



HAL
open science

Faire fémininement de la philosophie. D'une traduction entre théorie et pratique

Vanina Mozziconacci

► **To cite this version:**

Vanina Mozziconacci. Faire fémininement de la philosophie. D'une traduction entre théorie et pratique. Anaïs Choulet, Pauline Clochec, Delphine Frasch, Margot Giacinti et Léa Védie. *Théoriser en féministe*, Hermann, p.73-94, 2021. halshs-03197024

HAL Id: halshs-03197024

<https://shs.hal.science/halshs-03197024v1>

Submitted on 3 May 2022

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

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

Faire fémininement de la philosophie. D'une traduction entre théorie et pratique¹

Introduction : bipolarité féministe

La définition du féminisme qu'on trouve dans le *Manuel d'introduction aux études de genre* met l'accent sur une bipolarité, qui est caractérisée en ces termes :

Le féminisme désigne une perspective politique reposant sur la conviction que les femmes subissent une injustice spécifique et systématique en tant que femmes, et qu'il est possible et nécessaire de redresser cette injustice par des luttes individuelles ou collectives².

Le féminisme est donc pris entre deux pôles, l'un descriptif-explicatif et l'autre prescriptif-pratique. Il a trait à la fois, d'une part, à l'identification et l'explication d'une injustice et, d'autre part, à une intervention et à une lutte contre celle-ci. Cette double dimension peut d'ailleurs être utilisée pour élaborer des catégories et des critères de classification des différents féminismes. C'est notamment ce que fait Louise Toupin³ : pour élaborer une typologie, elle fait répondre chaque modèle (féminisme libéral, féminisme radical, etc.) à deux questions : (1) Qui est l'ennemi principal (causes de la subordination) ? et (2) Quelles sont les stratégies de changement ? Les deux pôles sont donc essentiels à la caractérisation d'un féminisme donné. La question que je voudrais aborder dans cet article est : comment concevoir le lien qui unit ces deux pôles ?

Résoudre ce problème pourrait passer par l'étude de questions telles que : est-ce que la réponse à la question (2) [quelles sont les stratégies ?] *découle* de la question (1) [qui est l'ennemi principal ?] ? On serait tentée de répondre que, *logiquement*, la réponse est oui, mais que, *historiquement*, cela ne va pas de soi : si le féminisme est un courant hautement théorisé aujourd'hui – notamment du fait de son développement universitaire et scientifique à travers les études de genre –, il a été d'abord davantage un mouvement social, une mobilisation. Cela laisse penser que chronologiquement (voire génétiquement), il n'est pas si évident que la théorie précède l'action. Faut-il alors affirmer « le féminisme ne naît pas théorique, il le devient » ?

1 Je tiens à remercier les participantes du séminaire FELICITE (<https://felicite.hypotheses.org/>) se tenant à Lyon, devant lesquelles j'ai présenté une première version de ce texte et dont les questions et les commentaires m'ont permis d'approfondir certains problèmes et de préciser certaines réflexions.

2 Bereni, Laure, Chauvin, Sébastien, Jaunait, Alexandre et Revillard, Anne, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2012, p. 17.

3 Toupin, Louise, « Les courants de pensée féministe », *Netfemmes.org*, 1998, p. en ligne.

Au-delà de l'enjeu de l'ordre, à savoir l'antériorité ou la postériorité d'un pôle par rapport à un autre, ces questionnements mêmes engagent à penser la théorie d'une certaine façon. Il me semble notamment que du fait de cette bipolarité du féminisme, il est plus juste de parler de théorisation – qui est quelque chose de processuel, toujours en train de se faire, inachevé, non clos – que de théorie. Je voudrais également défendre l'idée que s'intéresser aux phénomènes de circulations féministes entre théorisation et action lorsqu'on est philosophe conduit à défendre une pratique de la philosophie qui ne va pas de soi.

Pour décrire cette pratique philosophique qui semble être à certains égards minoritaire, je souhaiterais revenir d'abord sur une antinomie qui s'est présentée à moi lorsque j'ai commencé une thèse en philosophie (et en) féministe. Dans un deuxième temps, je reviendrai plus précisément sur les rapports entre théorisation et action féministes pour chercher à préciser leur articulation. Enfin, je voudrais conclure en mettant à l'épreuve la catégorie de « traduction » pour déterminer si celle-ci permet de concevoir avec justesse cette articulation. Est-ce qu'on peut affirmer qu'un modèle théorique féministe se « traduit » dans certaines modalités de luttes, certaines actions, certaines pratiques, certaines stratégies ? Est-ce qu'on « traduit », en féministe, de la théorie à la pratique ?

Agir en féministe, penser en philosophe – un faux dilemme

Une philosophie féministe impraticable ?

Au début de ma recherche de doctorat, j'ai eu le sentiment de me trouver face à une antinomie qu'on retrouve dans une citation souvent attribuée à Antonio Gramsci : « pessimisme de l'intelligence, optimisme de la volonté ». Il me semblait en effet faire l'expérience d'un dilemme, que j'aurais pu formuler de la façon suivante : comment penser en philosophe *mais* agir en féministe, ou, comment agir en féministe *mais* penser en philosophe ? Bien que je ne me pose plus la question en ces termes, un geste de rupture ou du moins de démarcation semble avoir fondé ma thèse. Ainsi, dans l'introduction, après avoir présenté les polémiques des années 2000 autour des ABCD de l'égalité et à propos de la prétendue « théorie du genre » dans les manuels de SVT ainsi que les prises de position des chercheuses/eurs et militant·e·s pro-féministes face à ces attaques, j'écris la chose suivante :

il s'agit d'explicitier et d'analyser rationnellement les hypothèses implicites qui accompagnent la thèse selon laquelle l'éducation a un rôle à jouer dans les luttes féministes. Les polémiques actuelles dramatisent l'impératif à se positionner en tant que féministe sur le terrain de l'éducation : c'est pourquoi une rupture épistémologique⁴ avec ce qui semble aujourd'hui s'imposer « stratégiquement » sur le plan politique est nécessaire pour mener sur le plan théorique un tel travail de clarification

⁴ NDLR : je n'emploie pas ici le terme en suivant strictement la définition de Gaston Bachelard (à savoir le rejet de représentations antérieures nécessaire pour accéder à un état d'esprit scientifique) mais plutôt comme une mise à distance de certaines immédiatetés, en l'occurrence des immédiatetés pratiques et militantes.

conceptuelle.

Pourtant, l'idée d'une rupture entre une position « scientifique » de chercheuse en philosophie féministe et une position « tactique » de militante pour l'éducation féministe semble difficilement compatible avec la vérité historique du féminisme, qui est tout à la fois pensée et lutte. En traçant cette rupture ou cette démarcation, je me suis demandé si je n'étais pas en train de produire une tension problématique entre philosophie et féminisme, faisant de la philosophie un « pas de côté » vis-à-vis du féminisme qui serait, quant à lui, incarné dans l'engagement actif, la prise de position, l'urgence d'une réponse pratique à une situation. Il m'a semblé retrouver là un problème relativement classique de l'histoire de la philosophie, et en particulier de la tradition sceptique. On peut par exemple penser à la façon dont le René Descartes plein de doutes et cloîtré dans sa chambre des *Méditations métaphysiques* se distingue du René Descartes voyageur et pragmatique de la morale par provision exposée dans *Le discours de la méthode*. Chez David Hume, également, on trouve l'idée qu'il y a un temps pour spéculer (et se poser des questions telles que « Où suis-je ? et que suis-je ? De quelles causes tiré-je mon existence et à quelles conditions retournerai-je ? ») et un temps pour vivre (c'est-à-dire « dîne[r], [...] joue[r] au tric-trac, [...] parler et [se] réjou[r] avec mes amis⁵ »). Le problème est celui de la délimitation entre un scepticisme fécond et un scepticisme outré (parfois qualifié de pyrrhonisme) si fort qu'il conduit à l'inaction ou à l'impuissance, comme chez un·e âne·sse de Buridan⁶. Une philosophie qui *suspend* la lutte féministe indéfiniment pour spéculer, douter et critiquer est-elle une bonne philosophie féministe ?

Faire de la philosophie féministe, c'est penser quelque chose...à faire

Pour répondre à cette question, je voudrais reprendre certaines réflexions de Michèle Le Dœuff. Dans *L'Étude et le rouet*⁷ l'autrice identifie deux « humeurs » dans le travail philosophique : l'humeur « corrosive » – l'exercice de la raison polémique, qui vise la démolition – et l'humeur « architectonique » – qui construit des systèmes ou des ensembles cohérents mais inachevés. Leur équilibre est une nécessité, selon elle ; pourtant, c'est le « pouvoir de négation de la philosophie⁸ » qui est le plus souvent retenu. En effet, elle avance que – et cela serait plus particulièrement vrai de la période contemporaine – celui-ci domine au point qu'un certain « dogmatisme de l'aporie, du doute ou du vide⁹ » se rencontre parmi les philosophes. La lecture même de l'histoire de la philosophie tend à être marquée par cette « recherche univoque de la négativité » (elle prend

5 Hume, David, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 363.

6 Le paradoxe de l'âne de Buridan est une fable attribuée au philosophe Jean Buridan, dans laquelle un âne se laisse mourir de faim/soif faute d'avoir réussi à choisir entre un seau d'avoine et un seau d'eau.

7 Le Dœuff, Michèle, *L'Étude et le rouet : des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil, 2008.

8 *Ibid.*, p. 28.

9 *Ibid.*, p. 29.

l'exemple de Michel Foucault, dont on ne retient que l'antihumanisme). Pourtant, il y a bien eu, dans l'histoire de la philosophie (je souligne),

des œuvres affirmatrices ou des essais qui s'attachent à *penser quelque chose* ; mais l'humeur du temps est telle que cet aspect de la production philosophique est resté inaperçu ; seule fut prise en compte la puissance de démolition que les entreprises contemporaines comportent aussi¹⁰.

Cet « hyperphilosophisme » fait obstacle à l'action car il « exig[e] comme préalable un réexamen des problèmes philosophiques posés par telle notion avant qu'un "je veux..." soit prononcé¹¹ » ; or, l'examen des présupposés peut s'enliser dans une régression à l'infini, alors que l'action, elle, n'attend pas.

Pour le plaisir de faire un contre-sens sur le *cogito* cartésien¹², on peut se demander si la persistance d'un certain doute ne finirait pas par conduire à un « je ne pense pas ». Ce « je ne pense pas » ne serait pas une conviction négative mais bien une incertitude tenace ; tellement tenace qu'elle pourrait finir par entamer la subjectivité féminine, le « je suis » des femmes. *Je suis donc je pense donc je veux ?* Peut-être faut-il se résoudre à ordonner autrement jugement (« je pense ») et volonté (« je veux »), et ne pas attendre d'être sûre de juger correctement pour s'autoriser à vouloir. Descartes lui-même le concède :

imitant en ceci les voyageurs, qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt¹³.

De plus, la critique des fondements est de toute façon toujours sélective, puisque le fondationnalisme n'est jamais tenable jusqu'au bout : « un énoncé concernant "le droit de toute femme à choisir" ne peut être fondé de façon absolument imparable sur des arguments philosophiques¹⁴ » rappelle Le Dœuff. Le discours hypercritique est rarement gratuit : il révèle en réalité une volonté de saper la défense de certaines valeurs. Autrement dit, il est « en général l'indice d'un conflit grave – politique ou éthique – entre les valeurs qu'une œuvre cherche à sortir du néant, à dégager ou à structurer, et celles auxquelles un commentateur ou une commentatrice tient avec une fermeté plus ou moins explicite¹⁵ ». Si l'on suit Le Dœuff, la philosophie – et plus encore la philosophie politique, notamment la philosophie féministe – ne pourrait faire l'économie d'une

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 31.

¹² Il s'agit de « *cogito ergo sum* », à savoir « je pense donc je suis ».

13 Descartes, René, *Discours de la méthode, dans Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1987, p. 142.

14 Le Dœuff, *L'Étude et le rouet, op. cit.*, p. 32.

15 Le Dœuff, Michèle, « De la critique comme valeur limite », *Les Temps Modernes*, no. 647-648, 2008, p. 230.

« pensée affirmatrice » sans laquelle la critique elle-même serait en réalité incomplète¹⁶. Cette réflexion me semble valable pour la théorisation féministe en général. Pour reprendre les termes de Linda Alcoff qui lie directement efficacité pratique et tendance constructive théorique : « un féminisme efficace ne pourrait être un féminisme complètement négatif, déconstruisant tout et refusant de construire quoi que ce soit¹⁷ ».

Il me semble qu'on peut à ce stade au moins avancer l'idée suivante : la philosophie n'est pas seulement un travail critique. Le travail réflexif, de retour sur les discours, permettant de débusquer les présupposés et d'analyser les rationalités à l'œuvre n'épuise pas l'ambition philosophique. Il y a aussi, pour reprendre les termes de Le Dœuff, une dimension architectonique et affirmatrice du travail philosophique.

J'avance que faire féministement de la philosophie, c'est penser quelque chose... à faire. Il me semble en effet que pour ne pas dénaturer le féminisme en tant qu'il a toujours aussi une dimension transformatrice et pratique, sa théorisation ne peut être réduite à une théorie critique au sens le plus étroit du terme (c'est-à-dire un attirail conceptuel qui vise uniquement une négation). En effet, l'hypercriticisme et le scepticisme outré vont de pair avec la démobilisation et l'inaction, voire avec l'impuissance. Dans une perspective féministe, il est par conséquent difficile selon moi de soutenir une antinomie comme celle qui est attribuée à Gramsci à travers la citation précédemment évoquée, citation qui est en réalité tronquée. En effet, ses termes exacts sont les suivants :

mon état d'esprit synthétise ces deux sentiments et les dépasse : je suis pessimiste avec l'intelligence mais optimisme en ce qui concerne la volonté. Je pense, dans chaque circonstance, à la pire hypothèse, pour mettre en mouvement toutes les réserves de la volonté et être capable d'abattre l'obstacle¹⁸.

Gramsci ne conçoit donc pas l'intellect comme immobile ou réfractaire à l'action, mais bien plutôt comme renvoyant à l'anticipation et à la prudence – il est donc toujours déjà pratique. Aussi déboussolée que soit notre (dé)marche, le féminisme ne peut se permettre l'immobilisme. Dans sa

16 Il importe selon moi de distinguer l' « humeur corrosive » pointée par Le Dœuff, d'une part, et la colère, d'autre part. En effet, la négativité qui est en ligne de mire est celle de la critique, de la mise en doute, de la mise en question et de la déconstruction – elle présente un visage dépassionné et (sur)intellectualisant, là où la colère constitue réaction de rejet viscérale, une opposition vive qui engage émotionnellement. Parce que cette humeur corrosive est ultra sceptique, elle relève d'une forme de distanciation, là où la colère rappelle de l'urgence à agir, le signe d'une impatience. Pour une réflexion sur les rapports ambivalents entre colère et intellectualisation, voir Delphy, Christine, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, no. 2, 1981, p. 58-74. Je remercie Anaïs Choulet pour les échanges que nous avons eus sur cette question et qui m'ont permis de préciser cette distinction.

17 Alcoff, Linda, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs*, vol. 13, no. 3, 1988, p. 431.

18 Extrait d'une lettre à son frère Carlo écrite en prison, le 19 décembre 1929 : Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1978, p. 92.

conférence gesticulée « La philosophie a-t-elle un sexe ? », Sophie¹⁹ souligne la tension entre son intérêt pour la philosophie et son engagement politique (notamment féministe) en rappelant les paroles de la chanson *Le Triomphe de l'Anarchie* écrite par Charles Davray (1901) : « C'est reculer que d'être stationnaire / On le devient de trop philosopher ». C'est pourquoi je souhaite suivre Le Doeuff, qui, déformant l'injonction kantienne, invite les femmes et les féministes à se « réorienter dans la pensée²⁰ ».

Les idées féministes ne s'appliquent pas

« Un processus continu et en spirale »

Je voudrais à présent déterminer davantage la façon dont on peut concevoir l'articulation entre théorisation et pratique. Celle que je défends pourrait être résumée par ces quelques mots de Charlotte Bunch :

nous devons nous souvenir que nous n'avons pas besoin de connaître toutes les réponses avant d'agir (et, de fait, nous ne les aurons jamais) et que ce n'est souvent qu'en passant à l'action que nous découvrirons certaines d'entre elles²¹.

Il va s'agir notamment de défendre l'idée selon laquelle l'articulation théorie/pratique, lorsqu'elle est conçue selon un modèle applicationniste, n'est fémininement pas tenable. La démarche applicationniste, qui consisterait par exemple à affirmer que le rôle de la philosophie est d'identifier et de formuler « des principes et des idéaux pour une société parfaitement juste, qui auraient ensuite à être directement appliqués ou transposés dans des circonstances concrètes²² » me semble contraire aux façons de faire et de penser féministes, qui manifestent des allers-retours incessants entre théorisation et pratique et entre pratique et théorisation.

La citation de Bunch se trouve dans un article qui présente la théorie féministe d'abord à partir de ses fonctions, puis dans ses quatre éléments constitutifs. Les voici résumés en quelques mots empruntés à l'autrice :

1. La description. *Décrire ce qui existe* peut sembler simple, mais les choix que nous faisons pour interpréter et nommer la réalité constituent la base de la théorie qui s'en suit. Changer la façon dont les gens perçoivent le monde à partir de nouvelles descriptions de la réalité est en général une condition préalable à la transformation de cette réalité. [...]

¹⁹ Conférence du 29/11/2019 organisée par le GRAF EFIGIES à Lyon : <https://efigies-ateliers.hypotheses.org/4448>

²⁰ Un ouvrage collectif consacré à l'autrice reprend ainsi cette expression : *Se réorienter dans la pensée : femmes, philosophie et arts, autour de Michèle Le Doeuff*, à paraître en 2020 aux Presses universitaires de Rennes, sous la direction d'Audrey Lasserre et de Jean-Louis Jeannelle.

²¹ Bunch, Charlotte, « Not by Degrees », *Quest. A Feminist Quarterly*, vol. 5, no. 1, 1979, p. 9.

²² Bessone, Magali, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013, p. 187.

2. L'analyse. *Analyser pourquoi cette réalité existe* implique de déterminer ses origines et les raisons de sa perpétuation. Il s'agit peut-être de la tâche la plus complexe de la théorie et elle est souvent considérée comme étant sa seule fonction. [...]

3. Vision²³ : *déterminer ce qui devrait exister* exige d'établir des principes (ou des valeurs) et de fixer des objectifs. Lorsque nous nous engageons dans une action pour faire changer les choses, nous procédons consciemment ou inconsciemment à partir de certains présupposés sur ce qui est juste et ce qui a de la valeur (principes) et suivant nos convictions sur ce que devrait être la société (objectifs). [...]

4. Stratégie : *faire des hypothèses sur comment changer ce qui est en ce qui devrait être* nous amène directement à la question de la transformation de la réalité²⁴.

Bunch distingue « vision » et « stratégie ». Toutefois, c'est une distinction heuristique, au même titre que celle entre moyens et fins. Le fait même d'intégrer la stratégie à la théorisation (alors qu'elle est souvent considérée comme ne faisant pas partie à proprement parler de la théorie) montre que cette distinction n'existe pas *en fait*. En effet, comme Bunch elle-même l'écrit plus loin :

Lorsqu'on évalue quelles stratégies seront efficaces, l'interaction entre le développement et l'expérimentation active de la théorie devient plus clair. Car dans tous les aspects du développement théorique, la théorie et le militantisme s'informent et se transforment mutuellement et continuellement²⁵.

Autrement dit, compte tenu des liens entre pensée et action féministes, on ne peut promouvoir une approche applicationniste de la théorie. Bunch récuse un tel mouvement univoque :

nous devons nous souvenir que nous n'avons pas besoin de connaître toutes les réponses avant d'agir (et, de fait, nous ne les aurons jamais) et que ce n'est souvent qu'en passant à l'action que nous découvrirons certaines d'entre elles. L'objectif de la théorie n'est donc pas de fournir un ensemble simpliste de réponses sur ce qu'il faut faire, mais de nous guider dans le tri des options et de nous prémunir de l'écueil « n'importe quelle action » / « aucune action ». La théorie nous permet de rester vigilantes vis-à-vis des questions qui doivent être posées, de façon à ce qu'en apprenant de chaque action, nous nous orientions vers des stratégies plus efficaces à l'avenir. Ainsi la théorie tout à la fois émane du militantisme et le guide dans un processus continu en spirale²⁶.

Ainsi, il n'y a pas d'abord la théorie puis la pratique ou d'abord la théorie puis la mise en pratique. Il importe que la dimension pratique soit présente dès l'élaboration théorique. Suivant cela, si on reprend la partition faite par Bunch entre description, analyse, vision, stratégie, il faut reconnaître que la stratégie active, les expériences et les expérimentations ne sont pas en « bout de chaîne »,

²³ Le terme en anglais est également « *vision* ». On peut noter que ce choix de Bunch est un exemple de « la profusion du champ sémantique de la vue dans le vocabulaire scientifique ou quotidien » qui elle-même est une manifestation du visiocentrisme, à savoir « le régime idéologique qui met la vue au centre de la connaissance et de l'action » (Choulet, Anais, « Remédier au paradoxe de l'expérience corporelle au moyen d'une épistémologie du point de contact », *Nouvelles questions féministes*, 39/1, 2020, à paraître).

²⁴ Bunch, « Not by Degrees », *art. cité.*, p. 10-11.

²⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

mais viennent informer non seulement les visions – en vertu de l’indistinction relative entre moyens et fins – mais également l’analyse et la description²⁷. Autrement dit : le rapport pratique est toujours en même temps un rapport épistémique. Dans la circulation entre théorie et pratique, si « mise en pratique » il y a, celle-ci vient affecter en retour la théorie : ce n’est pas une simple application.

Pour prendre un exemple précis : la proposition de lesbianisme politique²⁸ de Monique Wittig, lorsqu’elle l’énonce (du moins en 1980), est un plan qui semble « découler » de son féminisme matérialiste. Sa stratégie accorde une importance centrale à la subjectivité individuelle ; or, cela n’est pas « prévu » dans le matérialisme et dévie par rapport à l’axiomatique marxiste du féminisme matérialiste. Ce faisant, Wittig ouvre une brèche pour une véritable re-théorisation. En effet, le matérialisme, qu’il soit ou non féministe, exclut la subjectivité individuelle comme point de départ de l’émancipation ; l’avènement de sujets individuels non aliénés est un résultat de la destruction des classes (de sexe), ce qui les renvoie à une constitution historique :

Christine Delphy montre que c’est à nous qu’il incombe historiquement d’entreprendre de définir ce que c’est qu’un sujet individuel en termes matérialistes. À coup sûr cela semble une impossibilité puisque subjectivité et matérialisme ont toujours été mutuellement exclusifs²⁹.

Or, parce qu’elle juge nécessaire de combler le manque d’imaginaire politique du matérialisme (qui laisse selon elle la place à de fausses utopies différentielles), Wittig affirme que la reconstruction de subjectivités individuelles libérées ne doit pas être différée (car conditionnée par l’avènement d’une société sans classes). En considérant que la « conscience de classe » visée par les marxistes est insuffisante pour le féminisme et qu’une résistance individuelle et subjective est nécessaire, elle en vient à accorder une place à la sexualité qui dévie par rapport à la ligne du mouvement auquel elle appartient³⁰. Ce n’est ainsi pas un hasard si elle est parfois considérée comme une influence

27 Pour le dépassement de cette distinction entre description et stratégie, on peut se référer à la notion de « concept à la sueur » [*sweaty concepts*] de Sara Ahmed. Elle utilise cette expression pour caractériser les concepts qui sont générés par la description fine et engagée d’une situation (par opposition à ceux qui seraient des éléments extérieurs qu’on « ferait entrer » dans le monde concret). Elle mobilise également l’expression pour rendre compte de la description du monde depuis la position de celle ou de celui qui « n’est pas à sa place » dans ce monde, qui ne s’y sent pas « chez elle/ chez lui ». Pour un exemple de ce type de description, on peut comparer les façons dont Sara Ahmed et Edmund Husserl convoquent l’objet « table » dans leurs analyses. Pour un développement sur ce point, voir le texte de Clara Chaffardon dans le présent volume ainsi que la mise en situation détaillée de la « famille autour de la table » dans Ahmed, Sara, « Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés) », *Cahiers du Genre*, vol. 53, no. 2, 2012, p. 77-98.

28 Le lesbianisme politique consiste à affirmer que pour combattre le patriarcat il faut combattre l’hétérosexualité, au sens d’un système social coercitif visant à assurer la mise en couple des femmes avec les hommes. La classe des femmes se définissant du fait d’un certain rapport avec les hommes – c’est pourquoi « les lesbiennes ne sont pas des femmes », selon Wittig – la destruction de cette classe passerait par la destruction de ce rapport.

29 Wittig, Monique, « On ne naît pas femme. Questions féministes n°8 », dans Questions Féministes, (dir.), *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012, p. 980.

30 D’où, notamment, la rupture qui se produit au sein de la revue *Questions féministes* : « Le début des années 1980 marque, en France, un tournant très important sur le plan théorique et politique concernant le rapport lesbianisme/féminisme. Les deux articles de Wittig qui formalisent l’analyse de l’hétérosexualité comme régime politique, *La pensée Straight* (février 1980) et *On ne naît pas femme* (mai 1980), sont les catalyseurs de l’explosion d’un conflit larvé, présent depuis le début du Mouvement de Libération des Femmes, sur l’hégémonie de l’hétérosexualité. Ce conflit politique

queer malgré ses « origines » matérialistes, ou si Isabelle Clair la présente comme le chaînon manquant entre féminismes matérialiste et *queer*³¹.

Pour prendre un autre exemple, il me semble qu'on peut faire une analogie entre le rapport qui unit théorisation et militantisme proposé par Bunch et le rapport qui lie pédagogie et mouvement féministes proposé par Berenice Fisher. Fisher avance en effet que face à certaines apories, à certains problèmes, toute pédagogie féministe sera incomplète si elle ne se « retourne » pas vers la mobilisation, vers le mouvement social.

Comment faire pour pratiquer une pédagogie féministe quand il y a tant de féminismes ? Doit-on choisir une partie du mouvement, un courant donné, et l'imposer à ses étudiant·e·s ? Peut-on soutenir une position politique qui diffère de celle d'autres femmes du mouvement, et qui serait susceptible de différer des perspectives de ses étudiant·e·s ? En général, la voie choisie par les enseignant·e·s consiste à d'abord présenter de façon très libérale les différentes options puis, éventuellement, à en sélectionner une :

Dans l'intérêt de l'unité à promouvoir, il est tentant de traiter ces différences politiques comme des différences théoriques. Ainsi, l'une des stratégies de l'enseignante féministe consiste à familiariser les étudiant·e·s avec toutes ces théories différentes, à les aider à les maîtriser, puis à les mettre à l'épreuve dans le monde de l'action. Une autre stratégie consiste à traiter les différences entre nos ressentis et nos expériences comme l'un des premiers pas au sein de l'éducation féministe. Une fois cette étape introductive passée, l'enseignante est simplement libre d'enseigner selon ses propres prises de position. Ces stratégies conviennent toutes deux au cadre de la culture universitaire. La première correspond à la ligne libérale en tant qu'elle traite le savoir comme un instrument et minimise les conflits politiques possibles entre l'enseignante et ses étudiant·e·s ainsi qu'entre étudiant·e·s. La seconde met l'accent sur le caractère strictement intellectuel de l'enseignement supérieur [...], et encourage un type d'engagement politique qui peut facilement passer pour une spécialisation académique des plus acceptables³².

Mais, ajoute-t-elle, traiter ces différences de façon purement spéculative, comme c'est le cas dans ces deux stratégies, n'est pas une solution satisfaisante ; selon elle, il est nécessaire, pour dénouer ce problème, de sortir du cadre convenu de la culture universitaire. La résolution de certains conflits dans les groupes de conscience des années 1970 passait par le fait que ces groupes étaient liés à ce qu'elle appelle une « action en cours » [*ongoing action*]. Or, l'autonomisation de la conscientisation par rapport au mouvement social du fait de son inscription dans des cours de

entraîna la rupture entre les membres de la revue *Questions féministes*. » (Chetcuti, Natacha, « De "On ne naît pas femme" à "On n'est pas femme". De Simone de Beauvoir à Monique Wittig », *Genre, sexualité & société*, no. 1, 2009, p. En ligne.)

31 Clair, Isabelle, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 43.

32 Fisher, Berenice, « Qu'est-ce que la pédagogie féministe ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 37, no. 2, 2018, p. 73.

women's studies et dans une pédagogie féministe universitaire prive les enseignantes de clés essentielles. C'est pourquoi elle écrit :

Néanmoins, en dépit de l'inconfort intense que cette révélation [celle de la division entre femmes et féministes] peut nous causer, elle n'invalide pas l'idée que le ressenti et l'expérience sont le fondement de notre effort collectif visant à transformer et recréer le monde. Elle suggère simplement que pour entreprendre un effort collectif, nous avons besoin de déterminer si ce que nous avons en commun est suffisant pour pouvoir agir ensemble³³.

Plus loin, elle ajoute :

Ma position ici ne vise pas à discréditer le rôle de la théorie dans l'action féministe, mais à le replacer dans le contexte de nos questions : à quel point les femmes partagent-elles une même vision du monde ? À quel point nos désirs de changer le monde se rencontrent-ils réellement ? Et quelles activités sommes-nous vraiment prêtes à entreprendre les un·e·s avec les autres (oui, parfois également avec les hommes) en vue de faire du monde ce que nous voulons qu'il soit³⁴ ?

Le problème de la division et de la divergence mérite donc non pas d'être traité comme un enjeu spéculatif typologique, de classification, d'« offres » féministes, mais au regard des coalitions politiques, même éphémères, pour conduire des actions, pour se mobiliser³⁵. Il me semble qu'avec ce traitement du problème confrontant mouvement social et sphère universitaire, on retrouve l'idée énoncée par Bunch selon laquelle c'est en passant à l'action que l'on découvre certaines réponses.

Agir = Répondre

Certain·e·s philosophes, comme Guillaume Le Blanc – qui a notamment travaillé sur la précarité et la vulnérabilité sociale – considèrent que la philosophie sociale est ce qui permet de rendre audibles certaines voix, de faire « porte-voix » pour les minoritaires³⁶. Se constituer ainsi comme relais passerait par une traduction : traduire le langage de ces voix dans un autre langage, celui qui permet la critique sociale. Je partage les objections qui ont été formulées à l'encontre de cette thèse, notamment par Franck Fischbach, qui écrit que la traduction du langage des précaires en langage philosophique charrie des présupposés problématiques :

Diffuser n'est pas traduire, sauf évidemment quand il s'agit de diffuser une œuvre au-delà de son aire linguistique d'origine. Mais, justement, cela suppose au moins deux langues différentes. Or il n'est pas certain qu'on puisse considérer la langue de la philosophie comme une langue étrangère à la langue ordinaire des précaires ou plutôt la métaphore de la traduction implique ou suppose de faire comme s'il s'agissait de deux langues différentes. [...] Il me semble difficile de faire ces deux choses à la fois : d'une part reconnaître aux dominés une compétence propre à formuler eux-mêmes les bonnes raisons de leurs luttes, et d'autre part affirmer que ces raisons doivent être traduites par la philosophie

33 *Ibid.*, p. 74.

34 *Ibid.*

35 C'est d'autant plus juste si on considère qu'il peut exister quelque chose comme une « division du travail militant » ; la coordination de différents collectifs peut précisément consister à adopter des tactiques différentes en connaissance de cause (non-violentes ou brutales ; impliquant ou non désobéissance civile ; entrisme dans le féminisme institutionnel ou féminisme radical et révolutionnaire, etc.). Je remercie Noémie Grunenwald d'avoir attiré mon attention sur ce point.

36 Le Blanc, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

sociale dans son propre langage³⁷.

Si j'adhère à cette critique, je n'en tire pas les mêmes conclusions que Fischbach (notamment sur le fait qu'il assigne à la philosophie sociale le rôle de traduire le langage expert des sciences sociales dans le langage ordinaire). Au regard de ce que j'ai développé précédemment, il me semble que l'un des rôles de la philosophie sociale serait de déterminer en quoi une certaine action, une certaine pratique, une certaine mobilisation, etc. dans leur forme même, viennent répondre à un problème, et en quoi une revendication, une cause, bref, une transformation, charrie avec elle une certaine vision de ce qui devrait être, de ce contre quoi on lutte. Cela revient à saisir ces actes et interventions comme des *réponses*³⁸. Cela implique de toujours les saisir en contexte, d'en évaluer les effets – parfois les effets potentiels – et les limites.

Pour évoquer des exemples tirés du champ éducatif : concevoir un programme d'éducation à l'égalité axé sur la lutte contre les stéréotypes, ou bien envisager des séances d'éducation sexuelle en non-mixité, ou bien exiger que l'enseignement ménager fasse partie du cursus de la scolarité obligatoire pour tous et toutes, ou bien inciter les jeunes filles à suivre des cours d'auto-défense, etc. ; toutes ces initiatives, analysées évidemment dans leur contexte, sont chargées de conceptualisations sur ce qu'est la réalité oppressive, sur ses causes, sur ce qu'on préférerait que cette réalité soit et sur comment y arriver. Le travail philosophique consisterait alors à répondre à des questions telles que : quelles (re)théorisations ces actions produisent-elles ? Qu'est-ce que cette action veut *dire* ?

Cette intrication entre théorisation et action (parfois appelée « *praxis* ») s'oppose à une rupture entre subjectif et objectif. On retrouve ce type de rupture aussi bien dans les revendications d'une science neutre qui s'opposerait à la « fausse conscience » des dominées que dans les approches idéalistes qui considèrent que les dominées sont entièrement libres de choisir (le sens à donner à) leur situation. Catharine MacKinnon renvoie dos-à-dos ces deux modèles en affirmant qu'aucun ne convient à la perspective féministe : « l'approche "fausse conscience" ne peut expliquer l'expérience telle qu'elle est vécue par celles qui en font l'expérience et son alternative ne peut que

37 Fischbach, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 90.

38 D'une certaine manière, un tel parti-pris est symétrique de celui adopté par la « nouvelle » histoire des idées politiques, qui considère que les textes doivent être pensés comme des actions (en demandant ce qu'un-e auteur-e veut *faire* en écrivant ce qu'il ou elle écrit, et non ce qu'il ou elle veut *dire*), tout en considérant que la pensée est « moins un *reflet* qu'une *réponse* à un contexte de luttes déterminées » (Skornicki, Arnault et Tournadre, Jérôme, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015, p. 13.), refusant par là une conception mécaniste des rapports entre contexte matériel et idéologie héritée du marxisme.

reproduire les conditions de cette expérience³⁹ ». D'où la nécessité de créer, en féministe, « un nouveau processus de théorisation et une nouvelle forme de théorie » :

Bien que le féminisme émerge des expériences particulières des femmes, il n'est pas pour autant subjectif ou partial, dans la mesure où il n'y a pas de for intérieur [*interior ground*] et bien peu d'aspects de la vie (voire aucun) qui soient affranchis du pouvoir masculin. Le féminisme n'est pas non plus objectif, abstrait ou universel. Il ne prétend pas se fonder sur quelque chose d'extérieur, dans une sphère asexuée de généralisation et d'abstraction par-delà le pouvoir masculin, ni une transcendance par rapport à la spécificité de chacune de ses manifestations. Comment faire pour saisir une vérité engagée qui ne se contente pas de rejouer ce qui la détermine ? Toute vérité *désengagée* réitère ses déterminations⁴⁰.

Conclusion. Les théories féministes sont-elles traduites en pratique(s) ?

Lorsqu'elle cherche à faire un compte-rendu systématique des perspectives anarchistes sur l'éducation, Judith Suissa avance que ce travail implique une analyse de trois points principaux : les principes théoriques anarchistes, l'anthropologie anarchiste et la *traduction* des idées anarchistes en éducation.

Ce projet implique d'examiner les postulats philosophiques centraux et les principes de la théorie anarchiste, avec une attention particulière pour les idées qui ont une portée évidente pour les enjeux que sont le rôle et la nature de l'éducation. Plus spécifiquement, je consacre énormément de temps à la discussion de la vision anarchiste de la nature humaine, qui est à la fois l'objet de beaucoup d'idées fausses sur l'anarchisme et qui joue un rôle crucial dans la position anarchiste sur l'éducation. J'aborde également plusieurs tentatives de traduction des idées anarchistes en pratiques et politiques d'éducation [*I also discuss several attempts to translate anarchist ideas into educational practice and policy*]⁴¹.

La notion de *traduction* renvoie ici à l'idée selon laquelle le passage d'une théorie générale à un domaine d'action spécifique constitue, en lui-même, un travail théorique à part entière. L'éducation, loin d'être un simple « champ d'application », est au contraire un lieu de mise à l'épreuve, avec tout ce que cela implique en termes d'allers-retours entre théorie et pratique. Il ne s'agit pas d'*application* puisque cette notion implique une univocité – le contenu initial des concepts appliqués ne varie pas selon le domaine d'application –, voire une unilatéralité – l'application n'est pas réciproque ; le concept appliqué n'est pas affecté en retour par celle-ci. Ainsi comprise, parler de « traduction des idées en actions » suggère que les effets et l'efficacité disent quelque chose des spéculations ; on pourrait qualifier cette perspective de pragmatiste, au sens où ce courant philosophique avance que les conséquences pratiques des idées font partie intégrante de leur définition.

39 MacKinnon, Catharine A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1989, p. 116.

40 *Ibid.*

41 Suissa, Judith, *Anarchism and Education a Philosophical Perspective*, Oakland, PM, 2010, p. 2.

Je suppose donc que si Judith Suissa parle de *traduction*, c'est qu'elle considère que cette démarche ne se confond pas avec celle d'une *application*. Cela signifie que le terme ne renvoie pas à un phénomène unidirectionnel de transfert d'une source vers une cible. Pourtant, une compréhension répandue de la notion de « traduction » présuppose qu'il existe quelque chose comme un « original » à transposer dans un cadre « d'arrivée ». Or, suivant ce qui précède, il s'avère peu opératoire de chercher à poser une « origine » dans l'aller-retour entre théorie et pratique féministes, car la conception de notions fondamentales mobilisées par les mouvances féministes est directement informée par les ancrages pratiques que celles-ci privilégient. Ainsi, par exemple, la notion d'égalité telle qu'elle est comprise par un certain féminisme de la première vague est synonyme d'isonomie – être les mêmes face aux lois – du fait de sa focalisation sur la question des droits⁴².

Pour parler d'une traduction féministe, des théories en pratique, mais aussi plus généralement, il serait donc nécessaire d'adopter une conception de la traduction qui en fasse un processus itératif, fait d'échanges et de réciprocité. Une telle conception engage notamment à questionner ce qui est mis sous l'idée – fort chargée du point de vue du genre – d'une « fidélité » dans la pratique de traduction⁴³. Cela signifie également que comprendre une théorisation féministe, ce n'est pas seulement étudier son architecture idéale, mais aussi prendre en considération des « appropriations ordinaires » dont elle fait l'objet⁴⁴. Un tel travail ne devrait pas avoir pour objectif de juger de la *fidélité* de pratiques vis-à-vis de modèles théoriques (présupposant une forme d'orthodoxie féministe à l'aune de laquelle apprécier de façon surplombante des « interprétations ») mais bien plutôt d'enrichir notre compréhension de la théorisation en déterminant ce que les conséquences possibles ou réelles de ces pratiques disent des modèles théoriques dont elles se revendiquent.

Liste des références bibliographiques

Ahmed, Sara, « Les rabat-joie féministes (et autres sujets obstinés) », *Cahiers du Genre*, vol. 53, no. 2, 2012, p. 77-98.

Albenga, Viviane et Jacquemart, Alban, (dir.), *Appropriations ordinaires des idées féministes. Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol.28, n° 109., 2015.

42 Le Dœuff, *L'Étude et le rouet*, op. cit., p. 242.

43 Je tiens à remercier Samantha Saïdi dont les réflexions sur la traduction et la traductologie féministes m'ont permis de corriger certaines représentations naïves de ce que c'est que traduire ; voir FELICITE 2018 <https://felicite.hypotheses.org/a-propos>.

44 Albenga, Viviane et Jacquemart, Alban, (dir.), *Appropriations ordinaires des idées féministes. Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol.28, n° 109., 2015.

Alcoff, Linda, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs*, vol. 13, no. 3, 1988, p. 405-436.

Bereni, Laure *et al.*, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2012.

Bessone, Magali, *Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin, 2013.

Bunch, Charlotte, « Not by Degrees », *Quest. A Feminist Quarterly*, vol. 5, no. 1, 1979, p. 7-18.

Chetcuti, Natacha, « De “On ne naît pas femme” à “On n’est pas femme”. De Simone de Beauvoir à Monique Wittig », *Genre, sexualité & société*, no. 1, 2009, p. En ligne.

Choulet, Anaïs, « Remédier au paradoxe de l’expérience corporelle au moyen d’une épistémologie du point de contact », *Nouvelles questions féministes*, 39/1, 2020.

Clair, Isabelle, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2015.

Delphy, Christine, « Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles », *Nouvelles Questions Féministes*, no. 2, 1981, p. 58-74.

Descartes, René, *Discours de la méthode, dans Œuvres complètes*, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1987 [1637].

Fischbach, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

Fisher, Berenice, « Qu’est-ce que la pédagogie féministe ? », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 37, no. 2, 2018 [1981], p. 64-75.

Gramsci, Antonio, *Cahiers de prison*, Paris, Gallimard, 1978.

Hume, David, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1946 [1739].

Le Blanc, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007.

Le Dœuff, Michèle, *L’Étude et le rouet : des femmes, de la philosophie, etc.*, Paris, Seuil, 2008 [1989].

Le Dœuff, Michèle, « De la critique comme valeur limite », *Les Temps Modernes*, no. 647-648, 2008, p. 229-241.

MacKinnon, Catharine A., *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, États-Unis, Harvard University Press, 1989.

Skornicki, Arnault et Tournadre, Jérôme, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2015.

Suissa, Judith, *Anarchism and Education a Philosophical Perspective*, Oakland, PM, 2010.

Toupin, Louise, « Les courants de pensée féministe », *Netfemmes.org*, 1998, p. en ligne.

Wittig, Monique, « On ne naît pas femme. Questions féministes n°8 », dans Questions Féministes, (dir.), *Questions féministes. 1977-1980*, Paris, Syllepse, 2012 [1980], p. 973-981.