les barbues sont comme possédées par l'esprit des grands hommes politiques de la III^e République [...] Le style doit être pompeux et digne pour féliciter de façon solennelle les organisations qui vivent dans un entre-soi masculin. L'objectif de ces tracts est de montrer que certains milieux n'ont pas évolué depuis le début du XX^e siècle¹⁶⁸⁷ ».

On trouve sur le site internet de La Barbe une recension de leurs actions, avec des photographies, des vidéos et, souvent, les tracts distribués. Je reproduis ici deux des plus récents, pour donner un aperçu du ton et du contenu de ses textes.

Le discours lu à la tribune lors de l'intervention aux Rencontres de l'Énergie le 29 novembre 2017 :

« Rencontres de l'Énergie : $E = Mc^2$

Messieurs, Messieurs, Messieurs, 25 fois Messieurs,

25 fois comme ces 25 interventions sur 26, au total, confiées aux Rencontres de ce matin à des hommes. Oui, 25 mâles intervenants, et une femme tout de même. On vous pardonnera cette coupable faiblesse, vous étiez si proches du sans-faute. Quelle virile...énergie !

Quel soulagement pour La Barbe, en ce bien sombre automne pour la masculinité, de savoir qu'il existe encore des lieux comme ces Rencontres.

Car depuis quelques semaines, La Barbe frémit chaque jour. Pas une heure désormais sans que d'odieuses péronnelles crient vengeance et remettent en question nos antiques et si belles valeurs françaises de mâle séduction, comme l'a si bien rappelé Édouard, notre Premier ministre, notre fierté barbue. Mais vous voilà ! Si nombreux, si forts !

Car ici, en cette Maison de la Chimie, on sait se prémunir des horribles mélanges réclamés par ce que l'on nomme mixité, on sait s'éviter de terribles précipités vers le gouffre dans lequel tant de femelles tentent de nous entraîner, et maintenir hommes et femmes dans les sphères qui leur siéent en conservant, comme l'a dit Emmanuel, notre grand président Macron, "l'altérité profonde qui est notre richesse".

Joie ultime pour La Barbe ce matin, votre auguste assemblée compte un de nos plus nobles et ardents hérauts. Julien ! Le député Aubert ! Lui qui bravant l'outrecuidance d'une Présidente, pardon d'une Madame Le Président de l'Assemblée Nationale, arrivée dieu sait comment à ce poste, sut lutter contre le titre auquel elle prétendait.

C'est notre brave Julien encore, cher député Aubert, qui, il y a quelques jours face à l'ignominieuse campagne de délation, pour reprendre le mot si pertinent du Président Macron, appela, avec (sic) tant de justesse, de sens historique et

¹⁶⁸⁷ DELPHY Christine, préface à LA BARBE, *Cinq ans d'activisme féministe*, Donnemarie-Dontilly, iXe, « Racine de iXe », 2014.

d'art de la comparaison à “faire attention au maccarthysme et à la chasse aux sorcières”.

Alors Messieurs, à vous tous un immense merci d'être là, de tenir bon ! Merci à Christian, Jean-François, Olivier, Olivier 2, Philippe, Jean-Charles, Philippe, Jérôme, Frédéric, Jean-Marc, Julien, Nicolas, Jean, Marc-Antoine, Dominique, Bernard, Christophe, Fabien, Jean-Baptiste, Francis, Jean-Luc, Éric, Joël, Matthieu, Nicolas !

La Barbe¹⁶⁸⁸ ! »

¹⁶⁸⁸ « Les Rencontres de l'énergie 29/11/2017 —La Barbe » [En ligne] consulté le 1^{er} juin 2018. URL : <http://labarbelabarbe.org/Les-Rencontres-de-l-energie-29-11-2017>

Le tract distribué lors d’une intervention menée le 12 avril 2018 au conseil de Toulouse Métropole¹⁶⁸⁹ : *(image retirée dans la version de diffusion en raison des droits d’auteur)*

¹⁶⁸⁹ « Le Conseil de Toulouse métropole 12/04/2018 —La Barbe » [En ligne] consulté le 1^{er} juin 2018. URL : <http://labarbelabarbe.org/Le-Conseil-de-Toulouse-metropole-12-04-2018>

Ces deux discours, représentatifs des interventions de La Barbe, se caractérisent par les éléments suivants :

- l’adresse aux seuls hommes, qui met en lumière l’absence de femmes, ou le fait que même présentes (dans le public), elles ne comptent pas.
- Une adresse impertinente aux hommes présents, appelés par leurs prénoms, qui souligne les mécanismes de complicité soutenant le maintien de l’entre-soi masculin, et constitue aussi une adresse irrespectueuse, subversive (par exemple « Olivier, Olivier 2 »).
- Le décompte des femmes présentes (à la tribune ou à des postes à responsabilité) qui fournit une information précise mettant en lumière de façon incontestable l’asymétrie des hommes et des femmes dans chaque cas (75 % de vice-présidents pour 55 % de conseillers, par exemple).
- Un rappel du contexte socio-politique de lutte féministe pour l’égalité, mais présenté ironiquement depuis un point de vue antiféministe (« la mode paritaire [...] cette lubie » ; « l’ignominieuse campagne de délation » à propos du mouvement *#MeToo*, etc.).
- Dans ce contexte, La Barbe souligne la résistance patriarcale des hommes qui organisent ou participent à cet événement, et les en félicite largement avec ironie (« Mais vous voilà ! Si nombreux, si forts ! »).
- La Barbe pointe donc leur responsabilité : l’absence de femmes n’est pas un hasard malheureux, ni même le fruit d’une organisation sociale plus globale à laquelle ces hommes ne pourraient rien, mais elle est le résultat de leur action quotidienne, de leurs efforts acharnés pour maintenir la prédominance des hommes. La Barbe donne des exemples de la manière dont ces hommes font le sexisme de leurs organisations et excluent activement les femmes : par leurs « blagues graveleuses », en coupant la parole des femmes, en dévalorisant leurs compétences, en monopolisant les postes à responsabilité, en cumulant les fonctions, etc.

Ces discours miment une parole d’autorité pour intervenir, faire événement et irruption à la fois dans l’ordre patriarcal et dans l’ordre du discours. Cette irruption est à la fois physique, discursive et politique. Elle passe par l’action collective et la mise en jeu des corps des militant·es, qui viennent physiquement interrompre l’événement, à plusieurs, pour pouvoir lire leurs discours, et qui portent ironiquement une barbe « III^e République » censée les autoriser à monter sur la tribune (la barbe souligne que c’est parce que les hommes sont des hommes qu’ils sont sur la tribune à l’exclusion des

femmes, et non parce qu'ils auraient, par exemple, davantage de connaissances ou de compétences). Cette mise en jeu des corps soutient leur propos, au sens littéral (les militant·es peuvent parler et forcent l'écoute parce qu'ielles montent physiquement et à plusieurs sur la tribune) et sur le plan symbolique (par le port de la barbe, ielles parodient la masculinité dominante¹⁶⁹⁰). C'est aussi une irruption subversive de corps féminins dans un espace monopolisé par les hommes, comme le souligne le groupe dans sa présentation¹⁶⁹¹. Cette mise en jeu est aussi une prise de risque, qui les expose à des arrestations et à des violences¹⁶⁹².

De telles interventions dans des espaces dont les femmes sont exclues, lors desquelles les militant·es prennent une place qu'on refuse de leur donner et choisissent de s'adresser exclusivement aux dominants pour pointer leur responsabilité, ouvrent littéralement et symboliquement une scène d'interpellation, qui crée un espace commun sur un mode conflictuel. Les militant·es montrent que l'espace n'était pas commun mais excluant, et dénoncent cette exclusion comme illégitime. Ielles font irruption dans les lieux de pouvoir dont ielles reprennent ironiquement les codes pour forcer les dominants à entendre. Ces discours sont plus ironiques que ceux qu'analysent Rancière et Faure, mais leur force subversive tient bien à ce qu'ils interpellent les dominants *dans leur langage*, dont ils font un langage commun rendant cette interpellation possible.

1.2.3. Redéfinitions subversives

La stratégie discursive consistant à redéfinir les mots est très employée par les féministes. La définition du mot « travail », par exemple, est un enjeu politique important. Faire reconnaître certaines activités comme du « travail » permet de visibiliser l'activité productive et reproductive des femmes, de faire reconnaître son rôle et sa fonction sociale,

¹⁶⁹⁰ Cf. Texte de présentation du collectif : « La répétition, la redondance, les effets de miroirs et de superposition dans la mise en scène sont des idéés (*sic*) chères à La Barbe. Elles rappellent les phénomènes de cooptation, d'auto-congratulation, de reproduction des élites qui fabriquent la domination masculine. » (« Qui sommes-nous » [En ligne] consulté le 1^{er} juin 2018. URL : <http://labarbelabarbe.org/Qui-sommes-nous>)

¹⁶⁹¹ « Les Barbés se tiennent droit devant ou derrière (*sic*) leurs victimes. La scène est silencieuse, digne, picturale. La présence des femmes à barbe, sagement disposées en ligne ou en pointillé parmi les costumes trois pièces parle d'elle-même : il fallait du poil au menton pour en être ! » (Ibid.)

¹⁶⁹² Par exemple lors de leur intervention dans un colloque pro-colonial à l'École militaire. (« Violences contre les militantes de La Barbe lors d'un colloque pro colonial à l'École militaire —La Barbe » - <http://labarbelabarbe.org/Video-Violences-contre-les-militantes-de-La-Barbe-lors-d-un>)

sa pénibilité et sa non-naturalité¹⁶⁹³. Cela permet de défendre que les femmes, même quand elles ne sont pas salariées, travaillent, afin de lutter pour un partage plus équitable du travail qu'elles effectuent presque exclusivement. Il y a ainsi un enjeu féministe à parler de « *travail* domestique » et non de « *tâches* domestiques », pour faire reconnaître qu'il devrait être également réparti ou rémunéré, et que la distinction travail/tâches est dans son essence patriarcale¹⁶⁹⁴.

¹⁶⁹³ Aller contre l'idéologie patriarcale selon laquelle les femmes s'acquittent de ces tâches par nature ou par instinct (s'occuper des enfants, par exemple, serait un attribut de la féminité et non un travail social), en faisant reconnaître que c'est un travail au plein sens du terme.

¹⁶⁹⁴ Étant donné que ce n'est ni la personne ni la tâche qui justifie la différence qu'on fait entre tâche et travail, c'est donc l'existence d'une sphère domestique définie par l'exploitation patriarcale des femmes. C'est ce que montre Delphy : les travaux qu'on appelle « tâches ménagères », lorsqu'ils ne sont pas exécutés par une femme dans le cadre familial, sont rémunérés, sont considérés comme des produits qui ont une valeur d'échange sur un marché. Par exemple, faire le ménage, cuisiner un plat. Ce n'est donc pas la nature des biens et des services qui fait leur gratuité. Mais ce n'est pas non plus la « nature » de la personne qui les produit, puisqu'une femme qui fait le ménage chez d'autres va être rémunérée. Ce qui fait la gratuité des biens et des services, c'est le cadre familial, qui produit l'exploitation de la force de travail des femmes, invisibilisée par l'idée que ce sont des « tâches » et non pas des « travaux ». La base de ce cadre familial, c'est, pour Delphy, le contrat de mariage. Ce cadre définit un « mode de production domestique ». (Christine DELPHY, *L'ennemi principal*, tome I, op. cit., « Travail ménager ou travail domestique ? », p. 57-72)

(image retirée dans la version de diffusion en raison des droits d'auteur)

Dans cet extrait du *Torchon brûle*¹⁶⁹⁵, des féministes entrent en polémique avec la définition traditionnelle du travail (le salariat, le travail « professionnel ») pour faire reconnaître que l'activité des femmes dans le cadre domestique et familial *est* un travail, donc pour étendre le sens du mot « travail » à ces activités.

On pourrait considérer que ce terme n'est pas, comme dans les exemples analysés par Rancière et Faure, un mot des « dominants », mais un mot du langage commun.

¹⁶⁹⁵ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 1, p. 8.

Cependant, les féministes s'opposent ici à la manière dont le terme de « travail » est défini et mobilisé par les dominants pour en exclure l'activité des femmes. De plus, ce texte a été écrit dans un contexte particulier : dans les années 1970, une des cibles importantes du MLF, ce sont les militants d'extrême-gauche qui, en se fondant sur Marx, ont fait du travail salarié une question politique centrale, et rejeté l'oppression des femmes comme une question secondaire, subordonnée à la lutte des classes. Dans ce contexte, les militantes féministes matérialistes ont repris le mot « travail », de même qu'elles ont repris celui de « classe », moins comme un mot « commun » que comme un concept fondamental de la pensée de gauche, propriété des marxistes. La reprise de ces termes pour penser la situation des femmes était un enjeu à la fois théorique (appliquer la grille d'analyse matérialiste à la situation des femmes) et polémique (contre les rhétoriques antiféministes des militants de l'époque). La redéfinition de ce terme propose donc une autre interprétation d'une situation, et défend la participation des femmes au langage commun, à l'analyse politique commune.

L'ouverture du commun est rendue visible par l'emploi du pronom relativement indéterminé « on » : il renvoie à la fois à un « nous », locuteurices d'une langue commune, et aux autres, ceux qui n'appellent pas ça du travail, vis-à-vis desquels les auteures prennent de la distance.

L'énumération très détaillée des tâches et de l'emploi du temps d'une femme « au foyer », ainsi que le décompte du temps qu'elle y passe, défend la légitimité de parler de « travail » pour désigner cet ensemble d'activités. Les auteures ne se contentent pas de rentrer en polémique avec la définition patriarcale du travail, pour proposer une définition alternative : elles affirment que leur définition n'est pas seulement différente, mais meilleure, plus juste. La liste très concrète de tâches montre, notamment, que les femmes ont une expérience et un vécu qui leur confèrent une autorité épistémique supérieure pour définir le travail. La redéfinition du travail s'appuie sur une critique des concepts traditionnellement utilisés pour imposer aux femmes de faire le travail domestique (l'amour et la famille), dont le texte conteste aussi le sens dominant.

Cet exemple met en évidence la force subversive et dénaturisante des tentatives de redéfinition des termes : pour lutter contre la naturalisation de l'oppression (ici, de l'inégale répartition du travail domestique et familial), pour visibiliser la réalité d'une situation en s'appuyant sur un vocabulaire commun et partagé et pour défendre, dans un

même geste, la participation des femmes au langage commun et au débat politique, ainsi que la légitimité de leur usage du langage, de leurs définitions et de leurs catégories.

La stratégie identifiée par Rancière, que je viens d'illustrer par deux exemples, n'est pas la seule manière de contester la naturalisation de l'oppression en travaillant sur le sens des mots. On peut déployer d'autres stratégies, qui ouvrent toutes de façon polémique un espace commun en défendant la participation de locuteurices exclues du langage, mais qui problématisent la question du « commun » différemment. Il n'est pas question de faire ici une liste exhaustive de ces stratégies, mais d'en identifier quelques-unes, qui mettent en évidence la variété des pratiques de lutte, et l'impossibilité de les réduire à un mode de fonctionnement univoque. J'en présenterai trois : dans la première, le mot redéfini n'est pas le mot des « autres », mais un mot clairement « commun », voire que les autres utilisent avec davantage de réticence (1.3.1). La seconde stratégie consiste à redéfinir un mot pour visibiliser l'idéologie qu'il véhicule, donc pour le supprimer plutôt que pour se le réapproprier (1.3.2). Enfin, nous verrons que l'usage de certains mots constitue un refus de parler un langage commun, partagé avec les dominant·es (1.3.3).

1.3. Mettre en question le « langage commun »

1.3.1. Défendre l'usage commun d'un mot

Pour les féministes, la définition du viol est un enjeu de lutte fondamental. D'abord parce que, sur le plan juridique, il faut se battre pour faire reconnaître des situations comme des « viols ». La qualification juridique des actes a des conséquences directes sur la manière dont ils vont être traités : elle autorise ou pénalise certaines violences. La nomination et la définition des termes juridiques sont donc des enjeux fondamentaux. Mais cette question a des conséquences plus larges : comme l'ont montré les féministes, la représentation du viol comme pénétration pénovaginale par un inconnu dans une ruelle sombre nous conduit à utiliser le mot « viol » pour ces situations exclusivement, et à ne l'appliquer qu'avec réticence à des situations beaucoup plus courantes (viol par un proche, dans un cadre familial, intime ou amical, sans qu'il y ait pénétration pénovaginale, etc.). Or, comme le rappelle un slogan féministe célèbre : « Le

voleur ne sonne pas, il a la clé ». Refuser d'appeler « viol » ces situations fréquentes a des conséquences très graves sur la manière dont on traite socialement le viol, mais aussi sur la manière dont peut analyser certaines situations et s'en défendre : comme en témoignent de nombreuses femmes, qualifier de « viol » une situation a été un travail difficile, mais qui leur a permis de reconnaître la violence de cette situation, et leur propre légitimité à la refuser, à s'en défendre. Au contraire, ne pas disposer de ce mot pour qualifier des situations de sexe non consenti fait qu'il est plus difficile de s'en défendre et de les dénoncer.

Un slogan comme « Le viol, ce n'est pas du sexe mais de la violence : si tu te prends un coup de pelle, t'appelles pas ça du jardinage », que nous avons souvent mobilisé ces derniers mois pour lutter contre la masse de discours prétendant que les violences, les abus et les viols dont des femmes ont témoigné étaient des questions de « sexualité », défend une redéfinition polémique du viol comme violence, à partir d'une analogie avec un « coup de pelle ». Dans ce contexte, les locuteurices de ce slogan revendiquent à la fois leur participation au langage commun et la validité de leur définition du viol, sans que le mot « viol » ne soit considéré comme la propriété des dominants, bien au contraire, puisque ce sont eux qui ont le plus de réticence à l'employer.

1.3.2. Contester l'existence d'un mot

Le numéro 2 du *Torchon brûle*¹⁶⁹⁶ fait une place importante à la question du silence et au caractère politique de certains mots : le premier article lie le fait que les hommes n'écoutent pas les femmes et le fait qu'ils imposent leurs définitions, qui légitiment les rapports de pouvoir¹⁶⁹⁷ ; un autre article souligne les « pièges » que peuvent

¹⁶⁹⁶ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 2.

¹⁶⁹⁷ « Nous sommes encore définies comme ayant quelque chose en moins par rapport à eux, ces choses étant les préoccupations intellectuelles. [...] Et si nous parlons, si nous l'ouvrons, alors le jeu se continue, logiquement. Quand ils parlent, "sérieusement, entre hommes" nous devons insister lourdement, nous battre même pour avoir la parole, à notre tour, et quand on a fini de parler on s'aperçoit que c'est comme si on avait rien dit, ils n'ont pas écouté ; ils ne nous écoutent pas. Mais si un autre (un homme) dit ou reprend ce que moi femme je viens de dire. Alors les autres écoutent, les idées ont pris une densité nouvelle parce qu'elles viennent d'un homme, et les autres écoutent et se mettent à discuter ce que je défendais. Et si je fais remarquer cette injustice, je m'entends reprocher : "mais qu'est-ce que tu as ? tu es bien capricieuse aujourd'hui... Tu attends tes règles ? tu as mal au ventre !" ou bien on nous dit "pourquoi tu te mets en colère... tu te crois persécutée, tu deviens hystérique ma parole..." [...] Mais nous commençons à comprendre que ce sont eux qui font de nous des instables, des hystériques et des paranoïaques ; en fait, ils parlent de notre colère mais ils choisissent des mots qui lui en retirent tout le bien fondé, et enlèvent le caractère dangereux pour eux. » (« Nous avons quelque chose en moins », *ibid.*, p. 1)

constituer certains mots¹⁶⁹⁸. Dans ce numéro, un jeu fait une liste de mots, et nous invite à choisir la bonne définition parmi trois proposées. Par exemple, pour le mot « hystérique » :

« Hystérique :

- Malade mentale qui s’obstine à parler quand on ne veut pas l’écouter, et feint d’être malade quand on la fait taire.
- Petit signe d’imprimerie mis devant les mots importants.
- Femme cf :
 - nymphomane
 - lesbienne, gouine
 - paranoïaque
 - folle
 - pute etc¹⁶⁹⁹. »

Cette redéfinition du mot « hystérique », dont j’ai rappelé la généalogie sexiste et pathologisante en I, 2, ne cherche pas à redéfinir le terme pour lui donner un autre sens, mais à mettre en lumière les usages de ce terme, ce qu’il signifie réellement quand il est employé et pour ceux qui l’emploient, à savoir : une manière de dévaloriser la parole des femmes. Ce travail de définition n’est pas une manière de se réapproprier le mot, mais d’en montrer le sens et les usages oppressifs, pour l’éliminer de notre vocabulaire. La revendication de la parole (de la participation au langage commun) va de pair avec une mise en question du sens des mots, mais pour en contester l’usage.

1.3.3. Refuser le « langage commun » qui est la langue des dominant·es

On peut revendiquer sa participation au langage comme capacité en refusant de se soumettre à l’injonction à parler un « langage commun ». Ce refus met en évidence le

¹⁶⁹⁸ « Le terme “organisation” est un piège. Le sens réel du terme “organisation” est : prise en mains de vos affaires par moi (nous). [...] “Organisation” est le déguisement hypocrite du mot “pouvoir”. [...] Si une personne utilise ce terme sans avoir conscience de son sens latent, c’est qu’elle est : manipulée ; ou aveugle intellectuellement ; plongée dans la terminologie de classes. Le terme “organisation” appartient strictement à la panoplie bourgeoise, société de classes, société de domination, société de concurrence. Partout où il est introduit, il traîne avec lui les structures de cette société, et les implantera finalement s’il est toléré. » (Ibid., p. 2)

¹⁶⁹⁹ Ibid., p. 4.

particularisme réel de la langue prétendument commune et partagée. Comme l'analyse Nacira Guénif Souilamas¹⁷⁰⁰, certain·es locuteur·ices racisé·es utilisent volontairement des termes sans les traduire : d'abord, parce que ces mots sont à *leur propre usage* ; ensuite, parce qu'il·les refusent de se plier à l'exigence du monolinguisme imposé en France (qui postule que le français serait la langue de tout énoncé raisonnable). Dans cette perspective, si l'on n'est pas compris·e, il n'y a pas de reconnaissance, mais accepter ce manque de reconnaissance abolit l'instance de reconnaissance, sa fonction autoproclamée d'instance de reconnaissance. Pour Guénif Souilamas, faire usage de termes sans les traduire en français est une manière de résister à la traduction comme position de pouvoir et comme injonction. Par exemple le slogan « Qui sème la *hagra*, récolte l'*intifada* ! », scandé lors de Marche de la Dignité du 31 novembre 2015 à Paris, utilise les mots « *hagra* » et « *intifada* » sans les traduire. Bien sûr, ces termes soulignent la solidarité du cortège avec le peuple palestinien (le mot « *intifada* » fait directement écho à cette lutte). Mais l'emploi de ces mots est aussi une manière de résister à l'injonction à la traduction, de poser une autre langue commune au cortège que la langue dominante et de contester le monolinguisme (puisque le slogan mélange des mots arabes et français). Ces mots contestent la prétention des dominant·es à être les destinataires par excellence de tout discours, les destinataires qui seuls comptent, parce que ce seraient elleux qui détiendraient le monopole du langage (donc du pouvoir de reconnaître qu'un discours *est bien* du langage).

1.4. Conclusion

La dénaturalisation de l'oppression associe la lutte contre l'exclusion du langage à la lutte pour faire reconnaître la validité de nos catégories et de nos définitions. Elle peut prendre des formes variées : si toutes interrogent sur un mode polémique l'idée d'un langage « commun », elles ne le problématisent pas de la même manière. Le caractère commun du langage peut être défendu de façon polémique, mis en question, voire contesté. Dans tous les cas, il s'agit de faire reconnaître le langage des opprimé·es, *en*

¹⁷⁰⁰ GUÉNIF SOUILAMAS Nacira, « Résister à la traduction. Fomenter la contamination de la langue française par des corps étrangers », communication au colloque « Le genre en traduction », 12 novembre 2015, Université Paris 8.

faisant valoir et pour faire valoir d'autres mots, d'autres significations et d'autres usages. La lutte sur les mots est à la fois l'outil et la finalité de la revendication à être reconnue comme être parlant.

Pour clore cette section, je voudrais souligner deux points importants. Dans les cas que j'ai analysés, l'idée que le langage doit représenter le réel, et qu'il peut le représenter plus ou moins bien, est une idée importante : il est faux de considérer que telle pratique n'est pas du « viol », ou que cette activité n'est pas du « travail ». Ces termes viennent nommer de façon plus juste la réalité que si on la décrit comme « sexe » ou comme « tâche », par exemple. Cependant, cette idée ne me paraît pas reconduire une illusion descriptive. En effet, la revendication de termes plus justes, qui représentent mieux le réel, a lieu justement parce que l'on considère que le langage *fait* des choses (il contribue, au moins, à forger nos représentations).

Par ailleurs, les questions que j'ai abordées dans cette section se posent de façon particulièrement aiguë concernant les noms qu'on (se) donne. Comme je l'ai montré en I, 3, on peut considérer que le point le plus extrême de la domination par le langage, fondée sur le déni du langage des autres, consiste à s'arroger le droit unilatéral de les nommer¹⁷⁰¹. Par conséquent, la mise en question polémique du geste de nomination, et des nominations elles-mêmes, est un point fondamental de la lutte contre la naturalisation de l'oppression et l'appropriation du langage tout entier par quelques-un·es. Cette question a été beaucoup travaillée dans le cas des injures (injurer, c'est donner un nom à quelqu'un·e, « *to call someone a name* », comme le rappelle Butler). Dans *Classer, dominer*, Delphy propose une analyse très éclairante du pouvoir non réciproque de nommer¹⁷⁰², et de la dimension subversive de l'acte de nommer et de se nommer lorsqu'il est fait par les opprimé·es¹⁷⁰³. Les noms que se donnent les opprimé·es, qu'ielles

¹⁷⁰¹ J'ai présenté la très riche analyse de Derrida, qui montre que nommer les autres et s'approprier le langage sont deux gestes complémentaires. J'ai rappelé, avec l'exemple de la colonisation, que nommer c'était s'approprier, et que l'entreprise coloniale avait aussi consisté en une entreprise de renomination systématique. Dans notre société, on a le droit de nommer ce qu'on possède : je peux donner un nom à un enfant qui est « le mien » ; je ne peux nommer un animal ou un lieu qu'au moment où je l'acquiers.

¹⁷⁰² Pour illustrer le pouvoir unilatéral de nommer, Delphy prend l'exemple de la catégorie d'« ennemi combattant », créée par les États-Unis pour kidnapper des gens et les enfermer à vie à Guantanamo sans procès ni inculpation, en dépit de toutes les conventions collectives (DELPHY Christine, *Classer, dominer : qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 47). Cette catégorie, créée unilatéralement par les États-Unis, qui n'a aucune existence juridique collective, montre que le pouvoir de nommer repose moins sur un accord ou des usages partagés que sur la suprématie d'un état dans le rapport de force international.

¹⁷⁰³ Pour mettre en évidence le potentiel subversif des nominations par les opprimé·es, Delphy prend l'exemple des réactions qui ont suivi l'*Appel des Indigènes de la République* de janvier 2005 : « On lisait souvent que tout n'était pas faux dans ce qu'ils dénonçaient mais, Dieux du ciel ! Que c'était mal dit !

revendiquent pour elleux-mêmes, sont systématiquement considérés comme maladroits, erronés, faux, preuve que ce sont les dominant·es qui détiennent le privilège de la nomination et de la classification. Le scandale est d'autant plus grand lorsque les dominé·es s'avisent de nommer elleux-mêmes les dominant·es, d'attaquer leur mainmise sur l'universel en faisant apparaître leur normalité comme une particularité¹⁷⁰⁴.

Choisir son propre nom constitue donc un geste politique fort, qui peut avoir des sens variés. Le nom qu'on choisit peut avoir pour fonction de dire qui on est vraiment (contre le nom qu'on nous vole ou qu'on nous impose), ou de produire certains effets (de rapprochement, de solidarité, de force, etc.). Le nom peut être utilisé comme un outil performatif ou descriptif, mais même dans ce dernier cas la « description » est polémique et oppositionnelle, et ne reconduit pas l'illusion descriptive d'un langage comme *medium* neutre et transparent : la nomination des opprimé·es vient toujours en second, en *réponse* et en *rupture*, elle n'a pas la naïveté et l'arrogance de la nomination des oppresseur·es d'être la nomination première et seule possible.

« Si tu ne sais pas qui tu es n'importe qui peut te nommer, et si n'importe qui peut te nommer tu vas obéir à n'importe quoi.¹⁷⁰⁵ »

2. Prise de parole, prise de conscience, prise de confiance

C'était beaucoup trop abstrait ou, au contraire, beaucoup trop émotionnel. [...] On leur signalait gentiment ce que leur absence normale de culture les empêchait de savoir : que le code de l'Indigénat n'existait plus dans la France de 2005. Mais surtout employer le mot "Indigènes" ! C'est nous qui leur donnons leur nom, nous leur avons toujours donné des noms, plein de noms (et aujourd'hui leur nouveau nom officiel, c'est "issus de l'immigration" ou même "issus de la diversité", n'ayons pas peur du ridicule). Mais "Indigènes", allons, voyons ! La seule défense qu'on pouvait alléguer en faveur de cet Appel, c'était de le considérer comme un "cri", un appel au secours, un bruit humain inarticulé – niant par là sa construction théorique, la rigueur de son argumentation, etc. » (Ibid., p. 35-36)

¹⁷⁰⁴ Pour Delphy, c'est ce que montre la fureur suscitée par Houria Bouteldja lorsqu'elle a dit lors d'une émission de télévision qu'elle appelait les « Français de souche » des « Souchiens ». À la fois parce que le mot, utilisant une terminologie usuelle pour les noms de nationalité, montrait l'absurdité de l'expression « de souche », qui ne correspond en réalité à rien (l'expression ne désigne pas, en réalité, l'origine des personnes, mais distinguent entre deux catégories de gens : les Blanc·hes — d'origine immigrée ou non — et les non-Blanc·hes), et parce que Bouteldja contestait aux dominants (en l'occurrence les Blanc·hes) le monopole de la nomination et de la classification légitimes. (Ibid., p. 40-43)

¹⁷⁰⁵ « Proverbe Africain » cité par Dante Ibrahim Matta (MATTA Dante Ibrahim, « Peau claire et conscience noire » [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://legrandsoir.info/peau-claire-et-conscience-noire.html>)

Nous avons vu en I, 4 que la dénaturalisation doit se déployer sur plusieurs plans¹⁷⁰⁶, et que, dans la mesure où elle ne consiste pas seulement en un processus théorique, mais où elle est mise en œuvre dans des pratiques de lutte, elle fait place à de nouveaux sujets politiques, à de nouveaux thèmes et à de nouvelles manières de parler. Pour réfléchir à ce phénomène, je propose de revenir sur la pratique des « groupes de parole », ou « groupes de prise de conscience », telle qu'elle a pu être développée dans les années 1970, et reprise et questionnée par certains groupes contemporains.

Si cette pratique m'intéresse, c'est parce qu'elle établit un lien entre la prise de parole, la prise de conscience et la lutte matérielle et concrète. Pour l'analyser, je me fonde sur des textes de l'époque qui en traitent¹⁷⁰⁷, sur ce qu'en dit Starhawk dans *Rêver l'obscur*¹⁷⁰⁸, sur ma propre expérience dans des collectifs féministes. Les contextes et le fonctionnement de ces différents groupes sont loin d'être similaires, mais il existe des rapports entre eux, déjà parce qu'il existe des phénomènes d'imitation, de citation, de reprise : les groupes féministes français des années 1970 se sont directement inspirés de cette pratique telle qu'elle s'est développée aux États-Unis¹⁷⁰⁹. Les collectifs récents auxquels j'ai participé l'ont développée en faisant référence à la manière dont elle avait été théorisée dès les années 1970¹⁷¹⁰.

Je discute ici des liens que font ces groupes entre la prise de parole et la lutte politique, et j'analyse la manière dont ils thématisent la question de la « prise de parole » pour comprendre comment ils mettent en œuvre la dénaturalisation en *pratiques*.

¹⁷⁰⁶ Sur le plan théorique, sur le plan des conditions matérielles, sur le plan de la lutte politique et sur le plan de la conscience.

¹⁷⁰⁷ BERNHEIM Cathy, KANDEL Liliane, PICQ Françoise, RINGART Nadja (dir.), *Mouvement de libération des femmes : textes premiers*, Paris, Stock, 2009, notamment p. 113-168. Et *Le Torchon brûle*, op. cit.

¹⁷⁰⁸ Dans cet ouvrage, Starhawk fait le récit de la lutte écoféministe et antinucléaire des années 1970-1980. Elle rend compte d'un certain nombre de pratiques des groupes militants, et analyse comment peut fonctionner un groupe de parole, quels sont ses objectifs et quelles conditions il doit créer pour fonctionner comme espace émancipateur et créateur de liens, de solidarités. (STARHAWK, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, op. cit., chapitres « Construire la communauté : les processus de groupe » p. 153-180 et « Cercles et toiles : structures de groupes » p. 181-208)

¹⁷⁰⁹ « Depuis le début du Mouvement (été 70), nous étions tentées par les groupes de prise de conscience, inspirées de l'expérience Américaine, comme par une façon radicalement nouvelle de travailler à partir de nous et sur nous. » (*Le Torchon brûle*, op. cit., N° 5, p. 9)

¹⁷¹⁰ Le premier collectif auquel j'ai participé, par exemple, a pensé et expliqué son principe de non-mixité politique et choisie en s'appuyant sur les exemples des années 1970, et notamment sur des textes de Christine Delphy qui explique ce principe de lutte : par exemple le chapitre « Nos amis et nous » (in DELPHY Christine, *L'ennemi principal, I*, op. cit., p. 159-205), texte commencé dans les années 1970 et republié en 2001. Delphy souligne la continuité entre ces périodes.

2.1. Rompre le silence

Si ces groupes accordent un rôle central à la parole, c'est d'abord pour s'opposer au silence imposé aux opprimé·es.

« Je n'ai jamais connu répression plus terrible que celle du silence et de la négation.

Donnez-moi des juges que je me révolte, des prisons que je m'enfuie, des familles que je les déteste ! Frappez au ventre que je vous voie tout plutôt que ce silence qui dit que je n'existe pas !

Ma vie : tous ces silences : silences de gosse, silence de femme, silence d'homosexuelle.

Ces trois ordres de se taire, imposés par un même ennemi diffus dans toutes les têtes, la vôtre et la mienne, un ennemi qui n'a même plus besoin de dire clairement sa loi pour qu'on plie, qu'on obéisse¹⁷¹¹ ! »

Dans ce texte, on voit que la réduction au silence est vécue comme une oppression « terrible », une forme de violence extrême, parce qu'elle nie notre existence. Elle prend la forme de différentes injonctions, dont le patriarcat fait l'unité. On fait taire cette personne en tant que (femme, enfant, lesbienne) et sur certains phénomènes (sa sexualité par exemple). L'imposition du silence n'est pas un phénomène homogène, il existe de multiples manières de réduire au silence : on peut empêcher de parler effectivement ; on peut faire taire une parole déjà-là ; on peut rendre un discours inaudible en niant son existence, son intérêt, la légitimité de ses locuteurices ; on peut cantonner certain·es locuteurices à des domaines du discours bien spécifiques. Nous avons vu cela dans le chapitre précédent ; ici, je montre que le silence n'est pas simplement l'*absence* de parole mais qu'il est activement *produit* par le contexte et les conditions sociales et politiques.

2.1.1. Le silence comme échec performatif

Pour analyser la réduction au silence, la notion de « performativité » constitue un outil intéressant, qui permet de comprendre pourquoi les féministes ont pu parler de « silence » même dans des cas où les personnes parlent effectivement. Elle permet de montrer qu'un discours peut être mis en échec de différentes manières : sur le plan

¹⁷¹¹ « La répression du silence » in *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 2, p. 12.

locutoire, s'il n'est pas reconnu comme tel (il échoue à dire) ; sur le plan illocutoire, s'il ne peut pas faire ce qu'il dit (il échoue à faire) ; sur le plan perlocutoire, si les effets attendus d'un discours ne se produisent pas.

Ce dernier point pourrait être remis en question, si le perlocutoire désigne bien la suite infinie et indéfinie d'effets qui découlent d'un acte de parole. Dans cette perspective, l'acte n'échoue jamais vraiment sur le plan perlocutoire (il y a toujours des effets ou des conséquences contingentes). Cependant, on peut aussi considérer qu'il existe certains effets perlocutoires probables ou prévisibles. C'est ce que dit Austin, qui fait la différence entre « les actes qui ont un simple objectif perlocutoire (convaincre, persuader) » et « ceux qui, simplement, entraînent des suites perlocutoires¹⁷¹² », même s'il a peu théorisé cette question et reconnaît lui-même que ces distinctions sont « assez vagues¹⁷¹³ ». C'est aussi ce que défend Nancy Bauer, pour montrer que la présence ou l'absence d'une convention ne permet pas de distinguer clairement entre le perlocutoire et l'illocutoire : si un homme quitte sa femme juste avant qu'elle prenne la parole en public, il *sait* quels effets cette déclaration va produire sur elle ; ces effets sont clairement prévisibles¹⁷¹⁴.

Parler d'effets perlocutoires attendus ne signifie pas qu'on renvoie aux attentes ou à l'intention de celui qui parle, mais aux effets perlocutoires qui découlent généralement de tel ou tel discours. Il ne s'agit pas de revenir à la simple intention des locuteurs, mais de dégager une certaine forme de conventionalité présente aussi au niveau perlocutoire. Dans cette perspective, une organisation sociale peut empêcher certaines personnes d'agir par leurs discours en un sens perlocutoire. Elles échouent à produire certains effets *attendus* et *prévisibles*, même s'ils ne sont pas contenus dans l'acte par nécessité (ils ne le définissent pas comme acte) et même s'ils ne lui sont pas liés de façon illocutoire.

Une telle perspective permet de comprendre que réduire au silence ne consiste pas seulement à faire taire, mais aussi à désactiver l'acte de parole de différentes manières (locutoire, illocutoire, perlocutoire). Rae Langton a proposé une analyse de ces

¹⁷¹² AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 125.

¹⁷¹³ « Pour l'acte perlocutoire, nous avons introduit une distinction assez vague entre atteindre un objectif et produire des suites. » (Ibid., p. 129)

¹⁷¹⁴ « And then there is the question of whether convention is really what distinguishes illocution from perlocution. A woman is about to give a speech in front of a thousand people, and five minutes beforehand her dearly beloved husband informs her that he is leaving her for another woman. Perhaps we don't want to say that the husband commits the act of causing his wife distress by "convention." But aren't we very close to this territory? That is, don't we expect the husband to know that this act is almost guaranteed to devastate his wife? » (BAUER Nancy, *How to do things with pornography?*, op. cit., p. 102)

différentes formes de « silenciation » dans *Sexual Solipsism*¹⁷¹⁵. Elle y prend l'exemple du fait que lors d'un viol, une femme peut avoir dit « non » (elle n'est pas restée muette) sans pour autant parvenir à réaliser un acte de parole¹⁷¹⁶. Pour le dire autrement, pourquoi les féministes doivent-elles rappeler que « Non c'est non » ? Quels peuvent bien être le sens et le but d'un énoncé à ce point tautologique ? Qui doute du fait que « non » veut dire « non » ? Ce que ce slogan met en évidence, c'est que lorsque certaines personnes disent « non », elles ne sont tout simplement pas entendues, elles sont dépossédées de la possibilité de refuser, parce qu'une certaine organisation sociale (structurée par la culture du viol et des représentations stéréotypées sur le consentement) leur a retiré la possibilité de faire sens et d'agir avec leur discours, de faire valoir leur « non » sur les plans locutoire et illocutoire et perlocutoire. L'intérêt de cette analyse, c'est de montrer le rôle que joue notre organisation sociale et notre culture : le problème, ce n'est pas seulement que l'agresseur n'entend pas notre « non », mais que notre « non » n'est socialement pas reconnu comme tel, et que sa force performative est désactivée.

On pourrait considérer que cette analyse étend abusivement le sens du terme « silence » : au sens strict, réduire au silence c'est empêcher de parler, faire en sorte qu'aucun son ne soit émis. Il me paraît au contraire important et intéressant de comprendre qu'on peut « réduire au silence » de différentes manières, et déjà qu'on peut émettre des sons tout en échouant à *dire* au plein sens du terme (au sens locutoire). Cela nous permet de comprendre que parler n'est pas une activité qu'on fait de manière isolée et qu'on peut réduire à des sons sortant de la bouche d'une personne, mais que c'est une activité *sociale*, qui implique une certaine forme de reconnaissance sociale, ainsi que la reconnaissance par autrui du fait que nous sommes effectivement en train de parler.

¹⁷¹⁵ LANGTON Rae, *Sexual solipsism: philosophical essays on pornography and objectification*, op. cit., p. 47-63. Si je ne suis pas d'accord avec la perspective théorique de Langton, qui considère, comme MacKinnon, que la pornographie est un discours ayant le pouvoir de subordonner les femmes et de les réduire au silence, l'analyse qu'elle propose du silence comme échec socialement structuré d'un énoncé performatif me paraît très intéressante.

¹⁷¹⁶ « Consider the utterance « no ». We all know how to do things with this word. [...] In sexual contexts a woman sometimes uses it to refuse sex, to prohibit further sexual advances. However, in sexual contexts something odd happens. Sometimes a woman tries to use the « no » locution to refuse sex, and it does not work. » (Ibid., p. 53) Langton s'interroge : pourquoi le refus ne fonctionne-t-il pas ? Dans certains cas, il est reconnu comme refus par l'interlocuteur, mais il n'est pas pris en compte ; dans d'autres cas, il n'est pas reconnu, ne *compte* pas comme un refus. La locutrice est comme l'acteur qui crie « Au feu ! » sur une scène et que personne ne prend au sérieux : sa position et les conventions sociales lui retirent le pouvoir de faire effet, d'agir avec ses mots (p. 54).

Théoriser la réduction au silence sur le plan performatif permet de rendre compte de la variété des formes de silenciation que les féministes ont analysées et dénoncées, et qui dépassent largement le fait de ne pas parler du tout. C'est ce que montre, en négatif, la manière dont les groupes de parole ont été conçus : comme nous l'avons vu plus haut, ces groupes considèrent que pour prendre la parole il faut *être écouté-es*. Ils partent du constat que notre parole n'est pas seulement empêchée, mais que lorsque nous parlons notre parole n'est pas entendue. Ils considèrent que le problème n'est pas que toute parole serait réprimée ou interdite (on parle effectivement et on dit plein de choses), mais qu'une certaine parole est empêchée, qu'il s'agit moins de « libérer » que de *produire* dans le cadre spécifique des groupes de parole.

Dans cette section, je m'interroge sur les conditions sociales et politiques qui produisent le silence. Je montre que les groupes de parole s'opposent à un ensemble de contraintes et de normes sociales qui empêchent de réaliser certains actes de parole. Ces groupes cherchent à créer un cadre politique et de lutte permettant à ces actes de parole d'avoir lieu.

2.1.2. Un ordre du discours

Pour comprendre l'enjeu et la portée politique des groupes de parole, il peut être intéressant de mettre en doute une « hypothèse répressive », comme Michel Foucault l'a fait sur le sexe dans *L'Histoire de la sexualité*. En effet, Foucault nous permet de sortir de la dichotomie du silence et de la parole (on nous empêche de parler vs on parle librement) pour analyser comment les discours sur le sexe n'ont pas été réprimés mais produits, convoqués et encadrés. La parole n'est jamais « libre » au sens où elle ne serait déterminée par rien. Au contraire, Foucault insiste sur le fait qu'il existe un « *ordre du discours*¹⁷¹⁷ », un certain nombre de règles, de normes et de faits hétérogènes, à la fois sociaux et discursifs, qui déterminent qui peut parler, de quoi, à quel moment et de quelle manière. Dans ce qui suit, je propose de reprendre cette idée pour repenser les conditions sociales qui encadrent et déterminent la performativité sans faire du social une sphère séparée par rapport aux discours, qui les déterminerait de l'extérieur, et pour prendre en compte le caractère discursif du social lui-même.

¹⁷¹⁷ J'ai défini cette expression en I, 3.

2.2. Construire un collectif de lutte par la parole

2.2.1. Mise en commun d'expériences

Selon une représentation courante des groupes de parole, leur mise en place part du constat que les femmes sont séparées, isolées les unes des autres, et qu'elles doivent se rencontrer pour pouvoir lutter ensemble. L'analyse matérialiste de leur situation de classe objective doit s'accompagner d'une pratique concrète qui construise une classe subjective, vécue et consciente. D'où la création de « groupes de parole », qui thématisent le lien entre prise de parole et prise de conscience.

Dans ces groupes, le récit individuel d'expérience est à la fois un outil d'émancipation (on parle pour la première fois, on rend publiques les violences qu'on nous enjoint à garder privées), un vecteur de politisation (la multiplication de récits qui se font écho permet de prendre conscience du fait que ce qui nous arrive n'arrive pas qu'à nous, mais que la violence et l'oppression sont des éléments structurants de l'ordre social) et une manière de rompre l'isolement et la séparation, de créer des liens, des amitiés, des solidarités. Dans une certaine mesure, les groupes de parole permettent de voir la similarité de nos vécus et de nos expériences, et de prendre conscience que cette similarité n'est pas le fruit du hasard, mais de notre organisation sociale et d'une oppression systémique. Cela permet de lutter contre les interprétations individualisantes et psychologisantes de nos situations de vie (si on ne me propose que des emplois sous-qualifiés, c'est parce que je ne suis pas assez compétente ; si mon collègue me harcèle, c'est parce que je ne lui ai pas dit « non » assez clairement) pour en construire collectivement une appréhension politique et féministe.

Dans cette perspective, parler ce n'est pas seulement témoigner pour soi, de son expérience individuelle, mais mettre en lien son vécu avec d'autres, donc témoigner de l'organisation sociale qui structure nos vies et qui est la cause des violences.

Si la prise de parole individuelle a été thématisée comme un outil de lutte, c'est parce qu'elle articule les deux dimensions d'une émancipation individuelle (par et vers la prise de parole) et d'une prise de conscience collective du caractère structurel de l'oppression.

Cette représentation des groupes de parole n'est pas fausse, dans la mesure où de nombreux groupes se sont réunis et continuent à se réunir dans le but de produire une prise de conscience du caractère systémique de l'oppression, d'en montrer l'illégitimité pour la rendre intolérable, de créer des relations entre des personnes qui pourront lutter ensemble. Dans cette perspective, le groupe se fonde sur une communauté opprimée, et a pour but de créer une communauté politique en lutte contre l'oppression systémique. Mais cette représentation me paraît à la fois problématique, et réductrice.

2.2.2. Absence d'expérience commune

Elle est problématique parce qu'elle présuppose une communauté de vécus inexistante. Le féminisme qui en découle est un féminisme à prétention hégémonique, mais en réalité excluant, qui invisibilise les expériences minoritaires et universalise l'expérience et la situation de certaines femmes. C'est aussi un féminisme impossible : il implose parce qu'il est remis en cause et contredit par la diversité des vécus et des expériences. C'est malheureusement un phénomène assez récurrent : cherchant à fonder la lutte sur une expérience commune de l'oppression, certains groupes considèrent les différences entre les expériences comme une fragilité plutôt qu'une force. La diversité des vécus leur paraît constituer un obstacle à la lutte commune.

Cette perspective est renforcée par l'idéal, souvent présent dans les espaces militants non-mixtes¹⁷¹⁸, de créer un espace « *safe* », c'est-à-dire sécurisant et sûr pour des personnes socialement vulnérabilisées et discriminées. Cet idéal a été largement critiqué au sein de milieux féministes, qui ont montré que ce projet était un mythe, et un mythe dangereux (parce qu'il invisibilise les violences réelles et conduit au maintien d'un *statu quo* sur les oppressions racistes, de classe et de sexualités, notamment). Sous l'impulsion des minorités de genre, de féministes racisé·es, de féministes pauvres et

¹⁷¹⁸ Dans mon expérience, cette non-mixité est généralement définie ainsi : « Espace ouvert à toute personne excepté les hommes cisgenres ». Ce principe de non-mixité repose sur l'idée que les opprimé·es ont besoin d'espaces dans lesquels s'émanciper et élaborer une lutte contre leur oppression. L'expérience a montré que dans les groupes mixtes, ce sont généralement les dominant·es qui prennent le plus la parole, qui ont le plus d'autorité et qui décident par conséquent des objectifs et des moyens de la lutte. De plus, illes n'ont pas conscience de leurs propres privilèges et ne sont pas prêt·es à y renoncer complètement : illes ont donc tendance à freiner voire empêcher une remise en cause radicale de l'oppression. Il est important que les opprimé·es s'auto-organisent, prennent confiance en elleux et construisent elleux-mêmes leur lutte. La non-mixité est fondée sur le principe de l'auto-émancipation.

précaires, de féministes handicapé·es, de nombreux groupes ont transformé leur pratique du groupe de parole ou ont remis en cause sa centralité dans le développement de la lutte féministe¹⁷¹⁹. Dans sa thèse de géographie sur les milieux féministes *queer* parisiens et montréalais, Cha Prieur montre qu'un enjeu serait de remplacer le projet de créer un *safe space*, par celui de créer un *brave space*, espace qui demande du courage (parce qu'on le partage avec des oppresseur·es ou parce qu'on y sera remis·e en cause en tant qu'opprimeur·e) mais qui en donne aussi (puisqu'il donne des forces pour vivre et pour lutter¹⁷²⁰).

Par ailleurs, la représentation traditionnelle des premiers groupes de parole comme des espaces qui n'auraient eu aucune conscience des difficultés que je viens de présenter est une représentation réductrice. M'étant politisée, comme de nombreuses féministes de ma génération, avec et contre le féminisme de la « deuxième vague », je pensais que les groupes de parole avaient supposé une communauté de vécus des femmes, communauté réelle dont elles devaient prendre conscience pour créer une communauté consciente et politique. Lorsque j'ai décidé de mener une recherche sur la manière dont les premiers groupes de parole ont été conçus, j'ai eu la surprise de découvrir des discours

¹⁷¹⁹ Si les groupes de parole, les difficultés auxquelles ils font face et les tentatives collectives qui sont inventées pour y répondre m'intéressent particulièrement, je ne considère pas que cette pratique soit nécessaire ou centrale dans la lutte féministe. Si je m'y arrête longuement dans cette section, c'est parce que cette pratique a beaucoup compté pour moi, dans mes premières années féministes, et qu'elle a rapidement soulevé, pour moi et pour le groupe, un ensemble de problèmes qu'il me paraît important d'explorer. C'est aussi parce que cette pratique a été et reste une pratique importante du mouvement féministe, mais qu'elle a évolué et demande à changer encore dans un sens intersectionnel et radicalement non-essentialiste, qui considère les différences comme une force plutôt que comme une faiblesse, la mise au jour des rapports de pouvoir entre les femmes comme une réussite plutôt que comme un échec, et qui considère le féminisme comme une construction collective plutôt que comme la propriété de quelques-unes. Cependant, d'autres pratiques me paraissent tout aussi caractéristiques et importantes pour la lutte féministe, et j'ai fait plusieurs fois l'expérience qu'on peut créer des collectifs et mener des actions sans supposer de commun qu'on partagerait en prenant la parole. Je développerai des exemples allant dans ce sens dans le prochain chapitre.

¹⁷²⁰ Cha Prieur propose d'abord de traduire « safe space » par « espace courageux et encourageant », puis choisit de parler plutôt d'« espace bienveillant ». « Comme le mentionne l'article "*From Safe Spaces to Brave Spaces*" (Arao et Clemens, 2013), plutôt qu'un espace safe, sécurisé, sécuritaire ou même sécurisant, je vais me tourner vers la notion de *Brave space*. En français, nous pourrions jouer sur les termes en parlant à la fois d'un espace où il faut avoir le courage de se confronter à la différence des autres mais aussi un espace encourageant où l'empathie et le respect de la différence prime sur l'accusation perpétuelle des autres. Ce serait aussi sans doute un espace où les personnes prendraient le temps de transmettre des savoirs plutôt que d'exclure de manière systématique les personnes qui n'auraient pas atteint le niveau requis de culture queer et d'intégration des normes queers. Mais ce serait aussi un espace encourageant par la possibilité d'apprendre, de continuer à déconstruire ses propres préjugés (on parle parfois aussi de *positive space*). J'ai choisi d'appeler ces lieux des espaces bienveillants. » (PRIEUR Cha, *Penser les lieux queers : entre domination, violence et bienveillance. Étude à la lumière des milieux parisiens et montréalais*. Thèse de doctorat en Géographie politique, culturelle et historique, sous la direction de Louis Dupont, 2015, Paris, Université Paris 4, p. 411)

très différents de ceux auxquels je m'attendais, dont plusieurs critiquaient la prétendue homogénéité du groupe des « femmes » et insistaient sur l'existence de hiérarchies, de rapports de domination, sur la présence et la nécessité de désaccords et de conflits. « Sommes-nous des brebis édentées¹⁷²¹ ? » demandent certaines.

C'est pour cette raison que je souhaite revenir sur cette pratique : si les groupes de parole ont lié la prise de parole et la prise de conscience, mais si d'emblée la question d'un commun donné et uniforme a posé problème, de quoi s'agissait-il de prendre conscience ? Et qu'attendait-on de la prise de parole, ou plutôt *des* prises de parole hétérogènes ? Que disait-on de ce processus, de ce qu'il représentait et de la manière dont il était vécu différemment par les participant·es ?

2.2.3. Apprendre à lutter ensemble

Dans le numéro 5 du *Torchon Brûle*, un texte consacré aux groupes de parole propose un retour réflexif sur ce qui a été découvert dans les premiers groupes qui ont tenté de mettre en pratique « l'expérience Américaine ». Il fait état d'un certain nombre de difficultés rencontrées : les participantes sont différentes les unes des autres, et construire du commun implique de faire des efforts de verbalisation, de dialogue et de remise en question. Ce type de groupe ne peut fonctionner qu'à la condition qu'on apprenne à faire ensemble et à s'écouter, qu'on invente d'autres manières de faire et qu'on construise d'autres manières de (se) parler.

« Dans les premiers groupes on s'aperçoit qu'il s'agit de s'accepter toutes avec nos différences :

- on a parlé des préjugés qu'on avait les unes envers les autres. C'est important de se dire pourquoi on ne s'était jamais remarqué auparavant, pourquoi on n'a pas d'affinité. [...]

On reproduisait les schémas de la société au début sans s'en rendre compte (à pas s'écouter...) [...] Pour nous c'est important de parler de ce côté négatif, car la pression de la société est telle que c'est dur de s'en sortir et de changer nos rapports entre femmes¹⁷²². »

¹⁷²¹ « J'ai cru remarquer qu'à chaque AG, 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, et je m'étirole sur ma chaise en sentant mes mandibules tomber en décrépitude. » (« Sommes-nous des brebis édentées ? » in *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 2, p. 3)

¹⁷²² *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 5, p. 9.

Par conséquent, il s'agit non seulement de libérer la parole mais d'apprendre à parler ensemble et à s'écouter. L'idée d'une lutte commune des femmes constitue moins un contenu donné (une nature ou même une condition sociale commune) que le résultat d'un travail collectif et d'un effort individuel pour faire siens les problèmes des autres.

« Les groupes de prise de conscience [...] ont pour but de développer les liens entre les femmes, de voir que les problèmes de toutes les femmes sont nos problèmes ; les problèmes des femmes mariées par exemple pour les homosexuelles. On apprend à écouter les femmes, à leur parler, à formuler mieux ce qu'on arrivait pas à formuler. On s'aperçoit ainsi qu'on arrive mieux à écouter les femmes qui n'ont pas la même expérience que nous¹⁷²³. »

Cet extrait me semble témoigner d'une certaine remise en question, ayant eu lieu au sein des groupes de prise de parole, du projet de parler pour trouver les problèmes communs sur lesquels lutter ensemble. Quand le texte dit que « les problèmes de toutes les femmes sont nos problèmes ; les problèmes des femmes mariées par exemple pour les homosexuelles », il fait écho aux critiques adressées par les lesbiennes aux féministes hétérosexuelles, de centrer le mouvement féministe sur leurs problèmes spécifiques. Il renvoie donc à une certaine remise en question de l'unité du sujet politique du féminisme. Dans cette perspective, dire que les problèmes spécifiques de certaines femmes sont les problèmes des autres femmes, ce n'est pas supposer naïvement leur vécu commun, mais tenter de construire une lutte collective prenant en compte les différences et en créant des solidarités sur cette base. Néanmoins, le texte conserve la catégorie de « femme » comme catégorie politique, et maintient l'idée que les femmes vivent toutes une oppression commune (le patriarcat) — même si cette oppression ne prend pas la même forme pour chacune et même si toutes n'en ont pas la même *expérience*. Dans cette perspective, l'écoute est indispensable non seulement parce qu'elle fait du bien et crée un climat de bienveillance, mais parce qu'elle permet à chacune d'exprimer ses problèmes pour que toutes les prennent en compte. Elle permet donc de lutter ensemble en dépit des différences de vécu. Mais comment créer de l'écoute ? Comment ces groupes créent-ils les conditions pour que la parole puisse s'exprimer ?

¹⁷²³ Ibid.

2.3. Lier la parole au vécu pour créer le collectif

2.3.1. Produire la parole en créant son cadre d'apparition

Les féministes ayant organisé ou participé à des groupes de parole ont beaucoup réfléchi aux manières d'en faire un cadre permettant une prise de parole véritable. Je prendrai un exemple, tiré du numéro 4 du *Torchon Brûle*, qui propose trois témoignages sur les groupes de parole, et dont l'un énumère les « règles de fonctionnement » des groupes :

« – Petit groupe

On peut discuter vraiment à sept ou huit. Pas à vingt.

On peut se sentir suffisamment en confiance devant des femmes qu'on connaît depuis quelques mois et pas devant les trois “nouvelles” qui sont là ce soir et qui peut-être ne reviendront pas.

– Fermé

[...] Uniquement dans le sens où c'est une condition nécessaire pour qu'une certaine expérience commune puisse se produire. Surtout pas fermé dans le sens où c'est le seul groupe dans lequel on irait. Il faut absolument rester prêtes à parler avec toutes les femmes du mouvement. [...]

[Il ne faudrait pas considérer comme problèmes personnels les seules questions du ménage ou de la sexualité.]

Il faudrait pouvoir arriver dans le groupe et se sentir libre de dire que le problème qui nous a poursuivie toute la semaine c'est celui de l'action politique qu'on peut ou non mener pour le Vietnam, ou celui que nous pose une tactique actuelle du MLF. Le personnel politique, le politique est personnel.

En plus, il y a des groupes du MLF ne se définissant pas comme groupes de parole. Je crois qu'il faudrait arriver à ce qu'ils soient des lieux où les femmes puissent effectivement se parler, c'est-à-dire pas seulement agiter sans fin des “idées” mais fonder dans leur expérience ce qu'elles ont à dire, et aussi tirer au clair les relations qui s'établissent entre elles.

Il faut pouvoir se dire en face ce qu'on se reproche sinon : ça pourrait. Et on finit par ne plus rien dire de vrai. C'est-à-dire qu'on s'écharpe “en vertu des grands Princi-i-i-pes” et qu'en fait ce sont toutes nos agressivités jamais résolues qui se manifestent. [...]

Je suis arrivée au MLF avec l'expérience d'un groupe américain où, quand une femme nous rejoignait, on pensait a priori que ce n'était ni une imbécile ni une salope. Où même quand on n'était pas d'accord on pouvait se parler, se parler beaucoup, s'engueuler, parler à nouveau, ou on essayait d'arriver au fond de nos divergences et d'apprendre quelque chose les unes des autres.

Et je me suis retrouvée dans des réunions du MLF où on ne peut plus parler parce que c'est le règne du

“Ridicule”

“Et alors ?”

“Tiens, elle a l’air d’une institutrice...” (d’une fille qui essaie de parler). Il y a des tas de façons de fermer le bec à quelqu’un. On peut lui rire au nez, on peut se poser en détentrice de la vérité (“ça n’a rien à voir”. Point final).

Bien souvent l’indifférence et la peur du ridicule TUENT : des femmes se découragent ou sont réduites au silence. Elles débarquent dans un groupe, on ne leur demande même pas leur nom, ou bien elles ouvrent la bouche et on les place dans une catégorie bien précise : “Quelle intellectuelle !”, “T’es pas au courant ?”, “Petite bourgeoise”, “Trotskyste ou maoïste”...

Les femmes sont tenues dans l’ignorance

rembarrées

méprisées

elles ont besoin, nous avons toutes besoin, d’un minimum de soutien, de respect, d’amitié, pour pouvoir décoller... pour prendre la parole.

Je suis vraiment rentrée en mouvement avec mon “consciousness raising group” (“groupe de prise de conscience”). Mon groupe (et je dis “mon groupe”, pas “la réunion”) je ne l’aurais raté pour rien au monde, que je sois en forme ou déprimée, malade ou pas, silencieuse ou prête à parler. [...] On était là à l’heure, on n’avait pas envie de partir. On s’y donnait un vrai bonjour. On se voyait. On se sentait proches. Il y avait toujours à bouffer et à boire : et tout ça, ça débloque la parole. On ne laissait personne se cacher dans un coin. On était à l’aise pour parler de tout ce dont on ne parle jamais (quel soulagement). Il y a des femmes qui sont arrivées vraiment très paumées. [...]

Moi j’avais plutôt mis à l’écart des tas de choses, et j’ai commencé à voir ce qui clochait dans ma vie. [...]

Dans notre paralysie, nos peurs, notre corps détraqué, on se reconnaît, on commence à exister¹⁷²⁴. »

Ce texte constitue un témoignage sur certains groupes de parole de l’époque, et formalise certaines conditions qui facilitent la parole depuis le constat de ce qui dysfonctionne et de ce qui fonctionne. Il montre que ces groupes ont rencontré des difficultés et qu’ils ont pu réduire des participantes au silence, qu’il a fallu créer une écoute et une bienveillance qui n’étaient pas données.

Parmi les règles explicites, on trouve : la taille du groupe ; une présence régulière des participantes qui leur permet de se connaître et d’avoir confiance les unes dans les autres ; la relative « fermeture » du groupe qui permet « une certaine expérience commune » ; la possibilité d’exprimer les désaccords et les conflits, la volonté de les muer en force et d’apprendre des divergences ; un accueil bienveillant des nouvelles

¹⁷²⁴ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 4, p. 6.

participantes, et une volonté de faire avec les autres en dépit des différences sociales et personnelles, contre les préjugés qu'on peut avoir à leur égard et contre la tendance à les catégoriser (donc à délégitimer ce qu'elles disent parce qu'elles seraient ceci ou cela), définie comme «un minimum de soutien, de respect, d'amitié»; une forme de convivialité (« Il y avait toujours à bouffer et à boire ») qui crée un espace-temps agréable et soutenant.

Ces règles permettent au groupe de fonctionner, mais elles favorisent aussi : la prise de parole de toutes contre un silence destructeur¹⁷²⁵ ; l'autoformation collective et la possibilité d'apprendre au sein du groupe sans y être méprisée pour son ignorance¹⁷²⁶ ; la libération de la parole individuelle¹⁷²⁷ qui permet de parler de thèmes dont on ne parle pas habituellement¹⁷²⁸, d'analyser sa propre vie et de prendre conscience de l'oppression¹⁷²⁹.

2.3.2. « Le politique est personnel »

Sur ce point, on peut souligner la volonté de ne pas restreindre les thèmes dont on peut parler dans les groupes aux questions domestiques ou sexuelles¹⁷³⁰, qui a deux fonctions : la première, c'est de ne pas reconduire la séparation du politique et du personnel en considérant que certaines questions seraient de l'ordre du « personnel », et auraient leur place dans les groupes de parole, tandis que d'autres n'y auraient pas leur place, parce qu'elles seraient de l'ordre de la politique extérieure ou publique. La seconde fonction, c'est de résister à l'assignation au « propre¹⁷³¹ », considérant que les femmes sont concernées par certains sujets et non par d'autres. Ainsi, la réappropriation politique de l'assignation des femmes à l'espace privé et domestique opérée par le féminisme s'accompagne de la contestation des frontières entre le privé et le public, et de la volonté de défendre la légitimité des femmes à s'intéresser à des questions politiques plus traditionnelles et reconnues.

¹⁷²⁵ « Bien souvent l'indifférence et la peur du ridicule TUENT : des femmes se découragent ou sont réduites au silence. » (Ibid.)

¹⁷²⁶ « Les femmes sont tenues dans l'ignorance. » (Ibid.)

¹⁷²⁷ « Ça débloque la parole » (Ibid.)

¹⁷²⁸ « On était à l'aise pour parler de tout ce dont on ne parle jamais (quel soulagement) » (Ibid.)

¹⁷²⁹ « J'ai commencé à voir ce qui clochait dans ma vie » (Ibid.)

¹⁷³⁰ « Il faudrait pouvoir arriver dans le groupe et se sentir libres de dire que le problème qui nous a poursuivies toute la semaine c'est celui de l'action politique qu'on peut ou non mener pour le Vietnam, ou celui que nous pose une tactique actuelle du MLF. » (Ibid.)

¹⁷³¹ Selon l'expression de Rancière, voir section précédente.

L'affirmation selon laquelle «[l]e personnel est politique, le politique est personnel » pourrait surprendre : si l'idée selon laquelle « le personnel est politique » nous est familière, nous sommes moins habitués au renversement selon lequel le politique serait *personnel*. Le sens de l'expression s'éclaire avec les exemples qui sont donnés : « personnel » ne renvoie pas au « privé », mais à ce qui nous préoccupe intimement (« le problème qui nous a poursuivies toute la semaine »), donc à un certain rapport, intime et vécu, qu'on entretient avec certaines questions qui nous touchent et nous préoccupent.

2.3.3. Une parole « vécue »

La contestation du personnel et du politique marque une volonté de faire une place politique à l'expérience, au vécu, au rapport intime (affectif et intellectuel) que nous avons aux choses. On pourrait donc considérer que si les groupes accordent une grande importance aux problèmes habituellement considérés comme « privés », ce n'est pas seulement parce que ces problèmes sont délégitimés dans la politique classique, ou parce qu'ils constituent un domaine auquel les femmes ont été assignées et qu'elles se réapproprient de façon politique, mais parce qu'ils posent problème sur le plan intime, vécu et personnel.

La volonté de fonder le politique sur le vécu est visible aussi dans la manière dont le texte décrit la parole qui doit advenir dans les groupes : il faut que « les femmes puissent effectivement se parler, c'est-à-dire pas seulement agiter sans fin des “idées” mais fonder dans leur expérience ce qu'elles ont à dire ». Dans ce passage, une différence est posée entre une parole effective et vraie, fondée dans l'expérience concrète et qui ne se limite pas à des idées ou à des principes abstraits.

C'est en ce sens que va la suite du texte, qui montre que, si le groupe de parole permet la prise de conscience et la politisation, c'est d'abord parce qu'il produit un certain type d'écoute et une prise de parole authentique en prise avec le vécu :

« J'ai l'impression d'avoir appris à écouter, à parler simplement, à repérer concrètement et à me sentir en lutte contre ce qui n'était que des MOTS “l'oppression économique, la misère sexuelle, l'aliénation dans le travail, l'intériorisation des valeurs bourgeoises...” ».

Le groupe de parole est un lieu de politisation exceptionnelle et je tiens à le crier à celles qui séparent encore le personnel du politique, le travail sur soi et le travail sur les autres. [...]

[J]e ne veux pas tenir un discours verbeux sur l'oppression des "autres" mais vraiment sentir à partir de moi-même et avoir des relations avec les gens, une action, authentiques¹⁷³². »

Le groupe de parole n'a pas pour but de produire n'importe quelle prise de parole, comme si la parole était *a priori* émancipatrice. L'objectif est plutôt de rendre possible une parole politique et politisante, qui témoigne de la manière dont l'oppression est personnellement vécue (« sentir à partir de moi-même »), mais qui cherche aussi à faire prendre conscience de la manière dont l'oppression informe le vécu (il faut apprendre à l'identifier de façon concrète) et à déplacer la lutte sur le plan du vécu (« se sentir en lutte »).

On peut ainsi considérer que les groupes de parole ont pour objectif de produire un certain type de parole qui aura des *effets politiques multiples sur les locutrices et sur les relations entre les participantes*. Les diverses règles de fonctionnement que j'ai citées constituent donc des outils pour créer un espace discursif nouveau, en rupture avec l'ordre social et discursif traditionnel, qui permet moins de libérer une parole réprimée que de produire une parole inédite, politique et enracinée dans le vécu.

2.3.4. Singularité des parcours, singularité des discours

Les textes de l'époque témoignent de la difficulté à créer de tels espaces. Dans le numéro 2 du *Torchon Brûle*, par exemple, un texte dénonce les groupes qui, en poliçant la parole, en restent à une analyse abstraite de l'oppression.

« [L]es nouvelles-venues sont comme des fantômes égarés au Ministère de Libération des Femmes.

Nous récitons nos leçons : femmes, oppression, ménage, bien ensemble, la parole aux femmes. Mais ce n'est pas la parole que nous réclamons, pas la vérité, pas la vie : ce sont la Parole, la Vérité et la Vie (majuscules partout = égalité).

Ou alors si la parole ça consiste à trouver les mots justes pour faire entendre ce que nous tenons pour vrai, moi j'en veux pas : gardez-la. Si la parole c'est pas fait de silence mais fait pour remplir les silences, gardez-la. En ce moment, nous devenons les décors en carton-pâte de la libération des femmes. [...]

Être opprimé ça implique qu'on parle le langage des opprimés, et qu'on le comprend ; ça veut dire que la parole nous engage à l'autre, nous découvre à elle

¹⁷³² *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 4, p. 6.

(à lui), ça veut dire qu'on ne pourra plus jamais être comme avant l'indifférence incarnée.

Pourtant on laisse crever dans leur coin celles qui ne possèdent pas le Verbe, c'est-à-dire Dieu. Celles qui seraient bien en peine de dire ce qui va pas, sinon que ça va pas¹⁷³³. »

Dans ce texte encore, on voit que c'est une parole personnelle et ancrée dans le vécu qui permettra d'analyser concrètement l'oppression et de ne pas reconduire des rapports inégalitaires ou hiérarchiques dans la lutte elle-même. Une des conditions de cette prise de parole est de permettre à toutes de parler comme elles le veulent et depuis leur expérience, de ne pas imposer un certain vocabulaire (« les mots justes »), de ne pas considérer que certaines analyses sont plus légitimes ou valides que d'autres (« Nous récitons nos leçons »), et de respecter l'endroit où en est chacune, y compris ses silences. L'enjeu des groupes de parole consiste alors à ne pas uniformiser la parole et la conscience des participantes, en respectant le parcours et la trajectoire de politisation de chacune et en évitant d'imposer une terminologie militante qui hiérarchise les formes d'expression et les niveaux d'analyse¹⁷³⁴.

Les textes ne présentent pas tous ce parcours de la même manière, certains insistant sur la singularité de chaque parcours, d'autres sur un même processus de politisation dans lequel chacune ne serait pas au même niveau¹⁷³⁵. Mais, dans les deux cas, ils considèrent les participantes non pas comme des les sujettes figées, mais comme des consciences en devenir, qui changent, évoluent. Cette idée est complémentaire de la volonté de situer la lutte sur le plan du vécu. Ces groupes ne peuvent constituer des outils de politisation qu'à la condition de respecter et de reconnaître la politisation comme un *parcours*, un *processus de transformation subjective*.

¹⁷³³ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 2, p. 3.

¹⁷³⁴ Un témoignage va dans ce sens, adressé par « une femme comme les autres à ses sœurs libérées » : « Pardonnez-moi, Mesdames, je ne suis pas une femme libérée. [...] Vous vous êtes fortes, vous savez les mots qu'il faut "Contraception", "Libération", "Révolution", "Merde on veut plus torcher les gosses". Vous devez avoir raison mais moi j'ose pas, ces mots-là c'est pas pour moi. [...] Depuis je suis allée aux journées, ça a été pour moi une expérience formidable. J'ai parlé et surtout écouté parler des tas de femmes qui ont raconté leur oppression avec leur langage à elle sans contrainte, sans ostentation, sans timidité, sans phraséologie révolutionnaire ou autre. » (*Le Torchon brûle*, op. cit., N° 3, p. 3)

¹⁷³⁵ Par exemple dans le texte suivant, adressé à « Mes Petites Sœurs du MLF » : « J'en ai marre de me faire chier la peau avec vous ; ça fait 6 mois que je suis au MLF ou plutôt que j'essaie de m'intégrer au MLF [...]. Je revendique le droit, en tant que femme, d'oser poser des questions, d'oser ne pas savoir, ne pas être au courant, ne pas comprendre ! [...] Je revendique aussi le droit de me tromper, de dire des conneries, et de ne pas être, pour autant, JUGÉE, JAUGÉE, ÉVALUÉE, mais : AIDÉE, COMPRISE, même et surtout avec mes lacunes ! Aidons-nous concrètement à parler entre femmes. » (*Le Torchon brûle*, op. cit., N° 6, p. 2)

2.3.5. La parole comme relation

Le texte ajoute un élément qu'il me paraît important de souligner : « la parole nous engage à l'autre, nous découvre à elle (à lui) ». Cette formule adopte une perspective non plus seulement vécue et personnelle sur la prise de parole, mais relationnelle. Elle souligne le fait que la parole constitue une *prise de risque* : elle nous découvre et nous lie aux autres, elle crée une relation et une responsabilité (« on ne pourra plus jamais être comme avant l'indifférence incarnée »).

On peut donc considérer que la production de relations nouvelles constitue à la fois l'un des outils et l'un des buts de la prise de parole dans ces groupes : une certaine qualité de relation permet la parole ; réciproquement, la parole contribue à créer la relation (comme écoute, compréhension, prise en compte du vécu d'autrui) qui permet la lutte commune. Créer de nouvelles relations est à la fois la condition et le résultat des groupes de parole : « Je vous demande de trouver avec moi de nouvelles relations révolutionnaires¹⁷³⁶. »

2.4. Conclusion

L'analyse des groupes de parole nous a permis de comprendre que le silence n'est pas une simple absence de parole mais qu'il est produit par des conditions sociales et politiques, qui désactivent l'efficacité performative de certains énoncés. Dans cette perspective, la lutte féministe ne consiste pas à « libérer » la parole au sens strict, mais à la *produire* en créant les conditions de son apparition. La parole ainsi produite est une parole de lutte : elle est produite dans le contexte d'une communauté restreinte qui la rend efficace en lui accordant une reconnaissance, mais elle s'inscrit aussi dans un contexte socio-politique plus global, avec lequel elle entre en conflit pour se faire reconnaître.

¹⁷³⁶ « Mes petites sœurs du MLF », *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 6, p. 2.

Par conséquent, les conventions et la communauté qui sont les conditions de l'efficacité performative de certains énoncés ne sont pas à comprendre de façon uniforme et figée, mais comme l'interaction de différents niveaux, de différents espaces et de différentes « communautés de pratique ».

La création et le fonctionnement de certains groupes de parole constituent une *pratique de dénaturalisation*, qui situe la dénaturalisation de l'oppression sur le plan de la conscience (on prend conscience du caractère structurel et social de l'oppression) et sur le plan du *vécu* (on invente et on découvre d'autres manières d'être, de vivre et de faire ensemble). En ce sens, cette pratique répond à la question que j'ai soulevée au début de cette troisième partie : dénaturaliser *théoriquement* l'oppression ne suffit pas, mais il est possible de faire ce geste dans un certain contexte, qui l'ancre dans la pratique quotidienne et politique. Le geste de dénaturalisation a alors des conséquences pratiques et vécues, à commencer par la transformation des subjectivités et des relations entre les opprimé·es.

Conclusion

Prise de parole, émancipation, dénaturalisation

Dans ce chapitre, j'ai montré que la prise de parole est liée à la dénaturalisation de l'oppression de différentes manières. En prenant la parole, on conteste l'appropriation du langage par les dominant·es et on travaille de façon polémique, et depuis le langage, l'idée d'un langage « commun » (1). On met en lien des expériences, on appréhende le caractère structurel de l'oppression, on conteste une définition restrictive et excluante du politique, qui limite à la fois les sujet·tes qui peuvent parler et les objets dont il peut être question. Mais la prise de parole n'est pas « en soi » libératrice : il existe des conditions et des relations nécessaires à une prise de parole authentique, et la prise de parole doit s'inscrire dans un processus de politisation plus vaste et être en lien avec le vécu pour être émancipatrice (2).

Sujets politiques du féminisme

« Si nous parlons l'une comme l'autre comme des égales non pas de choses abstraites mais de choses concrètes qui nous sont arrivées, nous verrons les forces communes qui ont modelé nos vies¹⁷³⁷. »

Nous avons vu que les groupes de parole mettaient en évidence les différences de vécu davantage que la communauté d'expériences. Si la parole s'ancre dans le vécu, et si le vécu est loin d'être le même pour tou·tes, la pratique des groupes de parole permet de penser l'oppression structurelle et le sujet politique du féminisme de façon plus complexe qu'on pourrait le croire au premier abord (comme lutte *des femmes*, où l'unité et la pertinence du concept de « femmes » ne sont pas questionnées).

L'égalité et la concrétude des expériences racontées dans un groupe de parole permettent de prendre conscience du caractère structurel de l'oppression, mais dans la mesure où celle-ci modèle et façonne *différemment* nos vies individuelles et nos subjectivités. La lutte ne se fonde pas sur le fait que l'oppression structure des vécus similaires, mais sur le fait qu'elle structure *tous* les vécus, de sorte que si l'on fait attention à ce qu'on vit et si on le met en lien avec ce que vivent les autres, on comprendra le caractère structurel de l'oppression. Ainsi, mettre en évidence l'hétérogénéité des expériences et les différences de positionnements sociaux et de vécus personnels ne conduit pas à renoncer à une analyse de l'oppression comme oppression structurelle. Mais penser son caractère structurel de cette manière permet de fonder la lutte sur un « commun » qui n'est pas similaire ou identique, et qui ne considère pas les différences comme une faiblesse ou une difficulté à surmonter pour un mouvement, mais comme son fondement, comme ce dont il doit partir et à partir de quoi il doit s'élaborer (pour savoir contre quoi lutter, et pour mener cette lutte).

Dans le prochain chapitre, je cherche à approfondir l'idée d'un féminisme de coalition plutôt qu'identitaire en analysant comment, dans des énoncés de lutte, la contestation de l'ordre social s'articule à la constitution d'un sujet politique hétérogène et mouvant.

¹⁷³⁷ STARHAWK, *Rêver l'obscur*, op. cit., p. 71.

Chapitre 4

C'est en slogan qu'on devient féministe

« Vivez longtemps en vous faisant remarquer. Notre passage sur terre devrait consister à “jouer les trouble-fêtes” et non à “faire semblant d’être déjà mort¹⁷³⁸”. »
Pat Califia

Introduction

J’ai ouvert cette dernière partie en disant que si montrer que l’oppression, le sexe et la race sont des constructions sociales ne suffit pas, alors il faut mettre en œuvre des stratégies de lutte collective, et mener la critique sociale et politique *sur le plan du vécu*. Quel est le rôle des discours performatifs dans ce cadre ? Dans ce chapitre¹⁷³⁹, je propose

¹⁷³⁸ CALIFIA Patrick, *Sexe et utopie*, traduit de l’américain par Patrick Ythier, Paris, Musardine, 2008, p. 8.

¹⁷³⁹ Dans ce chapitre, j’approfondis certaines idées présentées in GÉRARDIN-LAVERGE Mona, « “C’est en slogan qu’on devient féministe” - Hétérogénéité du genre et performativité insurrectionnelle » in *Semen, Revue de sémio-linguistique des textes et des discours*, N° 44, janvier 2018, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 81-109.

de réfléchir à ces questions en analysant un certain type de pratique discursive de lutte : la création et l'usage de slogans féministes¹⁷⁴⁰.

Les slogans constituent à la fois une prise de parole et une pratique de lutte, ils permettent donc d'analyser l'agentivité dans sa dimension discursive *et* politique. Travailler sur des slogans féministes, c'est travailler sur des discours en rupture avec l'ordre social et avec l'ordre du discours, qui constituent à la fois une prise de parole et une contestation de rapports hiérarchiques et oppressifs. C'est donc discuter du pouvoir insurrectionnel et transformateur de certains actes de discours. Il s'agit ici moins de montrer *que* la transformation sociale est possible, mais plutôt de voir *comment* cette possibilité structure des pratiques, comment elle est diversement mise en discours et mise en actes dans des pratiques.

Dans la mesure où les slogans sont des mots de lutte collectifs, souvent énoncés par un groupe ou portés individuellement (sur une banderole ou une pancarte) au sein d'un groupe, lors d'une mobilisation ou d'un rassemblement, ils permettent de discuter les questions de l'action collective et de la coalition. Dans ce chapitre, je cherche à analyser comment des sujets collectifs d'énonciation et de lutte se dessinent dans ces pratiques, dans l'hétérogénéité du discours et de l'énonciation, qui peuvent être des sujets politiques non essentialisés, ouverts et collectifs, ou qui peuvent au contraire homogénéiser le genre, uniformiser les expériences, et fermer le sujet politique du féminisme.

Je commence par discuter de la possibilité de définir le slogan, comme genre discursif et comme acte de parole (section 1). Puis j'étudie les pratiques d'énonciation et d'interpellation mises en œuvre par certains slogans, pour comprendre leur dimension contestataire, la scène politique et le sujet collectif qu'ils produisent (2). Je montre ensuite que les slogans peuvent être pensés comme des pratiques discursives critiques, qui

¹⁷⁴⁰ Les slogans contemporains sont issus d'une collecte de slogans que j'ai réalisée en participant à et/ou en organisant des événements féministes à Paris entre 2011 et 2018. Je remercie les camarades féministes qui m'ont transmis les carnets de slogans de leurs collectifs. Les slogans antérieurs sont extraits de APP Corinne, FAURE-FRAISSE Anne-Marie, FRAENKEL Béatrice et RAUZIÉ Lydie, *40 ans de slogans féministes : 1970-2010*, Donnemarie-Dontilly, Éditions IXe, 2011. Je ne référence en note de bas de page que ces derniers, pour indiquer leur contexte et leur date d'apparition. Pour les slogans de la période contemporaine, j'indique globalement leur contexte d'usage et d'apparition dans la suite de ce chapitre (1.3.2).

mettent en évidence le conflit, la contingence et les résistances déjà existantes (3). Enfin, je montre qu'ils peuvent constituer des « pratiques politiques de soi », permettant de mener la critique et la lutte sur le plan du vécu (4).

1. Performativité des slogans

1.1. Pratiques féministes du slogan

1.1.1. Paradoxes

Lors d'une marche de nuit organisée par le collectif « Rage de nuit » contre les violences sexistes, un slogan affirme que « c'est en slogan qu'on devient féministe¹⁷⁴¹ ». Cet énoncé m'interpelle : déjà, la forme verbale est inédite ou au moins inhabituelle. On considère généralement le slogan comme une formule figée plutôt que comme une activité qu'on pourrait désigner par un verbe. Qu'est-ce que c'est que « *sloguer* » ? La forme verbale dérivée du nom commun semble unifier des pratiques très différentes : « *sloguer* », est-ce inventer des slogans, les utiliser, les répéter ? À première vue, lorsqu'on fait référence au « slogan » dans le cadre d'une mobilisation politique, on renvoie à un énoncé collectivement répété, scandé lors d'un rassemblement. Mais dans ce même cadre, le slogan peut être écrit sur des pancartes et des banderoles, tagué sur des murs ou des panneaux publicitaires, etc. Qu'est-ce qui, dans l'activité de *sloguer*, nous fait « devenir féministe » ? Est-ce de crier ensemble, de s'adresser aux autres, de contester l'oppression ? Mais n'est-ce pas précisément *parce qu'on est déjà féministe, déjà en lutte, qu'on invente et qu'on utilise des slogans* ?

Ce slogan me paraît paradoxal à plusieurs égards. Il affirme que la répétition continuée, soulignée par le gérondif, de l'activité de *sloguer*, aurait un effet politisant sur ses locuteurices. Il suppose non seulement que les locuteurices sont affecté·es par leurs pratiques discursives, mais aussi que le féminisme est moins une opinion qu'on aurait et qui nous mettrait en lutte qu'un *devenir-politique*, un parcours de politisation, un processus de production et de transformation des sujet·tes (de leurs pensées, de leurs

¹⁷⁴¹ Slogan du 27 novembre 2010, cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 225.

perceptions, de leurs désirs, de leurs relations, de leur vie). Ce slogan accorde, de plus, un rôle fondamental à la mobilisation collective dans la politisation, alors qu'on a plutôt tendance à considérer qu'on devient féministe parce qu'on fait l'expérience de l'injustice et de l'oppression qui rendent la lutte « vitale¹⁷⁴² ». Il affirme que le slogan politise, mais le slogan n'exprime-t-il pas une position politique déjà constituée ? Si je participe à une mobilisation au cours de laquelle je crie des slogans, n'est-ce pas parce que je suis déjà politisée, parce que je participe à une lutte qui est déjà commune, et parce que les slogans proposés représentent et expriment mon point de vue ? Enfin, il se centre sur les locuteurices du slogan plutôt que sur leurs interlocuteurices. Or le slogan, que ce soit pour contester, informer, interpeller, invectiver, n'est-il pas d'abord adressé aux autres ? De manière générale, le slogan a-t-il une place si centrale et déterminante dans les luttes féministes ?

1.1.2. Des mots de lutte

Dans l'introduction à un ouvrage collectif sur les slogans féministes en France entre les années 1970 et 2010, Béatrice Fraenkel répond à la dernière question : les slogans constituent « une sorte de trésor du féminisme¹⁷⁴³ ». Pour elle, le slogan a été et reste une dimension fondamentale de nombreuses mobilisations féministes, qui les distingue de mouvements sociaux plus traditionnels : Fraenkel oppose les slogans féministes aux « mots d'ordre », et rappelle que la créativité et la diversité manifestées par les slogans féministes, sur le plan du contenu et sur le plan formel, sont recherchées par les mobilisations féministes des « années MLF ». Pour elle, c'est ce qui fait l'originalité de ce type de manifestation, que les spécialistes considèrent comme « un tournant dans les manières de manifester¹⁷⁴⁴ ».

Contre le mot d'ordre traditionnel, qui vise à constituer un sujet politique collectif unifié, parlant d'une seule voix, les manifestations féministes mettent en avant la polyphonie et la créativité individuelle et collective : être en lutte, ce n'est pas se rallier à une cause commune mais participer à élaborer, à formuler et à faire le féminisme. Leur

¹⁷⁴² Comme le dit un slogan féministe : « Lutter c'est vivre et nous avons décidé de vivre ».

¹⁷⁴³ FRAENKEL Béatrice, « “Nos drapeaux sont des foulards à fleurs”. Les manifestations du MLF » in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 5-17 : Ibid., p. 5.

¹⁷⁴⁴ Ibid., p. 5. Fraenkel s'appuie sur les travaux d'Olivier Fillieule O et Danielle Tartakowsky (*La manifestation*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2008).

pratique originale du slogan manifesterait ainsi la spécificité des luttes féministes, et la place nouvelle qu'elles accordent à la diversité et à la créativité des individu·es et des groupes. En 1975, lors du débat houleux qui suit une manifestation à Hendaye, à la question « Qu'est-ce qu'un manif féministe ? », certaines répondent « C'est là où on ne crie pas la même chose¹⁷⁴⁵ ! » Pour Fraenkel, cette affirmation est fondamentale, elle explique l'intérêt et l'originalité des slogans féministes.

Mais justement, le récit qu'elle fait du débat montre que certain·es participant·es contestent les slogans des autres, que certaines auraient préféré une manifestation uniformément silencieuse : il semble donc que, si ces mobilisations renouvellent bien les pratiques de lutte, elles sont en réalité prises en tension entre deux idéaux, celui de la polyphonie et celui d'une voix unitaire et commune. Dans mon expérience de participation à et d'organisation de manifestations féministes, la question s'est régulièrement posée de slogans violents, sexistes, racistes, homophobes ou transphobes, écrits par des individu·es sur des pancartes qu'elles tenaient : ces slogans n'engagent que les personnes qui les ont écrits et qui les brandissent, ce ne sont pas les slogans choisis collectivement pour être mis sur la banderole de tête ou scandés à tue-tête. Cependant, ils peuvent faire violence à des participant·es au cortège, et n'ont pas leur place dans le cadre de cette mobilisation : moins parce qu'ils ne seraient pas représentatifs d'une « opinion » que la manifestation voudrait diffuser que parce qu'ils affectent des personnes *au sein* du rassemblement, donc la possibilité qu'il soit un espace d'*empowerment* individuel et collectif.

Par conséquent, les slogans me paraissent intéressants moins parce qu'ils permettraient d'analyser la radicale nouveauté des mobilisations féministes, que parce qu'ils montrent comment ces mobilisations dialoguent avec des formes plus traditionnelles du répertoire militant, et peuvent effectivement opérer certains déplacements importants : faire une place à la polyphonie, même si cela produit des tensions ; considérer la manifestation non seulement comme le moyen d'exprimer une opinion contestataire, mais aussi comme une manière de faire l'expérience, individuelle et collective, d'une réappropriation de l'espace public, d'une visibilisation d'existences et de vécus opprimés et stigmatisés, de notre puissance politique.

¹⁷⁴⁵ Extrait du film vidéo réalisé par Anne-Marie Faure et Isabelle Brun du collectif Vidéa, cité in *ibid.*, p. 7.

En les prenant pour objet de recherche, je fais l'hypothèse qu'ils constituent une pratique importante des mobilisations féministes, non pas au sens où ils seraient *la* pratique féministe par excellence, mais parce qu'ils permettent d'analyser un ensemble de processus à l'œuvre dans ces mobilisations :

- D'abord, l'invention et l'usage de slogans montrent l'importance accordée à un combat dans, sur et avec le langage. Travailler sur les slogans permet de discuter des questions suivantes : que fait-on avec les slogans ? Dans quelle mesure « sloguer » serait une activité politique en tant que telle, plutôt qu'une forme de discours qui accompagnerait l'action, ou qui inviterait, convoquerait à l'action ?
- Ensuite, les slogans montrent les effets qu'on peut attribuer à la mobilisation sur le vécu des opprimé·es.
- Enfin, ils permettent de voir comment le collectif de lutte du féminisme est diversement configuré dans les slogans eux-mêmes, et par extension dans les mobilisations, à partir de formes discursives et énonciatives hétérogènes : certains slogans sont des créations individuelles, d'autres au contraire sont des citations de slogans connus, qui inscrivent les mobilisations dans une mémoire collective de lutte. Des sujets collectifs d'énonciation et de lutte se dessinent dans l'hétérogénéité des discours, qui prennent place dans un « interdiscours¹⁷⁴⁶ », et se formulent, se constituent, en se situant par rapport à d'autres discours.

1.2. Qu'est-ce qu'un « slogan » ?

1.2.1. Un cri de guerre

Pour commencer, qu'est-ce qu'un « slogan » ? Est-ce un genre discursif spécifique, dont les traits caractériseraient certains énoncés ? On parle de « slogan » principalement en politique et dans le domaine publicitaire : quels traits communs y a-t-il entre ces différentes formes ? Peut-on dégager une spécificité des slogans politiques ?

D'après son étymologie, le slogan a une fonction expressive et pragmatique, puisque c'est un cri de guerre : d'après le *Dictionnaire historique de la langue*

¹⁷⁴⁶ AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) » in *Langages*, N° 73, 1984, p. 98-111.

*française*¹⁷⁴⁷, le mot français « slogan » est d'abord emprunté à l'anglais pour désigner le « cri de guerre ou de bataille des montagnards d'Écosse » (1513) puis il prend un sens plus large de « devise d'une personne ou d'un groupe » (1704). Aux États-Unis il prend le sens de « formule de ralliement d'un parti » (1916) puis de « formule publicitaire » (1928). En français, il apparaît dans le *Dictionnaire de l'Académie* de 1842 pour désigner le « cri de guerre d'un clan écossais » puis est emprunté en 1930 pour désigner « une formule frappante et concise utilisée par la publicité ou pour propager une opinion politique ou une revendication ». Cette histoire montre que le slogan a un aspect unificateur : il définit un groupe (dont il est la devise), mais il peut aussi produire un groupe en ralliant des personnes à une cause commune. C'est ce qui lui donne sa dimension de « cri de guerre » : un cri qui permet d'identifier un clan dans une bataille, mais aussi qui produit l'unité et la force de ce groupe, qui le *met en lutte*. Ainsi, les slogans féministes dont je vais traiter ici sont des cris de combat (ils sont d'ailleurs souvent criés collectivement dans la rue) qui rallient, donc produisent un collectif de lutte.

1.2.2. Le genre « slogan »

Cet aspect de lutte et de ralliement est absent des slogans publicitaires. Ainsi, ce qui fait l'unité du genre « slogan », c'est qu'il constitue un « message efficace », permettant de communiquer une opinion, une idée ou une revendication. Raphaël Micheli et Stéphanie Pahud, dans un article sur les slogans politiques, cherchent à dégager un « faisceau de critères permettant de subsumer une production verbale sous cette catégorie générique particulière¹⁷⁴⁸ », qui apparaissent de façon récurrente dans les différents travaux en sciences du langage dans l'espace francophone portant sur les slogans¹⁷⁴⁹. Ces critères sont les suivants : d'un point de vue formel, le slogan est bref (« même si les limites au-delà desquelles un message n'est plus considéré comme “bref” sont rarement

¹⁷⁴⁷ Dans le *Dictionnaire historique de la langue française*, il est indiqué que le terme français « slogan » est un emprunt à l'anglais « slogan », lui-même repris du gaélique « sluagh-gairm », de « sluag » (troupe) et « gairm » (cri, appel). (REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, tome III, op. cit., Notice « Slogan », p. 3527)

¹⁷⁴⁸ MICHELI Raphaël et PAHUD Stéphanie, « Options épistémologiques et méthodologiques de l'analyse textuelle des discours : l'exemple d'un corpus de slogans politiques », in *Langage et société*, n° 140, 11 juin 2012, p. 89-101 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL: <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2012-2-page-89.htm>, § 10.

¹⁷⁴⁹ Olivier Reboul 1975, Marie-José Jaubert 1985, Blanche-Noëlle Grunig 1990, Fernando Navarro Dominguez 2005 : cités in *ibid*.

explicitées¹⁷⁵⁰ ») et il opère un travail sur le signifiant et la matérialité langagière (rime, allitération, isosyllabisme), donc met en œuvre la fonction poétique du langage telle qu'elle a été identifiée par Jakobson¹⁷⁵¹. Le rythme du slogan, les métaphores et les jeux de mots, d'après Olivier Reboul, sont importants pour l'analyser : le slogan se caractérise par l'usage d'effets rhétoriques. D'un point de vue pragmatique, le slogan est facilement mémorisable, ce qui facilite sa circulation et sa fixation dans la mémoire collective¹⁷⁵². Pour Reboul, il est « sans réplique », unité indécomposable au service d'un seul et unique point de vue. Comme nous le verrons, s'il est vrai que le slogan affirme un point de vue, il peut cependant être pris dans des phénomènes de citation, de dialogue, d'intertextualité qui lui donnent davantage de complexité. Souvent, le slogan joue sur l'implicite, ce qui participe de sa force de persuasion¹⁷⁵³ et, comme le montrent Micheli et Pahud dans leur propre analyse, permet de mobiliser les auditeuses de façon particulière : c'est elleux qui d'une certaine manière « achèvent » le message, donc qui sont responsables de l'association de deux termes ou deux idées¹⁷⁵⁴.

Pour illustrer ces différents critères, on peut prendre l'exemple suivant : le célèbre « FièrEs, vénèrEs, pas prêtEs à se taire ! », est un slogan bref, dont le rythme ternaire est souligné par les rimes, et que sa forme rend facilement mémorisable. Des slogans féministes qui détournent des slogans traditionnels d'autres mouvements sociaux sont d'autant plus mémorisables qu'ils reprennent un slogan connu. Par exemple, le « Police nationale, Milice patriarcale », qui reprend le « Police nationale, Milice du capital » très connu des activistes d'extrême-gauche, est mémorisable du fait d'éléments formels, mais aussi parce qu'il s'inscrit déjà, par la pratique du détournement, dans l'histoire des luttes.

1.2.3. Le slogan : anonyme et universel ?

La question des auteur·es du slogan se pose différemment selon le type de slogan dont il s'agit. Pour Reboul, les slogans sont anonymes donc universels. Ce phénomène explique la forme particulièrement paradoxale de certains slogans, qui prétendent décrire un phénomène qu'ils espèrent en réalité produire. Par exemple, certains slogans de partis

¹⁷⁵⁰ Ibid.

¹⁷⁵¹ Ibid.

¹⁷⁵² Ibid.

¹⁷⁵³ Ibid.

¹⁷⁵⁴ Ibid., § 14.

politiques qu'analysent Micheli et Pahud, comme « Les Suisses votent UDC¹⁷⁵⁵ » : ce slogan a beau être « signé », dans la mesure où il est clair que c'est un slogan de l'UDC, il se présente néanmoins comme un énoncé descriptif et gnomique, dont l'auteur·e ne serait pas particulièrement identifiable (ça pourrait être n'importe qui) et dont le point de vue est ainsi « universel ». Comme le disent très bien Micheli et Pahud, qui reprennent en cela les analyses de Reboul, ce type de formulation permet « au “je-dis” du parti de se retrancher derrière un “on-dit” doxique¹⁷⁵⁶ » : « Comme le destinataire d'un tel message n'est pas non plus précisément identifiable, pour reprendre les termes de Reboul, le slogan n'est pas “de vous à moi”, mais de “on à on¹⁷⁵⁷”. » La généralisation relève en effet d'une énonciation « délocutive » qui permet précisément de présenter ce qui est dit « comme si le propos tenu n'était sous la responsabilité d'aucun des interlocuteurs en présence et ne dépendait que du seul point de vue d'une voix tierce, voix de la vérité¹⁷⁵⁸. »

Mais n'y a-t-il pas des cas bien différents ? Par exemple, certains slogans sont signés par des associations, des groupes identifiés. Dans une manifestation féministe, il est fréquent de voir des slogans sur des pancartes au verso desquelles est écrit le nom d'un parti, d'une association, d'une organisation. Si la signature ne signifie pas que les slogans leur appartiennent ou sont leurs créations originales, le non-anonymat est important, puisque le choix de certains slogans permet à un groupe d'affirmer une ligne politique. Et qu'en est-il pour les énoncés qui deviennent des slogans, mais qui ont un·e auteur·e bien identifié·e au départ ? Lorsque les mobilisations lycéennes et étudiantes de ces dernières années ont pris pour slogan le célèbre titre du groupe de rap PNL, « Le monde ou rien », il s'agissait à la fois d'une citation et d'un hommage (cette phrase est tout sauf anonyme, elle est signée), mais qui posait, en réalité, la généralité de l'énoncé. Bien plus qu'une phrase de PNL, c'était la phrase d'un mouvement, d'une *génération*. Ainsi, même s'il reprend une citation, le slogan *n'est pas* cette citation. PNL est l'auteur de la phrase, mais pas du slogan. Est-ce à dire que le slogan est « anonyme » ?

L'idée d'anonymat, si elle rend bien compte de la rhétorique à l'œuvre dans des slogans de partis comme celui de l'UDC, ne vaut pas toujours dans le cas des slogans de lutte, qui peuvent poser un sujet collectif d'énonciation, relativement indéfini, mais non « anonyme » : c'est le sujet qui lutte ici et maintenant.

¹⁷⁵⁵ Ibid., § 29.

¹⁷⁵⁶ Ibid., § 34.

¹⁷⁵⁷ REBOUL Olivier, *Le slogan*, Bruxelles, Complexe, 1975, cité in ibid. § 34.

¹⁷⁵⁸ CHARAUDEAU Patrick, *Le discours politique : les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert, 2005, p. 138 (cité in ibid. § 34).

De même, l'universalité est parfois mise en crise dans les slogans de mobilisation : dans la mesure où ce sont des slogans de lutte, qui interviennent de façon critique et oppositionnelle dans une situation donnée, et où certains « ennemis » peuvent être identifiés, ils ne se présentent pas comme universels, mais comme les slogans d'un groupe particulier. Dans ces cas, l'énoncé est moins anonyme que « disponible » pour ceux qui luttent : il n'est pas tant universel qu'il n'est la propriété de personne en particulier.

Par conséquent, les critères du genre « slogan » que j'ai énumérés plus haut valent pour le *corpus* que j'étudie, excepté les questions de l'auteurité et de la destination, de l'anonymat et de l'universalité. Ces questions constituent moins le donné que le problème de mon analyse.

1.3. « Sloguer »

1.3.1. Des actes de parole ?

Dans « c'est en slogan qu'on devient féministe », le slogan est moins considéré comme un genre de discours ou un certain type d'énoncé que comme une activité spécifique, rendue par une forme verbale. Pour analyser l'activité de sloguer, on peut essayer de la considérer comme un acte de langage. Mais qu'est-ce qui est fait *en disant*, dans un slogan ? Dire que « c'est en slogan qu'on devient féministe » pourrait porter à confusion : le gérondif paraît faire du devenir féministe l'acte illocutoire du slogan. En réalité, les slogans, en disant, font des choses très différentes, sur les plans locutoire, illocutoire et perlocutoire. Le slogan n'est pas un acte de parole spécifique, associant certains énoncés à certains actes comme dans le cas de la promesse ou du baptême, par exemple. Au contraire, les slogans sont des actes de parole divers, des énoncés ayant différentes valeurs illocutoires, qui peuvent constituer, par exemple, des « exercitifs » (« Le patriarcat ne tombera pas tout seul / Organisons-nous pour lui piétiner la gueule »), des « promissifs¹⁷⁵⁹ » (« Gare à vous, on vous rendra les coups »), etc. Dans ce chapitre,

¹⁷⁵⁹ Dans la douzième conférence de *Quand dire c'est faire*, Austin propose une liste des valeurs illocutoires que peuvent avoir les énoncés. Il dégage cinq classes générales, dont il se dit « loin d'être aussi content des unes que des autres ». Ce sont les « verdictifs », les « exercitifs », les « promissifs », les « comportatifs » et les « expositifs ». La classe des « exercitifs » « renvoie à l'exercice de pouvoirs, de droits ou d'influence » parmi lesquelles Austin range l'exhortation, à l'œuvre dans le slogan que j'ai cité plus haut.

il ne s'agit donc pas d'analyser les slogans comme constituant une sorte particulière de performatif, mais de mobiliser les outils théoriques de la pragmatique pour étudier la variété de ce que font les slogans.

1.3.2. La question du contexte

Si analyser la performativité d'un énoncé implique de ne pas sortir l'énoncé de son contexte et de considérer, comme le dit Austin, « l'acte de discours intégral, dans la situation intégrale de discours », travailler sur les slogans comme actes de langage implique de centrer l'analyse sur ceux dont je connais ou peux retracer le contexte.

Cela pose d'emblée plusieurs problèmes, qui ne sont pas propres à cette étude mais qui s'y manifestent de façon particulièrement évidente : d'abord, certains slogans font partie d'une « mémoire collective » mais il est impossible de retrouver le contexte précis de leur apparition. De plus, on ne peut analyser la performativité des slogans en regardant leur seul contexte « présent » puisque, comme Derrida l'a mis en évidence pour la plupart des performatifs, ils tirent leur force et leur autorité du fait qu'ils citent un énoncé connu dans un nouveau contexte. Enfin, dans les cas où je n'ai pas moi-même participé à la manifestation, il est difficile d'avoir les détails du contexte même de citation du slogan, et notamment de déterminer son rôle et son importance : ce n'est pas pareil s'il a été scandé tout au long de la marche, ou s'il a simplement été écrit sur une pancarte. Dans ces cas-là, j'essaie de contextualiser *a minima* ces slogans (lieu, date, type de manifestation) et de prendre en compte la variété de leurs supports matériels (pancarte, banderole de tête, panneau, feuille de slogans et de chansons distribuée au cours d'une manifestation, tract, etc.).

Cependant, il est évidemment plus facile de rendre compte de ces slogans comme pratiques discursives, comme investissement des corps et des voix dans l'espace public, lorsque j'ai moi-même participé à la manifestation. J'ai alors précisément connaissance du contexte : le slogan a-t-il été chanté, crié, à quel moment et pour quelle raison, s'il y a une raison identifiable ? Par exemple, certains slogans contre les violences sexistes ou contre la répression sont liés à des événements qui ont lieu au cours de la manifestation :

La classe des « promissifs » « est caractérisée par le fait que l'on promet, ou que l'on prend en charge quelque chose. Ces énonciations nous engagent à une action, mais elles comportent aussi des déclarations ou des manifestations d'intention », comme dans le slogan que j'ai cité en exemple. (AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, op. cit., p. 152-154)

des policiers qui nassent le cortège se voient répondre « Flics, violeurs, assassins ». De même en est-il des slogans d'appel et de solidarité, quand des femmes se mettent aux fenêtres en acclamant le cortège, et que l'on crie en chœur « Et la rue elle est à qui ? Elle est à nous ! » ou « Féministes en colère / On va pas se laisser faire ! ».

Pour cette raison, j'ai souvent privilégié dans mon choix de slogans ceux qui ont été mobilisés dans des manifestations auxquelles j'ai moi-même participé. Mais j'ai aussi souhaité élargir mon étude à des slogans utilisés dans d'autres mouvements et à d'autres périodes, pour la plupart créés et/ou repris entre les années 1970 et aujourd'hui, lors de mobilisations féministes en France. Pour donner un aperçu de leur contexte, on peut dire qu'ils s'inscrivent dans ce qu'on a appelé les deuxième et troisième vagues du féminisme¹⁷⁶⁰. De manière générale, la sélection des slogans repose sur mes préférences subjectives, mes choix politiques, ma situation géographique, sociale et historique et, pour la période contemporaine, les mouvements auxquels j'ai participé. Je passe nécessairement sous silence un très grand nombre de slogans, d'événements et de mouvements féministes ; mon analyse est partielle, partielle, et ne prétend ni à l'exhaustivité ni à la neutralité.

Si l'on commence à comprendre pourquoi « sloguer » peut être considéré comme une activité, qui mérite qu'on la désigne par une forme verbale, on se demande encore en quoi cette activité pourrait accompagner voire produire un « devenir-féministe ». Qu'est-ce que cela signifie ? Comment un « devenir » peut-il être produit par une pratique discursive ? Et surtout, n'est-il pas étonnant de se centrer sur l'effet que le slogan a sur ses locuteurices ? Si cette perspective nous permet de penser son pouvoir transformateur¹⁷⁶¹, n'est-ce pas trop réducteur ? Les slogans ne sont-ils pas d'abord adressés aux autres ?

2. Prise de parole et contre-interpellation

¹⁷⁶⁰ La « deuxième vague » renvoie au mouvement féministe des années 1960-1980, qui théorise l'oppression patriarcale à partir d'une lecture matérialiste de la condition des femmes ; la « troisième vague » renvoie aux féminismes qui, à partir des années 1990, mettent en question le sujet hégémonique du féminisme et théorisent l'intersectionnalité des rapports sociaux.

¹⁷⁶¹ Cf. III, 1.

En réalité, la question de l'adresse est plus complexe qu'il n'y paraît, et les différents slogans constituent différentes scènes d'interpellation et d'énonciation, par lesquelles ils contestent l'ordre social en contestant l'ordre du discours. Cet acte de contestation repose sur un sujet collectif d'énonciation qui peut être diversement configuré selon la manière dont il est dit, dont il se dit, dont il dit. Dans ces slogans, dans ces scènes d'interpellation et d'énonciation, le sujet politique du féminisme est produit performativement de diverses manières. Analyser ce processus me permet de montrer que si le sujet politique du féminisme n'est pas donné, cela ne signifie pas qu'il serait « perdu », mais qu'il est à la fois construit et mis en œuvre dans les pratiques de lutte.

2.1. Nous ne nous taisons plus

Comme je l'ai déjà souligné, la réduction au silence peut prendre différentes formes : empêcher certaines personnes ou certains groupes de parler, que ce soit par la contrainte, la délégitimation de leur autorité à parler, la délégitimation des thèmes qu'elles abordent ou du langage qu'elles parlent, et l'auto-censure qui est souvent le résultat de cette délégitimation ; empêcher certaines personnes de réaliser un acte de parole ; refuser l'adresse qui nous est faite, refuser de considérer qu'on est l'interlocutrice d'un discours et qu'on peut être affecté·e par lui. Cette réduction au silence contribue à l'invisibilisation et/ou à l'exclusion de certaines personnes, de certains vécus, de certaines thématiques. Nous avons vu qu'elle soutenait l'imposition de catégories, de mots et de définitions, donc d'un langage prétendument commun qui est en réalité une langue dominante à prétention hégémonique. Les slogans, en tant qu'ils constituent à la fois des prises de parole et des mots de lutte, s'opposent à la fois au silence et à l'oppression : dans leur contenu et en tant qu'acte de parole.

De très nombreux slogans dénoncent la réduction au silence et l'invisibilisation. Ce faisant, ils disent et *font ce qu'ils disent*. Par exemple le slogan « Nous ne nous taisons plus. / Nous ne nous terrons plus¹⁷⁶² », dit lors d'une manifestation, constitue un moyen de ne plus se taire et de ne plus se terrorer. Par l'homophonie de « se taire » et « se terrorer »,

¹⁷⁶² Slogan du 8 mars 1975, cité in *40 ans de slogans féministes*, op.cit., p. 62.

il fait le lien entre le silence et l'invisibilisation (se terrer, c'est se cacher, donc être invisible). En cela, la prise de parole est déjà une contestation de l'ordre social. Mais il peut être difficile de prendre la parole, et dans ce cas, il faut contester l'ordre social pour pouvoir parler.

C'est ce qu'affirme le slogan « Face aux violences, Brisons le silence : autodéfense ! », qui insiste sur la nécessité de permettre la parole sur les violences, contre la silenciation sociale organisée. Le silence doit être « brisé » : ce n'est pas un problème personnel qu'une prise de parole individuelle viendrait contrer, mais c'est un problème social, structurel et collectif qui doit être combattu. La prise de parole doit être non seulement permise mais produite par la destruction de ce qui l'empêche. Prenant acte de ce que la prise de parole peut avoir de difficile et de vulnérabilisant dans une société hostile, ce slogan l'associe à l'autodéfense : parler, c'est déjà une forme d'autodéfense ; et pour briser le silence, il faut développer des stratégies collectives d'autodéfense. Le sujet locuteur est un « nous » non défini, qui renvoie aux féministes en lutte, mais peut constituer une invitation plus générale à ceux qui entendent, au reste de la société.

La prise de parole fait donc irruption contre l'ordre social qui nous réduit au silence. La manifestation permet cette prise de parole, elle crée un cadre collectif qui ne permet pas seulement de parler, mais de dire ce qu'on ne peut pas dire habituellement. Un slogan comme « Dans la jungle des rues, les femmes rugissent », écrit sur une pancarte lors d'une manifestation de nuit contre le viol en 1974 à Paris¹⁷⁶³, décrit cette irruption comme un « rugissement ». L'emploi de ce terme assimile les femmes à un animal, le lion/la lionne. Cette assimilation peut être interprétée comme une forme de subversion du rapprochement traditionnel des femmes à la nature et à l'animalité, mais par la reprise d'une figure animale rarement associée à la prise de parole des femmes. Comme nous l'avons vu en III, 2, on considère que les femmes « caquettent » ou « piaillent », mais pas qu'elles « rugissent ». La figure de la lionne déjoue la représentation stéréotypée de la femme faible, victime sans défense dans l'espace public nocturne. Ce slogan s'auto-définit comme « rugissement » : la contradiction apparente entre ce terme (cri animal) et la formulation du slogan (phrase construite) combat le partage entre le langage articulé et des formes inférieures d'expression, fondées sur l'affect et le besoin plutôt que sur la raison ou l'intelligence. Ce slogan conteste doublement l'ordre social et l'ordre du

¹⁷⁶³ Slogan du 10 juin 1974 cité in *ibid.*, p. 59.

discours : dans son contenu, en revendiquant la légitimité du rugissement, des affects et de la colère ; et parce qu'il fait ce qu'il dit, rugissement des femmes dans les rues.

2.2. Visibilisation

Le fait que des personnes jusque là réduites au silence prennent la parole permet de visibiliser publiquement certaines questions et certains problèmes. Le slogan suivant, par exemple : « Mamans voilées et lycéennes exclues, Islamophobie : Nous ne nous taisons plus ! » fait un lien entre les personnes qui parlent et ce dont il peut être question dans le débat public. En effet, comme l'ont montré Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, de nombreux médias et personnalités politiques refusent de parler d'« islamophobie » et délégitiment le terme¹⁷⁶⁴. Le slogan revendique ce terme pour visibiliser la situation de discrimination et d'oppression dans laquelle les femmes musulmanes sont contraintes de vivre en France, notamment depuis la loi du 15 mars 2004, qui interdit le port du foulard islamique à l'école et conduit à l'exclusion des lycéennes qui le portent. « Mamans voilées » renvoie au fait que des communes et des écoles sont allées plus loin que la loi, et ont pris l'initiative d'interdire aux mères d'élèves portant le foulard d'accompagner des sorties scolaires. Le slogan revendique donc un terme politique délégitimé, visibilise l'exclusion des femmes voilées du cadre scolaire et en propose une analyse politique : la loi de 2004 est raciste et islamophobe, contrairement aux discours médiatiques et politiques dominants qui veulent en faire une conséquence du principe français de laïcité.

Ce slogan pose comme sujet collectif d'énonciation un « nous » qui n'est pas défini. Il renvoie aux personnes qui participent à la marche de nuit : il est à comprendre en contexte mais comme sujet collectif ouvert et constitué par sa participation à un événement de lutte ponctuel, plutôt que fondé sur une identité sociale préalable. En l'occurrence, la marche de nuit était posée comme non-mixte, c'est-à-dire ouverte à toute personne sauf les hommes cisgenres. Ce slogan constitue une pratique discursive qui tout à la fois se décrit et se fait comme prise de parole ; qui pose un sujet collectif d'énonciation et de lutte ouvert et défini par le contexte ; qui reconfigure le genre en

¹⁷⁶⁴ HAJJAT Abdellali et MOHAMMED Marwan, *Islamophobie*, op. cit.

refusant de définir « positivement » les identités des personnes participant à cette marche, pour insister à la fois sur l'hétérogénéité et sur la solidarité. Le slogan constitue aussi un engagement pour l'avenir (« nous ne nous taisons plus ») : il dit et produit un « nous » présent et à venir, dont la prise de parole collective permet de visibiliser une situation d'oppression.

La prise de parole par des personnes jusque là silencieuses peut aussi s'accompagner d'une adresse inédite, donc de la production d'une scène d'interpellation nouvelle et subversive.

2.3. Ouvrir une scène d'interpellation

Analyser l'adresse des slogans permet de voir quelle scène d'énonciation et d'interpellation ils ouvrent (qui parle, à qui ?), et de mesurer la dimension subversive, voire révolutionnaire, de cette ouverture. Non seulement parce que cette scène est nouvelle, ou plus égalitaire, par rapport à l'ordre du discours, mais aussi parce qu'elle peut constituer un phénomène de « contre-interpellation ». En effet, comme l'a bien analysé Butler à la suite d'Althusser, l'interpellation est un élément fondamental de l'oppression : je suis constituée comme sujette, et sujette opprimée, par les adresses qui me sont faites¹⁷⁶⁵. Dans cette perspective, prendre la parole quand on ne l'a pas c'est aussi renverser le schéma d'interpellation traditionnel et s'adresser à ceux qui habituellement s'adressent à nous.

2.3.1. Interpellations conflictuelles

Le slogan peut expliciter à qui il s'adresse, et l'identifier clairement. Par exemple dans le fameux « Prolétaires de tous les pays, qui lave vos chaussettes¹⁷⁶⁶ ? », le détournement de la phrase marxiste traditionnelle (« Prolétaires de tous les pays unissez-vous ») produit un effet comique et change le sens de l'adresse (le « prolétaires » du

¹⁷⁶⁵ Voir III, 1.

¹⁷⁶⁶ Slogan du 25 juin 1972 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 49.

slogan marxiste visait à constituer par cette interpellation un sujet révolutionnaire unifié ; celui du slogan féministe défait cette unité et met en évidence que les « prolétaires » eux-mêmes peuvent être des oppresseurs au sein de leur propre classe). Ce slogan visibilise à la fois le caractère genré du « prolétaires » qui se prétendait universel et que c'est un oppresseur (contre le marxisme qui pense que le prolétariat peut constituer le sujet révolutionnaire universel parce qu'un tort universel lui est fait, qu'il n'a aucun intérêt à l'ordre social existant parce qu'il n'y a privilégié en rien¹⁷⁶⁷). Si l'on peut entendre cette phrase comme énoncée par les personnes qui précisément lavent les chaussettes des prolétaires de tous les pays, l'instance énonciatrice n'est cependant pas identifiée explicitement, et on pourrait aussi penser que la phrase est anonyme et universelle, qu'elle ne vient apparemment de « nulle part », comme le slogan qu'elle détourne. La pratique du détournement, qui change la destination du slogan tout en conservant sa version originale comme un palimpseste, en fait une scène d'énonciation et d'interpellation qui se situe à différents niveaux.

L'instance énonciatrice peut être explicitée, par exemple dans « Fachos, machos / Vous nous cassez le clito » : le slogan est une adresse de « nous » à « vous », et le « vous » désigne les « fachos et les machos ». Ce slogan reprend le détournement féministe d'une expression familière. Sur le plan du contenu, le slogan exprime simplement une colère à l'égard des personnes fascistes et machistes. Il oppose un groupe à un autre, le « nous » collectif à un autre collectif. Il constitue une forme d'adresse directe qui nomme clairement les ennemi·es, et conteste la « langue commune » dont le sexisme est souligné par le choix d'une expression alternative. On peut considérer qu'il existe une adresse explicite (les « fachos » et les « machos ») et une adresse implicite (celleux qui sont témoins de la manifestation, qui entendent le slogan, et qui peuvent avoir des sensibilités politiques différentes). Les fascistes et les machistes ne sont pas les seuls destinataires du slogan : s'adresser à eux permet de visibiliser le conflit social et

¹⁷⁶⁷ « [O]ù trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ? *Réponse* : dans la formation d'une classe chargée de *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun *droit particulier*, parce qu'on lui fait subir non un *tort particulier*, mais le *tort absolu* ; qui ne peut plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais seulement à un titre *humain* ; qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'État allemand, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la *perte totale de l'homme* et qui ne peut se reconquérir elle-même que dans la *reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société c'est, en tant que classe particulière, le prolétariat. » (MARX Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, « Introduction » in MARX Karl, *Philosophie*, op. cit., p. 107)

l'opposition, ainsi que la détermination et la force des féministes, *pour un public bien plus large*. L'adresse explicite permet de construire une scène d'interpellation contestataire davantage que d'identifier les seuls et véritables destinataires du discours.

Ce phénomène est encore plus visible lorsque le slogan s'adresse à une personne dont il est peu probable qu'elle puisse l'entendre. Par exemple, le slogan « Benoît XVI, tais-toi quand on baise ¹⁷⁶⁸ ! » constitue un renversement d'une figure d'autorité traditionnelle : ce n'est plus le Pape qui interpelle mais les manifestant·es ; ce n'est plus elleux qui doivent se taire, mais lui. Il est peu probable que Benoît XVI ait accès à ce discours. L'adresse à Benoît XVI permet donc non seulement de contester son autorité, mais aussi de s'adresser à ceux qui tiennent des positions réactionnaires et homophobes au nom de l'Église et du catholicisme (la Manif pour tous, etc.), voire au public plus large qui assiste à la manifestation. Comme le slogan précédent, ce slogan établit une scène d'énonciation/interpellation oppositionnelle, qui oppose un « tu » à un « on » : en l'occurrence, le « on » n'est pas à comprendre comme pronom permettant de désigner n'importe qui, mais plutôt comme un équivalent de « nous ». Dans ces deux exemples, on voit que le slogan n'est pas anonyme ni universel, mais qu'il constitue une scène offensive d'interpellation.

Dans certains cas similaires, l'adresse à un « vous » peut être explicite, mais sans que ce « vous » soit identifié. Par exemple, « Vos enfants ne risquent rien, ce n'est pas une maladie contagieuse ¹⁷⁶⁹ », scandé à la manifestation du 25 juin 1977 contre l'appel au meurtre des personnes gays et lesbiennes lancé par Anita Bryant aux États-Unis, s'adresse aux homophobes. « Gare à vous, on vous rendra les coups ! » s'adresse aux auteur·es de violences (sexistes, racistes, homophobes, transphobes, etc.). L'adresse est explicite (« vos », « vous ») mais son identité n'est pas donnée, ce qui suppose que les personnes interpellées se reconnaissent. Dans ce cas, la force du slogan tient, comme le soulignent Micheli et Pahud, à ce qui est implicite, puisqu'il laisse aux auditeuses la responsabilité d'identifier les personnes que le slogan interpelle. On peut considérer que ce type d'adresse a une force subversive particulière, puisque les personnes interpellées doivent donner un sens au « vous » et, si elles le font, reconnaissent qu'elles ont entendu et compris ce qui leur est dit, et accordent une certaine forme de reconnaissance aux

¹⁷⁶⁸ Slogan du 6 novembre 2010 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 222.

¹⁷⁶⁹ Slogan du 25 juin 1977 cité in *ibid.*, p. 91

locuteurices, à leur prise de parole et à leur représentation de la situation sociale (au moins du fait qu'il existe un conflit et des groupes antagonistes).

Enfin, de nombreux slogans n'explicitent pas à qui ils s'adressent, ni même *qu'ils s'adressent*. Dans ces cas-là, les plus courants, ou bien il n'y a pas d'interlocuteurice précis·e, et le slogan s'adresse à la société patriarcale dans son ensemble, porteuse des injonctions hétéronormatives, contre laquelle les manifestant·es sont en lutte. Ou bien on peut chercher, dans le contenu de ce qui est dit, des traces de ses destinataires. Mais dans tous les cas, le slogan est à destination de ceux qui l'entendent (témoins ou participant·es à la manifestation), mais aussi de ceux qui le disent.

En effet, il me semble que tous les slogans, même adressés explicitement à d'autres, sont aussi (parfois seulement) à destination de leurs énonciateurices. Par exemple la chanson, joyeusement chantée, « Qui va faire la vaisselle ? / Nous on fait des manifestations ! / Qui va faire la lessive ? / Nous on fait des manifestations ! / Qui va faire le ménage ? / Nous on fait des manifestations ! / Et le devoir conjugal ? / Nous on fait des manifestations ! / Qui va s'occuper des enfants ? / Nous on fait des manifestations ! » pourrait sembler s'adresser aux compagnons des femmes qui manifestent, qui leur imposent des tâches domestiques et des rapports sexuels. Mais elle s'adresse aussi à celles qui la chantent : elle chante et encourage joyeusement leur sécession par rapport à ce que l'hétéronormativité leur impose, et célèbre leur présence à la manifestation comme constituant déjà une forme d'émancipation. Si ce phénomène me paraît important à prendre en compte pour tous les slogans, certains slogans s'adressent, en plus, explicitement à un « nous ». Dans ce cas, l'instance énonciatrice peut être la même que celle qui est interpellée, ou différente. La nouveauté de la scène d'interpellation ne tient plus à ce qu'elle pose un conflit, mais plutôt une solidarité, une empathie, une unité entre ceux qui parlent et ceux à qui illes s'adressent.

2.3.2. Qui sommes-« nous » ? Produire un sujet collectif

Certains slogans s'adressent à un collectif dans lequel s'incluent les locuteurices, en s'adressant à un « nous ». Par exemple, « Femmes, sauvons-nous entre nous¹⁷⁷⁰ » (marche du 20 novembre 1971 pour l'abolition des lois sur l'avortement et pour la contraception libre et gratuite) est énoncé par des femmes à destination des femmes. Il

¹⁷⁷⁰ Slogan du 20 novembre 1971 cité in *ibid.*, p. 44.

n'y a pas identité parfaite entre le groupe énonciateur et le groupe destinataire, puisque celles qui parlent sont un groupe de femmes particulières, tandis que les femmes à qui elles s'adressent sont les femmes en général. Cependant, le slogan met l'accent sur leur unité donnée (en posant l'évidence de l'équivalence entre « femmes » et « nous »), et invite à la construire encore davantage : les femmes doivent se sauver entre elles, donc défendre leurs droits et leurs vies de façon autonome. Elles sont à la fois les sujettes, la finalité et les agentes de leur action politique.

De nombreux slogans s'adressent explicitement à un « nous » qu'ils n'identifient pas clairement. Cela peut être le signe d'une volonté de ne pas fermer le sujet politique du féminisme, qui permet de résister à ce que Butler appelle un « idéal descriptiviste¹⁷⁷¹ », selon lequel il faudrait donner un contenu positif et figé aux catégories politiques (énumérer ce qui les caractérise de manière de plus en plus détaillée). Le « nous » permet cette ouverture radicale, puisqu'il renvoie à ceux qui se reconnaissent dans le collectif, il se fonde sur le principe du choix et de l'auto-identification.

Cependant, le « nous » n'est pas forcément un « nous » ouvert, et il faut prendre en compte le slogan tout entier, ainsi que son contexte d'énonciation, pour mesurer l'ouverture du « nous ». D'abord parce que certains slogans peuvent, de par leur contenu, exclure certaines personnes. Ensuite parce que certains rassemblements sont excluants, délibérément ou non, du fait leur organisation, de leurs mots d'ordre ou de leur fonctionnement. On peut, bien sûr, penser aux rassemblements non mixtes (sans hommes cisgenres), dont le « nous » des slogans, lorsqu'il renvoie au sujet politique du féminisme, est défini par cette non-mixité. Mais dans d'autres cas, le caractère excluant de certains slogans et de certains rassemblements peut être problématique : par exemple, certaines manifestations féministes sont racistes et islamophobes, comme la manifestation du 6 mars 2004 pour la « défense des droits des femmes, la laïcité, le droit au travail ». On y trouve des slogans très violemment excluants¹⁷⁷², comme : « Voilées car dupes et soumises », « Exhibitionnistes de la religion, un peu de pudeur », « C'est mon choix, dit la femme voilée, C'est leur choix, dit la femme lapidée, à quand "la lapidation, on l'a choisie ?" », « Contre l'obscurantisme retrouvons les lumières ». Ces slogans sont racistes et mobilisent une rhétorique coloniale impérialiste (les « lumières » contre

¹⁷⁷¹ BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 223 : Butler poursuit : « Comprendre "les femmes" comme un site de contestation permanente ou comme un site féministe de combats, c'est postuler que cette catégorie ne peut être fermée et que pour des raisons politiques majeures elle ne doit jamais l'être. L'impossibilité pour cette catégorie d'être descriptive est la condition même de son efficacité politique. »

¹⁷⁷² Slogan du 6 mars 2004 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 196.

l' « obscurantisme »). Ils sont excluants et méprisants à l'égard des femmes musulmanes voilées dont l'agentivité est niée (« dupes et soumises ») et dont la parole est explicitement délégitimée. Ils mobilisent une rhétorique sexiste et misogyne (avec l'injonction à la « pudeur »). Ces slogans très violents, racistes et sexistes, qui excluent de fait les femmes musulmanes voilées du sujet collectif du féminisme (selon une rhétorique connue, elles sont au mieux les victimes passives que les féministes blanches doivent sauver, au pire les ennemies des femmes et des féministes), permettent de considérer que le « nous » de « Femmes, manifestons-nous » présent au même rassemblement est limité et excluant, de même que le terme de « femmes » : les femmes voilées sont sorties non seulement du féminisme, mais du groupe des femmes qui doivent se manifester (on les enjoint, elles, à de la « pudeur », à se taire et à se cacher).

Par ailleurs, l'adresse à un « nous » peut avoir des enjeux différents : encourager ; exhorter au soutien et à l'entraide (par exemple : « Elle est harcelée : témoignons ! Elle est agressée : réagissons ! Lesbiennes insultées : ripostons ! »). Mais cette adresse peut aussi avoir pour but de créer un sujet collectif de lutte en considérant qu'il existe une oppression structurelle partagée, qui non seulement fonde l'exploitation et la violence, mais divise, oppose, sépare ceux qui doivent se rassembler pour lutter ensemble. Dans ce cas, le « nous » est certes donné, mais il doit aussi être conscientisé et habité par ceux qui sont concerné·es : car le « nous » est une première personne, il implique un engagement des sujet·tes qui se reconnaissent dans ce pronom collectif. C'est ce qui distingue les deux slogans suivants, apparemment proches : « Il nous exploite / Il nous divise / Il nous opprime / À bas, à bas, le patriarcat » et « Une de touchée / Toutes concernées / C'est toutes ensemble qu'il faut lutter / C'est le patriarcat qu'il faut renverser ». Dans les deux cas, on a affaire à la même analyse féministe d'une oppression structurelle (le patriarcat) qui fonde une solidarité de fait entre les opprimé·es. Cependant, le premier slogan est à la première personne du pluriel, tandis que le second a une instance énonciatrice plus ambiguë : il ne mobilise que la troisième personne ou des tournures impersonnelles, et même si l'on peut considérer que la première personne du pluriel est supposée dans le « toutes ensemble », ce slogan pourrait aussi être dit par une personne extérieure.

Ainsi, les formes d'adresse et d'énonciation des slogans sont hétérogènes, et elles produisent des situations discursives et des scènes d'interpellation différentes. Si certains

slogans ont bien une forme anonyme et universelle (d'un « on » à un « on »), cela ne signifie pas pour autant qu'ils ne posent aucune conflictualité : bien souvent, ils portent une contestation et une revendication adressées par les locuteurices en lutte à la société tout entière. Par ailleurs, de nombreux slogans posent explicitement une scène d'énonciation et d'interpellation qui n'est ni anonyme ni universelle. Dans ce cas, l'adresse peut être conflictuelle, dans une scène qui oppose l'instance énonciatrice et le groupe interpellé, ce qui permet aux locuteurices de donner une interprétation du monde social et de reconfigurer des situations d'oppression, en mettant en évidence les antagonismes et en renversant le schéma d'interpellation traditionnel reposant sur une autorité sociale et institutionnelle. Le slogan peut être auto-adressé, dans une scène qui réunit l'instance énonciatrice et le groupe interpellé, ce qui peut remplir différentes fonctions, notamment de produire un sujet collectif de lutte plus ou moins ouvert.

2.4. Conclusion

Partant du constat que le slogan constitue une prise de parole dans l'espace public, j'ai observé comment cette prise de parole pouvait combattre différentes formes de réduction au silence et d'invisibilisation. À l'intérieur de cette première forme de rupture à la fois discursive et politique, j'ai mis la variété des pratiques discursives en lien avec la variété des représentations et des reconfigurations des rapports sociaux, ainsi qu'avec l'hétérogénéité des positions critiques et féministes. J'ai mis en évidence la production de sujets collectifs de lutte au sein même des pratiques discursives et des structures d'énonciation et d'interpellation, et montré l'hétérogénéité de cette production (puisque certains slogans semblent présupposer un sujet collectif déjà-là tandis que d'autres explicitent que le sujet d'énonciation et de lutte se constitue dans son énonciation et sa lutte).

Je me suis centrée ici sur la force de rupture constituée par le « devenir-féministe » inauguré et permis par une prise de parole. La rupture introduite par ces slogans tient aussi à la forme de « contre-interpellation » qu'ils mettent en place, qui renverse le schéma d'interpellation sociale habituel, pour poser un antagonisme et/ou un sujet collectif de lutte, ainsi que visibiliser des sujet·tes, des vies et des questions exclues de la politique traditionnelle. La prise de parole peut ainsi mettre en scène le conflit social et

produire des contre-discours. Dans ces slogans, l'ordre social est contesté en même temps que l'ordre du discours.

3. Pratiques discursives critiques

La force insurrectionnelle de certains slogans repose sur la critique qu'ils font de l'ordre social, qui peut s'associer à la mise en évidence des résistances déjà existantes et de notre propre pouvoir. Il ne s'agit pas seulement de prendre la parole, mais de combattre l'idéologie de genre dominante et d'autres formes d'oppression en les mettant en lumière, en analysant les fondements, en dénonçant leur illégitimité et en montrant que cette idéologie ne fait pas consensus. On peut dégager différents processus qui, dans la pratique linguistique, peuvent reconfigurer le genre et les subjectivités : la contestation (3.1) ; la déconstruction par l'analyse critique (3.2) ; l'affirmation de son propre pouvoir et de sa détermination à lutter (3.3).

3.1. Contestation

De très nombreux slogans constituent des formes de contestation. Les rassemblements ayant souvent lieu en réaction à une situation, à un événement ou à une proposition législative jugée illégitime, le contenu des slogans est souvent contestataire. Dans ce cas, le slogan explicite la situation ou la personne auxquelles il s'oppose. Par exemple, le chef de l'État (« La PMA ? Macron s'en fout / Le VIH ? Macron s'en fout / Les droits des trans ? Macron s'en fout / Pour Macron nos vies sont taboues / Alors ensemble : révoltons-nous »), le gouvernement (« Féministes et révolutionnaires / Ton gouvernement, on le fouta en l'air »), les oppresseurs (« Contre les riches, banquiers, capitalistes / C'est la riposte féministe » ou « Ni daron, ni patron / Que cesse l'exploitation ! »), la société en général (« Y'en a assez, assez, assez de cette société / Qui ne respecte pas les trans, les gouines ni les pédés »), l'oppression systémique (« Système patronal / Cis-tème patriarcal »), une situation politique précise (par exemple la fermeture des frontières et le traitement déshumanisant et très violent des migrant·es, notamment

des sans-papiers : « De l'air, de l'air, ouvrez les frontières / Solidarité avec les sans-papier.es » ; « Répression policière / Solidarité avec les sans-papier·es »).

3.1.1. Hétérogénéité montrée, hétérogénéité constitutive du discours

Je vais me concentrer ici sur les slogans qui citent l'idéologie qu'ils contestent, donc qui explicitent comment ils conçoivent et interprètent cette idéologie et la donnent à entendre dans le discours. Ces slogans m'intéressent parce qu'ils mettent en évidence l'hétérogénéité constitutive du discours, le fait que le discours est un produit de l'interdiscours et qu'il se formule depuis l'espace discursif, en reconfiguration, citation et dialogue avec d'autres discours. Mais ce qu'ils mettent en évidence, ce n'est pas leur rapport à l'interdiscours en général, mais à certains discours qu'ils contestent.

Comme l'analyse très bien Jacqueline Authier-Revuz¹⁷⁷³, il importe de ne pas confondre l'hétérogénéité constitutive du discours en général (comme condition d'existence du discours, qu'on ne peut plus aujourd'hui ramener à un sujet qui en serait l'auteur et la cause unique : le sujet est fragmenté voire absent ; il est le produit des discours plus qu'il n'en est la cause ; les discours sont des produits de l'interdiscours et non pas du sujet¹⁷⁷⁴) et l'hétérogénéité montrée, représentée comme telle dans les discours. Ces deux plans sont « distincts » même s'ils ne sont pas « disjoints », et peuvent « jou[er] de façon solidaire¹⁷⁷⁵ », de sorte qu'il serait aussi faux de les assimiler¹⁷⁷⁶ que de vouloir traiter l'un indépendamment de l'autre¹⁷⁷⁷. On peut donc considérer que les slogans qui *représentent* l'hétérogénéité – par exemple en marquant une distance ou un conflit – font signe vers une hétérogénéité constitutive, sans pour autant qu'ils la visibilisent entièrement. Ces deux plans n'étant pas les mêmes, il est normal que montrer une forme d'hétérogénéité puisse passer sous silence l'hétérogénéité constitutive. On peut

¹⁷⁷³ AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », in *Langages*, N° 73, 1984, p. 98-111 : Authier-Revuz part du constat que « la “complexité énonciative” est à la mode » chez les linguistes, mais qu'elle mobilise, en fait, des notions « nécessairement ancrées dans de l'extérieur à la linguistique » sans que le rapport des théories linguistiques à cet extérieur soit thématiqué et théorisé, elle décide pour sa part d'explicitier quel « extérieur » elle mobilise (p. 98).

¹⁷⁷⁴ Authier-Revuz fait référence aux théories qui ont « mis irréversiblement à mal les évidences narcissiques du sujet source et maître de son dire » (Ibid., p. 98), parmi lesquelles la théorie de l'interdiscours (Pêcheux appuyé sur Foucault et Althusser : p. 100), mais aussi Bakhtine, Freud et Lacan (p. 99).

¹⁷⁷⁵ Ibid., p. 108.

¹⁷⁷⁶ Ibid., p. 106.

¹⁷⁷⁷ Ibid., p. 109.

considérer selon les cas qu'elle renforce l'invisibilité de cette hétérogénéité constitutive (lorsque, par exemple, la citation distanciée du discours de l'autre produit un effet de rapprochement de son propre discours avec le sujet énonciateur) ou qu'elle la fragilise (en montrant qu'un discours prend naissance en rapport à d'autres).

3.1.2. Formes « marquées » d'hétérogénéité montrée

Ainsi, des slogans peuvent mettre en œuvre ce qu'Authier-Revuz a appelé des formes « marquées » et « non marquées » d'hétérogénéité : dans les formes marquées, l'hétérogénéité d'un fragment du discours est signifiée par certains éléments linguistiques (par exemple les guillemets, qui ouvrent et ferment une citation au discours direct) ou métalinguistiques (« le terme “x”¹⁷⁷⁸ »). Ce fragment « a, dans le fil du discours, un statut autre, relevant de l'autonymie¹⁷⁷⁹ ». « Une double désignation est ainsi opérée par les formes de l'hétérogénéité montrée : celle d'une place pour un fragment de statut autre dans la linéarité de la chaîne, celle d'une altérité à laquelle renvoie le fragment¹⁷⁸⁰. » La nature de cette altérité peut être spécifiée ou non : marquée par des guillemets, par exemple, elle reste implicite. C'est ce qui a lieu dans le slogan suivant : « 1 femme : “Vous êtes seule ?”, 3 femmes : “Vous êtes seules ?”, 10 femmes : “Vous êtes seules ?”, 1000 femmes, nous sommes toujours seules¹⁷⁸¹ », connu également sous la forme « “Vous êtes seules ?” Bah non on est deux, connard ! ». Ces slogans citent au discours direct des propos avec lesquels ils prennent une distance critique, qu'ils dénoncent. Ils incarnent dans une voix individuelle l'idéologie hétérosexiste selon laquelle les femmes ne sont accomplies qu'à condition d'être en relation avec un homme, et mettent en scène une situation classique de harcèlement de rue en donnant à entendre directement un discours très répandu. Dans ce cas, comme le souligne Authier-Revuz, « la double-désignation d'un fragment autre et de l'altérité à laquelle il renvoie constitue, par différence, une double affirmation de l'un¹⁷⁸² » : du discours et de son énonciateur. Si les rapports de l'un et de l'autre peuvent être très différents selon les formes marquées de l'hétérogénéité montrée, du « marivaudage complice » à la « lutte pour la vie¹⁷⁸³ », ce

¹⁷⁷⁸ Ibid., p. 103.

¹⁷⁷⁹ Ibid., p. 102.

¹⁷⁸⁰ Ibid., p. 103.

¹⁷⁸¹ Slogan du 10 juin 1974 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 58.

¹⁷⁸² AUTHIER-REVUZ Jacqueline, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », art.cit., p. 105.

¹⁷⁸³ Ibid.

slogan met plutôt en scène un rapport du second type, où le discours de l'autre n'est cité que pour être contesté, et parce qu'il doit disparaître (avec le sexisme) pour être remplacé par un discours féministe. Dans ce cas, comme le dit Authier-Revuz, on peut considérer que « ce qui se joue dans la zone de contact n'est pas de l'ordre de la discussion, si violente soit-elle, mais du droit à l'existence pour l'un des deux seulement¹⁷⁸⁴. »

3.1.3. Formes « non-marquées » d'hétérogénéité montrée

D'autres slogans mettent en œuvre des formes non marquées d'hétérogénéité montrée, « sans marques univoques de repérage¹⁷⁸⁵ » : un fragment du discours est bien « autre », mais il n'est pas explicité comme tel. Ainsi, les tournures négatives ou interrogatives peuvent montrer l'hétérogénéité sans en être un marquage univoque. Par exemple, le slogan « On n'est pas là pour décorer, On détruira votre société » cite un stéréotype (les personnes assignées « femmes » ne sont pas de véritables agentes, elles sont « décoratives » et entrent dans la panoplie de l'homme accompli, à côté de la voiture et de la montre de luxe) pour le refuser et le remplacer par son antithèse (des personnes dotées d'une puissance d'agir à la fois destructrice et suffisante pour avoir un véritable effet social, donc une puissance d'agir révolutionnaire). Cette remise en question de l'idéologie de genre hétérosexiste peut également citer un discours pour en montrer l'absurdité. Par exemple dans « Pourquoi une femme entière ne serait-elle qu'une moitié¹⁷⁸⁶ ? » qui prend au pied de la lettre l'expression « moitié » pour désigner l'épouse d'un homme et la déconstruit en montrant le caractère absurde et paradoxal. L'énoncé interagit avec la langue même de l'idéologie de genre dominante pour la contester. Cette forme d'hétérogénéité non marquée peut aussi être présente dans des tournures affirmatives, par exemple dans le slogan bien connu « Un homme sur deux est une femme », qui met en évidence le caractère idéologique et sexiste de la langue. Si ces formes non marquées posent un rapport très conflictuel entre l'énoncé et le fragment « autre », elles soulignent en même temps le fait que la langue de l'autre est dominante, qu'elle a une prétention hégémonique et qu'elle vient habiter et parasiter nos discours. La

¹⁷⁸⁴ Ibid.

¹⁷⁸⁵ Ibid., p. 102. Authier-Revuz ne traite pas de ces formes dans son article.

¹⁷⁸⁶ Slogan du 1^{er} mai 1976 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 79.

relation entre l'un et l'autre n'est plus aussi extérieure que dans les slogans mobilisant des formes marquées d'hétérogénéité montrée. Ces slogans invitent à penser la critique non seulement comme *contestation* mais comme *déconstruction*.

3.2. Analyse critique et déconstruction

3.2.1. Dénaturalisation

Certains slogans cherchent à déconstruire l'hétérosexisme en mettant au jour ses fondements, dont ils proposent une analyse théorique. Ils ont une visée critique, c'est-à-dire à la fois cognitive et contestataire (mieux comprendre pour mieux combattre). Un des piliers de l'hétérosexisme, c'est la naturalisation du genre, de l'hétérosexualité et des rapports sociaux. C'est à ce pilier que s'attaquent, par exemple, des slogans comme « Le gène du ménage n'existe pas¹⁷⁸⁷ » ou « Je ne suis pas née ménagère, femme de chambre, cuisinière, lingère¹⁷⁸⁸ » qui contestent que l'inégale répartition du travail domestique soit fondée en nature, dans une essence pré-sociale.

Cette perspective critique se déploie dans des slogans qui proposent une analyse politique d'une situation, donc cherchent à décrire autrement, à comprendre et à informer. Ils ont eux aussi une portée à la fois cognitive et contestataire. Par exemple le slogan : « Prostituées en danger : Violence d'État ! MusulmanEs stigmatisées : Violence d'État ! Sans-papiers expulséEs : Violence d'État ! Femmes battues et violées : Violence d'État ! Trans* assassinéEs : Violence d'État ! Femmes contaminées : Violence d'État ! », par sa structure répétitive, sa scansion et sa « mise en scène » (une personne au mégaphone liste les violences et le cortège affirme en chœur « Violence d'État ! ») propose une analyse et une interprétation de différentes situations, qu'il met en lien en expliquant que l'État en est la source. Il cherche ainsi à combattre l'idéologie selon laquelle ces violences n'auraient pas de rapport, et seraient produites par un désengagement de l'État : par exemple, par son absence de la sphère privée : les violences conjugales auraient lieu parce que les agresseurs ne sont pas sous l'œil et le contrôle des appareils d'État. Contre cette

¹⁷⁸⁷ Slogan du 1^{er} mai 2001 cité in *ibid.*, p. 189.

¹⁷⁸⁸ Slogan du 20 novembre 1971 cité in *ibid.*, p. 44.

idée, le slogan reprend l'analyse féministe des violences conjugales selon laquelle l'État constitue une sphère privée dans laquelle il donne des droits et des statuts différents, et que c'est cette constitution même qui produit les violences, sur les enfants, les femmes, etc.

3.2.2. Contestation de la langue dominante

L'entreprise critique féministe passe, dans plusieurs slogans, par un travail sur la langue et notamment sur la signification des mots. Plusieurs slogans proposent ainsi des redéfinitions, qui peuvent s'accompagner de formes de réappropriation et d'extension de termes à de nouveaux contextes. Par exemple, dans les années 1970, plusieurs slogans reprennent des termes marxistes et/ou antifascistes pour les appliquer à l'oppression patriarcale, et dans une phrase qui, par sa structure, imite le style « dictionnaire » pour proposer un travail de définition féministe : « Le viol est un fascisme non reconnu¹⁷⁸⁹ » ; « Les violeurs sont les milices du patriarcat¹⁷⁹⁰ ». J'ai développé en III, 3 une analyse de cette stratégie féministe : des pratiques linguistiques comme la reprise et la redéfinition de mots peuvent être un outil de contestation d'une identité sociale assignée et d'élaboration de nouvelles formes de subjectivité et de nouveaux rapports sociaux.

De nombreux slogans passent par le détournement sémantique ou la reprise ironique de mots ou de structures discursives. Par exemple, de la structure de la définition et du style « dictionnaire » dans « Le féminisme est une théorie extrémiste qui consiste à considérer les femmes comme des êtres humains¹⁷⁹¹ ». Par le détournement de phrases du répertoire militant anarchiste (« Mariage = piège à cons¹⁷⁹² » qui détourne « Élections = piège à cons » ; « Ni dieu ni mec¹⁷⁹³ » qui détourne « Ni dieu ni maître ») ou marxiste (« Matérialisme hystérique¹⁷⁹⁴ » qui détourne « matérialisme historique »). Par la création de nouveaux mots (« hétéro-autorité » ; « hétérorisme¹⁷⁹⁵ »). Par la réappropriation de mots blessants ou insultants (banderole du Pink Bloc : « Salopes gratuites solidaires » ;

¹⁷⁸⁹ Slogan du 1^{er} mai 1976 cité in *ibid.*, p. 77.

¹⁷⁹⁰ Slogan du 5 mars 1977 cité in *ibid.*, p. 84.

¹⁷⁹¹ Slogan du 7 mars 2009 cité in *ibid.*, p. 217.

¹⁷⁹² Slogan du 20 novembre 1971 cité in *ibid.*, p. 40.

¹⁷⁹³ Slogan de juin 1997 cité in *ibid.*, p. 166.

¹⁷⁹⁴ Slogan du 1^{er} mai 1976 cité in *ibid.*, p. 71.

¹⁷⁹⁵ Slogan du 25 juin 1977 cité in *ibid.*, p. 91.

affiche du Pink Bloc : « FièrEs d'être la honte de la nation »). Sur le plan pragmatique, on peut dire que ces différentes reprises et détournements constituent à la fois des formes de déconstruction de l'idéologie de genre dominante, une réappropriation d'interpellations blessantes¹⁷⁹⁶ et des espaces d'affirmation et de production d'autres perspectives sur le genre et d'autres formes de subjectivités et d'identités. Elles mettent en discours l'hétérogénéité du genre. Elles mettent en évidence qu'il existe un conflit et que les discours dominants sur le genre dissimulent ce conflit, invisibilisent le fait qu'il existe d'autres discours, d'autres significations et d'autres pratiques, donc font croire à un consensus¹⁷⁹⁷ là où il y a antagonisme. Elles ne cherchent pas à supprimer toute trace de l'insulte, mais en conservent la mémoire comme pour exiger une « réparation historique¹⁷⁹⁸ ».

3.3. Affirmer notre pouvoir

Si la critique et la déconstruction ne suffisent pas, c'est parce que nous avons aussi besoin de prendre conscience de notre propre pouvoir transformateur pour entrer en lutte. Il faut donc non seulement montrer l'illégitimité de l'oppression, mais aussi sa contingence, et non seulement sa contingence, mais notre puissance. C'est ce mouvement que réalisent de nombreux slogans qui, à la contestation ou à la critique de l'oppression, ajoutent une affirmation de la puissance d'agir des féministes. Cette affirmation peut prendre différentes formes : elle peut poser leur détermination à se battre, par exemple le « Féministes en colère / On va pas se laisser faire / Féministes en colère / Notre lutte est sans frontières / Féministes en colère / On va pas se laisser faire / Féministes en colère / Détruisons les ministères », qui répète que les féministes sont « en colère », et que cette

¹⁷⁹⁶ Je renvoie ici à l'analyse du détournement des discours de haine et de la réappropriation des mots blessants proposée par Butler dans *Le pouvoir des mots*, qui part du constat que les mots peuvent effectivement nous blesser et que nous sommes constitués dans, donc vulnérables au langage, pour comprendre la réappropriation possible des discours de haine et des mots injurieux. Cf. III, 1.

¹⁷⁹⁷ « Consensus » au sens proposé par Rancière, comme machine de pouvoir et de vision, qui essaie de faire disparaître la possibilité d'un conflit sur ce qu'il y a, sur les manières de décrire, de voir et de penser le monde. (RANCIÈRE Jacques, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, 2005, p. 9)

¹⁷⁹⁸ C'est la question que soulève Butler à propos du terme *queer* : pourquoi le conserver ? « Y a-t-il là un simple renversement d'appréciation, de sorte que "*queer*" signifierait soit une humiliation passée soit une affirmation présente ou future ? Ce renversement préserve-t-il, réitère-t-il l'histoire de l'abjection de ce terme ? [...] Si le terme est maintenant sujet à réappropriation, quelles sont les conditions et les limites de ce renversement significatif ? [...] Présente-t-il l'occasion discursive d'un fantasme puissant et impérieux de réparation historique ? » (BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 225)

colère les pousse à agir. Ce slogan annonce qu'ielles vont agir (« On va pas se laisser faire »), et dit où et comment ielles vont le faire (« Notre lutte est sans frontières » ; « Détruisons les ministères »). D'autres slogans ont ceci de particulier qu'ils affirment la puissance des féministes en les présentant comme nécessairement victorieuxses, par exemple en faisant usage du temps présent pour annoncer l'issue certaine de la lutte : « Loi travail, t'es foutue / Le Pink Bloc est dans la rue ».

Dans cette perspective, les slogans peuvent affirmer non seulement la puissance d'agir des féministes, mais les moyens de lutte qui font cette puissance d'agir. Ces moyens sont multiples : la manifestation de rue (exemple précédent) ; la mobilisation, qui peut parfois avoir pour but d'obtenir ou de défendre des droits (« Avortement, contraception / On s'est battu·e·s pour les gagner / On se battra pour les garder » : ce slogan rappelle que les droits à l'avortement et à la contraception ont été obtenus non par décision spontanée du gouvernement, mais après une mobilisation féministe longue et massive — en inscrivant la lutte actuelle dans cette histoire victorieuse, le slogan souligne sa force) ; l'autodéfense plutôt que le recours à des institutions d'État, comme la police, ou la protection accordée par les dominant·es (« Contre les violences sexistes, racistes, / Autodéfense unie des féministes ! »). Certains slogans établissent une continuité entre des moyens de lutte différents, comme la prise de la parole et le sabotage dans le slogan suivant : « Lâchons nos casseroles, prenons la parole / Lâchons nos serpillières, exprimons notre colère / Laissons le repassage, passons au sabotage ». Il souligne la continuité et la solidarité entre des moyens d'action que la rhétorique politique et médiatique dominante oppose généralement, notamment en créant une opposition entre des manifestant·es qui seraient de « bon·nes manifestant·es », qui se contenteraient d'exprimer leurs idées de façon pacifiée et dans le respect des lois et de la démocratie, et les « mauvais·es manifestant·es », « saboteur·es » et « casseur·es » qui n'auraient pas de véritable propos politique, contribueraient à décrédibiliser un mouvement social et seraient la cause de la répression gouvernementale et policière. Le slogan conteste ce partage opéré entre les moyens d'action et les actrices légitimes et illégitimes, pour affirmer non seulement la solidarité et la continuité des outils de lutte, mais aussi que les mêmes personnes peuvent utiliser des outils différents. On peut souligner qu'il établit une rupture, en revanche, entre l'action politique et l'activité domestique quotidienne traditionnellement réservée aux femmes. D'autres slogans au contraire posent une continuité entre ces activités, et soulignent la puissance d'agir non seulement des

personnes en lutte, mais des opprimé·es en général. C'est le cas du slogan « Si tu sais faire un gâteau, tu sais faire une bombe », qui affirme que si une personne sait cuisiner, alors elle a des compétences pour se battre : elle peut détourner son rôle traditionnel à des fins de lutte, et mobiliser ses compétences déjà existantes au lieu d'en acquérir de nouvelles. Ce slogan met en valeur la puissance d'agir concrète des opprimé·es, contre leur représentation comme des victimes faibles et sans défense n'ayant pas appris à se battre.

3.4. Conclusion

Ces slogans sont des pratiques discursives critiques, de contestation, d'analyse et de déconstruction, qui mettent en évidence les résistances déjà existantes, la puissance d'agir et la détermination à lutter. En introduction, j'ai soulevé l'apparent paradoxe d'une pratique du slogan qui serait d'abord tournée vers ses locuteurices. Les slogans que j'ai étudiés dans cette partie nous éclairent sur ce phénomène : s'ils sont en partie à destination de leurs locuteurices, c'est parce qu'ils font partie de leur lutte : on peut à la fois dire que ces slogans *sont* la lutte (ils contestent l'ordre social ; ils affaiblissent l'oppression en nous en déconstruisant l'idéologie dominante ; ils sont des manifestations de notre puissance) et qu'ils l'*accompagnent* (ils dénoncent ce contre quoi il faut lutter ; ils en font une analyse critique ; ils montrent que nous avons le pouvoir de lutter).

Certains slogans sont encore plus complètement tournés vers leurs locuteurices. Ils peuvent être analysés comme des *pratiques politiques de soi*¹⁷⁹⁹, consistant à mener la

¹⁷⁹⁹ Je reprends le terme de « pratique de soi » à Michel Foucault, qui l'a parfois employé – même s'il a davantage parlé de « techniques de soi » dans son analyse du « souci de soi » des philosophies antiques. En effet, Foucault a montré que la pratique de la philosophie antique consistait moins en un discours de connaissance qu'en un travail éthique sur soi, passant par un ensemble varié de techniques discursives et corporelles, visant à modifier l'individu·e en profondeur. Ce sont des « pratiques qui transforment l'être du sujet, qui le modifient tel qu'il est donné, qui le qualifient en le transfigurant. » (FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 46) Le « discours vrai » doit devenir un *ethos*, une manière de vivre, il est un discours que l'on s'adresse à soi-même ou que l'on adresse aux autres pour *faire effet* et *transformer* l'interlocuteurice. Ainsi en est-il des pensées de Marc-Aurèle dont j'ai pris un exemple en I, 2. C'est aussi de cette manière qu'on peut interpréter le dialogue socratique, par exemple : comme le dit Alcibiade à propos de Socrate : « Il me contraint à m'avouer à moi-même que, alors que j'ai tellement de défauts, je persiste à ne point me soucier de moi-même (...). Il m'a mis plus d'une fois dans un tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte. » (PLATON, *Banquet*, traduit du grec ancien par Luc Brisson in PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, 215c-216a). Ces pratiques constituent ce que Foucault a aussi appelé des « modes de subjectivation » : « Le terme de "subjectivation" désigne chez Foucault un processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité. Les "modes de subjectivation" ou "processus de subjectivation" de l'être

critique sur le plan du vécu, à déraciner l'oppression en nous et à réparer ce qu'elle a pu détruire pour ouvrir de nouveaux possibles.

4. Des pratiques politiques de soi

J'ai mis en évidence le fait que la critique devait être *vécue* pour avoir une efficacité politique, et que l'oppression devait être déconstruite non pas seulement théoriquement mais aussi intimement. Cette déconstruction intime repose sur trois processus complémentaires : affaiblir l'oppression en lui faisant perdre son caractère d'évidence et en montrant notre pouvoir transformateur ; visibiliser et valoriser les différences déjà existantes ; transformer le soi individuel et collectif. Ce sont les deux derniers processus que je propose d'analyser dans cette dernière section. Je les réunis dans la mesure où tous deux s'appuient sur une pratique du slogan qui est à *destination* de ses locuteurices (l'instance d'énonciation est aussi le destinataire).

4.1. Valoriser ce qu'on opprime, valoriser ce qui résiste

4.1.1. Nous sommes nos propres critères

La nécessité de pratiques de revalorisation tient au fait que le genre, articulé à la race et à la classe, constitue un système hiérarchisé qui accorde des valeurs différentes aux groupes sociaux, aux cultures, aux corps et aux existences, et que cette hiérarchie a des effets non seulement objectifs mais subjectifs, sur le vécu et la perception que les personnes ont d'elles-mêmes. Des slogans peuvent accompagner ce travail de

humain correspondent en réalité à deux types d'analyse d'une part, les modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets - ce qui signifie qu'il n'y a de sujets qu'objectivés, et que les modes de subjectivation sont en ce sens des pratiques d'objectivation ; de l'autre, la manière dont le rapport à soi à travers un certain nombre de techniques permet de se constituer comme sujet de sa propre existence. » (REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, op. cit., Notice « Subjectivation », p. 60-61) Si je reprends l'expression de « pratiques de soi », c'est donc parce qu'elle permet de penser l'activité *politique* et *éthique* des sujet·tes sans renouer avec le mythe d'un sujet tout-puissant et volontaire. Elle permet de déplacer l'attention des sujet·tes constitué·es à la manière dont on est construit·e, et dont on se change par nos actes et nos discours. Je parle de « pratiques » plutôt que de « techniques de soi » parce que cette dernière expression renvoie à un ensemble d'exercices plus définis et théorisés que les activités discursives et corporelles auxquelles je me réfère ici.

revalorisation individuelle et communautaire. On pourra dire alors qu'ils sont véritablement « à l'usage » de leurs locuteurices. Ils peuvent, notamment, proposer une revalorisation des corps qui ne correspondent pas aux normes dominantes de genre, de classe et de race. Par exemple, un slogan comme « *Black is beautiful* », qui joue sur une allitération pour associer le « *Black* » au « *beautiful* », est, dans son contexte d'apparition, à l'usage des communautés africaines-américaines. Il s'inscrit dans le combat les normes hégémoniques et blanches (par exemple les cheveux lisses) dans un mouvement de revalorisation et d'affirmation de la beauté de corps qui ne leur correspondent pas¹⁸⁰⁰.

C'est dans cette perspective qu'on peut interpréter certains slogans de « fierté », qui s'attaquent à la haine de soi et à la honte produites par l'hégémonie de certaines normes. Ces slogans partent de l'hétérogénéité des corps et des désirs, de leur non-conformité aux normes et des résistances déjà présentes pour les revendiquer. Par exemple, les slogans « FièrEs, vénèrEs, pas prêtEs à s'taire ! » ou « Nous sommes fortes, nous sommes fières, et féministes, et radicales, et en colère ! » (chanté) Du fait de leur rythme, de leur scansion et des rimes, ces slogans sont entraînants et aisément mémorisables, utilisables dans la vie quotidienne et en contexte hostile. Ces slogans sont des slogans de revalorisation et d'affirmation.

Le mouvement de revalorisation s'accompagne de la contestation, voire de l'abolition, des critères dominants. Il peut donc s'accompagner d'une revendication de l'autonomie des opprimé·es sur leurs critères de jugement esthétiques, éthiques, moraux, qui conteste les normes sociales en faisant des opprimé·es leurs propre norme. Dans de nombreux slogans, c'est la propriété de soi qui fonde l'autonomie (être sa propre loi) : par exemple dans « Tout est à nous / Rien n'est à eux / Nos vies, nos corps / Nous appartenent / Contraception gratuite / Libre avortement / Ou alors ça va péter / Ça va péter ! » qui reprend une chanson traditionnelle des mobilisations, dont elle change les quatre vers centraux pour en faire une chanson féministe. La revendication de l'autonomie et de la liberté de choisir se fonde sur l'affirmation que « nos vies et nos corps nous appartenent ». De même dans le slogan suivant : « Comment j'm'habille / Comment je gagne ma vie ? / Ce choix me revient / Mon corps m'appartient ! » La liberté

¹⁸⁰⁰ Merci à Eraldo Santos de m'avoir proposé l'analyse du slogan « *Black is beautiful* » comme étant « à l'usage » des communautés concernées.

de choix dans différents domaines de la vie (de la tenue au métier) repose sur le fait que les locuteurices sont propriétaires de leurs corps.

Dans certains slogans, l'affirmation d'autonomie va jusqu'à l'*indépendance*, qui abolit l'instance de reconnaissance habituelle (la société, les oppresseurs). Par exemple, « Comment séduire un homme ? On s'en fout ! » pose l'indépendance des locuteurices par rapport au jugement des hommes, à leur appréciation, à leur verdict positif ou négatif. Cette affirmation d'indifférence peut être interprétée de différentes manières : on ne cherche pas à séduire les hommes cisgenres parce qu'on ne les recherche pas comme partenaires affectifs, amoureux ou sexuels ; on agit sans prendre en compte l'avis des hommes (et surtout pas « pour leur plaire »). Dans tous les cas, l'indifférence est une indépendance, elle abolit l'instance autoproclamée de reconnaissance du regard masculin sur le reste du monde.

4.1.2. Réappropriation de stigmates

Les slogans qui constituent une réappropriation de stigmates, d'identités ou de pratiques dévalorisées s'inscrivent dans la continuité de ce processus de valorisation de soi soutenu par le refus du jugement et des critères des autres. Le slogan « Première, deuxième, troisième aspiration / Nous sommes toutes des salopes avortées » reprend et détourne un slogan connu (« Première, deuxième, troisième génération / Nous sommes tou·tes des enfants d'immigré·es »). Il constitue une double revendication : contre le tabou de l'avortement et contre la stigmatisation des personnes qui avortent à plusieurs reprises, le slogan affirme que la pratique de l'avortement n'est pas rare, mais que « nous sommes toutes » avortées. Visibiliser ce phénomène permet de lutter contre la stigmatisation et la honte. Cela permet aussi d'affirmer une solidarité de « toutes » dans cette situation. Ensuite, le slogan reprend l'insulte « salope », dans une perspective de fierté revendicatrice. Ce slogan réalise donc un double geste : contre le stéréotype réactionnaire selon lequel l'avortement serait réservé à des femmes immorales ayant une sexualité débridée, il affirme la généralité de la pratique. Mais il ne s'arrête pas là : en reprenant le terme de « salope », il conteste en fait la norme de genre et sexuelle qui sous-tend le stéréotype (la distinction entre les « bonnes » et les « mauvaises » femmes). Dans ce slogan, la réappropriation du stigmate s'accompagne de la visibilisation des réalités existantes, et de l'affirmation d'une communauté d'expériences et de solidarité.

On peut interpréter dans le même sens d'autres slogans, où la réappropriation d'un terme injurieux constitue aussi une affirmation de solidarité. Par exemple dans le slogan suivant : « Nous sommes touTEs des putains de féministes ! ». Ce slogan constitue une réappropriation subversive d'un terme souvent adressé de manière injurieuse aux femmes et aux minorités de genre (« putain »). Mais le terme n'est pas repris en tant que tel, mais dans une locution qui vient qualifier les féministes (« des putains de féministes »). La réappropriation opère moins par reprise que par détournement. La conséquence de cela, c'est que ce n'est pas seulement sa *portée* injurieuse qui est contestée, mais aussi son *caractère* injurieux : reprendre « putain » dans une locution pour qualifier un terme qu'on valorise c'est poser que ce terme *n'est pas* une injure. Ce slogan peut donc être interprété comme une manière de défendre une solidarité avec les travailleuses du sexe, et l'inclusion de ces dernières dans le mouvement féministe, dans un contexte où cette inclusion fait débat dans les milieux féministes (ces dernières années en France, la question du travail du sexe, de même que la question de l'islamophobie, a profondément divisé les milieux féministes).

4.1.3. Réparations

Ces pratiques discursives de revalorisation s'inscrivent dans un mouvement plus global que j'appelle « réparateur ». Par « réparateur », terme que j'emprunte à Eve Kosofsky-Sedgwick¹⁸⁰¹ sans reprendre exactement le sens qu'elle lui donne, je fais référence aux pratiques militantes et affectives qui visent à réparer ce que l'oppression a blessé ou détruit (et non à des pratiques institutionnelles de « réparation¹⁸⁰² »).

Le premier mouvement de la « réparation » consiste à prendre conscience des blessures pour les soigner, à prendre la mesure de ce qui a été endommagé pour le réparer. Ce processus a été thématiqué dans de nombreuses productions féministes *queer Chicanas* qui cherchent, selon Jules Falquet et Paola Bacchetta, à « identifier et dé-faire les

¹⁸⁰¹ Traduction que je propose de « *reparative* » (KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling : affect, pedagogy, performativity*, Durham, Duke University Press, 2003, chapitre 4).

¹⁸⁰² Le terme juridique de « réparation » renvoie, en droit pénal et international, à la compensation d'une blessure, au redressement d'un tort infligé, notamment par la colonisation et l'esclavage. Ce concept est utilisé dans les discussions sur les pratiques de « discrimination positive » (*affirmative actions*) aux États-Unis. Voir par exemple : BOXILL Bernard R., « A Lockean Argument for Black Reparations », in *The Journal of Ethics*, n° 1, vol. 7, 2003, p. 63-91. Et LYONS David, *Reparations for Slavery and Jim Crow, Its Assumptions and Implications in Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Naomi Zack (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2017. Merci à Eraldo Santos d'avoir porté cette définition et ces références à ma connaissance.

dommages causés par le colonialisme dans tous les domaines de la vie les cinq derniers siècles¹⁸⁰³ ». Ce processus peut intervenir à un niveau individuel et collectif. Collectivement, il s'agit d'une lutte à la fois mémorielle, culturelle et matérielle. Ce sont ces différentes dimensions que Gloria Anzaldúa articule très bien, dans un texte où elle met en parallèle les revendications concernant la terre et la dignité de son peuple, qu'elle relie à un besoin de valorisation et de soin :

« Je m'engage à exprimer ma vision, ma sensibilité, ma perception de la revalidation des Mexicain·e·s, leur mérite, l'estime qui leur est due, leur honorabilité, leur validité. [...] Ce jour-là, je regarde à l'intérieur même de nos conflits et de notre tempérament collectif de base, introverti. J'identifie nos besoins, je les exprime à voix haute. Je constate que le soi individuel et collectif a été blessé. Je reconnais le besoin de prendre soin de notre être personnel et comme peuple. Ce jour-là, je rassemble les parties fractionnées et rejetées de la gente mexicana et je les prends dans mes bras. Todas las partes de nosotros valen¹⁸⁰⁴. »

Individuellement, il s'agit comme le dit Cherríe L. Moraga de « démêler le dommage que l'on m'a fait¹⁸⁰⁵ ». Sur le plan du genre et de la sexualité, cela consiste pour elle à prendre acte de la séparation d'avec les autres femmes produite par l'oppression ; sur le plan culturel, cela consiste à prendre conscience de tous les pans de sa propre culture qu'elle ignore.

L'analyse de Moraga m'intéresse particulièrement parce qu'elle met en évidence que les pratiques réparatrices et de soin n'interviennent pas seulement pour combattre l'oppression, mais aussi pour approfondir la critique en soi-même, et prendre la mesure de tout ce que la lutte implique de déconstruire. Moraga se dit effrayée de réaliser « à quel point [elle est] atteinte ». « Évaluer les dégâts est un acte dangereux¹⁸⁰⁶. » Parce que la critique politique met en question les manières dont nous sommes construit·es, les rapports de pouvoir dans lesquels s'élaborent nos subjectivités et nos relations, donc qu'elle s'attaque en fait aux fondements de nos existences et de nos interactions, elle peut nous rendre plus fort·es et plus heureux·es, mais aussi vulnérables. Cela implique de

¹⁸⁰³ BACCHETTA Paola et FALQUET Jules, « Introduction » in *Cahiers du CEDREF*, N° 18, « Théories féministes et queers décoloniales », 2011, p. 7-40.

¹⁸⁰⁴ ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience », in *Cahiers du CEDREF*, N° 18, « Théories féministes et queers décoloniales », 2011, p. 75-96.

¹⁸⁰⁵ MORAGA Cherríe L., « Préface à *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*, 1981 », in *Cahiers du CEDREF*, N° 18, « Théories féministes et queers décoloniales », 2011, p. 57-66.

¹⁸⁰⁶ Ibid.

poursuivre le mouvement, de développer des pratiques de transformation de soi et d'invention de nouveaux modes de vie.

4.2. Transformation de soi

Si l'oppression structure intimement nos existences et nos subjectivités, lutter contre l'oppression implique de mettre en place des pratiques de transformation subjective, qui changent nos pensées, nos affects, nos désirs, nos perceptions, nos relations, notre vécu. Cette idée implique de complexifier le schéma de politisation traditionnel décrit par la critique sociale, qui considère que la conscience opprimée est une conscience aliénée, et que la critique théorique, associée à une pratique politique révolutionnaire, doit permettre une prise de conscience consistant en une désaliénation. Complexifier ce schéma de la « prise de conscience » implique de comprendre par quelles pratiques concrètes peut passer la déconstruction intime de l'oppression au-delà de la seule lutte collective, et notamment de travailler sur les affects et le vécu qui font de nous des relais de l'oppression, pour nous-mêmes et pour les autres. Cela implique également de prendre en compte que, si l'oppression nous structure intimement, il ne peut s'agir seulement de nous « désaliéner » mais de construire des manières nouvelles et inédites de vivre, en s'appuyant sur l'hétérogénéité déjà existante des expériences et des vécus du genre.

4.2.1. Travailler ses affects

Si l'oppression structure intimement nos existences et nos subjectivités, lutter contre l'oppression implique de mettre en place des pratiques de transformation subjective. C'est à cela qu'invite un slogan comme « Transformons notre peur en rage, notre rage en force, notre force en lutte¹⁸⁰⁷ », par exemple, qui part du vécu intime et affectif de l'oppression et de la politisation, prend la mesure de la peur, et propose d'opérer un travail sur cet affect, de ne pas le nier mais de s'appuyer dessus pour produire un nouvel affect, la rage, et ainsi de suite. Le rythme ternaire du slogan et la répétition

¹⁸⁰⁷ Slogan du 27 novembre 2010 cité in *40 ans de slogans féministes*, op. cit., p. 224.

des termes soulignent la temporalité et le processus de maturation constitutifs de la lutte, qui est présentée comme le résultat d'une forme de dialectique affective, dans laquelle les sentiments produits en nous par l'oppression (la peur) ne sont pas niés ou rejetés mais transformés en sentiments galvanisants permettant l'engagement politique. L'usage de l'impératif combiné à la première personne du pluriel, l'empathie (au sens fort de sentiments partagés) supposée entre le/la locuteurice et les interlocuteurices, ainsi que le réseau sémantique mis en place, font de ce slogan une invitation bienveillante et une exhortation politique davantage qu'une injonction. D'un point de vue pragmatique, ce slogan cherche à produire performativement une forme d'*empowerment*, qu'il décrit d'ailleurs remarquablement. Dans ce slogan, le devenir-féministe est décrit du point de vue intime (individuel et collectif) et comme un processus de transformation et de production d'affects qui donne la force d'entrer en lutte. Il s'agit de « mettre au travail » ses affects, ses sentiments : ne pas se laisser détruire par eux, mais ne pas non plus les nier, pour apprendre à en faire quelque chose¹⁸⁰⁸.

4.2.2. Désincorporer, réincorporer : pratiques politiques de soi

Un second aspect important de la transformation de soi qui accompagne la lutte contre l'oppression consiste à ancrer et à incorporer de nouvelles idées, de nouvelles perceptions et de nouveaux vécus. Si, comme nous l'avons vu, le genre est produit par une répétition performative qui rend possible une incorporation des normes¹⁸⁰⁹, alors un discours d'analyse et de déconstruction de l'idéologie dominante de genre ne suffit pas à l'affaiblir en nous. Il doit s'accompagner d'un travail de contre-répétition, qui oppose pratique à pratique, affect à affect, réflexe à réflexe pour faire du féminisme plus qu'une simple réflexion théorique, pour en faire un *ethos*. Les slogans peuvent jouer un rôle dans

¹⁸⁰⁸ Audre Lorde a écrit des textes passionnants sur la manière dont on peut travailler ses affects et avec ses affects. Elle écrit par exemple : « Chaque femme Noire, en Amérique, vit sa vie quelque part le long d'une vaste courbe de colères anciennes et inexprimées. Ma colère de femme Noire est un marais en fusion au plus profond de moi, mon secret le plus farouchement gardé. Je sais combien ma vie de femme qui ressent les choses avec force est prise dans ce tissu de rage. [...] Arriver à éduquer cette colère plutôt que la nier est devenu une des tâches primordiales de ma vie. » (LORDE Audre, « Eye to eye » in LORDE Audre, *Sister outsider : Essais et propos d'Audre Lorde*, op. cit., p. 163) Lorde fait aussi une différence entre la douleur et la souffrance : « La douleur est un événement, une expérience, qu'il faut identifier, nommer, afin de l'utiliser, pour que cette expérience évolue, se transforme en autre chose, en force, en connaissance ou en action. La souffrance, elle, est le cauchemar résultant de la répétition d'une douleur non investiguée, non digérée. » (Ibid., p. 191)

¹⁸⁰⁹ BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, op.cit.

cette désincorporation de l'oppression de genre. Pour ma part, certains slogans féministes me sont des soutiens quasiment quotidiens dans la conduite de ma vie. Leur structure aphoristique les fait fonctionner comme des condensés d'analyse féministes ; leur rythme et leur scansion, la brièveté qui les rend mémorisables, m'aident à me souvenir que « non c'est non », et à déconstruire au quotidien des modalités d'action et de pensée qui sont ancrées, sédimentées en moi, un sens de ma place et de mon rôle acquis depuis l'enfance. Des slogans comme « le privé est politique » ou « non c'est non » peuvent constituer des outils d'autodéfense intellectuelle et affective et, par la répétition, ils peuvent jouer le rôle de déracinement des habitudes et des réflexes qui produisent ma conformité au rôle social de genre, des actions et pensées par lesquelles je performe le genre qui m'a été assigné à la naissance. Ils sont des soutiens pour déconstruire intimement et quotidiennement le binarisme de genre et l'hétérosexisme, et pour développer d'autres représentations, d'autres pratiques et un autre vécu du genre.

Penser cela implique d'avoir une représentation non dualiste du corps et de voir qu'il interagit avec les discours¹⁸¹⁰, pour comprendre qu'il peut être pris dans des pratiques de résistance et de désincorporation, qui passent par une répétition de discours qui non seulement *fait effet* sur le corps, mais *prend effet* dans le corps. Ce type de pratique pourrait être mis en parallèle avec les pratiques de soi mises en œuvre par les philosophies antiques qui visent une transformation éthique des sujet·tes : comme l'a mis en évidence Pierre Hadot, les propositions philosophiques antiques doivent être comprises comme des « exercices spirituels », des actions, visant par exemple à ancrer en nous des manières de vivre, de sentir et de penser en accord avec l'ordre du monde (dans le cas du stoïcisme notamment¹⁸¹¹). Pour Michel Foucault, le discours philosophique, par exemple dans le dialogue socratique, ne vise pas à informer mais à transformer, à affecter les autres pour les changer ou à se changer soi-même. De sorte que la philosophie antique peut être décrite comme un mouvement qui transforme le *logos* (discours vrai) en *ethos* (disposition du sujet¹⁸¹²). Cependant, ce parallèle ne doit pas masquer le fait que, dans la perspective du devenir-féministe que j'étudie ici, la démarche de transformation de soi consiste non seulement à ancrer de nouvelles manières de faire, mais à laisser vivre voire à valoriser ce qui, en nous, est déjà en résistance contre le système binaire de genre et l'hétérosexisme. Il s'agit non seulement de déconstruire le genre, mais aussi de mettre en

¹⁸¹⁰ Cf. II, 3, 4 et 5.

¹⁸¹¹ HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit.

¹⁸¹² FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, op. cit.

évidence son hétérogénéité, ses ratés, l'incapacité constitutive des normes à se réaliser complètement¹⁸¹³. En cela, les pratiques transformatrices peuvent s'articuler à des pratiques de revalorisation et de réparation.

4.2.3. Lutter contre l'opresseur·e que nous sommes

Cependant, les pratiques transformatrices doivent aussi être menées pour opérer ce que Paola Bacchetta appelle une « décolonisation affective et cognitive¹⁸¹⁴ », non pas seulement pour valoriser ou prendre soin de l'opprimé·e, mais pour changer l'opresseur·e. Comme le souligne Audre Lorde, le mouvement féministe ne sortira de ce qu'Adrienne Rich a appelé son « solipsisme blanc » qu'à la condition que les femmes, et notamment les femmes blanches, fassent un travail sur leurs représentations et leurs affects pour pouvoir rentrer véritablement en relation et lutter ensemble¹⁸¹⁵. Cela implique de ne pas se contenter de « tolérer » nos différences comme un mal nécessaire, mais de comprendre leur puissance créatrice, les muer en force¹⁸¹⁶. Sur le plan affectif,

¹⁸¹³ Cf. II, 1, où j'ai présenté les analyses de Butler dans *Trouble dans le genre*, qui part du constat que les normes peuvent échouer à s'incarner et que des subversions sont possibles pour penser la construction sociale du genre.

¹⁸¹⁴ Bacchetta propose l'exemple du « Groupe du 6 Novembre » : ce groupe, écrit-elle, « est extrêmement complexe. Entre autres choses, il est aussi un lieu pour la décolonisation cognitive et affective, pour déconstruire progressivement les effets personnels et collectifs de la violence cognitive et matérielle, grâce à des discussions analytiques et à la création de liens affectifs. Et finalement, par ces interactions et ces activités, ce groupe est aussi un lieu pour la production de nouvelles subjectivités en processus et de nouvelles actions politiques. » (BACCHETTA Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales » in *Le sexe de la mondialisation*, FALQUET Jules, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, LE FEUVRE Nicky, SOW Fatou, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 259-274)

¹⁸¹⁵ J'écris ces mots en tant que femme blanche vivant dans un pays occidental privilégié, ce qui a plusieurs conséquences : d'abord, mon discours manque sans aucun doute de profondeur et de radicalité : il est limité par tout ce que je ne vois pas du fait de ma position privilégiée dans les rapports sociaux de race, et par tout l'intérêt que j'ai à cette position privilégiée. Ensuite, il est très important qu'il n'apparaisse pas comme une injonction à lutter ensemble que j'adresserais, depuis ma position privilégiée, à des personnes que j'opprime. Je reconnais absolument la légitimité des personnes non-blanches à refuser de lutter avec des personnes blanches – je reconnais d'ailleurs que je n'ai rien à dire sur cette question, et que je n'ai pas à donner mon « accord » aux choix politiques que font les personnes que j'opprime. J'espère vivement que mon propos apparaîtra bien comme une piste de travail que je formule pour moi-même, pour me déconstruire en tant qu'oppressive, et que je ne suis capable de formuler que grâce à l'immense travail militant fourni par des personnes non-blanches, et notamment grâce aux textes que je mobilise ici.

¹⁸¹⁶ « Plaider pour une tolérance pure et simple des différences entre femmes relève d'un réformisme des plus choquants. C'est une négation complète de la fonction créatrice de la différence dans nos vies. On ne doit pas simplement tolérer les différences, on doit plutôt les envisager comme un réservoir de polarités nécessaires entre lesquelles peut jaillir notre créativité tel un faisceau de lumières. » (LORDE Audre, « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », in *Sister outsider*, op. cit., p. 120) « La langue qui nous a appris à nous méfier de nous et de nos sentiments est aussi celui que nous utilisons pour nous rejeter et nous méfier les unes des autres. Nous refusons de renoncer à la distance créée artificiellement entre nous ou d'examiner de près nos vraies différences pour les transformer en communication constructive. » (LORDE Audre, « Eye to eye » in *Sister outsider*, op. cit., p. 188)

cela implique de ne pas avoir peur de notre besoin d'interdépendance. Et surtout, de travailler en profondeur sur soi-même et sur ses représentations : « J'exhorte chacune d'entre nous présente ici à descendre au plus profond d'elle-même pour atteindre la terreur et le dégoût de toute différence qui s'y terre. Et de voir quel est son visage¹⁸¹⁷. » Pour Lorde, certains affects permettent de créer des liens avec les autres, et d'autres affects ne le permettent pas. Par exemple, la culpabilité fige la situation, elle est inutile aux opprimé·es et n'inaugure pas un mouvement de travail sur soi ou de remise en question profonde chez les oppresseur·es¹⁸¹⁸. En revanche, la colère est un affect qui peut nous mettre en lien, si nous n'en avons pas peur et si nous faisons un véritable effort pour la formuler et l'entendre¹⁸¹⁹. Dans tous les cas, il semble important, comme nous y invite Moraga, d'« élargir notre capacité à sentir clairement les choses à travers mais aussi au-delà de notre propre expérience¹⁸²⁰ », de nous mettre véritablement *en mouvement*. Or, « [c]e qui menace notre mouvement dans chacune de ces situations c'est notre refus de reconnaître que pour changer le monde, nous devons nous changer nous-mêmes — et parfois même nos convictions les plus chères, les plus coriaces¹⁸²¹. » C'est ce processus qui est à l'œuvre dans des slogans qui affirment une solidarité féministe en dépit de différences de positions sociales, par exemple : « Une lesbienne agressée / C'est toutes les femmes qui sont visées / Agissez, solidarité » ; « Femmes stigmatisées, femmes violentées, femmes précaires / Toutes unies et toutes solidaires ! » ; « Chômeuses / Précaires et salariées / Françaises et immigrées / Ensemble on doit lutter ! / Ensemble on peut gagner ! »

4.3. Conclusion

¹⁸¹⁷ LORDE Audre, « On ne démolira jamais la maison du maître avec les outils du maître », in *Sister outsider*, op. cit., p. 123.

¹⁸¹⁸ « Je n'ai aucun usage créatif de la culpabilité, la vôtre ou la mienne. » (LORDE Audre, « De l'usage de la colère : la réponse des femmes au racisme », in *Sister outsider*, op. cit., p. 144)

¹⁸¹⁹ « Les colères entre femmes ne nous tueront pas si nous savons les formuler avec précision, si nous écoutons le contenu de ce qui est dit avec au moins autant d'intensité que nous mettons à nous protéger de la façon dont cela est dit. » (Ibid.)

¹⁸²⁰ MORAGA Cherríe L., « Préface à *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*, 1981 », art. cit. Bien évidemment, il ne faut surtout pas comprendre cette proposition dans une perspective dominante traditionnelle, selon laquelle on pourrait se mettre à la place des autres et connaître leur expérience mieux qu'eux-mêmes. Moraga nous invite non pas à ramener l'autre à nous ou à le faire disparaître en nous l'assimilant, mais à nous décentrer radicalement.

¹⁸²¹ Ibid.

Ce qui est commun aux différents slogans de cette section, c'est qu'ils sont d'abord tournés vers leurs locuteurices. Ils accompagnent un processus intime, individuel et collectif, qui consiste à poursuivre la critique sur le plan du vécu, à déraciner l'oppression en nous, à réparer ce qu'elle a pu détruire. Ces slogans sont « à l'usage » de leurs locuteurices. Contrairement à de nombreux slogans étudiés dans les autres sections, ces slogans ne posent pas un·e interlocuteurice extérieur·e, mais participent d'un dialogue de soi à soi, individuel ou collectif. Ces slogans s'attaquent aux idéologies dominantes non pas de manière théorique et/ou critique mais à partir de leurs effets sur les vécus intimes des personnes et des communautés. Ils ne défendent pas la non-conformité aux normes de genre comme perspective politique, mais constatent leur existence et les prennent pour point de départ de la lutte. Ils situent le processus de subjectivation politique et féministe sur le plan affectif, et utilisent la performativité du langage dans un travail sur soi, sur ses représentations, ses affects et son vécu. Ils constituent des pratiques discursives et politiques de soi.

Le parallèle avec certaines pratiques antiques nous permet de préciser ce qu'on peut comprendre comme « agentivité » ou comme « puissance d'agir » : déjà, agir sur soi ne représente pas nécessairement une moindre puissance d'agir par rapport à celle que manifesterait une action transformatrice sur le monde. Cela nous permet non seulement de comprendre les pratiques de soi comme une forme d'agentivité, mais aussi de repenser l'agentivité et l'action : comme le propose Mahmood, l'action, les émotions, les pratiques corporelles et discursives peuvent être considérées non comme le produit d'une intériorité mais comme mises en œuvre *pour produire une intériorité*. Si l'on reprend cette idée dans une perspective transformatrice (ce qui n'est pas le cas de Mahmood, qui justement critique l'identification de l'agentivité et de la résistance), on peut analyser les slogans comme des pratiques de soi, c'est-à-dire d'auto-formation et de transformation de soi, opérant par la réorientation d'affects et de raisonnements, et mettant en jeu le corps, la sensibilité, et le discours.

La possibilité d'ancrer de nouvelles manières d'être implique que, contre l'idée d'une incorporation purement reproductrice qu'on a présentée en II, 3, on peut considérer, sur la base même de la théorie bourdieusienne de l'incorporation qui pose une co-production de la *praxis* et de l'*hexis*, que les actions que nous faisons nous affectent et nous construisent. Si ce ne sont pas les sujet·tes qui sont la cause de leurs pratiques, mais les pratiques qui forment les sujet·tes, alors certaines actions répétées peuvent produire de nouvelles tendances à d'autres actions, et instaurer une dynamique transformatrice.

Dans cette perspective, l'agentivité n'est pas définie par ses seuls effets extérieurs à nous mais par ce qu'elle produit *en nous*, et ce qu'elle produit comme types de subjectivité.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai proposé une analyse de pratiques discursives de lutte pour comprendre que leur force de rupture, leur force insurrectionnelle, repose sur une agentivité à la fois discursive et politique, qui se formule depuis l'hétérogénéité du genre et qui s'articule à des formes de « devenir-féministe ».

Je suis partie d'une série de paradoxes soulevés par l'affirmation selon laquelle « c'est en slogan qu'on devient féministe », qui, par l'usage d'une forme verbale, fait du slogan un acte, tout en paraissant limiter la portée du slogan à l'effet de politisation qu'il produit sur ses propres locuteurices. J'ai essayé de résoudre une des difficultés par l'autre, en faisant l'hypothèse que l'un des principaux arguments pour penser les slogans comme des actes de parole insurrectionnels consiste à montrer qu'ils transforment leurs locuteurices et accompagnent un « devenir-féministe », qui travaille les discours et le genre depuis une position de lutte. J'ai mis en évidence cela en identifiant trois processus complémentaires : une prise de parole qui peut prendre la forme d'une contre-interpellation et renverser la scène d'interpellation et d'énonciation traditionnelle, donc contester, par un discours, l'ordre inégalitaire du discours (2) ; un travail discursif critique, réalisé notamment par des formes d'hétérogénéité montrée, qui permet aux locuteurices de mettre en évidence le conflit contre la prétention au consensus, et de lutter contre d'autres discours pour contester l'ordre social (3) ; l'usage de slogans comme pratiques discursives de transformation de soi et de réparation individuelles et collectives, qui consistent à porter la critique sur le plan du vécu pour transformer les subjectivités, prendre soin des sujet·tes, créer de nouvelles relations et ouvrir de nouvelles manières de vivre (4).

Pour répondre à la question initiale (comment peut-on lutter collectivement et en soi-même, puisque montrer que l'oppression n'est pas naturelle mais construite ne suffit

pas), j'ai analysé les slogans comme des pratiques de lutte collective et des pratiques politiques de soi, menant la critique sur le plan du vécu : prendre la parole contre la réduction au silence (2) ; s'auto-défendre contre l'idéologie de la nécessité et du consensus, mais aussi contre notre sentiment d'impuissance (3) ; développer des pratiques de revalorisation et de transformation de soi contre ce que l'oppression a enraciné comme sentiments, tendances et affects (4).

L'étude des slogans m'a donc permis d'analyser différentes formes d'articulation, dans des pratiques discursives, de l'agentivité discursive, de l'agentivité sociale, et de la politique de soi.

De cette analyse, je tire plusieurs conséquences : si, comme je l'ai affirmé en III, 1, les pratiques discursives ont bien un pouvoir insurrectionnel (de remise en cause de l'ordre social qui fonde la performativité) et un pouvoir transformateur (de changement de cet ordre social), qui tient au fait qu'elles interagissent avec le social lui-même et qu'elles ont des effets sur les subjectivités, il est important d'analyser ces pratiques *en contexte* pour voir la multitude de choses différentes qu'elles sont susceptibles de faire. Cela nous permet de ne pas avoir une conception monolithique de la transformation sociale et de la puissance d'agir, mais d'analyser les différents processus qui peuvent manifester une puissance d'agir et contribuer à transformer l'ordre social.

Cette attention à la diversité des pratiques nous permet d'analyser concrètement et en contexte les processus de formation des sujets individuels et collectifs, des subjectivités et des coalitions. Nous avons vu que l'on ne peut dégager un seul et unique processus de formation des sujet·tes, pas plus que l'on ne peut dégager une manière de faire coalition et de mener la lutte collective. Bien au contraire, les pratiques discursives et politiques diversifiées sont le lieu de la formation de sujet·tes et de coalition différentes — même s'il peut y avoir continuité, similitude, reprise, écho entre ces pratiques.

La condition d'une coalition ?

Dans ce chapitre, je n'ai pas seulement illustré l'idée d'un « devenir-féministe », mais j'ai montré qu'il y avait de multiples formes de « devenir-féministes » (pour les sujet·tes et pour les collectifs) et que les sujet·tes se construisaient par et dans leurs

pratiques. J'ai donc analysé différentes manières de construire des luttes collectives et de combattre l'oppression sur le plan du vécu par des pratiques.

Pour Bacchetta, la possibilité de faire alliance dans un contexte social et mondial de « co-formation » des rapports de pouvoir implique, sur le plan théorique, de ne pas donner une interprétation dominante de la formation du sujet qui effacerait la diversité et surtout les subjectivités subalternes. Sur le plan pratique, Bacchetta analyse l'exemple d'un groupe politique qui opère une forme de « décolonisation affective et cognitive » des personnes qui y participent, permise par le fait de se reconnaître mutuellement « comme sujets positionnés, mais aussi comme sujets politiques en processus », et qui favorise « la formation d'une intersubjectivité politique¹⁸²² ». Elle généralise cette idée, pour affirmer qu'« il serait très important que tous les sujets souhaitant des alliances puissent se reconnaître eux-mêmes et mutuellement, non pas comme des entités fixes, qui se résument à leur positionnalité du moment ou seraient dotées d'attitudes éternelles, mais plutôt comme des sujets complexes en processus. » Comme je l'ai rappelé, Butler essaie de penser une lutte collective qui ne serait pas fondée sur des bases identitaires. Il me semble que Bacchetta pose la base d'une coalition non hégémonique et non autoritaire, qui se fonde non plus sur des sujet·tes ou des positions données mais en processus. En ce sens, la coalition désigne plus le mouvement des sujet·tes elleux-mêmes et des un·es vers les autres que l'addition d'un ensemble de catégories figées. Cette perspective ne dissout pas l'idée que les sujet·tes sont positionné·es dans les rapports de pouvoir, qu'il existe une oppression structurelle dont certain·es bénéficient au détriment des autres. Analyser des pratiques discursives de lutte comme les slogans, pour voir comment les sujets collectifs de la lutte féministe se fabriquent de façon dynamique et hétérogène, permet de rendre compte de ces différents mouvements, et des processus d'ouverture ou de fermeture qui fabriquent ou empêchent les coalitions.

¹⁸²² BACCHETTA Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales », art. cit.

Conclusion

Pour réfléchir aux manières dont on pouvait lutter contre la naturalisation de l'oppression, analysée en première partie, et contre la force de la construction du genre, analysée en deuxième partie, j'ai discuté ici de diverses pratiques féministes du langage, qui constituent des pratiques de lutte collective et des pratiques politiques de soi. Il s'agissait de comprendre ce qu'on peut, et comment déraciner et affaiblir l'oppression en nous.

J'ai défendu l'idée que l'ordre social inégalitaire qui fonde l'efficacité performative pouvait être aussi bien reproduit que déstabilisé et transformé par des actes de discours subversifs et insurrectionnels (1). J'ai montré que le binarisme de genre et la naturalisation de l'oppression pouvaient être contestées et déstabilisées par des interventions féministes dans la langue et par la production de nouveaux énoncés dans de nouveaux contextes (2). J'ai analysé comment la naturalisation de l'oppression et l'imposition des discours dominants, fondées sur la réduction au silence des opprimé·es, pouvaient être contestées par la prise de parole, qui est elle-même rendue possible par l'action sur les conditions sociales et politiques qui encadrent la performativité (3). J'ai enfin montré que des pratiques discursives de lutte comme les slogans avaient un pouvoir transformateur dans la mesure où ils ne se contentent pas d'accompagner ou de décrire la lutte, mais constituent une forme de « devenir-féministe » : ils articulent la prise de parole

à la critique de l'ordre social, à la transformation de soi et à la production de sujets collectifs de lutte (4).

Les pratiques discursives de lutte analysées dans cette partie déploient des directions complémentaires de la lutte féministe : lutter contre l'oppression structurelle ; valoriser ce qui lui échappe déjà ; ouvrir de nouveaux possibles. Elles permettent de dépasser, par des pratiques de lutte, de mise en lien et de solidarité, l'idée que le commun serait donné par l'oppression (et qu'il suffirait donc d'en prendre conscience), et que le sujet de la lutte féministe serait donné par des conditions d'existence commune, pour comprendre qu'ils doivent être construits et sans cesse réélaborés dans les luttes. Elles permettent donc de comprendre comment un constructivisme radicalement anti-essentialiste permet de penser la lutte collective et la solidarité.

Dans cette partie, j'ai montré qu'on pouvait agir politiquement, et agir sur soi, avec ses mots. J'ai donc approfondi l'analyse de la performativité du langage, montré que nos actes de parole ont un pouvoir transformateur sur les conventions et les conditions sociales et politiques. J'ai montré que le langage pouvait participer d'un processus de (re)construction de soi, qui repose sur l'intimité du langage aux sujet·tes et aux vies : loin d'être une simple « capacité » ou un simple outil de communication, le langage est un milieu de vie, une pratique entrelacée à d'autres dans nos formes de vie, ce qui lui donne un pouvoir producteur et transformateur.

CONCLUSION

Un lieu de lutte

En introduction, je suis partie du constat que les questions de langage, de langue et de prise de parole ont été investies de façon remarquable par les féministes. Elles ne considèrent pas le langage comme un simple instrument référentiel ou un outil de communication neutre, mais comme un « champ de bataille » : un lieu de pouvoir, de conflit et de lutte. Un espace d'ouverture et de fermeture de possibles, où l'on peut inventer de nouvelles manières de dire, de faire et de se parler. Le langage est considéré comme un ensemble hétérogène de phénomènes (le lexique, la grammaire, l'ordre du discours, la conversation, etc.) traversé par des enjeux sociaux, qui a des conséquences politiques et qui (nous) fait des choses : il paraît évident que le langage *agit*.

Mais, comme je l'ai dit, cela pose plusieurs questions : pourquoi le langage peut-il être considéré à la fois comme un lieu de lutte central et comme un élément accessoire de luttes qui se déroulent sur un autre plan ? Comment rendre justice à ce qui se passe dans le langage sans tomber dans différents écueils (par exemple, s'épuiser sur des luttes secondaires alors qu'il reste tant d'injustices à combattre ; se contenter de petites victoires symboliques qui laissent globalement l'oppression en place) ? Comment penser tout ce qui change, tout ce qu'on change, dans et par nos pratiques discursives ? Et comment penser non seulement l'action, mais *l'agitation*, c'est-à-dire notre pouvoir de perturber et de transformer les structures sociales ?

Pour reprendre la formule de Jeanne Favret Saada qui, dans un tout autre contexte¹⁸²³, a éprouvé le même étonnement mêlé de fascination pour la puissance accordée au langage : « [p]ourquoi parle-t-on plutôt que de se battre et de mourir, pourquoi est-ce précisément un discours qu'on tient¹⁸²⁴ ? » Cette question fait écho à l'ambiguïté de l'expression « cause toujours » : dans son acception familière la plus courante, cette formule nous dit qu'il est vain d'essayer de changer les choses en parlant,

¹⁸²³ Favret Saada réalise une enquête sur les pratiques de sorcellerie dans le Bocage mayennais, et constate que, dans ce contexte, la parole n'est jamais un outil de communication neutre, mais toujours un pouvoir, une action, qui peut ensorceler ou désorceler : « En sorcellerie, la parole c'est la guerre. » (FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998, p. 27) « En sorcellerie, l'acte c'est le verbe. [...] [L]a sorcellerie c'est de la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information. » (p. 25-26)

¹⁸²⁴ Ibid., p. 32.

parce que nous ne serons pas écouté·es ou parce que notre discours n'aura aucun effet. Mais dans le *Torchon brûle*, les auteures d'un article sur les groupes de parole féministes nous lancent cette invitation : « cause toujours¹⁸²⁵ ! » : en ce sens, cette formule exprime la nécessité de parler quoi qu'il arrive et tant qu'il le faudra, de ne pas se laisser réduire au silence ou à l'impuissance.

Performativité

Pour discuter ces questions, j'ai fait l'hypothèse qu'il serait éclairant d'explorer l'idée que le langage a un certain pouvoir, une « performativité », pour comprendre son rôle dans la production et le maintien de l'oppression, ainsi que les usages politiques et féministes qu'on peut en faire pour lutter sur un plan à la fois social et vécu, individuel et collectif. Cette hypothèse était motivée par une considération théorique et une considération pratique : d'abord, l'idée de performativité vient contrer l'illusion descriptive ou représentationnaliste qui réduit le langage à un outil ou un *medium* neutre qui se contenterait de refléter — correctement ou non — le monde. Elle paraît donc donner une forme, un sens et des outils philosophiques à l'idée politique selon laquelle les mots agissent et « sont importants ». Ensuite, parce que le langage ordinaire, en tant que pratique quotidienne et que milieu partagé, est un espace de lutte « à notre portée » : si l'on montre comment il contribue à maintenir et à légitimer l'oppression, nous saurons contre quoi nous battre et dans quelles luttes nous engager.

Ces deux hypothèses me paraissaient particulièrement pertinentes dans le cas du genre, parce que le binarisme de genre a une existence non seulement sociale, mais linguistique — qui fait l'objet de luttes féministes actuelles. Je me suis donc interrogée sur le rôle du langage dans la construction et la naturalisation du binarisme de genre et de l'hétérosexisme, mais aussi dans leur *déconstruction*. L'enjeu était d'élaborer une conception *politique* du genre, qui ne le réfère pas du tout à un donné présocial, et qui le considère moins comme une catégorie descriptive que comme un outil de lutte. Cette conception devait permettre d'analyser l'oppression structurelle sans réifier ou essentialiser les catégories sociales ; d'élaborer une lutte collective sans uniformiser le sujet politique du féminisme ; de construire des solidarités et des coalitions sans nier

¹⁸²⁵ *Le Torchon brûle*, op. cit., N° 4, p. 6.

l'hétérogénéité des sujet·tes, des vécus et des expériences ; de ne pas *s'en tenir là*, individuellement et collectivement, mais de déconstruire l'oppression qui nous structure et d'inventer de nouvelles manières de vivre et de faire ensemble.

Je suis partie d'une définition austinienne du performatif, dont j'ai proposé une interprétation conventionnaliste, sociale et politique. J'ai inscrit la théorie austinienne des actes de parole dans le geste plus général de la philosophie du langage ordinaire, et dans la manière dont elle envisage les rapports du langage et du monde. J'ai souligné le fait que la théorie austinienne avait fait l'objet de plusieurs reprises et élaborations importantes — j'ai discuté certaines d'entre elles dans ce travail, notamment celles de Butler et de Bourdieu. Le performatif austinien a donc constitué un point de départ, pour penser le pouvoir du langage, ainsi qu'un point de référence pour analyser dans le détail certains actes de parole. Cependant, je ne m'en suis pas tenue à la seule formulation austinienne. J'ai mis l'accent sur des aspects de la performativité qu'Austin n'a pas traités — j'ai montré, par exemple, que l'illusion descriptive était partagée et j'ai cherché à comprendre comment elle était construite ; j'ai insisté sur la lutte, le désaccord et le conflit dans la communauté linguistique. J'ai aussi pris pour objets d'analyse les effets perlocutoires qu'Austin a exclus de son étude, pour penser certains effets des discours sur les sujet·tes et sur les corps, ainsi qu'une autre dimension du pouvoir transformateur de nos discours. Par conséquent, j'en suis venue à problématiser les questions de la « reconnaissance » et des « conventions » — montrant que le pouvoir de certains discours tient à un rapport de force et à l'invisibilisation d'autres discours. J'ai insisté sur l'hétérogénéité des locuteurices et de leurs « communautés de pratique », pour montrer que les conditions et les conventions sociales qui déterminent le pouvoir des discours ne sont pas un tout homogène, uniforme et non-discursif, mais qu'elles sont contradictoires, traversées de conflits et de tensions, qu'elles ont une historicité et une dimension discursive qui les rendent perméables à nos pratiques langagières et à nos actes de parole. J'ai montré que le conflit est non seulement productif mais indispensable, et que la notion de « langage ordinaire » renvoie à des communautés hétérogènes qui peuvent être en conflit, et qui sont tout autant construites que contestées dans et par nos actes de langage.

Dénaturalisation

Pour élucider le rôle du langage dans l'oppression et dans les luttes, je suis partie de l'hypothèse, formulée par Eve Kosofsky-Sedgwick, selon laquelle le geste critique se fonde sur une analyse du « pouvoir *producteur* » du langage. Je me suis demandée si le concept de « performativité » permettait de penser ce pouvoir producteur, et quel concept de genre pouvait nous donner le geste critique. J'ai montré que lutter contre l'oppression implique de développer une perspective critique sur les rapports sociaux, qui mette en évidence la manière dont ils sont structurés, mais aussi leur illégitimité, leur historicité, leur contingence et la possibilité que nous avons de les transformer. La perspective critique permet de prendre conscience à la fois de la manière dont notre société est structurée et de notre propre pouvoir. Comme l'analyse Razmig Keucheyan, la pensée critique concernant le sexe et la race s'est souvent appuyée sur un paradigme « constructiviste », qui montre la contingence et la possibilité du changement en analysant la manière dont ce qui existe a été socialement construit, contre l'idée que cela existerait dans la nature, entendue comme donné figé et antérieur à toute forme de construction sociale. Une perspective critique sur le sexe et la race s'appuie alors sur un geste de *dénaturalisation*. Mais ce geste pose question : il est exagérément optimiste de penser qu'il suffit de dénaturiser les catégories de sexe et de race pour leur faire perdre de leur réalité ou de leur force structurante sur les rapports sociaux et les vécus. Ce n'est pas parce qu'un phénomène n'est pas naturel mais construit qu'il n'existe pas et n'a pas de force. Ainsi Kosofsky-Sedgwick ironise sur les féministes universitaires qui s'enthousiasment en découvrant « que l'une ou l'autre des brutales formes d'oppression n'[est] pas biologique mais “seulement” culturelle ! », en s'interrogeant : « Je me suis souvent demandée ce qui constituait la base de notre optimisme quant à la malléabilité de la culture¹⁸²⁶. »

Par conséquent, si lutter contre l'oppression implique bien d'en montrer le caractère construit, contingent et illégitime, par exemple en la dénaturisant, *cela ne suffit pas*. Il faut aussi analyser ce qui donne sa force structurante à l'ordre social, notamment sur les vécus, et voir comment on peut lutter, à quoi il faut s'attaquer. C'est ce que j'ai proposé dans les deux premières parties de ce travail : dans la première partie, j'ai analysé la naturalisation pour comprendre son rôle de légitimation et par quels

¹⁸²⁶ KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, op. cit., p. 61.

processus elle s'impose ; dans la deuxième partie, j'ai analysé la force de la construction en travaillant sur la performativité du genre.

Dans la première partie, je me suis interrogée sur le pouvoir des catégories sociales et de certains discours. J'ai commencé par montrer que la représentation que la philosophie du langage ordinaire donne des rapports entre le langage et le monde permet de penser la participation des discours à la construction du réel, sans tomber dans une forme d'idéalisme qui nous ferait perdre le réel, et sans considérer que les discours fabriquent le réel *ex nihilo* ou de l'extérieur. Le langage est un ensemble hétérogène de pratiques immanentes au monde, qui agissent dans le monde, sur le monde et depuis le monde. À partir de là, j'ai interrogé la construction *politique* et *historique* du pouvoir de certaines catégories et de certains discours : de leur pouvoir constituant et naturalisant. J'ai montré que leur pouvoir naturalisant se fondait sur une forme d'« illusion descriptive » selon laquelle ces catégories et ces discours disent le monde tel qu'il est, se contentent de refléter une réalité présociale et sont, à ce titre, des discours vrais et/ou les seuls discours possibles. Dans ce cas, leur pouvoir constituant repose en partie sur le fait qu'il est caché. La performativité de ces discours, si elle est sociale et ritualisée, est loin des premiers cas examinés par Austin, qui ne se dissimulent pas comme acte cherchant à faire effet dans le monde.

Mais dans d'autres cas, les discours ne tirent pas leur pouvoir de notre « naïveté » ou notre adhésion, mais d'un véritable coup de force, par lequel certains discours, certains noms sont imposés, et d'autres niés, invisibilisés ou rejetés. J'ai souligné que la violence de l'imposition se masque et se légitime en naturalisant le langage lui-même comme capacité spéciale que certain·es posséderaient par essence, qui leur permettrait de construire des relations politiques entre eux mais qui, en revanche, les empêcherait radicalement de faire véritablement société avec d'autres. J'ai critiqué cette conception du langage, en montrant que si le langage est un outil de communication, alors il est à construire dans la relation que nous entretenons aux autres plutôt qu'une capacité figée que l'on détiendrait par essence.

À partir de cette généalogie critique de nos catégories, je me suis demandée si l'on pouvait considérer que la pratique ordinaire du langage, en tant que telle, naturalisait. Pour réfléchir à cette question, j'ai proposé de ne pas considérer la naturalisation comme une représentation idéologique de phénomènes, qui serait le simple résultat des rapports sociaux et qui se manifesterait dans le langage. Critiquant cette conception réductrice du

langage et de l'idéologie, j'ai refusé de considérer le langage comme un simple reflet de l'idéologie, et de considérer l'idéologie comme une simple interprétation du réel qui n'en ferait pas partie. Au contraire, j'ai montré que nos pratiques discursives étaient immanentes au monde, et qu'elles participaient à construire la réalité sociale tout en la représentant. La représentation n'est pas indépendante de la construction. Par exemple, comme le dit Teresa de Lauretis, le genre est une représentation (ce qui ne signifie pas qu'il n'a pas d'implications matérielles et concrètes), dont la représentation est la construction, qui se construit dans différents espaces, discours et pratiques, de manière non cohérente, unifiée ou homogène. Sa construction est affectée par sa déconstruction¹⁸²⁷. En ce sens, la naturalisation n'est pas à comprendre comme une théorie sur le monde — dont il suffirait de montrer la fausseté — mais comme un ensemble de pratiques de construction et de légitimation de la réalité sociale — dont il faut attaquer le pouvoir structurant.

Pour cela, j'ai développé plusieurs directions complémentaires. Dans la mesure où j'ai montré que le discours naturalisant reposait sur une conception palimpseste mais dualiste de la nature, la première piste consiste à construire activement, par nos pratiques et nos discours, une autre conception de la nature, radicalement non-dualiste, qui ne puisse plus servir d'argument pour légitimer le social. La deuxième piste consiste à analyser comment le binarisme de genre peut être *construit et déconstruit*.

Construction et déconstruction

Cette seconde question a fait l'objet de la deuxième partie, où j'ai cherché à approfondir l'hypothèse d'une construction naturalisante du genre dans un ensemble hétérogène de pratiques, notamment discursives. Les enjeux étaient les suivants : comprendre concrètement comment fonctionne la construction du genre, et par quels processus elle peut passer, sans figer ou réifier ses productions et sans invisibiliser les ratés, les incohérences et les phénomènes de résistance. Pour cela, j'ai discuté la théorie butlerienne de la « performativité du genre », parce qu'elle me paraissait constituer une théorie radicalement constructiviste du genre, qui n'indexe plus du tout cette construction

¹⁸²⁷ LAURETIS Teresa de, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, op. cit., p. 41-42.

sur une prétendue différence sexuelle naturelle, mais qui, au contraire, considère que le sexe lui-même est construit par le système binaire de genre. Sur le plan politique, cette théorie permet donc de construire un féminisme qui part du *problème* — la naturalisation, l'oppression — plutôt que de l'*identité* : ce féminisme ne nie pas le caractère contraignant et violent des normes de genre ni la matérialité des rapports sociaux, mais il ne cherche pas à fonder la lutte sur une identité préalable, une expérience semblable, une communauté donnée de vécu. S'il est possible que nous ayons des expériences similaires, cela n'est pas un fondement nécessaire à nos luttes. Cette perspective permet de penser la possibilité de la coalition même si le genre est hétérogène et co-formé avec d'autres rapports de pouvoir, au lieu de considérer que les différences constitueraient nécessairement des obstacles à une lutte commune.

Dans cette perspective, j'ai montré que la théorie butlerienne de la performativité du genre permettait de penser la construction du genre sans faire reposer cette construction sur un donné présocial : en tant qu'identité individuelle, le genre n'est pas la conséquence ou la traduction du sexe, mais le produit mouvant d'une activité répétée, de normes sociales contraignantes et constitutives, d'interactions et d'assignations, de pratiques discursives et corporelles. Le genre est aussi un système normatif binaire, fondé sur l'hétéronorme, qui est régulateur car contraignant, coercitif, producteur, invisibilisant, qui peut être renforcé *et* déstabilisé par ce qu'il produit, par nos actions et nos comportements. La notion de « performativité » vient ainsi désigner le fait que le genre est une activité (Butler reprend des éléments importants de la conception austinienne de l'action) ; le fait que la construction du genre est un processus répété (Butler reprend ici l'interprétation derridienne du performatif) ; le fait que le genre se réalise parce qu'il est supposé, attendu (on est plus proches ici de la prophétie autoréalisatrice que de la performativité au sens strict du terme).

Mais quelle place faut-il accorder dans cette théorie aux discours, aux actes de parole, à la performativité austinienne en tant que telle ? Pour répondre à cette question, j'ai insisté sur le rôle des pratiques discursives dans la construction naturalisante du genre. J'ai montré que les discours interagissent avec les corps : ils ont des effets sur les corps et, réciproquement, le pouvoir performatif du langage repose sur les corps, et notamment sur une incorporation des structures sociales. En étudiant ainsi des pratiques discursives incorporées, j'ai cherché à ne pas traiter le corps « comme un point aveugle ou séparé de

l'analyse du reste des rapports sociaux¹⁸²⁸ ». J'ai montré comment le genre était construit dans nos pratiques discursives et nos interactions ordinaires : comme identité des participant·es, il est co-construit, de façon plus ou moins violente, dans l'interaction. Comme norme sociale, il contribue à structurer nos pratiques linguistiques.

J'ai ainsi cherché à élaborer des outils pour penser comment le genre est construit et quelle est la force de cette construction. Mais j'ai aussi présenté les pistes ouvertes par Butler pour penser la possibilité de la déconstruction et de la subversion du genre. Plusieurs questions se posent à partir de là. Sur le plan du genre : comment les pratiques de subversion s'articulent-elles à une transformation sociale plus globale, et à des formes de mobilisation collective ? Sur le plan de la performativité : si l'efficacité des actes de parole repose sur des structures sociales oppressives et une incorporation de ces structures par les agent·es, quel est le pouvoir transformateur de pratiques discursives de lutte ? Les usages non autorisés du langage sont-ils complètement dénués de pouvoir ? Quel est le sens d'une lutte dans et sur le langage ? Peut-on gagner du pouvoir par des tentatives insurrectionnelles ?

Insurrections

Pour discuter ces questions, j'ai abordé en troisième partie la question des luttes dans et avec le langage. Cette question est importante parce que, comme je l'ai dit, dénaturiser ne suffit pas, ou plutôt parce que dénaturiser ne peut rester un geste purement théorique. Si le genre est construit et naturalisé dans les pratiques sociales, notamment discursives, il faut leur opposer des contre-pratiques, des contre-discours. À partir de là, deux perspectives de lutte se dessinent : la première consiste à développer une analyse stratégique, individuelle et collective, de ce qu'on peut faire pour transformer l'ordre social. Cela implique de ne pas s'en tenir à dire *qu'on peut* (puisque l'ordre social est contingent), mais à réfléchir à *ce qu'on peut* et *comment* on le peut. Cette perspective pose la question de l'agentivité. Car la question de l'agentivité a été développée dans les sciences sociales pour comprendre comment l'action des individu·es et des groupes,

¹⁸²⁸ Comme l'indiquent les auteur·es de l'introduction à l'*Encyclopédie du genre*, la question du corps est l'un des principaux axes le long desquels le champ des études de genre a récemment évolué. Il n'est plus traité comme un point aveugle ou séparé de l'analyse du reste des rapports sociaux. (RENNES Juliette et al., « Introduction. La chair des rapports sociaux », in *Encyclopédie critique du genre*, op. cit., p. 13-32)

action qui est socialement déterminée par les structures sociales, a en retour des effets — de renforcement ou de déstabilisation — sur ces structures. Elle permet de sortir de la dichotomie déterminisme/liberté pour penser plutôt la reproduction ou la transformation du social. En ce sens, elle ne vient pas seulement nommer la résistance ou l'opposition, mais l'activité par laquelle les pratiques des sujet·tes, les sujet·tes elleux-mêmes et les structures sociales sont co-constituées.

La deuxième perspective de lutte, c'est l'entreprise pour déraciner l'oppression en nous, individuellement et collectivement, pour lui faire perdre de sa force structurante, donc déconstruire pied à pied ce qui est construit. Car l'oppression contribue à structurer notre expérience quotidienne, nos relations, nos affects, nos projections, nos corps : elle traverse et structure notre vie de part en part. L'enjeu de la lutte, c'est donc aussi de la déconstruire en nous, de s'y attaquer sur le plan vécu et intime, qu'il soit individuel, collectif ou communautaire. Cela passe par l'invention et le développement de ce que j'ai appelé des « pratiques politiques de soi ». Ces deux perspectives de lutte sont liées, puisque toutes deux partent du constat de la force structurante de l'oppression, de la force de ce qui est socialement construit et naturalisé, pour chercher à développer des *contre-forces*, stratégiques et vécues, collectives et individuelles.

J'ai donc cherché dans cette partie à articuler trois pistes de recherche : la première consiste à ne plus centrer l'analyse sur la seule oppression, mais à travailler sur les discours de lutte et les discours féministes en tant que tels qui, d'après Stéphanie Pahud et Marie-Anne Paveau, ont jusqu'à aujourd'hui fait l'objet de peu de recherches¹⁸²⁹. La deuxième piste consiste à penser l'activité de langage dans et par le prisme de l'action collective — pour montrer l'interaction du langage et du social et pour mettre en évidence le pouvoir des mobilisations collectives. La troisième piste consiste à analyser l'oppression non seulement comme structure sociale, mais depuis ses effets sur le vécu, les affects et l'expérience. Cette perspective vécue, pourtant fondamentale dans le féminisme constructiviste de Beauvoir qui a proposé une analyse phénoménologique de l'oppression, a été parfois mise de côté dans les travaux de sciences sociales portant sur la construction du genre. Elle est cependant développée par de passionnants travaux qui

¹⁸²⁹ PAHUD Stéphanie et PAVEAU Marie-Anne, « Nouvelles argumentations féministes. Données empiriques et théorisations » in *Argumentation et Analyse du Discours*, N° 18, 2017 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/aad/2305>

proposent, par exemple, une phénoménologie du genre ou de la race¹⁸³⁰, ou qui cherchent à opérer un « tournant affectif » pour sortir de l'hégémonie du paradigme performatif¹⁸³¹. Pour ma part, j'ai tenté ici d'articuler la perspective vécue et la perspective performative — précisément pour insister sur la dimension vécue de nos pratiques linguistiques.

Dans cette troisième partie, j'ai commencé par montrer le pouvoir transformateur de pratiques subversives et insurrectionnelles — qui détournent la force performative d'un discours ou qui tentent de réaliser des actes de discours dans les mauvaises circonstances et sans y être autorisées. J'ai ensuite analysé différentes contre-pratiques pour mettre au jour leur pouvoir dénaturisant et transformateur. J'ai montré qu'elles luttent contre la naturalisation de l'oppression : du binarisme de genre dans la langue ; de la dépossession des opprimé·es d'un savoir-pouvoir sur leur corps, leur santé et leur sexualité ; de l'ordre social et inégalitaire du discours, de l'exclusion du politique ; du monopole et de l'imposition par les dominant·es d'un langage prétendument commun. Ces pratiques ont un pouvoir transformateur à plusieurs titres : d'abord, elles mettent en évidence le conflit contre la prétention du récit dominant sur le monde à faire consensus. Parce que le langage est partagé sans l'être complètement, les pratiques conflictuelles dans le langage mettent en question la communauté linguistique, sociale et politique elle-même, et constituent *déjà* des manières de mettre en commun de nouvelles questions, de faire du commun autrement. Ces pratiques sont donc des manières d'intervenir dans et sur la réalité sociale. Elles ont des conséquences sur les conventions et les conditions sociales du discours. Elles font mémoire et ouvrent un espace, social et discursif, pour les discours à venir. Elles construisent, ici et maintenant, de nouvelles communautés de pratiques où l'on peut réaliser avec succès des actes de parole, où l'on peut dire parce qu'on est écouté·e. Certaines de ces pratiques sont critiques et contestataires ; d'autres viennent « agiter le quotidien¹⁸³² » et travailler la réalité sociale ; d'autres construisent déjà de nouveaux espaces. Le langage peut ainsi être l'objet de la lutte, l'outil de la lutte,

¹⁸³⁰ Je pense aux travaux de Sara Ahmed, Lewis Gordon, etc. En France, un colloque a récemment été organisé qui réunissait des chercheur·es travaillant sur ces questions : « Approches phénoménologiques du genre et de la race : penser les oppressions et les résistances », 14-15 juin 2018, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

¹⁸³¹ KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, op. cit.

¹⁸³² Expression que je reprends à Mariel Acosta (ACOSTA Mariel et CUBA Ernesto, « L'agitation du quotidien », art. cit.)

ce qui nous fait lutter ensemble et l'espace dans lequel la lutte se déploie : « *Language is also a place of struggle*¹⁸³³. »

¹⁸³³ hooks bell, *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990, « Choosing the margin as a space of radical openness ».

BIBLIOGRAPHIE

J'ai choisi de présenter cette bibliographie selon un classement disciplinaire et alphabétique. On trouvera quatre sections principales : la première réunit les ouvrages de philosophie ; la deuxième les travaux de linguistique ; la troisième les études de genre et les études décoloniales qui relèvent d'autres disciplines que la philosophie et la linguistique ; la quatrième les travaux d'histoire et de sciences sociales autres que les études de genre et les études décoloniales. À l'intérieur de chaque section, le classement est alphabétique par auteur·e.

PHILOSOPHIE

AHMED Sara, « Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés) » traduit de l'américain par Oristelle Bonis in *Cahiers du Genre*, n° 53, 2012, p. 77-98.

ALTHUSSER Louis, *Cours sur Rousseau*, 1972, Paris, le Temps des cerises, 2012.

ALTHUSSER Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », in *Positions* (1964-1975), p. 67-125. Paris, Éditions sociales, 1976. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE.pdf

AMBROISE Bruno, *Les pouvoirs du langage : la contribution de J.L. Austin à une théorie contextualiste des actes de parole*, Thèse de doctorat en Philosophie, sous la direction de Francis Wolff, 2005, Paris, Université de Nanterre — Paris X. Version électronique [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00338176/document>

AMBROISE Bruno, *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?*, Paris, Vrin, 2008.

AMBROISE Bruno et LAUGIER Sandra (dir.), *Sens, usage et contexte. Philosophie du langage*, tome 2, Paris, Vrin, « Textes clés », 2011.

AMBROISE Bruno et GEAY Bertrand, *Langage et politique : l'efficacité du langage en question*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, « Paradoxa », 2016.

AMBROISE Bruno, « Efficacité du discours et rapports de force : le poids incompressible de l'Institution ? Remarques sur l'efficacité du langage chez Pierre Bourdieu » in *Langage et politique, L'efficacité du langage en question*, AMBROISE Bruno et GEAY Bertrand, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, « Paradoxa », 2016.

AMBROISE Bruno, « Situations ordinaires de la sincérité : Une réponse d'Austin à Derrida », 2004, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://bruno.henri.ambroise.free.fr/Austinderrida.pdf>

AMBROISE Bruno, « La rationalité de l'efficacité performative », in *Bourdieu, théoricien de la pratique*, DE FORNEL Michel et OGIEN Albert (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, « Raisons pratiques », N° 21, 2011, p. 195-220.

AMBROISE Bruno, « La philosophie du langage de J. L. Austin : ce que la parole fait ». Philopsis, 2015 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.philopsis.fr/spip.php?article280>

ARISTOTE, *Physique*, traduit du grec ancien par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

ARISTOTE, *Les politiques*, traduit du grec ancien par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015.

AUROUX Sylvain, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, « Collection Premier cycle », 1996.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, traduit de l'anglais par Gilles Lane, Paris, Seuil, 1991.

AUSTIN John Langshaw, *Écrits philosophiques*, traduit de l'anglais par Lou Aubert et Anne-Lise Hacker, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 1994.

AUSTIN John Langshaw, *Le langage de la perception*, traduit de l'anglais par Paul Gochet et Bruno Ambroise, Paris, Vrin, 2007.

AUSTIN John Langshaw, « Discussion » in *La philosophie analytique*, Colloque de Royaumont, Paris, Minuit, « Cahiers de Royaumont », 1962.

BAUER Nancy, *How to do things with pornography?*, Cambridge, Harvard University Press, 2015.

BEAUVOIR, Simone de, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, « Folio », 2015.

BENOIST Jocelyn et LAUGIER Sandra (dir.), *Langage ordinaire et métaphysique : Strawson*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005.

BENOIST Jocelyn, « Sens et performance » in *Le Langage*, KÉVORKIAN Gilles (dir.), Paris, Vrin, 2013.

BENOIST Jocelyn, « Des actes de langage à l'inventaire des énoncés » in *Archives de Philosophie*, N°79, 2016/1, p. 55-78.

BENTOUHAMI Hourya, « Critical Race Theory ou comment la “race” compte », [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : http://www.academia.edu/12009825/Critical_Race_Theory_ou_comment_la_race_compte

BERGER Anne-Emmanuelle, *Le grand théâtre du genre : identités, sexualités et féminisme en « Amérique »*, Paris, Belin, 2013.

BESSONE Magali, *Sans distinction de race ? : une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, « Philosophie concrète », 2013.

BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, traduit de l'américain par Brice Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2004.

BUTLER Judith, *Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit de l'américain par Jérôme Vidal et Jérôme Rosanvallon, Paris, Amsterdam, 2005.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre*, traduit de l'américain par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*, traduit de l'américain par Charlotte Nordmann, Paris, Amsterdam, 2009.

BUTLER Judith, *Défaire le genre*, traduit de l'américain par Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, 2012.

BUTLER Judith, *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, traduit de l'américain par Christophe Jaquet, Paris, Fayard, « À venir », 2016.

BUTLER Judith, « Performativity's Social Magic », in *Bourdieu: a critical reader*, SHUSTERMAN Richard (dir.), Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 113-128

BUTLER Judith, « “Les femmes” en tant que sujets du féminisme » in *Raisons politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, N° 12, 2003/4, p. 85-97.

BUTLER Judith et JAMI Irène, « Considérer le problème plus que l'identité » in *Pensées critiques*, La Découverte, 2009, p. 117-130.

BUTLER Judith, « Merely cultural », [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://courses.washington.edu/com597j/pdfs/Judith%20Butler_Merely%20Cultural.pdf

CAVELL Stanley, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable : de Wittgenstein à Emerson*, traduit de l'américain par Sandra Laugier, Combas, L'Éclat, « Tiré à part », 1991.

CAVELL Stanley, *Conditions nobles et ignobles : la constitution du perfectionnisme moral émersonien*, traduit de l'américain par Christian Fournier et Sandra Laugier, Montpellier, L'Éclat, « Tiré à part », 1993.

CAVELL Stanley, *Les voix de la raison : Wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, traduit de l'américain par Sandra Laugier et Nicole Balso, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1996.

CAVELL Stanley, *Dire et vouloir dire*, traduit de l'américain par Sandra Laugier et Christian Fournier, Paris, Éd. du Cerf, « Passages », 2009

CAVELL Stanley, « La passion », traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Dauzat in *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle ? : l'organon du nouveau siècle*, Paris, Gallimard et Centre Pompidou, « Folio », 2001, p. 333-386.

BOUVERESSE Jacques, « Règles, dispositions et habitus », in *Critique*, N° 579-580, « Des philosophes lisent Bourdieu », 1995, p. 573-594.

DARDOT Pierre et LAVAL Christian, *Marx, prénom Karl*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 2012.

DERRIDA Jacques, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, « La philosophie en effet », 2006.

DERRIDA Jacques, « Signature, Événement, Contexte » in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 365-393.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, « GF », 2016.

DESCARTES René, *Principes de la philosophie, Première partie*, traduit du latin par Denis Moreau, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2009.

DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

DESCOMBES Vincent, *Le complément de sujet : enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, « NRF essais », 2004.

DIAMOND Cora, *L'esprit réaliste : Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit de l'américain par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

DIAMOND Cora, *L'importance d'être humain : et autres essais de philosophie morale*, traduit de l'américain par Emmanuel Halais, Sandra Laugier et Jean-Yves Mondon, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2011.

DORLIN Elsa, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies », 2008.

DORLIN Elsa, *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, Paris, La Découverte, 2009.

DORLIN Elsa (dir.), *Black Feminism, Anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2007.

DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2009.

DORLIN Elsa et RODRIGUEZ Eva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2012.

DORLIN Elsa, « Autopsie du sexe », in *Les Temps Modernes*, N° 619, 2002/3, p. 115-143.

DORLIN Elsa, « “Performe ton genre : Performe ta race !” Repenser l’articulation entre sexisme et racisme à l’ère de la postcolonie » in *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*, VERSCHUUR Christine (dir.), Genève, Graduate Institute Publications, « Cahiers genre et développement », 2018, p. 227-237.

DUMÉNIL Gérard, LÖWY Michael et RENAULT Emmanuel, *Lire Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige », 2009.

FERRARESE Estelle et LAUGIER Sandra, « Politique des formes de vie » in *Raisons politiques*, vol. 57, N° 1, 2015, p. 5-12.

FORNEL Michel de, « Légitimité et actes de langage » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 46, « L’usage de la parole », 1983, p. 31-38.

FOUCAULT Michel, *L’archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel, *L’Ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1990.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité. Tome 1*, Paris, Gallimard, « Tel », 1994

FOUCAULT Michel (dir.), « *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* » : un cas de parricide au XIX^e siècle, Paris, Gallimard, « Collection Folio », 1994.

FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 1997.

FOUCAULT Michel, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et Écrits 1954-1988*, tome I/IV, Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, tome I/II 1954-1975, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits, 1954-1988*, tome II/II 1976-1988, Paris, Gallimard, « Quarto », 2001.

FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, « Hautes études », 2004.

FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Lectures de Nietzsche*, FOUCAULT Michel, BIRAULT Henri, BLONDEL Éric, CHAMPEAUX Jeanne, CONSTANTINIDÈS Yannis et ROOS Richard, Paris, Librairie générale française, 2000, p. 102-130.

FOX KELLER Evelyn, « Histoire d'une trajectoire de recherche. De la problématique "genre et sciences" au thème "langage et sciences" », in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000.

GARDEY Delphine et KRAUS Cynthia (dir.), *Politiques de coalition : penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Zurich, Seismo, 2016.

GARRAU Marie et LE GOFF Alice, « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young » in *Cahiers du Genre*, N° 46, 2009/1, p. 199-219

GAUTIER Claude « La voix des sans-voix : condamnés à être parlés ? La condition du porte-parole » in *Langages, politique, histoire : avec Jean-Claude Zancarini*, DESCENDRE Romain et FOURNEL Jean-Louis, Lyon, ENS éditions, 2015, p. 587-598.

GÉRARDIN-LAVERGE Mona, « "C'est en slogant qu'on devient féministe" - Hétérogénéité du genre et performativité insurrectionnelle » in *Semen, Revue de sémio-linguistique des textes et des discours*, N° 44, janvier 2018, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 81-109.

GÉRARDIN-LAVERGE Mona, « Performativité du langage et *empowerment* féministe », in *Philonsorbonne*, N° 11, 2017, p. 93-105.

GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison, II : Cahiers 6, 7, 8, 9*, traduit de l'italien par Monique Aymard et Paolo Fulchignoni, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983.

GUICHET Jean-Luc (dir.), *De l'animal-machine à l'âme des machines : querelles biomécaniques de l'âme, XVII^e-XXI^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, « Philosophie », 2010.

HACKING Ian, *Historical ontology*, Cambridge, Harvard university press, 2002.

HACKING Ian, *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?*, traduit de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, La Découverte, « Textes à l'appui », 2001

HACKING Ian, *Les fous voyageurs*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2002.

HACKING Ian, *L'âme réécrite : étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, traduit de l'anglais par Julie Brumberg-Chaumont et Bertrand Revol, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2006.

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

HALL Stuart, *Identités et cultures : politiques des cultural studies, I*, traduit de l'anglais par Christophe Jaquet, Paris, Amsterdam, 2007.

HALL Stuart, « Signification, représentation, idéologie : Althusser et les débats poststructuralistes » in *Raisons politiques*, N° 48, 2012, p. 131-162.

HARAWAY Donna, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*, traduit de l'américain par Marie-Hélène Dumas, Charlotte Gould et Nathalie Magnan, Paris, Exils, « Essais », 2007.

HARAWAY Donna, *Manifeste des espèces de compagnie : chiens, humains et autres partenaires*, traduit de l'américain par Jérôme Hansen, Paris, L'Éclat, 2010.

HOBBS Thomas, *Du citoyen*, traduit de l'anglais par Pierre Crignon, Paris, Flammarion, « GF », 2010.

KANT Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit de l'allemand par Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008

KEUCHEYAN Razmig, *Le constructivisme : des origines à nos jours*, Paris, Hermann, « Société et pensées », 2007.

KEUCHEYAN Razmig, *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, « Zones », 2010.

KEUCHEYAN Razmig et BRONNER Gérard, *La théorie sociale contemporaine*, Paris, PUF, « Quadrige », 2012.

KEUCHEYAN Razmig, « Comment peut-on être constructiviste ? Sur le constructivisme dans les sciences sociales », in *La théorie sociale contemporaine*, KEUCHEYAN Razmig et BRONNER Gérard, Paris, PUF, « Quadrige », 2012, p. 67-80.

KOSOFKY SEDGWICK Eve, *Touching feeling: affect, pedagogy, performativity*, Durham, Duke University Press, 2003.

KOSOFSKY SEDGWICK Eve, *Épistémologie du placard*, traduit de l'américain par Maxime Cervulle, Paris,, Amsterdam, 2008.

KRAUS Cynthia, « Naked sex in exile: on the paradox of the « sex question » in feminism and in science » in *NWSA Journal*, 12 (3), 2000, p. 151-177.

KRAUS Cynthia, « La bicatégorisation par “sexe” à l'épreuve de la science : le cas des recherches en biologie sur la détermination du sexe chez les humains » in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000, p. 187-213.

KRAUS Cynthia, « Of “Epistemic Covetousness” in Knowledge Economies: The Nothing of Social Constructionism », in *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 19 (4), 2005, p. 339-355.

KRAUS Cynthia, PERRIN Céline, REY Séverine, GOSSELIN Lucie, GUILLOT Vincent, « Démédicaliser les corps, politiser les identités : convergences des luttes féministes et intersexes » in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 4-14.

KRAUS Cynthia, « Diagnostiquer les fœtus intersexués : quoi de neuf docteurs ? Commentaire » in *Sciences sociales et santé*, N° 33, 2015/1, p. 35-46.

LANGTON Rae, *Sexual solipsism: philosophical essays on pornography and objectification*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

LATOUR Bruno, « The promises of constructivism » in IDHE Don (dir.), *Chasing Technology : Matrix of Materiality*, Indiana Series for the Philosophy of Science, Indiana University Press, 2003, p. 27-46. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM-GB.pdf>

LAUGIER Sandra, *Du réel à l'ordinaire : quelle philosophie du langage aujourd'hui ?*, Paris, Vrin, 1999.

LAUGIER Sandra (dir.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, Presses Universitaires de France, « Débats philosophiques », 2001.

LAUGIER Sandra, *Wittgenstein, Les sens de l'usage*, Paris, Vrin, 2009.

LAUGIER Sandra et CHAUVIRÉ Christiane (dir.), *Lire les « Recherches philosophiques »*, Paris, Vrin, 2009.

LAUGIER Sandra et AL-SALEH Christophe (dir.), *John L. Austin et la philosophie du langage ordinaire*, Hildesheim, G. Olms, « Europaea memoria », 2011.

LAUGIER Sandra (dir.), *Tous vulnérables ? : le « care », les animaux et l'environnement*, Paris, Payot Rivages, 2012.

LAUGIER Sandra et OGIER Albert, *Le principe démocratie : enquête sur les nouvelles formes du politique*, Paris, La Découverte, 2014.

LAUGIER Sandra, « Ce que le scepticisme “veut dire” » in *Revue de métaphysique et de morale*, N° 65, Presses Universitaires de France, 2010/1, p. 5-23.

LECERCLE Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage*. Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2004.

LEGRAND Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 2007.

MARC-AURÈLE, *Pensées*, traduit du grec ancien par Mario Meunier, Paris, Flammarion, « Librio », 2017.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, *Critique du programme de Gotha*, Paris, Centenaire, 1972.

MARX Karl, *Le Capital : critique de l'économie politique, Livre I*, traduit de l'allemand par Joseph Roy, Paris, PUF, 1993.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, « L'idéologie allemande », traduit de l'allemand par Maximilien Rubel in *Philosophie*, MARX Karl, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 289-394.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, « Thèses sur Feuerbach », traduit de l'allemand par Maximilien Rubel in *Philosophie*, MARX Karl, Paris, Gallimard, « Folio », 1994, p. 232-235.

NIETZSCHE Friedrich, *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par Éric Blondel, Ole Hansen-Løve, Théo Leydenbach et Pierre Pénisson, Paris, Flammarion, 1996.

PATEMAN Carole, *Le contrat sexuel*, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, La Découverte et Institut Émilie du Châtelet, 2010.

PLATON, *Phédon*, traduit du grec ancien par Monique Dixaut in PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

PLATON, *Banquet*, traduit du grec ancien par Luc Brisson in PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.

PLUMWOOD Val, *Feminism and the mastery of nature*, London, Routledge, « Opening out », 1993.

RANCIÈRE Jacques, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

RANCIÈRE Jacques, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2005.

RANCIÈRE Jacques, *Et tant pis pour les gens fatigués : entretiens*, Paris, Amsterdam, 2009.

RANCIÈRE Jacques, *Le maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 2009.

RÉCANATI François, *La transparence et l'énonciation : pour introduire à la pragmatique*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 1989.

RÉCANATI François, « Du positivisme logique à la philosophie du langage ordinaire : naissance de la pragmatique », postface à *Quand dire, c'est faire*, AUSTIN John Langshaw, Paris, Seuil, 1991, p. 185-203.

REVEL Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2002.

REVEL Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, « Dictionnaire », 2007.

REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, « Essais », 2010.

RICH Adrienne, *La contrainte à l'hétérosexualité et autres essais*, traduit de l'américain par Françoise Armengaud, Christine Delphy, Lisette Girouard et Emmanuèle de Lesseps, Genève-Lausanne, Mamamélis et Nouvelles Questions Féministes, 2010.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, Folio, 2013.

RUBIN Gayle et BUTLER Judith, *Marché au sexe*, Paris, EPEL, « Les grands classiques de l'érotologie moderne », 2002.

STRAWSON Peter Frederick, *Logico-linguistic papers*, London, Methuen, 1977, « Intention and Convention in Speech Acts ».

TRAVIS Charles, *Les liaisons ordinaires : Wittgenstein sur la pensée et le monde*, traduit de l'américain par Bruno Ambroise, Paris, Vrin, « Problèmes et controverses », 2003.

VARIKAS Eleni, « Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique », in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques philosophiques*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Paris, Gallimard, « Collection Tel », 1990.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Paris, Gallimard, 1996.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Waismann et pour Moritz*

Schlick, I: *Textes inédits (années 1930)*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophie d'aujourd'hui », 1997.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, « Collection Folio », 2001.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches philosophiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, 2004.

WITTGENSTEIN Ludwig, *De la certitude*, traduit de l'allemand par Danièle Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2006.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Fiches*, traduit de l'allemand par Jean-Pierre Cometti et Élisabeth Rigal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 2008.

WITTIG Monique, *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007.

LINGUISTIQUE

ABBOU Julie, « La fin de l'ironie. Nature, sexe, féminisme et renouveau essentialiste dans les discours transhumanistes » in *Pratiques et langages du genre et du sexe : déconstruire l'idéologie sexiste du binarisme*, TOMC Sandra, BAILLY Sophie et RANCHON Grâce, Louvain-la-Neuve, Paris, L'Harmattan, « Proximités - sciences du langage », 2016, p. 145-180.

ACOSTA Mariel et CUBA Ernesto, « L'agitation du quotidien », traduit de l'espagnol par Sara Martinez in *GLAD !* N° 4, 2018 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/1074>

AHEARN Laura M., « Agency » in *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 9, 1/2, 1999, p. 12-15.

AHEARN Laura M., « Language and Agency » in *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, 2001, p. 109-137.

ARNOLD Aron, « Le rôle de la fréquence fondamentale et des fréquences de résonance dans la perception du genre » in *TIPA. Travaux interdisciplinaires sur la parole et le langage*, N° 28, 2012.

ARNOLD Aron, « Idéologies de genre et construction des savoirs en sciences phonétiques » in *GLAD !* N° 1, 2016 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.revue-glad.org/117>

ARNOLD Aron et CANDEA Maria, « Comment étudier l'influence des stéréotypes de genre et de race sur la perception de la parole ? » in *Langage et société*, N° 152, 2015, p. 75-96.

AUTHIER-REVUZ Jacqueline, "Hétérogénéité(s) énonciative(s)" in *Langages*, N°73, 1984, p. 98-111.

BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard, « Tel », 1996.

CALVET Louis-Jean, *Linguistique et colonialisme : petit traité de glottophagie*, Paris, Payot Rivages, « Petite bibliothèque Payot », 2001, p. 73.

CAMERON Deborah, *Feminism and linguistic theory*, Houndmills, Macmillan, 1985.

CANDEA Maria, CHEVALIER Yannick et DUVERGER Sylvia (dir.), *L'Académie contre la langue française : le dossier féminisation*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2015.

CANDEA Maria, « Le langage est politique » in *BALLAST*, 2017 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-ballast.fr/maria-candea-langage-politique/>

DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), *Langage, genre et sexualité*, Paris, Nota Bene, « Langue et pratiques discursives », 2011.

DURANTI Alessandro (dir.), *A companion to linguistic anthropology*, Malden-Oxford, Blackwell, 2006.

ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, *Language and gender*, New York, Cambridge University Press, 2013 (2^e édition).

ECKERT Penelope et MCCONNELL-GINET Sally, « Think Practically and Look Locally: Language and Gender as Community- Based Practice » in *Annual Review of Anthropology*, vol. 21, 1992, p. 461-490.

FRAENKEL Béatrice, « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture » in *Études de communication*, N° 29, 2006, p. 69-93.

GRECO Luca, MONDADA Lorenza et RENAUD Patrick (dir.), *Identités en interaction*, Limoges, Lambert-Lucas, 2014.

GRECO Luca, « L'homoparentalité entre parenté, genre et langage : différenciation et binarité dans les procédés d'appellation et décatégorisation du lien parental » in *Langage, genre et sexualité*, DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), Paris, Nota Bene, « Langue et pratiques discursives », 2011, p. 145-172.

GRECO Luca, « Un soi pluriel : la présentation de soi dans les ateliers drag kings. Enjeux interactionnels, catégoriels et politiques » in *La face cachée du genre : langage et pouvoir des normes*, CHETCUTI Natacha et GRECO Luca, Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2012.

GRECO Luca, « Les recherches linguistiques sur le genre : un état de l'art » in *Langage et société*, N°148, 2014/2, p. 11-29.

GRECO Luca, « La performance au carrefour des arts et des sciences sociales : quelles questions pour la sociolinguistique ? » in *Langage et société*, N° 160-161, 2017/2, p. 301-317.

GRECO Luca et KUNERT Stéphanie, « Drag et performance » in *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*. Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2016, p. 222-231.

HOUDEBINE Anne-Marie (dir.), *La féminisation des noms de métiers : en français et dans d'autres langues*, Paris, L'Harmattan, 1998.

KITZINGER Celia, « Heteronormativity in Action: Reproducing the Heterosexual Nuclear Family in After-hours Medical Calls » in *Social Problems*, N° 4, vol. 52, 2005, p. 477-498.

LAKOFF Robin, « Language and Woman's Place » in *Language in Society*, N° 1, vol. 2, 1973, p. 45-80.

MARIGNIER Noémie, *Les matérialités discursives du sexe. La construction et la déstabilisation des évidences du genre dans les discours sur les sexes atypiques*, Thèse de doctorat en Sciences du Langage, sous la direction de Luca Greco et Marie-Anne Paveau, 2016, Paris, Université Paris 13 Sorbonne Paris Cité.

MICHARD Claire et RIBERY Claudine, *Sexisme et sciences humaines : pratique linguistique du rapport de sexage*, Lille, Presses Universitaires de Lille, « Linguistique », 1982.

MICHARD Claire, *Le sexe en linguistique : sémantique ou zoologie ?*, Paris, L'Harmattan, « Bibliothèque du féminisme », 2001.

MICHARD Claire, « Sexe et humanité en français contemporain : La production sémantique dominante » in *L'Homme*, N° 153, 2000, p. 125-152. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/8?file=1>

MICHEL Raphaël et PAHUD Stéphanie, « Options épistémologiques et méthodologiques de l'analyse textuelle des discours : l'exemple d'un corpus de slogans politiques » in *Langage et société*, N° 140, 11 juin 2012, p. 89-101, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2012-2-page-89.htm>

MONDADA Lorenza, « Le genre en action : la catégorisation des locuteurs comme production située des participants dans l'interaction » in *Langage, genre et sexualité*, DUCHÊNE Alexandre et MOÏSE Claudine (dir.), Paris, Nota Bene, collection « Langue et pratiques discursives », 2011, chapitre 6.

PAHUD Stéphanie et PAVEAU Marie-Anne, « Nouvelles argumentations féministes. Données empiriques et théorisations » in *Argumentation et Analyse du Discours*, N° 18,

2017 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/aad/2305>

PAVEAU Marie-Anne, « Interdiscours et intertexte » in *Linguistique et littérature : Chuny, 40 ans après*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 93-105 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00473985/document>

RANCHON Grâce, *Une didactique de la langue, de la culture, et du genre. Le manuel de FLE : discours et réalisations*, Thèse de doctorat en Sciences du langage, sous la direction de Marielle Rispail et Mireille Baurens, 2016, Saint-Etienne, Université Jean Monnet.

RUBIN Donald L., « Nonlanguage Factors Affecting Undergraduates' Judgments of Nonnative English-Speaking Teaching Assistants » in *Research in Higher Education*, N° 4, vol. 33, 1992, p. 511-531.

SAPIR Edward, *Linguistique*, traduit de l'anglais par Jean-Élie Boltanski et Nicole Soulé-Susbielles, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

WHORF Benjamin Lee, *Linguistique et anthropologie*, traduit de l'anglais par Claude Carme, Paris, Denoël, 1969.

YAGUELLO Marina, *Alice au pays du langage : pour comprendre la linguistique*, Paris, Seuil, 1981.

YAGUELLO Marina, *Les Mots et les femmes : essai d'approche socio-linguistique de la condition féminine*, Paris, Payot, « Prismes », 1987.

YAGUELLO Marina, *Le sexe des mots*, Paris, Seuil, « Points », 1995.

FÉMINISME, ÉTUDES DE GENRE, ÉTUDES DÉCOLONIALES (autres que philosophie et linguistique)

AMOS Valerie et PARMAR Pratibha, « Challenging Imperial Feminism » in *Feminist Review*, n° 80, 2005, p. 44-63.

ANASTASIA Andrew, « Voice » in *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, n° 1-2, vol. 1, 2014, p. 262-263.

ANZALDÚA Gloria, « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience » in *Cahiers du CEDREF*, N° 18, « Théories féministes et queers décoloniales », 2011, p. 75-96.

APP Corinne, FAURE-FRAISSE Anne-Marie, FRAENKEL Béatrice et RAUZIER Lydie, *40 ans de slogans féministes : 1970-2010*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2011.

BACCHETTA Paola, « Réflexions sur les alliances féministes transnationales » in *Le sexe de la mondialisation*, FALQUET Jules, HIRATA Helena, KERGOAT Danièle, LABARI Brahim, LE FEUVRE Nicky, SOW Fatou, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 259-274.

BACCHETTA Paola, « Co-Formations : des spatialités de résistance décoloniales chez les lesbiennes “of color” en France » in *Genre, sexualité & société*, N° 1, 2009. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018 URL : <http://gss.revues.org/810>.

BARD Christine (dir.), *Un siècle d'antiféminisme*, Paris, Fayard, 1999.

BARROWS Susanna, *Miroirs déformants : réflexions sur la foule en France à la fin du XIX^e siècle*, traduit de l'américain par Suzanne Le Foll, Paris, Aubier, « Histoire », 1990.

BERNHEIM Cathy, KANDEL Liliane, PICQ Françoise, RINGART Nadja (dir.), *Mouvement de libération des femmes : textes premiers*, Paris, Stock, 2009.

BLANCHARD Véronique, NIGET David, *Mauvaises filles : incorrigibles et rebelles*, Paris, « Textuel », 2016.

BLÉZAT Mathilde, « Son frère il parle pas. Bricolage langagier en famille » in *Panthère première*, N° 1, Marseille, 2017, p. 36-42.

BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE Félix et MAGLIANI-BELKACEM Stella, *Les féministes blanches et l'empire*, Paris, La Fabrique, 2012.

CALIFIA Patrick, *Sexe et utopie*, traduit de l'américain par Patrick Ythier, Paris, Musardine, 2008.

CASTRO Viveiros de, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien » in ALLIEZ Éric (dir.), *Gilles Deleuze, une vie philosophique : rencontres internationales, Rio de Janeiro, São Paulo, 10-14 juin 1996*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, « Les empêcheurs de penser en rond », 1998, p. 429-462.

CERVULLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), *Matérialismes, culture & communication, II : Cultural studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Mines ParisTech, « Matérialismes », 2016.

CERVULLE Maxime, « Matière à penser. Controverses féministes autour du matérialisme » in *Cahiers du Genre*, Hors Série N° 4, 2016/3, p. 29-52.

CHANSON Philippe, *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*, Louvain, Academia-Bruylant, « Anthropologie prospective », 2008.

CHIRO Giovanna de, « La nature comme communauté : la convergence de l'environnement et de la justice sociale » traduit de l'américain par Cyril Le Roy, in

Écologie politique : cosmos, communautés, milieux, HACHE Émilie (dir.), Paris, Amsterdam, 2012, p. 121-153.

CHIRO Giovanna de, « Ramener l'écologie à la maison », traduit de l'américain par Cyril Le Roy in *De l'univers clos au monde infini*, HACHE Émilie (dir.), Bellevaux, Dehors, 2014, p. 191-220.

COCTEAU Arthur, « Lettre à Herculine Barbin, suivie du Fils du vent (extraits choisis) » in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 16-22.

COFFIN Jean-Christophe, « Sexe, hérédité et pathologies. Hypothèses, certitudes et interrogations de la médecine mentale, 1850-1890 », in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000.

CONDY John et CONDRY Sandra, « Sex Differences: A Study of the Eye of the Beholder » in *Child Development*, N° 3, vol. 47, 1976, p. 812-819

COSSÉE Claire, « Colette Guillaumin et les différents visages de la culture : une lecture diachronique » in *Matérialismes, culture & communication, II : Cultural studies, théories féministes et décoloniales*, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), Paris, Mines ParisTech, « Matérialismes », 2016, p. 165-180.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal, I : Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, « Nouvelles questions féministes », 2009.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal, II : Penser le genre*, Paris, Syllepse, « Nouvelles questions féministes », 2001.

DELPHY Christine, *Classer, dominer : qui sont les autres ?*, Paris, La Fabrique, 2008.

DELPHY Christine, « La honte doit changer de bord. Entretien » in *Ballast*, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-ballast.fr/christine-delphy/>

DUSSY Dorothee, *Le berceau des dominations*, Marseille, ELD, 2013.

DYER Richard, *White*, London, New York, Routledge, 1997.

EHRENREICH Barbara et ENGLISH Deirdre, *Fragiles ou contagieuses : le pouvoir médical et le corps des femmes*, traduit de l'américain par Marie Valera, Paris, Cambourakis, « Sorcières », 2016.

ERIBON Didier, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, « Champs », 2012.

FAYOLLE Caroline, « Des corps "monstres". Historique du stigmatisme féministe », *GLAD !* N° 4, 2018, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/1034>

FEDERICI Silvia, *Caliban et la sorcière, Femmes, corps et accumulation primitive*, traduit de l'américain par le collectif Senonevero et Julien Guazzini, Genève, Entremonde, 2014.

FOURNIER Pierre (dir.), *Présumées coupables : les grands procès faits aux femmes*, Paris, l'Iconoclaste Archives nationales, 2016.

GARBAGNOLI Sara et PREARO Massimo, *La croisade « anti-genre » : du Vatican aux manifs pour tous*, Paris, Textuel, « Petite encyclopédie critique », 2017.

GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000.

GUHA Ramachandra et MARTINEZ-ALLIER Juan, « L'environnementaliste des riches », traduit de l'anglais par Cyril Le Roy in *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Amsterdam, 2012, p. 51-65.

GUHA Ramachandra, « Environnementaliste radical et préservation de la nature sauvage : une critique de la périphérie » traduit de l'anglais par Cyril Le Roy in *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, HACHE Émilie, Paris, Amsterdam, 2012, p. 155-170.

GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, « Recherches », 1992.

GUILLOT Vincent, « « Intersexes : ne pas avoir le droit de dire ce que l'on ne nous a pas dit que nous étions » in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 37-48.

HACHE Émilie (dir.), *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, Paris, Amsterdam, 2012.

HACHE Émilie (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Bellevaux, Dehors, 2014.

HACHE Émilie (dir.), *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, traduit de l'anglais par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016.

HACHE Émilie « If I have a dog, my dog has a human » in DORLIN Elsa et RODRIGUEZ Eva (dir.), *Penser avec Donna Haraway*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx confrontation », 2012, p. 89-102.

HARDING Sandra (dir.), *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*, New York, Routledge, 2004.

HILL COLLINS Patricia, « The social construction of Black feminist thought », in *Signs* vol. 14, N° 4, 1989, p. 745-773.

hooks bell, *Yearning: race, gender, and cultural politics*, Boston, South End Press, 1990.

IBOS Caroline, *Qui gardera nos enfants ? Les nounous et les mères*, Paris, Flammarion, 2012.

JUTEAU Danielle et LAURIN Nicole, *Un Métier et une vocation : le travail des religieuses au Québec, de 1901 à 1971*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997.

KRAUSS Celene, « Des bonnes femmes hystériques » in *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, HACHE Émilie (dir.), traduit de l'anglais par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016, in p. 211-238.

KUNERT Stéphanie, « Monique Wittig : de la matérialité du langage » in *Matérialismes, culture & communication, II : Cultural studies, théories féministes et décoloniales*, CERVILLE Maxime, QUEMENER Nelly et VÖRÖS Florian (dir.), Paris, Mines ParisTech, « Matérialismes », 2016, p. 143-164.

LAMARRE Camille, « Nous sommes des merveilles », in *Nouvelles Questions Féministes*, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1, p. 23-29.

LAQUEUR Thomas Walter, *La fabrique du sexe : essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'américain par Michel Gautier, Paris, Gallimard, « Folio », 2013.

LAURETIS Teresa de, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, traduit par Sam Bourcier, Paris, La Dispute, 2007.

LORDE Audre, *Sister outsider: Essais et propos d'Audre Lorde*, traduit de l'américain par Magali C. Calise, Grazia Gonik, Marième Hélie-Lucas et Hélène, Genève, Mamélis et Québec, Trois, 2003.

MACCORMACK Carol P. et STRATHERN Marilyn, *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

MACKINNON Catharine A., *Ce ne sont que des mots*, traduit de l'américain par Isabelle Croix et Jacqueline Lahana, Paris, Des femmes-A. Fouque, 2007.

MACKINNON Catharine A., *Le féminisme irréductible : conférences sur la vie et le droit*, traduit de l'américain par Catherine Albertini, Michèle Idels, Jacqueline Lahana et al., Paris, Des femmes-A. Fouque, 2005.

MAHMOOD Saba, *Politique de la piété : le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, traduit de l'anglais par Nadia Marzouki, Paris, La Découverte, 2009.

MATHIEU Nicole-Claude, *L'anatomie politique*, Paris, La Dispute, « Le genre du monde », 2014.

MATHIEU Nicole-Claude, « Les sexes et la "nature" chez les ethnologues et les ethnologisés » in *L'invention du naturel : les sciences et la fabrication du féminin et du masculin*, GARDEY Delphine et LÖWY Ilana, Paris, Éd. des archives contemporaines, « Histoire des sciences, des techniques et de la médecine », 2000.

MATSUDA Mari J., LAWRENCE III Charles R., DELGADO Richard et CRENSHAW Kimberlè, *Words that wound: critical race theory, assaultive speech, and the first amendment*, Boulder, Westview, « New perspectives on law, culture, and society », 1993.

MERNISSI Fatema, *Le harem et l'Occident*, traduit de l'anglais par Marie-France Girod, Paris, Albin Michel, 2001.

MOHANTY Chandra Talpade, « Sous le regard de l'occident », in *Sexe, Race, Classe, Pour une épistémologie de la domination*, DORLIN Elsa (dir.), PUF, « Actuel Marx », Paris 2009, p. 154-155.

MONEY John et EHRHARDT Anke A., *Man & woman, boy & girl: Gender identity from conception to maturity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

MONNET Corinne, « La répartition des tâches entre les femmes et les hommes dans le travail de la conversation », [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://infokiosques.net/imprimersans2.php?id_article=239, consulté le 5 septembre 2018.

MORAGA Cherríe L., « Préface à *This Bridge Called My Back. Writings of Radical Women of Color*, 1981 » in *Cahiers du CEDREF*, N° 18, « Théories féministes et queers décoloniales », 2011, p. 57-66.

MORIN Flo, « Animal » in *Encyclopédie critique du genre. Corps, sexualité, rapports sociaux*. Paris, La Découverte, « Hors collection Sciences Humaines », 2016, p. 54-66.

MUÑOZ José Esteban, « Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position » in *Signs*, n° 3, vol. 31, 2006, p. 675-688.

NOYÉ Sophie « Pour un féminisme matérialiste et queer » in *Contretemps*, 2014, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.contretemps.eu/pour-un-feminisme-materialiste-et-queer/>

OAKLEY Ann, *Sex, Gender and Society*, Farnham, Ashgate, 2015.

PERROT Michelle MARUANI Margaret et ROGERAT Chantal, « L'histoire de Michelle Perrot » in *Travail, genre et sociétés* N° 8, 2002, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2002-2-page-5.htm>, p. 5-20.

PHETERSON Gail, *Femmes en flagrant délit d'indépendance*, Quincy-sous-Sénart, Tahin Party, 2010.

PIETRUCCHI Sophie, VIENTIANE Chris et VINCENT Aude, *Contre les publicités sexistes*, Montreuil, L'Échappée, « Pour en finir avec », 2012.

PLANTÉ Christine, *Sorcières et sorcelleries*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, « Cahiers masculin-féminin », 2002.

PRIEUR Cha, *Penser les lieux queers : entre domination, violence et bienveillance. Étude à la lumière des milieux parisiens et montréalais*, Thèse de doctorat en Géographie politique, culturelle et historique, sous la direction de Louis Dupont, 2015, Paris, Université Paris 4.

RAZ Michal, « Médecins israéliens face au diagnostic prénatal des fœtus intersexués » in *Sciences sociales et santé*, N° 33, 2015/1, p. 5-34.

SALLEH Ariel, « Pour un écoféminisme international » in *Reclaim : recueil de textes écoféministes*, HACHE Émilie (dir.), traduit de l'anglais par Émilie Notéris, Paris, Cambourakis, 2016, p. 343-368.

STARHAWK, *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, traduit de l'américain par Morbic, Paris, Cambourakis, 2015.

THOMAS Maud-Yeuse, GRÜSIG Noomi B. et ESPINEIRA Karine (dir.), *Transféminismes*, Paris, L'Harmattan, 2015.

VIENNOT Eliane, *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin ! Petite histoire des résistances de la langue française*, Donnemarie-Dontilly, iXe, 2017.

ZEGAÏ Mona, « La mise en scène de la différence des sexes dans les jouets et leurs espaces de commercialisation » in *Cahiers du Genre*, N° 49, 2010, p. 35-54.

ZEILINGER Irene, *Non c'est non, Petit manuel d'autodéfense à l'usage de toutes les femmes qui en ont marre de se faire emmerder sans rien dire*, Paris, Zones, 2008.

Collectif Stop masculinisme de Grenoble, *Contre le masculinisme : guide d'autodéfense intellectuelle*, Lyon, Bambule, 2013.

LA BARBE, *Cinq ans d'activisme féministe*, Donnemarie-Dontilly, iXe, « Racine de iXe », 2014.

HISTOIRE ET SCIENCES SOCIALES (autres qu'études de genre et études décoloniales)

ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*, Paris, Seuil, « Points », 2014.

BONNARDEL Yves, *La domination adulte : l'oppression des mineurs*, Forge-les-Bains, Myriadis, 2015.

BOOKCHIN Murray, « Écologie sociale vs écologie profonde » traduit de l'américain par Cyril Le Roy in *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, HACHE Émilie (dir.), Paris, Amsterdam, 2012, p. 171-181.

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le Métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris La Haye, Mouton, « Textes de sciences sociales », 1973.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard 1982.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, « Le Sens commun », 1987.

BOURDIEU Pierre, *La noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1989.

BOURDIEU Pierre, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, « Libre examen », 1992.

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points », 2001.

BOURDIEU Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, « Points » 2003.

CLARK Kenneth, « The social scientist as an expert witness in civil rights » in *Social Problems*, N° 1, 1953, p. 5-10.

CLASTRES Pierre, « L'arc et le panier » in *L'Homme*, tome 6 N° 2, 1966, p. 13-31. [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_2_366783

DESPRET Vinciane, « La différence comme occasion de pertinence : la question de l'animal » in *Cahiers de psychologie clinique*, n° 18, 2002/1, p. 9-28.

DESPRET Vinciane, « Comprendre l'homme à partir de l'animal ? » in *Pouvoirs*, N° 131, 2009/4, p. 5-17.

DESPRET Vinciane « Non sheeping sheep » in HACHE Émilie, *Écologie politique : cosmos, communautés, milieux*, Paris, Éd. Amsterdam, 2012, p. 235-250.

DESPRET Vinciane, « Frontières et hiérarchies : questions de pratiques » in *Aux frontières de l'animal : mises en scène et réflexivité*, DUBIED Annik, GERBER David et FALL Juliet J. (dir.), Genève, Droz, « Travaux de Sciences Sociales », N° 218, 2012, p. 19-36.

DROIT Roger-Paul, *Généalogie des barbares*, Paris, Odile Jacob, 2007.

FALIGOT Roger, *La rose et l'edelweiss : ces ados qui combattaient le nazisme, 1933-1945*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2009.

FAURE Alain et RANCIÈRE Jacques (dir.), *La Parole ouvrière : 1830-1851*, Paris, Union générale d'éditions, « 10-18 », 1976.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, « Folio », 1998.

GODELIER Maurice, « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée » in *Sexualité et pouvoir*, VERDIGLIONE Armando (dir.), Paris, Payot, 1976, p. 268-306

HAJJAT Abdellali et MOHAMMED Marwan, *Islamophobie*, Paris, France, La Découverte, 2016.

JAPPE Anselm, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.

KOSELLECK Reinhart, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock-Demarle, Paris, Éditions de l'EHESS, « En temps & lieux », 2016.

MORIZOT Baptiste, *Sur la piste animale*, Paris, Actes Sud, « Mondes sauvages », 2018.

NEILL Alexander S., *Libres enfants de Summerhill*, traduit de l'anglais par Micheline Laguillhomie, Paris, Maspero, 1970.

PEPPERBERG Irene, *The Alex Studies. Cognitive & Communicative Abilities of Grey Parrots*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

RIGOUSTE Mathieu, *La domination policière : une violence industrielle*, Paris, La Fabrique, 2012.

SMITH Kimberly K., *Governing animals: animal welfare and the liberal state*, New York, Oxford University Press, 2012.

STRUM Shirley Carol, *Voyage chez les babouins*, traduit de l'américain par François Simon-Duneau, Paris, Seuil, 1995.

VELLA Graziella, « Étranger le proche » in *Multitudes*, N°24, 2006, p. 175-183.

AUTRES TEXTES

BOYD Andrew et MITCHELL Dave Oswald (dir.), *Joyeux Bordel, Tactiques, Principes et Théories pour faire la Révolution*, traduit de l'américain par Cyrille Rivallan, Paris, Les Liens Qui Libèrent, 2015

CHAR René, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, Gallimard, « Folioplus classiques », 2007.

DELIGNY Fernand, « Ce qui ne se voit pas » in *Cahiers du cinéma*, N° 428, 1990 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://derives.tv/ce-qui-ne-se-voit-pas/>

DESQUESNES Naiké, « Celle qui dit non à l'ombre, Française Ega, une “bonne” écrivaine », in *Z Revue itinérante d'enquête et de critique sociale*, N° 10, « Marseille II », Montreuil, 2015, p. 44-55.

EGA Françoise, *Lettres à une Noire*, Paris, L'Harmattan, 1985.

HOMÈRE, *Illiade. Tome I, Chants I-VI*, Paris, Belles Lettres, 2009.

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

DICTIONNAIRES

REY Alain et HORDÉ Tristan (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2006.

Dictionnaire de l'Académie française, 9^e édition [En ligne] consulté le 5 septembre 2018.
URL : <https://academie.atilf.fr/>.

Larousse, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais>.

Litttré, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.littre.org/definition/langage>.

ENCYCLOPÉDIES

ÉLIE Maurice, « Philosophie de la nature » in *Encyclopædia Universalis* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/philosophies-de-la-nature/>

ROCHE Gabrielle, « Incapacité juridiques » in *Encyclopædia Universalis* [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/incapacites-juridiques/>

RENNES Juliette, ACHIN Catherine, ANDRO Armelle, BERENI Laure, GRECO Luca, JAUNAIT Alexandre, LAGRAVE Rose-Marie, REBUCINI, Gianfranco (dir.), *Encyclopédie critique du genre : corps, sexualité, rapports sociaux*, Paris, La Découverte, 2016.

NUMÉROS DE REVUE

Le Torchon brûle, Paris, 1971-1973, N° 1 à 6.

GLAD ! N° 4, 2018/2 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.revue-glad.org/916>

Nouvelles Questions Féministes, N° 27, « À qui appartiennent nos corps ? », 2008/1.

Jef Klak, Revue de critique sociale et d'expériences littéraires N° 3, « Selle de ch'val », Montreuil, 2016.

Labordage, Revue critique de l'agisme, N° 1, 2013 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://lesymbiote.noblogs.org/files/2017/05/labordage_1_60p_fil.pdf

Labordage, Revue critique de l'agisme, N° 2, 2015 [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : https://lesymbiote.noblogs.org/files/2017/05/Labordage_2_76p_fil.pdf

Gamin ! Zine pro-jeunesse, N° 1, 2012, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://lesymbiote.noblogs.org/files/2016/11/gamin1.pdf>

COMMUNICATIONS

BENOIST Jocelyn, « Doing is not making », communication au colloque « Austin Today », Université d'Oxford, 4-5 septembre 2015

COADY Ann, « La construction discursive du masculin générique : une analyse historique », communication à l'atelier de recherches linguistiques sur le genre et les sexualités, Paris, 13 mai 2015. Programme et résumé [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://gsl.hypotheses.org/383>

DAYER Caroline, « Le pouvoir de l'injure », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », Université d'Angers, 14 novembre 2014.

DELPHY Christine, « Genre et race : des systèmes sociaux comparables », communication au 6^e Congrès International des Recherches féministes dans la francophonie (CIRFF), Université de Lausanne, 29 août 2012. La conférence a été filmée et mise en ligne : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.unil.ch/ceg/fr/home/menuguid/evenements/rff2012/conferences.html>

DESHOULIÈRES Étienne, « Approche juridique des injures homophobes à la lumière de théories féministes », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », Université d'Angers, 14 novembre 2014.

GUÉNIF SOUILAMAS Nacira, « Résister à la traduction. Fomenter la contamination de la langue française par des corps étrangers », communication au colloque « Le genre en traduction », Université Paris 8, 12 novembre 2015.

LAUGIER Sandra, « The Normativity of the Ordinary », communication au séminaire Wittgenstein, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 24 juin 2017.

LAUSBERG Sylvie, « L’histoire des injures sexuelles : un outil d’analyse sémantique, psycho-sociologique et politique de la violence sexiste », communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », Université d’Angers, 14 novembre 2014.

LE NAN Frédérique « Aux sources de l’injure sexiste et lesbophobe » communication au colloque « Injures sexistes et LGBT-phobes », Université d’Angers, 14 novembre 2014.

MOATY Dominique, communication à la journée d’étude « Genre et voix », École Normale Supérieure de Paris, 26 novembre 2011.

RAÏD Layla, « *La provocation : une analyse en termes perlocutoires (Cavell, Emerson)* », communication au colloque « Perlocutoire ! », Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 15-16 juin 2018.

« Usages et choix des mots dans des pratiques d’écoute militante », discussion lors de la journée d’études « Approches féministes et queer du langage », Université Paris 3, 10 juin 2016.

PAGES INTERNET

Code civil, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070721&dateTexte=20180905>

Page internet de l’historienne de la langue Eliane Viennot : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.elianeviennot.fr/Langue-prec.html>

« La féminisation des noms de métiers, fonctions, grades ou titres. Mise au point de l’Académie française », 10 octobre 2014, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.academie-francaise.fr/actualites/la-feminisation-des-noms-de-metiers-fonctions-grades-ou-titres-mise-au-point-de-lacademie>

Site du Mouvement Africain des Enfants et Jeunes Travailleurs [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://maejt.org/le-maejt/>

Site de l’association La Voix des Enfants Actifs : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.enfants-actifs.org/>

« Simone, la voix culte de SNCF » Site de la SNCF : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <http://www.sncf.com/fr/identite/simone-voix-sncf>

Site internet du Planning Familial : [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.planning-familial.org>

Site internet du collectif La Barbe : [En ligne] consulté le 1^{er} juin 2018. URL : <http://labarbelabarbe.org/>

MATTA Dante Ibrahim, « Peau claire et conscience noire », [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://legrandsoir.info/peau-claire-et-conscience-noire.html>

« Microtrottoir EgaliGone - L'énigme du chirurgien », vidéo mise en ligne le 6 mars 2013 par Egali Gone, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=YebfaWkng9s>

DELAPORTE Lucie, « Entre alterféminisme et antiféminisme, la droite tâtonne », in *Mediapart*, 12 février 2018, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://www.mediapart.fr/journal/france/120218/entre-alterfeminisme-et-antifeminisme-la-droite-tatonne?onglet=full>

« Qu'est-ce qu'un infokiosque ? », 2003, [En ligne] consulté le 5 septembre 2018. URL : <https://infokiosques.net/spip.php?article6>

FILM

VICTOR Renaud, *Ce Gamin, là*, Paris, Montparnasse, 2007 (1975).

INDEX DES NOMS PROPRES

ABBOU	24, 135, 565	BACCHETTA	17, 54, 657, 658, 662, 667
ACOSTA.....	25, 566, 567, 680	BARD	128, 179, 190, 193, 194, 197
AGAMBEN	436	BARROWS	259, 260
AHEARN	449, 523, 524, 525, 526, 562	BAUER	42, 43, 606
ALTHUSSER	115, 164, 165, 285, 286, 287, 289, 297, 298, 352, 378, 421, 426, 505, 519, 544, 638, 646	BEAUVOIR.....	124, 125, 186, 679
AMBROISE 26, 28, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 91, 107, 191, 204, 381, 399, 492, 494, 498, 514, 515		BENOIST.....	42, 91, 100, 101, 102, 103, 382, 383, 384, 385, 386, 445, 448, 551
AMOS	189	BENTOUHAMI.....	504, 505
ANASTASIA	469	BENVENISTE 21, 22, 109, 212, 383, 384, 386	
ANZALDÚA.....	658	BERGER.....	68, 80, 393, 430, 431
ARIÈS	228, 229	BESSONE	60, 78, 79, 131
ARISTOTE 133, 135, 145, 166, 207, 208, 210, 222, 223, 252, 278, 286, 315, 317, 421, 468		BLANCHARD	177, 193, 194, 229, 305
ARNOLD	460, 470	BLÉZAT	249
AUCLERT.....	128, 139	BLOCH	140
AUROUX.....	80, 212, 213	BOGGIO ÉWANJÉ-ÉPÉE	76
AUSTIN 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 52, 86, 87, 88, 89, 91, 99, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 117, 120, 122, 123, 136, 198, 204, 299, 359, 377, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 394, 395, 396, 409, 413, 428, 444, 445, 447, 448, 450, 466, 467, 468, 492, 493, 509, 514, 515, 518, 531, 533, 534, 536, 538, 539, 550, 551, 555, 570, 606, 632, 633, 673, 675		BONNARDEL... 127, 163, 227, 228, 229, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 243	
AUTHIER-REVUZ	520, 628, 646, 647, 648	BOOKCHIN	329
		BOURDIEU...23, 32, 38, 39, 44, 77, 114, 115, 138, 139, 155, 157, 256, 261, 375, 377, 385, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 498, 503, 505, 509, 514, 515, 516, 518, 520, 521, 522, 528, 541, 673	
		BOUVERESSE.....	96
		BUTLER... 17, 18, 24, 33, 44, 46, 47, 67, 325, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 381, 382, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403,	

405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 450, 455, 456, 459, 466, 467, 483, 486, 488, 498, 500, 502, 504, 505, 506, 514, 519, 520, 521, 522, 527, 528, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 538, 539, 540, 541, 542, 544, 545, 546, 547, 548, 602, 638, 642, 651, 660, 662, 667, 673, 677, 678	
CALIFIA	623
CALVET	254, 255, 256
CAMERON.....	449
CANDEA	253, 471, 473, 565
CASTRO.....	332
CAVELL	35, 36, 41, 42, 91, 95, 96, 97, 98, 117, 118, 119, 552
CERVILLE..	18, 75, 271, 299, 300, 309, 340, 352, 359, 544, 546, 547
CHANSON	257
CHIRO.....	329, 330
CHOMSKY.....	21, 22, 115, 492
CLARK.....	73
CLASTRES.....	156
COADY	200
COCTEAU.....	353, 354
COFFIN	194
CONDRIY	471
COSSÉE.....	271, 272, 291
CRENSHAW.....	17, 483, 529
DARDOT	292
DAYER.....	487
DELGADO	483, 529
DELIGNY	246, 247, 248, 249
DELPHY	55, 75, 127, 135, 188, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 275, 291, 352, 356, 360, 541, 542, 543, 544, 545, 548, 549, 590, 595, 602, 603, 604
DERRIDA ..	24, 221, 222, 223, 224, 225, 263, 324, 360, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 395, 410, 430, 431, 439, 522, 536, 602, 633
DESCARTES	144, 146, 147, 222, 223, 224, 225, 312, 317, 366
DESCOLA.....	332
DESHOULIÈRES.....	486
DESPRET	214
DIAMOND.....	87
DORLIN	57, 58, 59, 60, 78, 128, 129, 139, 140, 178, 180, 181, 189, 190, 191, 193, 195, 196, 220, 341, 504, 505
DUCHÈNE.....	110, 457, 459, 460, 461
DURANTI.....	525
DUSSY	233
DYER.....	304
ECKERT	44, 406, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 465, 475, 526, 527, 568
EGA.....	257, 258
EHRENREICH	77, 196
ENGLISH.....	77, 196, 472
ERIBON	485
ESPINEIRA.....	340
FALIGOT.....	236
FALQUET.....	17, 657, 658, 662
FAVRET SAADA.....	671
FAYOLLE.....	128, 134
FEDERICI.....	75
FERRARESE	118
FOUCAULT	17, 114, 145, 189, 192, 195, 223, 301, 354, 355, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 383, 384, 385, 386, 387, 413, 421, 424, 425, 426, 436, 490, 497, 519, 524, 608, 646, 653, 661, 676
FOURNIER	92, 95, 177, 192, 194
FOX KELLER	176, 198
FRAENKEL.....	468, 580, 624, 626, 627
GARBAGNOLI.....	57
GARDEY ..	144, 163, 167, 169, 174, 175, 176, 177, 179, 184, 311, 336, 345, 347, 548
GARRAU.....	403
GAUTIER	190, 261
GODELIER	155, 156
GOFFMAN.....	443, 485
GOUGES	140
GRAMSCI.....	62, 301, 544
GRECO	110, 199, 371, 390, 401, 443, 456, 457, 458, 459, 462, 464, 564
GUÉNIF SOUILAMAS.....	601
GUHA	148, 328, 329
GUILLAUMIN	59, 60, 75, 138, 143, 144, 150, 155, 199, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 352, 356

GUILLOT.....353, 404, 405
 HACHE..... 19, 148, 196, 218, 220, 310, 326,
 327, 328, 329, 330, 332
 HACKING..... 72, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 106
 HADOT 145, 661
 HAJJAT 637
 HALL 17, 287, 300, 301, 302
 HARAWAY..... 132, 133, 135, 181, 182, 183,
 184, 185, 213, 216, 217, 220, 304, 326,
 331, 332, 539
 HARDING..... 181
 HILL COLLINS 181
 HOBBS.....82, 163, 165, 167, 169, 216
 HOOKS 681
 HOUEBINE..... 563
 IBOS..... 257
 JAPPE..... 282
 JUTEAU.....274, 275
 KANT..... 223
 KEUCHEYAN... 65, 66, 68, 69, 70, 73, 74, 80,
 81, 84, 85, 124, 132, 299, 674
 KITZINGER.....406, 464
 KOSOFKY-SEDGWICK 23, 24, 45, 50, 51,
 52, 53, 66, 67, 104, 121, 122, 135, 309,
 352, 377, 459, 657, 674
 KRAUS..... 18, 178, 336, 338, 344, 345, 346,
 347, 348, 349, 353, 354, 399, 401, 404,
 420, 547, 548
 KRAUSS..... 330
 KUNERT..... 359, 360, 371, 390
 LAKOFF 456, 457, 458
 LAMARRE 404, 405
 LANGTON 239, 532, 606, 607
 LAQUEUR 139
 LATOUR..... 72, 81, 220
 LAUGIER... 26, 27, 28, 38, 40, 41, 42, 87, 88,
 91, 92, 95, 99, 100, 118, 119, 389, 390
 LAURETIS 17, 350, 459, 676
 LAURIN.....274, 275
 LAUSBERG..... 484
 LAVAL..... 292
 LE NAN..... 483
 LECERCLE 23, 115, 116, 122, 296, 297, 298,
 299, 300
 LEGRAND 195
 LORDE 17, 556, 557, 660, 662, 663
 LÖWY ... 61, 62, 65, 144, 163, 167, 169, 174,
 175, 176, 177, 179, 185, 311, 347
 MACKINNON.... 33, 351, 352, 483, 521, 528,
 529, 530, 531, 532, 533, 534, 538, 539,
 607
 MAGLIANI-BELKACEM 76
 MAHMOOD..... 411, 524, 664
 MARC-AURÈLE 145
 MARIGNIER 401, 564, 565
 MARX.. 23, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 74, 75,
 76, 77, 78, 80, 114, 115, 122, 138, 139,
 178, 220, 268, 280, 282, 285, 286, 287,
 288, 292, 294, 297, 299, 341, 385, 421,
 544, 597, 639
 MATHIEU ... 43, 75, 144, 155, 169, 176, 291,
 305, 356
 MATSUDA 483, 529
 McCONNELL-GINET 44, 406, 450, 451, 452,
 453, 454, 455, 456, 465, 475, 526, 527,
 568
 MERNISSI 9, 10
 MICHARD 105, 155, 156, 157, 199, 200, 232,
 293, 294, 562
 MICHELI..... 629, 631, 640
 MOATY 470, 479, 480
 MOHAMMED 637
 MOHANTY.....341
 MOÏSE 110, 457, 459, 460, 461
 MONDADA 459, 461, 462, 463, 464, 465
 MONEY 57
 MONNET 13, 105, 154, 583
 MORAGA..... 658, 663
 MORIN 219, 220, 221
 MORIZOT.....222
 MUÑOZ 503
 NEILL 246
 NIETZSCHE.....66, 70, 114, 362
 NIGET..... 177, 193, 194, 229, 305
 NOYÉ 545
 OAKLEY 58
 PAHUD 629, 631, 640, 679
 PARMAR.....189
 PATEMAN.....168
 PAVEAU 302, 401, 679
 PEPPERBERG 221
 PERROT 176, 178, 187
 PHETERSON..... 130, 562
 PIETRUCCHI.....283
 PLATON.... 71, 144, 145, 146, 209, 252, 253,
 254, 317, 653

PLUMWOOD....	144, 145, 146, 150, 154, 155, 180, 313, 314, 315, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 325
PRIEUR	611
RAĪD	552
RANCHON	24, 135, 154
RANCIÈRE.....	209, 210, 211, 259, 263, 569, 585, 586, 587, 588, 594, 596, 598, 616, 651
RAZ	354
RÉCANATI	34, 38, 87
RENNES	237, 403, 470, 678
REVEL	195, 362, 365, 366, 387, 424, 654
RIBÉRY	105, 155, 156, 199, 293, 294, 562
RICH	188, 351, 662
RIGOUSTE.....	305
ROUSSEAU.....	164, 165, 166, 167, 169, 216
RUBIN.....	351, 352, 472
SALLEH	327
SAPIR.....	80
SAUSSURE ...	20, 21, 114, 115, 159, 383, 492
SMITH.....	17, 220, 470, 472
STARHAWK.....	326, 327, 604, 622
STOLLER	57
STRAWSON.....	34
STRUM	220, 333
THOMAS.....	68, 80, 139, 140, 163, 190, 340
THOMPSON.....	256, 300
TRAVIS.....	91, 92, 96, 99
VARIKAS ..	163, 165, 167, 168, 169, 174, 176
VELLA.....	248
VIENNOT	11, 104, 169, 170, 171, 200, 253
VOLOCHINOV	297
WHORF.....	80
WILLIAMS	300
WITTGENSTEIN	27, 28, 38, 40, 41, 42, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 112, 117, 118, 119, 389, 445, 446, 447, 448
WITTIG.....	75, 274, 337, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 375
YAGUELLO	14, 20, 21, 22, 86, 104, 157, 159, 173, 207, 383
ZEGAĪ.....	275
ZEILINGER.....	553

TABLES DES MATIÈRES

Résumé.....	3
Summary	4
Remerciements.....	5
Sommaire.....	7
Introduction	8
« ANTI TINA »	11
1. Problématique.....	16
1.1. Le genre	16
1.2. Le langage.....	19
2. Hypothèses	23
2.1. Hypothèse théorique.....	23
2.2. Hypothèse pratique.....	25
3. La performativité	26
3.1. Une philosophie du langage ordinaire.....	26
3.2. Performatifs vs constatifs.....	29
3.3. Actes de parole.....	33
4. Apports et difficultés de la théorie austinienne	37
4.1. Le langage comme activité sociale	37
4.2. Étudier « nos usages »	39
4.3. Conflit et communauté	41
4.4. Réélaborations de la notion	44
5. Plan de la thèse	45
 Partie I dénaturalisation	 49
<i>Introduction</i>	50
Un concept critique de genre	50
Pouvoir producteur du langage et performativité.....	52
Enjeux	53
Plan de la partie	55
 <i>Chapitre 1 Langage et critique sociale</i>	 56
1. De la critique au constructivisme.....	56
1.1. Le concept de genre	56

1.2. Qu'est-ce que la « critique sociale » ?	61
1.2.1. La référence à Marx	61
1.2.2. Les « théories critiques »	65
1.3. Critique sociale et constructivisme	68
1.3.1. Des origines intellectuelles partagées.....	69
1.3.2. Un anti-substantialisme	70
1.3.3. Un geste oppositionnel	71
1.3.4. Visée politique et pratique	73
1.4. Constructivisme et catégories de race et de genre	74
1.4.1. Montrer que la race et le genre sont socialement construits	74
1.4.2. Montrer le pouvoir du langage	80
2. Comment penser le rôle du langage dans la construction sociale ? Performativité et constructivisme	86
2.1. Un réalisme ordinaire	87
2.1.1. « Parler du langage, c'est parler de ce dont il parle »	88
2.1.2. La signification, c'est l'usage	90
2.1.3. Langage et formes de vie.....	96
2.2. Le réalisme ordinaire contre l'illusion descriptive	100
2.2.1. Variété des rapports du langage au réel.....	100
2.2.2. Les actes de parole sont dans le monde	102
2.2.3. Déconstruire l'illusion descriptive produite par le genre dans la langue	104
2.2.4. Résistances du performatif austinien.....	106
2.2.5. Ce que le concept de « performativité » apporte à une démarche constructiviste	109
2.3. Reconfiguration de la performativité dans un cadre politique critique	113
Conclusion.....	121
Perspective critique et performativité	121
Construit vs naturel ?	123

Chapitre 2 Le discours de la nature 126

Introduction	126
Un geste inaugural pour le féminisme	127
Problème n° 1 : qu'est-ce que dénaturiser ?	129
Problème n° 2 : La naturalisation est-elle (encore) le vrai problème du féminisme ?	131
Problème n° 3 : Mettre en évidence le pouvoir du langage permet-il de dénaturiser ?	135
Enjeu du chapitre : Poursuivre et approfondir l'exploration du concept de genre.....	137
1. L'argument de la nature pour justifier l'oppression	138
1.1. Polyphonie féministe sur la notion de nature	138
1.2. L'argument de la nature	141
1.2.1. Historicité de la nature : des sens divers voire contradictoires.....	141
1.2.1.1. Étymologie	141
1.2.1.2. Hétérogénéité et contradictions	143
1.2.2. De la nature à la naturalisation.....	149
1.2.2.1. Qu'est-ce qui est naturalisé ?	150
1.2.2.2. La naturalisation dans le langage.....	152
1.2.2.3. Contradictions internes	160
2. Matrice moderne de la naturalisation : cible prioritaire des critiques féministes.....	162
2.1. Reconfiguration moderne de la naturalisation du politique	163
2.1.1 La nature source de légitimité	163
2.1.2. La langue comme miroir et gardienne de la nature	169
2.2. Modernité scientifique, invention du naturel et naturalisation des femmes.....	174

2.2.1. Apparition des critères de scientificité modernes : la science comme paradigme du discours « vrai »	174
2.2.1.1. Le sexe et les femmes comme objets de science	176
2.2.1.2. Épistémologies féministes et critiques	180
2.2.2. La médecine moderne : naturalisation du normal et du pathologique	189
2.2.2.1. Les femmes, malades de leur sexe	190
2.2.2.2. Chasse aux sorcières	191
2.2.2.3. De la description à la prescription	192
2.2.2.4. Des « natures féminines » différentes	196
2.2.3. La science écrit sous la dictée de la nature	197
Conclusion	201
La naturalisation, ses corollaires dans le langage ordinaire	202
Construction de l'idée que le langage doit refléter la nature	202
Pouvoir naturalisant des discours scientifiques	203
Conséquences pour la performativité	203
La naturalisation du langage lui-même	204
 <i>Chapitre 3 Naturalisation du logos et domination politique</i>	206
Introduction	206
1. Le langage articulé comme capacité politique	207
2. Des « non-langages »	211
2.1. L'animal	212
2.1.1. Un langage animal ?	212
2.1.1.1. Deux perspectives complices	213
2.1.1.2. Conséquences politiques	216
2.1.1.3. Droits des animaux	218
2.1.1.4. Antispécisme féministe et intersectionnel	219
2.1.2. L'animal de la philosophie	222
2.1.3. Conclusion	225
2.2. L'enfant	226
2.2.1. Construction historique du statut de mineur·e	228
2.2.2. Le statut de mineur·e est une oppression	230
2.2.2.1. L'autorité parentale	231
2.2.2.2. La question des capacités	234
2.2.2.3. Invisibilisation de l'agentivité des mineur·es	235
2.2.2.4. Une oppression bien réelle	237
2.2.3. Faire entendre et reconnaître une parole politique	238
2.2.3.1. Une parole qui ait des conséquences	238
2.2.3.2. Intersectionnalité	242
2.2.3.3. Convergence des luttes ?	243
2.2.4. Conclusion	245
2.3. L'autiste	247
2.3.1. « Passer à gué »	248
2.3.2. Inventions et bricolage	249
2.4. Conclusion	250
3. Des « sous-langages »	251
3.1. Colonialisme et glottophagie	251
3.1.1. Les « Barbares »	251
3.1.2. La langue des autres	254
3.1.3. Le pouvoir de nommer	256
3.1.4. Conclusion	258
3.2. Le bruit	259

Conclusion : monopole du <i>logos</i> et naturalisation des catégories dominantes	262
 <i>Chapitre 4 Comment penser la naturalisation ? De l'idéologie aux pratiques ordinaires</i>	
Introduction : L'intérêt du concept d'idéologie	266
1. Légitimer l'appropriation des femmes	270
1.1. Le sexage et l'esclavage : des systèmes d'exploitation justifiés par la naturalisation du sexe et de la race.....	270
1.2. Face matérielle : le rapport d'appropriation.....	273
1.3. Face idéologique : la naturalisation	276
1.3.1. Naturalisation de la hiérarchie	276
1.3.2. La naturalisation des femmes : une réification	279
1.3.2.1. La domination humanise les femmes.....	279
1.3.2.2. « Des choses dans la pensée elle-même ».....	281
1.4. Des naturalisations contradictoires ?.....	283
2. Penser la force de la naturalisation par-delà la dichotomie de l'idéologique et du matériel.....	285
2.1. Redéfinition de l'idéologie.....	285
2.2. Un premier déplacement chez Guillaumin.....	288
2.2.1. L'idéologie se matérialise	289
2.2.2. Conséquences pour la lutte	290
2.2.3. Idéologie sur le langage, idéologie dans le langage	293
2.3. Pragmatique et matérialisme discursif	296
2.3.1. Une analyse matérialiste de la performativité	296
2.3.2. Matérialisme discursif et culturel	299
Conclusion : la naturalisation en pratiques	303
 <i>Conclusion</i>	
1. Dénaturalisation et performativité	306
2. Actualité et pertinence de la dénaturalisation.....	309
2.1. Que faire des contradictions internes à la notion de nature ?	310
2.1.1. La nature, une notion palimpseste.....	311
2.1.2. Le dualisme : la nature comme anti- <i>logos</i>	314
2.1.3. Les incohérences du dualisme.....	319
2.1.4. Une naturalisation soutient l'autre	320
2.2. Dénaturaliser la nature elle-même	321
2.2.1. Contester le dualisme	321
2.2.2. « Reclaim nature »	326
2.2.3. « Nous ne défendons pas la nature, nous sommes la nature qui se défend »	330
 Partie II la performativité du genre	
Introduction	335
Plan de la partie	336
 <i>Chapitre 1 La « performativité du genre » : un concept pour la lutte</i>	
Introduction	337
1. Repenser le féminisme.....	337
1.1. La catégorie « femmes » mise en question.....	338
1.2. Conséquences pour le féminisme	339

1.3. Politique de coalition vs politique identitaire	343
2. Conséquences théoriques	346
2.1. Un constructivisme radical	346
2.2. Rôle central accordé à l'hétéronormativité	349
3. Références théoriques : l'influence de Wittig et Foucault.....	355
3.1. Monique Wittig et la « matrice hétérosexuelle »	355
3.1.1. Critique de la catégorie de « sexe »	355
3.1.2. Penser le pouvoir du langage	356
3.1.3. Un matérialisme renouvelé	360
3.2. Michel Foucault : le pouvoir, le sujet, le sexe.....	361
3.2.1. La dénaturalisation comme « généalogie »	362
3.2.2. Nouvelle conception du pouvoir	364
3.2.3. Renoncer au « sujet souverain »	366
3.2.4. Savoir et pouvoir sur le sexe	367
3.2.5. Présence de Foucault dans <i>Trouble dans le genre</i>	369
3.2.6. Critique de Foucault	372
3.2.7. Conclusion	374
Conclusion.....	375
 <i>Chapitre 2 Construction performative du genre</i>	 377
Introduction	377
1. La performativité comme construction discursive du genre.....	382
1.1. Le concept de « discours ».....	383
1.2. Discours et actes de parole	385
2. Penser des stratégies de subversion du genre	388
2.1. L'échec est toujours possible.....	389
2.2. Performance et subversion	391
2.3. Performance et performativité	393
3. Qu'est-ce que la « performativité » ?	394
3.1. Actes de parole ou actes de genre ?	394
3.2. Penser l'unité de différents processus.....	399
3.2.1. Dénaturalisation du sexe.....	400
3.2.2. Qu'est-ce que le genre ?.....	405
3.2.3. La « performativité du genre »	408
4. Reproduction ou subversion ?.....	410
Conclusion.....	412
 <i>Chapitre 3 Matérialité des corps et force des structures sociales</i>	 416
Introduction	416
1. Matérialité du corps et construction discursive du genre	417
1.1. A-t-on oublié la matérialité des corps ?	418
1.1.1. Matière et constructivisme.....	418
1.1.2. Renoncer au dualisme forme/matière.....	420
1.1.2.1. Généalogie de la matière.....	420
1.1.2.2. Matérialisation du corps.....	421
1.1.3. Contre le « monisme discursif »	422
1.2. Les discours ne construisent pas le réel de l'extérieur.....	424
1.2.1. Qu'est-ce que le « discours » ?	424
1.2.2. Production discursive du genre	427
1.3. Conclusion.....	428

2. Le volontarisme de la subversion.....	429
2.1. Performativité et répétition.....	430
2.2. Des « contraintes constitutives ».....	431
2.3. Conséquences sur la puissance d’agir.....	432
2.4. « Ce qui fait une vie »	434
Conclusion.....	439
 <i>Chapitre 4 Pratiques discursives et interactions dans la performativité du genre ..</i>	<i>442</i>
Introduction	442
1. Pratiques ordinaires du langage	443
1.1. Le langage ordinaire fait partie du monde	444
1.2. Des pratiques entrelacées	446
1.3. Conditions sociales du performatif.....	447
2. Le genre en discours et en interaction.....	449
2.1. Travailler sur des discours.....	449
2.2. Performativité du genre dans les discours.....	453
2.2.1. Le genre dans les interactions	454
2.2.2. Un « tournant performatif »	455
2.2.3. Du « paradigme de la domination » au « paradigme de la performance ».....	457
2.2.4. Conséquences pour la performativité du genre.....	460
2.3. Étude de cas : co-construction du genre dans l’interaction.....	461
Conclusion.....	464
 <i>Chapitre 5 Des actes de parole incorporés</i>	<i>466</i>
Introduction	466
1. La performance vocale de genre	467
1.1. La voix	467
1.2. Construction sociale de la voix.....	469
1.2.1. Perception et catégorisation des voix en fonction des normes de genre	469
1.2.2. Production de voix conformes aux normes de genre	474
1.2.3. Des voix publiques	475
1.2.4. Invisibilisation et sanction	479
1.3. Conclusion : la voix dans la production du genre	481
2. Effet des discours sur le corps : des mots qui blessent.....	482
2.1. La blessure.....	483
2.2. Performativité de l’injure	484
2.3. Conclusion.....	487
3. Performativité du langage et incorporation des normes sociales.....	488
3.1. L’ <i>habitus</i> comme incorporation du social.....	488
3.1.1. Une connaissance « par corps » de l’ordre social.....	489
3.1.2. Une « <i>hexis</i> » en interaction avec le monde social	490
3.2. La performativité du langage se fonde sur l’incorporation	491
3.2.1. Bourdieu critique de la linguistique et de la pragmatique	492
3.2.2. Incorporation plutôt que « reconnaissance »	493
3.3. Intérêts et limites du concept bourdieusien d’« incorporation ».....	496
3.3.1. Analyser le social depuis les corps.....	496
3.3.2. Quelle place pour la résistance et la transformation sociale ?	497
Conclusion.....	499
<i>Conclusion.....</i>	<i>500</i>
Quelle est la pertinence du concept de performativité pour penser d’autres rapports sociaux ?	502

Partie III pratiques discursives de lutte	507
<i>Introduction</i>	<i>508</i>
Méthode	510
Plan de la partie	511
 <i>Chapitre 1 Pouvoir transformateur d'actes de parole subversifs et insurrectionnels</i>	 513
Introduction	513
1. En quoi la transformation sociale pose-t-elle problème ?	517
1.1. Penser la reproduction <i>et</i> la transformation sociales	517
1.2. Un espace social et discursif	519
1.2.1. Les actes de parole interagissent avec leurs conditions sociales de réussite	519
1.2.2. Transformation, subversion, insurrection	521
2. Agentivité discursive et sociale	523
2.1. Penser la participation des agent·es	523
2.2. L'agentivité dans le langage	525
3. Subversion des discours oppressifs, transformation sociale et action collective	527
3.1. La subversion est-elle possible ?	527
3.1.1. Injures, discours de haine et pornographie	528
3.1.2. Les discours d'oppression ont des effets contingents	532
3.1.3. Une puissance d'agir dérivée et non-souveraine	535
3.1.4. Pouvoir des luttes plutôt que censure d'État	537
3.2. La subversion a-t-elle un pouvoir transformateur ?	541
3.2.1. Les critiques de Christine Delphy	541
3.2.2. Portée politique de la subversion	543
3.2.3. L'action collective	547
3.3. Conclusion	549
4. Une performativité « insurrectionnelle »	550
4.1. Analyser les effets perlocutoires	551
4.2. Le pouvoir des échecs : usages inappropriés du performatif	552
4.3. Revendiquer son autorité pour montrer le conflit	554
4.4. Effets subjectifs émancipateurs	555
4.5. Une performativité polyphonique et collective	557
Conclusion	558
 <i>Chapitre 2 Pratiques discursives de dénaturalisation</i>	 560
Introduction	560
1. Déstabilisation discursive du genre	561
1.1. Attribution d'agentivité et de responsabilité	561
1.2. Interventions féministes sur la langue	563
1.2.1. Pratiques de « féminisation »	563
1.2.2. Abolir le genre et <i>queeriser</i> la langue	565
1.3. Des interventions préfiguratives	567
1.4. Faire exister le conflit	568
1.5. Mise en question du « langage ordinaire »	569
2. Réappropriation féministe du savoir sur le corps et la santé	570
2.1. Parole, santé et sexualité dans les pratiques au Planning Familial	571
2.2. Une « écoute militante »	573
2.2.1. Charge normative des mots	574

2.2.2. Reformulations féministes	574
2.2.3. Une écoute <i>militante</i>	576
2.3. Proposer sans imposer.....	577
2.4. Conclusion.....	578
 <i>Chapitre 3 Prendre la parole</i>	 579
Introduction	580
1. Interroger le commun du langage et par le langage	581
1.1. Se faire écouter	582
1.1.1. Contester l'exclusion hors du langage.....	582
1.1.2. Une parole politique	585
1.2. Détourner les mots du langage commun.....	588
1.2.1. Faire valoir ses significations.....	588
1.2.2. Détournement de « style »	589
1.2.3. Redéfinitions subversives	594
1.3. Mettre en question le « langage commun ».....	598
1.3.1. Défendre l'usage commun d'un mot.....	598
1.3.2. Contester l'existence d'un mot	599
1.3.3. Refuser le « langage commun » qui est la langue des dominant·es	600
1.4. Conclusion.....	601
2. Prise de parole, prise de conscience, prise de confiance	603
2.1. Rompre le silence.....	605
2.1.1. Le silence comme échec performatif.....	605
2.1.2. Un ordre du discours	608
2.2. Construire un collectif de lutte par la parole	609
2.2.1. Mise en commun d'expériences.....	609
2.2.2. Absence d'expérience commune.....	610
2.2.3. Apprendre à lutter ensemble	612
2.3. Lier la parole au vécu pour créer le collectif.....	614
2.3.1. Produire la parole en créant son cadre d'apparition.....	614
2.3.2. « Le politique est personnel ».....	616
2.3.3. Une parole « vécue »	617
2.3.4. Singularité des parcours, singularité des discours.....	618
2.3.5. La parole comme relation	620
2.4. Conclusion.....	620
Conclusion.....	621
Prise de parole, émancipation, dénaturalisation	621
Sujets politiques du féminisme	622
 <i>Chapitre 4 C'est en slogan qu'on devient féministe</i>	 623
Introduction	623
1. Performativité des slogans	625
1.1. Pratiques féministes du slogan	625
1.1.1. Paradoxes.....	625
1.1.2. Des mots de lutte.....	626
1.2. Qu'est-ce qu'un « slogan » ?.....	628
1.2.1. Un cri de guerre.....	628
1.2.2. Le genre « slogan »	629
1.2.3. Le slogan : anonyme et universel ?	630
1.3. « Sloguer ».....	632
1.3.1. Des actes de parole ?	632

1.3.2. La question du contexte	633
2. Prise de parole et contre-interpellation	634
2.1. Nous ne nous tairons plus.....	635
2.2. Visibilisation.....	637
2.3. Ouvrir une scène d'interpellation	638
2.3.1. Interpellations conflictuelles	638
2.3.2. Qui sommes-« nous » ? Produire un sujet collectif.....	641
2.4. Conclusion.....	644
3. Pratiques discursives critiques	645
3.1. Contestation	645
3.1.1. Hétérogénéité montrée, hétérogénéité constitutive du discours	646
3.1.2. Formes « marquées » d'hétérogénéité montrée	647
3.1.3. Formes « non-marquées » d'hétérogénéité montrée	648
3.2. Analyse critique et déconstruction.....	649
3.2.1. Dénaturalisation	649
3.2.2. Contestation de la langue dominante.....	650
3.3. Affirmer notre pouvoir	651
3.4. Conclusion.....	653
4. Des pratiques politiques de soi	654
4.1. Valoriser ce qu'on opprime, valoriser ce qui résiste	654
4.1.1. Nous sommes nos propres critères	654
4.1.2. Réappropriation de stigmates.....	656
4.1.3. Réparations	657
4.2. Transformation de soi	659
4.2.1. Travailler ses affects.....	659
4.2.2. Désincorporer, réincorporer : pratiques politiques de soi.....	660
4.2.3. Lutter contre l'opresseur·e que nous sommes.....	662
4.3. Conclusion.....	663
Conclusion.....	665
La condition d'une coalition ?.....	666
<i>Conclusion</i>	668
 Conclusion	670
Un lieu de lutte	671
Performativité	672
Dénaturalisation.....	674
Construction et déconstruction	676
Insurrections	678
 Bibliographie	683
 Index des noms propres	709

Le langage est un lieu de lutte
La performativité du langage ordinaire
dans la construction du genre et les luttes féministes

Mona Gérardin-Laverge

Comment penser la construction et la déconstruction du genre dans le langage ? Je montre que la philosophie du langage ordinaire — et notamment la théorie austinienne des actes de parole — peut soutenir une approche constructiviste et éclairer le rôle du langage dans la construction sociale du genre. La naturalisation du genre repose à la fois sur une représentation du langage — comme simple reflet du réel et comme « capacité » inégalement partagée — et sur des pratiques linguistiques ordinaires et scientifiques. Penser cela implique de dépasser la stricte dichotomie de l'idéologique et du matériel, pour analyser ensemble la construction et la représentation du genre dans des pratiques discursives et non-discursives. La théorie butlerienne de la « performativité du genre » permet de penser à la fois la construction du genre et sa contingence, sa possible déconstruction. Mais quel est notre pouvoir transformateur ? Si montrer qu'un phénomène n'est pas naturel ne suffit pas à le détruire, analyser sa force ne nous réduit-il pas à l'impuissance ? Pour répondre à ces questions, j'étudie des pratiques discursives de lutte. Je montre le pouvoir transformateur de pratiques de subversions et d'actes de parole insurrectionnels, qui font usage de la performativité du langage pour transformer les conditions sociales encadrant l'efficacité des discours. Je montre que ces pratiques déconstruisent le genre et produisent des collectifs de lutte, pour insister sur ce qu'une approche radicalement constructiviste du genre ouvre comme possibles pour le féminisme et l'action collective.

Mots-clés : Actes de parole ; Constructivisme ; Féminisme ; Genre ; Intersectionnalité ; Performativité ; Philosophie du langage ordinaire.

Language is a place of struggle. Performativity of ordinary language in the construction of gender and feminist struggles

Keywords: Constructivism; Feminism; Gender; Intersectionality; Ordinary Language Philosophy; Performativity; Speech acts.

UNIVERSITÉ PARIS 1 PANTHÉON SORBONNE
UFR de Philosophie
École doctorale de Philosophie (ED 280)
Institut des Sciences Juridiques et Philosophiques de la Sorbonne (UMR 8103)