

Féminisme & postmodernisme

LE TERME « POSTMODERNISME » suscite une fascination immédiate. Car il suggère que la « modernité » est, paradoxalement, déjà du passé ; et, par conséquent, qu'il faut faire appel à une nouvelle forme de conscience, correspondant à de nouvelles conditions sociales. Mais il ne nous dit pas, bien sûr, ce qu'est censé être le caractère distinctif de ces nouvelles conditions, ou de la conscience qui les accompagne. Dans le cadre de la réflexion politique et culturelle, les présentations du postmodernisme prennent souvent comme point de référence négatif l'idée des « Lumières ». Je suggère donc d'examiner de récents exemples de polémiques contre les Lumières et d'envisager leur sens d'un point de vue féministe. J'utiliserai comme matériau de référence les textes de trois philosophes connus – Jean-François Lyotard, Alasdair MacIntyre et Richard Rorty –, qui sont parmi les défenseurs les plus vigoureux des arguments et des valeurs qui forment le postmodernisme dans la philosophie académique¹. Dès lors, ma réponse

1. Je m'appuierai principalement sur Jean-François Lyotard, *La Condition post-moderne* (Minuit, 1979) – désormais LCP ; Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale* (PUF, 2006) – désormais ALV ; dont les thèmes sont développés plus avant dans son livre plus récent, *Quelle justice ? Quelle rationalité ?* (PUF, 1993) ; Richard Rorty, *L'Homme spéculaire* (Seuil, 1990) – désormais LHS ; et « Pragmatisme et philosophie », *Conséquences du pragmatisme*, Seuil, 1993, p. 13-64.

Bien évidemment, toute tentative de saisie d'un argument complexe dans un espace restreint risque de conduire à des simplifications abusives et il faut

à leurs travaux s'adressera inévitablement à un point de vue plus général, que j'identifierai en eux. Mais ceci ne veut pas dire que je crois que tout le postmodernisme, même dans ses variantes philosophiques, se trouve confiné dans les pages que j'ai choisi d'étudier : ce qui suit est, avant tout, le compte rendu d'un travail spécifique d'étude textuelle.

Les textes que j'ai choisis témoignent sans aucun doute de certaines préoccupations communes, dont l'une des plus frappantes est probablement une certaine aversion pour l'idée d'« universalité ». Les Lumières présentaient l'espèce humaine comme engagée dans un effort porté vers la morale universelle et l'émancipation intellectuelle, et donc comme le sujet d'une expérience historique universelle. Elles postulaient également une *raison* humaine universelle, à l'aune de laquelle on jugeait du caractère « progressiste » ou non des tendances politiques et sociales – le but de la politique étant défini comme la réalisation pratique de la raison ². Le postmodernisme rejette cette image : autrement dit, il rejette la doctrine de l'unité de la raison. Il refuse de concevoir l'humanité comme un sujet unitaire s'efforçant d'atteindre une cohérence parfaite (dans son ensemble de croyances communes) ou une cohésion et une stabilité parfaites (dans sa pratique politique).

L'IDÉAL DU CONSENSUS

Nos trois philosophes illustrent, chacun à leur manière, la défense post-moderne du pluralisme moral, politique et épistémologique. Ils sont tous

notamment souligner que, dans *L'Homme spéculaire*, Rorty parle de la séparation faite par les Lumières entre la science et la théologie et la politique comme de « notre héritage culturel le plus précieux » (p. 368). Le motif principal de son livre est cependant d'être le porte-parole de « l'espoir que l'espace culturel ouvert par le déclin de la théorie de la connaissance [c'est-à-dire de l'engagement à rendre tous les discours commensurables] ne va pas se refermer » (p. 350), ce qui l'identifie, dans le cadre de notre propos, à un théoricien opposé aux Lumières. 2. Pour une expression de cette sorte de monisme intellectuel, lire Kant : « Il ne peut y avoir toutefois qu'une raison humaine, il ne peut pas non plus y avoir plusieurs philosophies, c'est-à-dire que n'est possible qu'un seul vrai système de la raison à partir de principes, si diverses et souvent contradictoires qu'aient pu être les façons de philosopher sur une seule et même proposition. » (Préface aux « Premiers principes métaphysiques de la doctrine du droit », *Métaphysique des mœurs. Œuvres philosophiques III*, Gallimard, « La Pléiade », 1986, p. 451.)

trois marqués par la pensée selon laquelle la justification et la « légitimation » sont des *pratiques* maintenues en vie par la disposition de certaines communautés humaines historiques particulières à reconnaître ceci plutôt que cela comme une bonne raison de faire ou de croire quelque chose ; et tous associent « les Lumières » à une pulsion visant à établir une communication entre ces canons de rationalité locaux et à les rapporter à un standard unique. Mais c'est exactement ce dont se plaignent les penseurs postmodernes, car ils remettent en question la valeur du consensus comme idéal régulateur du discours. Le principe même d'y travailler leur semble critiquable de deux points de vue : premièrement parce qu'il est historiquement dépassé et deuxièmement parce qu'il est en soi malavisé ou sinistre.

La première affirmation prend souvent la forme d'un commentaire triomphaliste au sujet de la défaite du socialisme révolutionnaire en Occident. MacIntyre, par exemple, choisit le marxisme pour lui attribuer spécialement le titre de tradition politique « épuisée » [ALV, 255]. Dans la même veine, Lyotard soutient que « la nostalgie du récit perdu est elle-même perdue pour la plupart des gens » [LCP, 68] – c'est-à-dire que les gens n'ont plus la nostalgie de l'idée d'une humanité tendant vers un état d'émancipation universelle, dont la perspective confère un sens au processus historique ; et il lie l'influence déclinante de ces « grands récits » au « renouveau qui a éliminé l'alternative communiste et qui a valorisé la jouissance individuelle des biens et des services » [LCP, 63].

La seconde affirmation – selon laquelle la quête d'un consensus idéal est malavisée – trouve son expression dans des arguments en faveur d'une attitude plus tolérante vis-à-vis de la contingence et de la particularité de nos « jeux de langage ». Ce n'est pas que le postmodernisme adhère à l'idée que quoi que ce soit qui existe est sacro-saint : en fait, c'est plutôt l'inverse, comme dans le cas de Rorty et de Lyotard qui louent l'innovation en tant que telle. Cependant, le postmodernisme nie qu'on puisse évaluer le remplacement d'un « jeu » par un autre selon quelque standard absolu (le jugeant, par exemple, « progressiste » ou non en un sens fixé par une conception téléologique de l'histoire). L'idée est que, puisque l'histoire n'a pas d'orientation (ou puisqu'il n'est plus possible de la penser comme orientée), toute nouvelle configuration de jeux de langage qui réussirait à se substituer à la configuration actuelle serait tout aussi « contingente » que la précédente – elle ne serait ni plus ni moins éloignée de la « réalisation pratique de la raison (universelle) ».

Il n'est donc pas surprenant de découvrir, dans cette littérature, un penchant pour les descriptions non téléologiques de l'activité discursive. Rorty souhaiterait transmettre à la *conversation* le prestige dont jouit actuellement « la pensée » [LH5, 352]. Les réflexions de MacIntyre sur la moralité l'amènent à la conclusion selon laquelle la *mythologie*, l'ensemble d'archétypes narratifs à travers lesquels une culture instruit ses membres de leur propre identité, est « au cœur des choses » [ALV, 210]. On ne peut naturellement comprendre ni la « conversation » ni la « mythologie » comme visant une représentation simple et stable de la réalité qui mériterait le nom de « vérité » en un sens autre que provisionnel ou contextuel. Et c'est ce caractère négatif qui rend les termes en question adaptés pour jouer leur rôle dans l'exposition d'un « postmodernisme de l'intellect ».

Mais le thème du divorce de l'activité intellectuelle d'avec la quête d'un consensus idéal est trop important pour être confié à un ou deux mots bien choisis. Comme nous allons le voir par la suite, Rorty affirme explicitement qu'une forme de vie qui n'aspire plus à une vérité autre que provisoire sera *meilleure*, du point de vue de ses fondements culturels généraux, que celle qui continue à y aspirer. Tandis que Lyotard va plus loin et identifie cette aspiration à la « terreur », en pensant que celle-ci conduit inévitablement à l'élimination de la diversité ou des « différends »³. Il encourage même une « guerre au tout » – une réaffirmation de l'enseignement libéral bien connu selon lequel, bien qu'il puisse être nécessaire, quoique regrettable, de contraindre la liberté au nom de l'ordre social, on ne doit pas chercher activement à lier la multiplicité de la pensée et des pratiques à un seul « organisme moral » ou un seul « tout signifiant »⁴.

L'aspect fortement partisan de ces textes nous invite à penser le « postmodernisme » comme un *mouvement* se définissant en référence à la modernité et en réaction contre elle. Il faut en convenir, nos trois sources n'illustrent pas cette réaction d'une unique façon⁵. Elles sont cependant

3. Jean-François Lyotard, « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », in *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, 1986, p. 33-34.

4. Sur l'« organisme moral » lire Francis H. Bradley, *Ethical Studies* (1876), Clarendon Press, Oxford, 1927, p. 177 ; et, sur le « tout signifiant », Harold H. Joachim, *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1906, p. 68 sq.

5. Par exemple, Lyotard voit dans l'expérience postmoderne la « vérité » de l'expérience moderne (il dit que la première fait *partie* de la seconde et en hérite la

unies dans leur opposition à l'exigence des Lumières qui veut que ce qui existe se justifie d'abord devant un « tribunal de la raison » atemporel. Selon elles, la justification (ou la légitimation) est toujours locale et relative à un contexte, et le remplacement d'un critère de légitimation local par un autre doit être vu non pas comme une approximation tendant vers un critère ultime qui transcenderait tous les biais locaux mais au mieux comme le résultat de l'auto-remise en question d'une tradition particulière.

Cette conception de la légitimation est parfois présentée comme l'adversaire (le plus attractif) d'une conception appelée « platonisme ». Le « platonisme » en question se définit en référence à une seule thèse héritée de Platon : l'idée que la *vérité* dépasse, ou « transcende », notre *critère de vérité* actuel. Un trait récurrent de la théorie postmoderne consiste à dire que le platonisme en ce sens est obsolète – c'est-à-dire qu'on ne peut plus croire à une vérité transcendante à l'aune de laquelle on pourrait mesurer et réprouver tout l'accomplissement intellectuel de l'espèce humaine à ce jour. Et le scepticisme postmoderne vis-à-vis de cette conception de la vérité s'étend aussi à la méthode de recherche spécifique que Platon envisageait comme notre mode d'accès à la connaissance véritable. Il s'étend, en d'autres termes, à l'idée d'une pensée humaine comme processus *dialectique* : un processus qui générerait des résultats positifs (un corps de croyances parfaitement stable, car incapable de corrections supplémentaires) au moyen de l'application implacable d'une méthode négative (consistant à traquer et à éliminer les contradictions internes).

D'après la conception dialectique de la connaissance, ce résultat positif marquerait la *fin* de la recherche, le moment où la pensée en viendrait à se reposer car il ne serait plus possible de progresser davantage. Mais on ne voit plus cette perspective avec un enthousiasme universel ; elle est devenue controversée. On nous invite ainsi à voir comme un mérite de la « conversation » postmoderne le fait qu'elle vise (par contraste avec la dialectique) non pas à se clore mais à se poursuivre : elle nous offre la

maxime selon laquelle « Tout ce qui est reçu [...] doit être soupçonné » – « Réponse à la question... », art. cit., p. 29. À la différence de celle de Lyotard, la position de MacIntyre semble plus proche des postmodernes liés au champ de l'art et du design, où on a situé la marque distinctive de l'école dans une certaine relation au passé – une réappropriation de formes traditionnelles d'expression, combinées cependant avec une connaissance historique acquise lors du passage par la modernité (lire Charles Jencks, *What is Postmodernism ?*, Academy, Londres, 1986, p. 18).

perspective d'un futur sans limite, coloré tantôt d'un épisode d'accord, tantôt d'un « désaccord passionnant et fructueux » [LHS, 352].

À la réévaluation postmoderne de notre rapport au monde objectif ou à la « réalité » correspond un développement frappant du côté du *sujet* moral et connaissant. Il existe, là encore, une justification historique au fait d'accoler l'étiquette « platoniste » à la conception contre laquelle se révolte le postmodernisme. Car le progrès dialectique de la théorie vers une cohérence parfaite dans la *République* de Platon est censé aller de pair avec une tendance analogue vers la cohérence dans l'esprit de celui qui cherche. À mesure que la pratique dialectique renforce ma saisie intellectuelle de la vérité et du bien, je dois me représenter comme me dirigeant vers une intégration mentale parfaite : c'est-à-dire vers un état dans lequel aucun accès d'émotion soudain, aucun aspect des choses non anticipé, n'est en mesure de déranger l'ordre de mes croyances et de mes valeurs.

LA LIBERTÉ POSITIVE

Depuis son invention, on a lié cet idéal de subjectivité intègre ou « centrée » à celui de *liberté personnelle*. Cependant, la liberté qu'il promet n'est pas un simple état négatif d'absence de contraintes externes – la « liberté de la spontanéité », qui, selon Hume par exemple, était la seule à laquelle on pouvait intelligiblement aspirer. Il s'agit plutôt d'une « liberté positive » issue de la bonne organisation interne de l'esprit. La liberté positive (connue aussi sous le nom d'« autonomie ») est le résultat de la réussite d'un état d'esprit dans lequel les décisions ou les exigences du *vrai* sujet (le sujet *en tant* qu'exemplaire de cohérence et de stabilité idéale) ne peuvent être détournées par des pulsions ou des « passions » récalcitrantes⁶. Être libre, en ce sens, c'est être émancipé de l'influence des croyances et des désirs que notre jugement critique condamne comme irrationnels.

La conclusion logique de ce raisonnement est qu'on ne peut attribuer la liberté sans réserve qu'à ceux qui ont pleinement réalisé leur potentiel

6. Pour cette caractérisation des libertés « positive » et « négative », lire Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, chap. III : « Deux conceptions de la liberté », Calmann-Lévy, 1990, p. 167-218.

de rationalité – c'est-à-dire seulement à un être parfaitement rationnel. Nous autres (ce qui signifie nous tous, bien que nous soyons sans doute éloignés de cet idéal à des degrés divers) pouvons bien ressentir un sentiment subjectif de liberté dans nos actions, mais si nous continuons à nous développer intellectuellement, nous sommes destinés à percevoir, un jour (rétrospectivement), l'absence relative de liberté dans nos modes de comportement actuels.

Nous pouvons retenir comme un autre composant de la conception des Lumières l'espoir de parvenir à la liberté positive en ébranlant toutes les contraintes accidentelles (c'est-à-dire non rationnelles) pesant sur la façon dont nous pensons et agissons. Le « sujet centré » classique était libre car il n'était plus à la merci d'accès de passion ou d'appétits imprévisibles ; de manière analogue, le sujet moderne est libre parce qu'il ou elle se libère de l'influence des forces sociales qu'il ou elle ne comprend pas et auxquelles il ou elle ne peut donc pas résister. Le marxisme, par exemple, nous encourage à nous acheminer vers la liberté en ce sens, par un gain de lucidité sur l'ordre économique capitaliste et l'idéologie qui l'accompagne. Le féminisme nous (les femmes) a, au moins parfois, invitées à chercher dans notre comportement et dans nos vies intérieures les signes d'un ajustement à une culture de la haine des femmes, afin que nous puissions dépasser petit à petit la haine de *soi* qui résulte de cet ajustement. (C'était l'idée qui se cachait derrière celle d'une « prise de conscience ».)

On peut résumer par le mot de « transcendance » la longue marche vers l'autonomie, s'opérant par le biais de la conquête de notre propre stupidité, ou, plus exactement, en nous rendant moins susceptibles d'une détermination extérieure. Dans un contexte moral et politique, ainsi que dans un contexte épistémologique, « transcender » c'est dépasser. La quête d'une subjectivité pleinement intègre prend la forme d'une tentative d'élévation au-delà de nos limites mentales actuelles.

L'idée concomitante de transcendance a également fait l'objet d'une attention hostile ces dernières années. L'hostilité provenait en partie des critiques postmodernes des Lumières, qui ont observé à juste titre le lien entre cette idée et celle d'une « raison universelle ». (Si j'essaie de surmonter les limites d'une compréhension locale ou partielle des choses, j'aspire sans doute à une compréhension globale, impartiale ou universelle.) Ainsi, MacIntyre parle en termes positifs, mais avec condescendance, de ce dernier mot de l'autonomie morale dans le style des Lumières, l'*Übermensch* nietzschéen ou le « grand homme » [ALV, 250-1] : isolé, replié

sur soi, dépourvu « de relations et d'activités », cet individu a clairement besoin de l'aide d'un travailleur social en psychiatrie.

Chose intéressante cependant, dans la perspective qui est la nôtre, la critique de la transcendance comme idéal moral a également commencé à rencontrer un écho dans les cercles féministes. On a soutenu que, dès le départ, la philosophie occidentale a établi un cadre de représentations se succédant l'une l'autre pour ne fournir essentiellement qu'une seule vision – celle de l'*homme*, le représentant normal ou achevé de l'espèce, se dressant sur fond de simple « nature » ; et ce fond a constamment été symbolisé par la *femme* ou la féminité. Les gardes de Platon sortent de la caverne du « sens commun », comme de la matrice, pour atteindre la lumière de la connaissance ; les citoyens de Hegel atteignent la maturité en quittant le monde privé et obscur de la famille, qui est présidée par le génie de la Femme. En résumé, on a représenté le passage de la nature à la liberté, ou de l'« hétéronomie » à l'autonomie, comme la fuite par l'homme de l'environnement protégé, féminin, au sein duquel il débute sa vie ⁷. Nous voici donc arrivés au point d'une apparente convergence entre le féminisme et le postmodernisme – une froideur commune envers l'un des éléments-clés de l'idéal des Lumières. Il est maintenant temps de changer de tactique et de considérer, à la lumière des préoccupations féministes, jusqu'à quel point ces deux tendances sont capables d'entretenir une relation amicale.

TRADITION ET MODERNITÉ

L'une des premières idées susceptibles d'apparaître au cours de toute réflexion historique sur le féminisme est qu'il s'agit d'un mouvement typiquement *moderne*. L'émergence de l'égalité entre les sexes comme objectif politique pratique peut être perçue comme un élément de l'enchaînement complexe d'événements par le biais duquel la tradition a ouvert la voie, au cours de quelques siècles, à un mode de vie profondément *non traditionnel* – autrement dit à la « modernité », en un sens semi-technique du terme (au sens où il fait référence à une période historique).

7. Pour cette lecture de la *République* VIII, cf. Luce Irigaray, *Spéculum de l'autre femme*, Minit, 1974, p. 301 sq. ; et pour une reconstruction plus complète de l'idée de masculinité comme transcendance, Geneviève Lloyd, *The Man of Reason. « Male » and « female » in western philosophy*, Methuen & Co, Londres, 1984.

Les conditions « modernes » sont celles qui sont créées par le progrès technologique et par l'expansion continue du commerce entre les nations. Elles sont les sortes de conditions qui déracinent les gens de leurs anciennes communautés et les obligent à négocier leur propre survie dans un « marché libre » capitaliste. L'un des textes-clés du développement de cette idée de modernité est la fameuse description par Marx et Engels du chaos et de l'anarchie qui règnent dans la vie sous le régime capitaliste – une description qui est cependant compensée par leur conception positive de l'ancien ordre économique prêt à en enfanter un nouveau ⁸. D'après cette conception, la dissolution de « tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille » crée l'opportunité historique pour l'humanité, d'abord représentée par la classe ouvrière industrielle, de prendre le contrôle de sa propre existence en tant que collectivité par le biais de la révolution. Dans des termes marxistes classiques, le prolétariat urbain possède les qualités nécessaires pour tenir ce rôle, parce qu'il est composé d'êtres humains *modernes* – d'hommes (et également, bien que de façon problématique, de femmes ⁹) qu'on a contraints à s'émanciper des modes de vie traditionnels et donc du point de vue étroit qu'avaient leurs ancêtres paysans. C'est grâce à la formation de cette classe que l'horreur de la modernité contient aussi une promesse : *tôt ou tard, l'autorité arbitraire cessera d'exister*. Quiconque est

8. Karl Mark et Friedrich Engels : « Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continu de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité et du mouvement. Tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leur cortège d'idées et d'opinions admises et vénérées, se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant même de se scléroser. Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané. » (*Manifeste du parti communiste*, in Karl Marx, *Œuvre. Économie I*, Gallimard, « La Pléiade », 1963, p. 164.) Marshall Berman poursuit cette analyse en profondeur dans *All That Is Solid Melts Into Air. The experience of modernity*, Verso, Londres, 1982, chap. XI.

9. Pour une recension de cette question, lire Alison M. Jaggard, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield, Brighton, 1983, chap. IV. On peut trouver des discussions plus polémiques des points faibles des approches marxistes orthodoxes sur la « question des femmes » chez Christine Delphy, *L'Ennemi principal I. Économie politique du patriarcat*, Syllepse, 1998, p. 31-56, et Heidi Hartman, « The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. Towards a more progressive union », in Lydia Sargent (dir.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism. A debate on class and patriarchy*, South End Press, Boston, 1981.

agité par cette promesse demeure, de ce point de vue, dans le mode de pensée des Lumières. L'intérêt porté indique de la sympathie pour le refus des Lumières d'attacher une quelconque force morale ou intellectuelle à la tradition comme telle.

Or, il est difficile de voir comment quelqu'un pourrait se considérer comme féministe et demeurer indifférent à la promesse moderniste d'une reconstruction sociale. D'un point de vue de femme, la « tradition » a (pour le dire gentiment) une histoire peu enviable. Encore est-ce dans le domaine des relations sexuelles que les « valeurs traditionnelles » (le mariage, la propriété, la saine vie de famille, etc.) sont les plus dures à ébranler. Il est probable qu'aucun autre trait de la scène pré-moderne n'a persisté plus obstinément que la domination masculine – ce système de classes construit sur la base de la différence sexuelle biologique. La pensée d'une époque où des concepts comme ceux de « femme » et « mari », avec toute l'atmosphère morale qu'ils évoquent, seront aussi obsolètes que ceux de « vilain » ou de « seigneur du manoir », a le pouvoir de déclencher un raz-de-marée dans nos esprits. Et pourtant, si nous jugeons sans préjugé les implications pour le genre (c'est-à-dire pour la masculinité et la féminité comme constructions sociales) de la répudiation « moderne » des privilèges immérités, nous pouvons bien en conclure que ce développement fait partie intégrante du lot ; et, si c'est le cas, il s'ensuit que les féministes ont autant de raisons que le reste du monde de considérer le « projet de la modernité » comme, à ce jour, inachevé¹⁰.

Que devons-nous faire, dès lors, des suggestions selon lesquelles le projet a fait long feu et selon lesquelles le moment de la reconstruction de la société selon des lignes égalitaires et rationnelles est dépassé ? Il serait tout simplement naturel pour quiconque se trouvant opprimé par l'une ou plusieurs des structures de pouvoir existant (genre, race, classe capitaliste, etc.) de ressentir une pointe de déception en apprenant cette nouvelle. Mais ne serait-il pas tout aussi approprié d'éprouver une certaine *suspicion* ? Comment peut-on me demander de dire adieu aux « métanarrations émancipatrices » lorsque ma propre émancipation n'est encore qu'une affaire si lacunaire et si hasardeuse ?

Concentrons-nous à nouveau sur l'idée de « raison universelle » et sur la récente remise en question de cette idée. Nous avons remarqué que, parmi

10. Lire Jürgen Habermas, « La modernité, projet inachevé », *Critique*, 1981, n° 413, p. 950-967.

les féministes, c'est une certaine idée du lien historique existant entre les idéaux rationalistes et la croyance en une opposition hiérarchique de l'« esprit » et de la « nature » qui a encouragé le questionnement ; cette opposition étant, d'autre part, à son tour associée à un mépris de l'« immanence », de la finitude et du désordre de l'existence incarnée en général – les « charges de plomb » du « devenir », comme le dit Platon¹¹. Suivant cette analyse, la rhétorique de l'« émancipation » (de l'« autonomie » et autres choses semblables) issue des Lumières est complice d'un fantasme d'évasion de la condition incarnée¹². Tel qu'il est, ce fantasme se nourrit d'une des plus fameuses aberrations de la culture européenne et toute philosophie le défiant est susceptible d'avoir une force critique considérable.

La théorie féministe est en fait largement redevable envers les efforts de la philosophie, au cours des siècles derniers et même avant, pour « naturaliser » l'épistémologie, ou, en d'autres termes, pour représenter l'activité que nous appelons « de recherche » comme faisant partie de l'histoire des êtres humains. Car les analyses naturalistes ou matérialistes des institutions productrices de savoir – les écoles, les universités, la plus vaste « République des lettres » – ont rendu possible la mise en évidence des rôles inégaux joués par différents groupes sociaux dans la détermination des normes de jugement¹³. Elles ont ainsi révélé le caractère idéologique

11. Platon, *République* VII, 519ab, Gallimard, 1993, p. 364.

12. L'exposition de ce fantasme a été l'une des préoccupations de la littérature féministe sur la pornographie – lire Susan Griffin, *Pornography and Silence. Culture's revenge against nature*, Harper & Row, Londres, 1981.

13. « Naturaliste ou matérialiste » : en théorie de la connaissance, on trouve un spectre de positions encouragées par l'échec de la quête cartésienne de la certitude. À une extrémité du spectre – l'extrémité « positiviste », si l'on peut dire – on trouve (par exemple) la vision de W.V. Quine selon laquelle l'« épistémologie, ou quelque chose de ressemblant, s'est simplement conquis droit de cité à titre de chapitre de psychologie, et donc de science naturelle », suivie de l'affirmation programmatique selon laquelle « nous cherchons à comprendre la science en tant qu'institution ou que processus dans le monde » (*Relativité de l'ontologie et autres essais*, Aubier, 2008, chap. III : « L'épistémologie naturalisée », p. 96-98). À l'autre extrémité, « critique », du spectre, on trouve des conceptions variées, qui prennent le programme des premiers en un sens politique et y cherchent les relations de pouvoir cachées, qui sous-tendent non seulement les sciences (naturelles) mais tout ce à quoi on attribue le titre honorifique de « connaissance ». Le terme « naturalisme épistémique » peut servir pour chapeauter tout ce spectre de positions ; celui de « matérialisme épistémique » convient probablement mieux

de systèmes de valeur qui passaient auparavant comme objectifs ou universellement valides (considérez, par exemple, le scepticisme grandissant à l'égard des canons académiques de la « grandeur » littéraire). Le féminisme peut bénéficier, tout autant que n'importe quel mouvement radical, de la prise de conscience de ce que nos idées à propos du mérite personnel, technique ou artistique ou de l'intelligibilité ou la puissance d'un argument ne « tombent pas du ciel » mais sont médiatisées par un processus quasi interminable d'apprentissage et d'entraînement sociaux.

Ces acquis semblent démontrer le potentiel critique d'une conception locale ou plurielle de la « raison », et donc soutenir sa prétention à obtenir la confiance des féministes. Mais avant de tirer des conclusions hâtives, nous ferions mieux de regarder de plus près les façons dont la théorie postmoderne met en œuvre cette conception. J'introduirai, dans la suite de cet article, trois thèmes qu'on pourrait, me semble-t-il, caractériser comme étant, de façon distinctive, postmodernes. Et, pour chaque cas, je suggérerai des raisons de douter de l'adoption éventuelle, comme allié théorique, du postmodernisme par le féminisme. Pour des commodités de référence, j'associerai des noms à chacun de mes trois thèmes postmodernes : nous pouvons les appeler respectivement « pluralisme dynamique », « pluralisme tranquille » et « pluralisme de l'inclination ».

Au moment où nous commençons notre recension, il nous faut garder à l'esprit qu'il n'y a rien *en soi* dans l'intuition communautarienne (je veux dire dans l'idée que les normes du jugement sont historiquement et culturellement conditionnées) qui expliquerait l'hostilité postmoderne à l'encontre de la vision d'un consensus idéal. On pourrait parfaitement être frappé par le fait que les énoncés de connaissance dépendent d'une certaine perspective tout en continuant à concevoir la recherche comme visant nécessairement à amener toutes les « perspectives » sur la réalité à une communication – à construire un corps de pensées, un système de valeurs, accessible indifféremment à partir de n'importe quel point de départ. C'est, après tout, l'« espoir réjouissant » qui a encouragé les théories cohérentistes de la connaissance depuis Platon jusqu'à Peirce et

à un sous-ensemble de celles-ci, à savoir les positions cherchant à appliquer la méthode marxiste du matérialisme historique aux processus en question. (Mais le marxisme n'épuise pas toutes les options subversives, qui ne peuvent en effet pas se limiter sans résidu à l'appellation « critique » – en témoignent les travaux de Nietzsche et de Foucault.)

au-delà¹⁴ ; et il n'est en aucun cas évident que, lorsque ces théories prennent un tour naturaliste, elles soient contraintes de renoncer au postulat kantien d'un « intérêt de la raison » à se représenter la réalité comme un système unique et unifié¹⁵. Il n'y a en fait, en principe, pas de raisons pour lesquelles une épistémologie naturaliste ne devrait pas interpréter en ses propres termes – c'est-à-dire en référence à l'idée régulatrice d'une *culture humaine* unique et unifiée – la métaphore kantienne du « *focus imaginarius* » situé au-delà des limites de l'expérience possible, au-delà desquelles toutes les lignes de l'activité rationnelle ont l'air de converger¹⁶.

Qualifier ce point d'« imaginaire », c'est simplement se rappeler de la non-pertinence, d'un point de vue épistémologique, des inquiétudes soulevées à propos du moment (s'il existe) où nous pouvons espérer atteindre le but de la recherche. Poursuivant un instant notre propos dans une veine kantienne, nous pouvons dire que, bien qu'une théorie (de la moralité, par exemple) serait sans doute impossible si les « maximes » subjectives pertinentes n'avaient *aucun* attrait pour l'esprit, il n'en demeure pas moins que l'effort théorique (comme l'effort moral, par exemple) est essentiellement non contractuel ; autrement dit, vous n'êtes pas véritablement engagés dans l'un ou l'autre si vous rendez votre contribution dépendante de l'occurrence ultérieure effective de toutes les autres contributions nécessaires à l'accomplissement du but de l'exercice. Nous nous intéressons donc ici à l'équivalent épistémique d'un article de foi, de l'engagement à s'obstiner dans la quête d'un socle commun avec autrui ; en fait, de quelque chose qui ne pourrait être laissé de côté qu'au risque de sombrer dans la « haine des raisonnements et de l'humanité¹⁷ ».

14. C.S. Peirce : « Tous les adeptes de la science sont animés d'un espoir réjouissant [*cheerful hope*] que les procédés de l'investigation, pourvu seulement qu'on la pousse assez loin, fourniront une solution certaine de toutes les questions auxquelles on les appliquera. [...] Ce grand espoir [*hope*] est contenu dans la notion de vérité et de réalité. » (« Comment rendre nos idées claires », *Textes anticartésiens*, Aubier, 1984, p. 305-306 – texte original français revu par nos soins [ndt].)

15. Emmanuel Kant, « Appendice à la "Dialectique transcendantale" », *Critique de la raison pure* (A647-8/B675-6), Gallimard, « La Pléiade », p. 1250-1251.

16. *Ibid.*, (A644/B672), p. 1248.

17. Platon, *Phédon* (89d), Flammarion, 1991, p. 259-260.

« LE PLURALISME DYNAMIQUE »

Cependant, dès que la conception rationaliste de la recherche se trouve présentée comme une question de *principe* (une idée déjà implicite dans le propos de Kant sur les « intérêts » de la raison), elle devient une proie idéale des interprétations psychologiques ; autrement dit, on peut la considérer comme l'expression d'un certain tempérament ou d'une certaine tournure d'esprit. Et c'est sur ce terrain de la psychologie que la tendance que j'ai nommée « pluralisme dynamique » fait valoir sa contestation. Lyotard constitue ici une étude de cas adaptée, car sa thèse historique sur l'éclipse des « grands récits » se déploie en une série de suggestions plus ou moins explicites sur la question de la santé mentale du postmoderne.

Comme nous l'avons vu plus haut, Lyotard croit que l'idéal des Lumières d'un « consensus révisable [...] qui règne » sur « tous [l]es jeux de langage [...] qui circulent dans la collectivité » a perdu son emprise sur l'imagination collective [LCP, 105]. Il pense que, de nos jours, le motif principal de l'activité intellectuelle est l'espoir de bénéficier des « performances » d'un « outillage conceptuel et matériel complexe », dont les usagers, cependant, « ne disposent pas d'un métalangage ni d'un méta-récit pour en formuler la finalité et le bon usage » [LCP, 86]. Dans ces conditions, l'exigence rationaliste de la légitimation d'une « connaissance » présumée a été remplacée par une quête sans limite de nouveauté discursive ou de « paralogie » [LCP, 106]¹⁸ ; par conséquent, il faut percevoir toute croyance persistante en un *objectif* totalisant de la pensée, en une destination où elle pourrait se mettre au repos, comme une adaptation imparfaite à la postmodernité. La véritable conscience postmoderne est expérimentale, combative, « sévère » : elle « se refuse à la consolation des bonnes formes, au consensus d'un goût qui permettrait d'éprouver en commun la nostalgie de l'impossible »¹⁹.

Ainsi, selon Lyotard, le postmodernisme est une extension du modernisme en cela que l'un et l'autre cherchent à articuler l'expérience d'un

18. On trouve un écho de ce thème dans le compte rendu proposé par Rorty des forces motivationnelles du discours post-épistémologique, qui fait référence à « certains individus de génie ayant pensé quelque chose de nouveau » [LHS, 294-5].

19. Jean-François Lyotard, « Réponse à la question... », *art. cit.*, p. 32-33.

monde désordonné et désorienté – une expérience composée de plaisir et de peine, conduite sous la lumière crue de l'extravagance de la technoscience, qui, comme le sublime kantien, sidère l'imagination²⁰. Mais les deux positions divergent sur la question de savoir quel type de conscience correspondrait ou serait digne de ces conditions. Le modernisme demeure dans le « projet des Lumières » dans la mesure où il représente la connaissance maîtrisée de la modernité comme un pas vers son *achèvement* (en imposant de nouveau collectivement une forme au chaos, comme dans la théorie marxiste de la révolution)²¹ ; de l'autre côté, le postmodernisme voudrait, de manière romantique, nous plonger dans le maelström sans nous donner pour but d'émerger sur la terre ferme.

Comment des lecteurs féministes devraient-ils répondre à l'accusation de « nostalgie » portée à l'encontre des idées rationalistes ? Il peut être utile à l'examen de cette question de s'appuyer sur des preuves historiques, c'est-à-dire d'examiner la formation de la sensibilité exprimée dans les textes postmodernes en question. En prenant pour indice certains commentaires respectueux de Lyotard, nous pouvons entrer plus pleinement dans l'esprit anti-Lumières par le biais des écrits de Nietzsche – qui est peut-être le critique le plus sévère de l'« idéalisme » en général, compris comme une disposition à comparer le monde réel à un monde idéal et à le trouver lacunaire [LCP, 64-5]²². C'est cette disposition qui constitue, en termes nietzschéens, le « nihilisme » – une tendance qu'il dépeint, à

20. *Ibid.*, p. 25-26 ; Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvre philosophique II*, Gallimard, « La Pléiade », §23, p. 1009-1012.

21. Lire Perry Anderson, « Modernité et révolution », *L'Homme et la Société*, 1984, n° 73-74, p. 137-138 – il se trouve que ce passage contient une correctrice utile à la tendance à confondre l'élimination des contradictions avec la suppression de la différence. Pour une réponse plus complète à l'accusation selon laquelle les discours visant la vérité (universelle) cherchent nécessairement à « unifier de manière coercitive une multiplicité de points de vue », lire Peter Dews, *Logics of Disintegration. Poststructuralist thought and the claims of critical theory*, Verso, Londres, 1987, p. 220 sq. – les termes cités apparaissent p. 222.

22. Pour des raisons de place, j'ai omis toute discussion au sujet de la *divergence* notable entre Lyotard et Nietzsche, lorsque le premier affirme que « la justice » n'est pas « une valeur désuète, et suspecte » [LCP, 106]. Je ne pense pas que ceci doive nous empêcher de nous attaquer à son argument général, car l'idée selon laquelle la justice doit être sauvée fait l'objet d'une attention sommaire en comparaison avec l'idée selon laquelle il faut abandonner l'universalité.

un niveau plus intuitif, comme une maladie transmise à la civilisation européenne par l'impact combiné du platonisme et du christianisme. Si « intéressante » soit devenue l'humanité grâce à cette maladie²³, la propre pensée de Nietzsche parvient à prendre une importance historique à l'échelle mondiale (c'est du moins ce qu'il prétend), en nous menant au seuil de la guérison et du passage à la « seconde innocence » de l'absence de Dieu²⁴. Mais la condition « sans Dieu » n'est pas aussi facile à atteindre que ne l'imaginent beaucoup de libres-penseurs autoproclamés. « Ils sont encore loin d'être des *esprits libres* », dit Nietzsche à propos des positivistes de son temps, « *car ils croient encore à la vérité* »²⁵, tandis qu'un scepticisme plus résolu devrait s'élever jusqu'à la découverte que « les vérités de l'homme [...] sont [s]es *irréfutables* erreurs²⁶ ».

La critique nietzschéenne de la vérité peut, à première vue, sembler s'adresser principalement aux adhérents d'une épistémologie fondationnelle suivant l'optique empiriste ; c'est-à-dire à ceux qui croient que la connaissance repose sur un fondement de propositions indubitables car relevant de l'ordre de la pure expérience. En prenant un peu de recul, nous découvrons cependant qu'il est au moins tout aussi dévastateur vis-à-vis d'une manière alternative de « croire à la vérité », à savoir celle incarnée par la pratique de la dialectique et (par conséquent) par les théories cohérentistes modernes de la connaissance. Nietzsche entrevoit en réalité, dans la méthode argumentative inventée par Socrate et Platon, la clé psychologique de toutes les manifestations subséquentes de rationalisme. Car le mode de pensée socratique suppose la possibilité et le désir d'éliminer le conflit à travers la convergence graduelle de tous les partis vers un point de vue unique et stable. En tant que tel, il a toujours eu une tonalité plébéienne – car l'élimination des conflits, observe Nietzsche, est un objectif capable de séduire par-dessus tout ceux qui peuvent s'attendre à avoir le dessous dans le conflit : en d'autres termes, ceux qui sont faibles. « Partout où l'autorité est encore de bon ton, partout où l'on ne donne pas des "raisons" mais des ordres, le dialecticien est une sorte de pitre. [...] On ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens. [...] Elle ne peut être qu'une arme de fortune aux

23. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, II, 16, Gallimard, p. 275-277.

24. *Ibid.*, II, 20, p. 282.

25. *Ibid.*, III, 24, p. 337.

26. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Gallimard, 1982, § 265, p. 184.

mais des désespérés qui n'ont pas d'autres armes. [...] C'est pour cela que les Juifs furent dialecticiens. ²⁷ »

Chez Nietzsche, le rationalisme reste fidèle à ses origines issues de la volonté de puissance des dépossédés : il trahit sa lignée par son espoir de transposer le conflit depuis l'arène des coups (ou de l'art de la mise en scène) vers celle de l'argumentation gouvernée par des règles, où les opprimés (par leur physique ou par la société) ont une chance de gagner. Cet espoir se démarque comme un allié naturel des mouvements démocratiques du monde moderne. Car le but de ces mouvements est de subvertir les conditions sociales que Nietzsche jugeait nécessaires à l'expression d'un « ordre naturel des castes ²⁸ » ; c'est-à-dire qu'ils visent à éliminer diverses sortes de relations de classe et ainsi diverses formes d'exploitation ou de détresse. (Pour le dire autrement : ils cherchent à caractériser, de façon encore plus rigoureuse, un ordre social auquel on peut s'attendre que participent volontairement toutes les personnes rationnelles – un « royaume des fins » où chaque entrave traditionnelle à l'adhésion, que ce soit en termes de classe, de religion, de race ou de sexe, provoque une résistance successive puis se trouve balayée.) Dès lors, en bref, la vérité comme idéal régulateur est la création d'un esprit socialement inférieur. C'est le *ressentiment* de la populace – son ingéniosité sinistre à faire en sorte de culpabiliser ceux qui sont « naturellement bons » – qui donne naissance à cet idéal. Car, dès que l'humanité s'autorise à se laisser prendre à la « poursuite de la vérité », elle glisse sur la voie d'une définition de la vertu intellectuelle établie au moyen d'un contraste avec un vice inventé par la populace comme instrument de guerre psychologique contre ses « supérieurs » : le vice de l'autocontradiction, ou de l'engagement (sans doute sans le savoir, ce qui ne fait qu'ajouter au pouvoir intimidant de la méthode dialectique) à affirmer des propositions liées comme *P* et non-*P*. (Notez l'audace de la suggestion de Nietzsche selon laquelle l'autocontradiction n'est pas une faute en un quelconque sens absolu ou éternel : il insiste sur le fait que ce furent des *êtres humains*, et, qui plus est, une catégorie particulière d'êtres humains, qui se sont emparés de la cohérence comme critère de valeur dans l'évaluation des processus de pensée.)

27. Friedrich Nietzsche, « Le problème de Socrate », in *Crépuscule des idoles*, Gallimard, 1974, § 5-6, p. 21-22.

28. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, Gallimard, 1974, p. 79.

NIETZSCHE ET LES LUMIÈRES

Nietzsche rêve lui aussi de vaincre la « modernité » dans toute sa laideur anarchique. Mais ceci ne s'accomplira pas, selon lui, par la réalisation des ambitions politiques des Lumières mais par la guérison de la « maladie » incarnée par les idéaux des Lumières – la vérité, la raison, la morale (les successeurs modernes de « Dieu »). Nietzsche s'accorde à rassembler sous le nom de « modernité » toutes les tendances égalitaires des siècles derniers en Europe – le libéralisme, comme le socialisme et le féminisme. En d'autres termes, il conçoit le féminisme comme un composant du programme du rationalisme politique. Et c'est en fait un point de vue que partageraient probablement beaucoup de féministes²⁹. On peut le résumer en disant que le féminisme, du moins dans ses humeurs utopiques (opposées à ses humeurs colériques et pugnaces, qui lui sont bien sûr tout aussi essentielles), aspire à *stopper la guerre entre les hommes et les femmes* et à la remplacer par une transparence communicationnelle ou par des rapports d'honnêteté.

Or, il est connu que toute expression de révolte morale à l'encontre de la guerre est, pour Nietzsche, le « symptôme d'une vie déclinante³⁰ » ;

29. « Beaucoup », pas tou(te)s : évidemment, cette conception fait peu de cas des affirmations d'un « féminisme de la différence ». Je crois que la réflexion sur la différence sexuelle peut être progressiste politiquement et intellectuellement, mais j'ai en dernier ressort un penchant pour l'idée que « la glorification du caractère féminin implique l'humiliation de toutes celles qui le possède » (Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Payot, 1991, § 59, p. 93). Je ne peux cependant pas défendre cette position ici.

30. Friedrich Nietzsche : « La prépondérance des mandarins ne signifie jamais rien de bon : guère plus que la montée de la démocratie, les tribunaux d'arbitrage remplaçant la guerre, l'émancipation des femmes, l'avènement d'une religion de la pitié et autres symptômes d'une vie déclinante. » (*La Généalogie de la morale*, op. cit., III, 25, p. 340.) Il faudrait garder cet aspect de sa pensée clairement en vue face aux rappels – cependant justes – que Nietzsche n'était pas un prophète cru de l'agressivité et que sa « volonté de puissance » n'équivalait pas à une soif de sang (lire Gillian Rose, *Dialectic of Nihilism. Poststructuralism and law*, Blackwell Pub, Oxford, 1984, p. 200 sq.). Il était sans doute vulgaire de la part des futuristes italiens de babiller à propos de « la guerre, seule hygiène... » ; mais il n'en demeure pas moins que, pour Nietzsche, considérer la guerre, la blessure et l'exploitation comme une nuisance à la perfection du monde est, au final, un signe de pauvreté spirituelle.

mais il n'y a probablement aucun domaine de la vie dans lequel le rationalisme et le pacifisme sont, pour lui, plus offensifs que celui de la sexualité³¹. La force de sa conviction à ce sujet incite Nietzsche à développer une connexion intime, quasi conceptuelle, entre l'idée de s'émanciper de la raison, d'un côté, et celle de mettre fin au féminisme, de l'autre. Cette connexion est médiatisée par son concept de virilité, cette qualité prétendument exprimée par un amour du « danger, [de] la guerre, [de] l'aventure » – un refus de se laisser « accommoder, prendre, réconcilier [et] laminer »³².

Il nous faut comprendre cette affirmation non seulement en son sens le plus évident mais également en un sens épistémologique. Dans un monde sans vérité – un monde dans lequel le contraste entre la « réalité » et les « apparences » a été aboli –, l'interprétation de l'expérience elle-même est un champ d'intervention où l'on peut *hasarder* ses propres gestes ou actes expressifs sans en chercher la sécurité de la confirmation – c'est-à-dire la sécurité de leur incorporation dans un corps théorique stable et partagé. L'activité cognitive d'une humanité future et meilleure n'impliquera pas la suppression de l'individualité et de la sensualité (le « faux sujet privé » du régime cohérentiste) mais plutôt leur subordination à une volonté impérieuse.

« Messieurs les philosophes, de ces vieilles et dangereuses fables conceptuelles qui ont inventé un “sujet de la connaissance pur, étranger au temps, sans volonté ni douleur” ; gardons-nous des tentacules de concepts contradictoires tels que “raison pure”, “spiritualité absolue”, “connaissance en soi” – on nous demande toujours là de penser un œil qui ne peut pas du tout être pensé, un œil dont le regard ne doit avoir absolument aucune direction, dans lequel les énergies actives et interprétatives doivent se trouver paralysées, faire défaut, alors qu'elles seules permettent à la vision d'être vision de quelque chose ; c'est donc toujours un inconcevable non-sens d'œil qui est demandé là. Il n'y a de vision *que* perspective, il n'y a de “connaissance” *que* perspective ; et plus nous laissons de sentiments entrer en jeu à propos d'une chose, plus nous savons engager d'yeux, d'yeux

31. Friedrich Nietzsche : « A-t-on su entendre ma définition de l'amour ? C'est la seule qui soit digne d'un philosophe. L'amour – dans ses moyens, la guerre ; dans son principe, la haine mortelle des sexes. » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », *Ecce Homo*, Gallimard, 1974, § 5, p. 137.)

32. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, op. cit., § 377, p. 286.

différents pour cette chose, plus notre « concept » de cette chose, notre « objectivité » sera complète. Éliminer la volonté, écarter tous les sentiments sans exception, à supposer que cela soit possible : comment donc ? Ne serait-ce pas là *châtrer* l'intellect ?...³³ »

En accord avec l'idée selon laquelle essayer d'avoir une vision impersonnelle ou « sans sujet » de la réalité serait « châtrer » l'intellect, Nietzsche décrit ailleurs son travail comme étant en général « hostile à tout le *féminisme* européen (ou à l'idéalisme, si l'on préfère ce terme)³⁴ » et il parle de sa « croyance à une virilisation de l'Europe³⁵ ». Le mot « féminisme » apparaît donc, dans les textes de Nietzsche, non seulement comme le nom d'un mouvement politique contemporain (bien qu'il ait, bien sûr, beaucoup de choses à dire, comme simples banalités outrageuses, sur l'émancipation des femmes³⁶), mais aussi comme un diminutif pour désigner l'impotence mentale qui est implicite (du moins, le croit-il) dans l'asservissement de la pensée à des idéaux régulateurs comme ceux de vérité, de réalité ou de bonté. La pensée est *émasculée*, soutient Nietzsche, dès lors qu'elle consent à être « aspirée » (à la Goethe) par l'objectif toujours fuyant d'une situation parfaitement stable dans laquelle elle trouverait la paix.

Ce qui motive mon introduction de Nietzsche dans la discussion n'est pas purement négatif. Je ne désire nullement tourner en ridicule son explication de la signification psychologique du rationalisme épistémologique et politique – c'est-à-dire son interprétation de l'entreprise rationaliste en termes de désir d'éliminer le conflit et les relations arbitraires de domination. Je voudrais simplement suggérer de prendre au sérieux la compréhension qu'à Nietzsche de son propre travail, en tant que contribution à l'anéantissement du « féminisme » ; et de garder, en tant que féministes, une attitude adéquatement critique à l'égard de la réapparition, dans la philosophie, d'un des thèmes centraux de la pensée de Nietzsche – celui de la substitution à la « modernité » d'une forme de subjectivité plus *dure*, moins mollassonne³⁷.

33. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, op. cit., III, 12, p. 309.

34. Friedrich Nietzsche, *Aurore*, Gallimard, 1980, « Préface », § 4, p. 16.

35. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, op. cit., § 362, p. 269.

36. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Gallimard, 1971, § 231-239, p. 150-157.

37. Dans le discours néo-nietzschéen actuel, le thème de l'« hostilité au féminisme » est refoulé, ce qui n'est pas surprenant. Mais ce matériau refoulé peut se

Il me faut insister sur le fait que souligner le caractère phallique ou de « protestation masculine » de la philosophie de Nietzsche et de la théorie postmoderne dans son humeur la plus ouvertement nietzschéenne n'entend pas être le prélude à la défense du fait que les valeurs méprisées par cette tradition méritent de reprendre une position honorable *parce qu'*elles sont « féminines » et, en tant que telles, bonnes. Je n'ai pas l'intention de suggérer que nous devrions nous reporter à Nietzsche pour comprendre ce qui est « féminin », pas plus qu'à d'autres colporteurs de l'idéologie du genre dominante. Je suggère plutôt qu'en lisant la théorie postmoderne nous prêtions une attention spécifique aux signes de complaisance qu'on trouve dans le *fantasme* collectif de l'agentivité ou de l'identité masculine. En appliquant aux nietzschéens leur propre méthode généalogique favorite, nous pourrions demander : *qui* pense qu'il est tellement humiliant de se faire piéger par une attitude de « nostalgie de l'unité perdue » ou d'espérer un monde de sujets humains suffisamment « centrés » pour pouvoir parler entre eux et se comprendre ³⁸ ?

manifester dans des contextes où le projet de légitimation des Lumières fait l'objet de critiques. On en trouve un exemple chez Vincent Descombes exposant les vues de Lyotard : « De façon plus générale, à partir du moment où on sait que la vérité n'est que l'expression de la volonté de vérité, on ne peut plus se cacher le fait que cette "vérité" traduit seulement le refus apeuré de ce monde-ci en tant que ce monde-ci n'est pas un "monde vrai" (stable, ordonné, juste). » (*Le Même et l'Autre*, Minuit, 1979, p. 212) Notez le sarcasme : un refus *apeuré* ! C'est par le même moyen rhétorique que Nietzsche cherche à mettre les Lumières sur la défensive – une rhétorique qui associe l'habitude de pensée dirigée vers la vérité à une « castration » (au sens psychanalytique du terme).

38. Bien sûr, l'idée du marginal ou du « nomade » (l'individu qui se débrouille, d'un point de vue moral, sans aucun port d'attache) possède son propre pathos, et même – dans un contexte rationaliste – sa propre justification : il faut se refuser à soi-même de *faux* réconforts afin de ne pas se détourner de la quête des *vrais* réconforts, c'est-à-dire d'un monde meilleur. Mais, comme l'insigne d'une élite auto-constituée – une « aristocratie de l'esprit » nietzschéenne –, ce n'est que l'envers d'un ordre bourgeois. Le nomade, c'est « l'autre » de la famille patriarcale fiable ; le mâle « indompté » qui s'est échappé du piège de la domesticité (voir les « mères terribles, sœurs et épouses terribles » de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2005, p. 214). Ce cliché culturel commence à attirer des critiques féministes bien méritées : lire Deborah Cameron et Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill. A feminist investigation of sexual murder*, Polity Press, Cambridge, 1987, spéc. p. 52-69 et 155-162 ; on trouve également des choses pertinentes in Barbara Ehrenreich, *The Hearts of Men. American dreams and the flight from commitment*, Anchor, Londres, 1983.

L'ATTAQUE DE L'UNIVERSALITÉ

J'ai défendu une réponse sceptique à la sorte de position postmoderne que j'ai nommée le « pluralisme dynamique ». J'ai suggéré que cette position se nourrit d'un irrationalisme dont les origines historiques reposent sur une aversion réactionnaire à l'encontre des mouvements sociaux modernistes, et plus spécifiquement celui pour l'égalité des sexes. Je me tourne à présent vers mon deuxième thème postmoderne, à savoir le « pluralisme tranquille ». Nous nous intéresserons ici à la « redécouverte » postmoderne du local et de l'habituel – peut-être une contrepartie sociale à la renaissance de l'architecture locale typique.

On pourrait croire, à première vue, qu'il y a un monde de différence entre, d'un côté, la vision que se fait Nietzsche d'une renonciation radicale au mode de vie « socratique » ou orienté vers la vérité, et, de l'autre, la suggestion postmoderne d'abandonner le projet des Lumières d'une légitimation *absolue* (par exemple, la tentative de création d'une société qui ne pourrait pas être remise en cause par un être rationnel). Et, en ayant cette différence en tête, on pourrait objecter que la découverte d'échos nietzschéens dans la rhétorique de la théorie postmoderne n'a qu'un intérêt philosophique restreint. Car, lire cette théorie comme un nietzschéisme réactualisé, c'est en rater le cœur, soutiendra l'objection. Le postmodernisme ne condamne pas la poursuite de la vérité ou de la vertu au sein de communautés locales et indépendantes – la quête de la « vérité » distincte de la « Vérité », comme le dirait Rorty, ou de la « vertu » distincte de la « Vertu » (la dernière signifiant l'excellence d'un être humain uniquement en tant qu'être humain et sans référence à aucun rôle social particulier). Il réserve ses critiques à l'idée que nous devrions évaluer l'activité de chacune de ces communautés à l'aune d'une norme universelle – que nous devrions essayer de les rendre toutes « commensurables ».

Il nous faut reconnaître que le postmodernisme concède volontiers la capacité des « jeux de langage » locaux – de la science naturelle, des traditions morales, etc. – à devenir réflexifs et à porter des jugements de valeur sur des « mouvements » particuliers réalisés ou contemplés par leurs participants. (Autrement dit, ils peuvent – selon cette concession – soulever des questions comme « Est-ce une contribution valide à la théorie scientifique ? » ou « Une telle conduite est-elle compatible avec les idéaux moraux reçus par notre communauté ? ») Ainsi, pour Lyotard, « le trait frappant du savoir scientifique postmoderne est l'immanence à lui-

même, mais explicite, du discours sur les règles qui le valide » [LCP, 89] ; tandis que MacIntyre, soucieux d'insister sur le fait que le renouveau d'une théorie morale centrée sur les vertus n'est pas nécessairement opposée au débat et à l'innovation, soutient que « c'est par ses conflits internes qu'une tradition [morale saine] est soutenue et progresse » [ALV, 253].

L'intérêt principal de cette concession tient toutefois à la question qu'elle soulève : comme devons-nous établir un principe de distinction entre le rejet du rationalisme des Lumières et le rejet de la légitimation en tant que telle ? La concession est, après tout, capitale ; car, puisqu'on nous a dit qu'une capacité à la réflexion critique faisait partie des traditions intellectuelles, nous pourrions bien supposer que les partisans des Lumières avaient saisi le point nodal de cet argument. Si les communautés discursives sont en principe capables d'autocritique, pourrait-on demander, qui décide alors jusqu'où elles sont censées la développer ? N'y aura-t-il pas toujours une place pour davantage de critique tant qu'une *quelconque* critique intelligible peut être adressée à l'ordre moral ou cognitif dans lequel nous vivons ? Et quel est cet engagement illimité à la révision dialectique de la théorie et de la pratique si ce n'est précisément l'engagement des Lumières à convoquer tout ce qui vit devant le tribunal de la raison ³⁹ ?

La réponse la plus probable à ce défi est que, même si le postmodernisme se trouve dépourvu de toute façon formelle ou *a priori* de déterminer jusqu'à quel point peut s'étendre la réflexion critique, ceci ne constitue pas ici la cause d'un réel embarras. Car, de toute façon, on comprend mieux la question dans un sens pratique ou existentiel – c'est-à-dire comme n'étant qu'une question parmi de nombreuses questions réclamant un choix collectif délibéré, qui n'attire l'attention que par son

39. On suggère parfois que cette sorte de « légitimation de l'intérieur » ne pourrait pas servir à maintenir le projet des Lumières en vie car son caractère interne au discours au sein duquel elle opère l'empêche d'être jamais une véritable légitimation. C'est, semble-t-il, ainsi que raisonne Lyotard, qui dit aussi de la science (postmoderne) qu'elle « ne peut pas se légitimer elle-même comme le supposait la spéculation » [LCP, 66]. Mais ce commentaire serait parfaitement déplacé, s'il ne reposait pas sur une hypothèse (non vérifiée) selon laquelle toute « légitimation » digne de ce nom exige l'accès à une norme de validité transcendante *absolue*, c'est-à-dire à une chose exempte du caractère fini et provisoire propre à tout discours humain. On peut voir une hypothèse semblable en action dans la tentative de dis-crédit du modernisme des Lumières en attachant des lettres capitales fétichistes aux idées régulatrices qu'il invoque : « Raison », « Vérité », etc.

caractère exceptionnellement général. Rorty exprime ce point brièvement : « Le pragmatiste [par exemple, Rorty lui-même] parie que ce qui succédera à la culture “scientifique” positive issue des Lumières sera *préférable*. [...] Dans cette nouvelle] culture, on cesserait de croire que les prêtres, les physiciens, les poètes ou le Parti sont plus “rationnels”, plus “scientifiques” ou plus “profonds” que n’importe qui. [...] On célébrerait certes encore un culte des héros enfantés par les dieux, que leur proximité avec l’immortel sépare du reste de l’humanité. L’admiration qui s’y exprimerait serait seulement celle que l’on porte à des hommes et à des femmes exceptionnels dont l’excellence s’accomplit dans diverses activités. ⁴⁰ »

Le reproche de MacIntyre à l’encontre de ce qu’il nomme la « modernité individualiste libérale » et du « soi moderne » qui lui correspond repose sur de semblables considérations culturelles. La marque distinctive de ce « soi », c’est de se tenir dans une relation purement externe vis-à-vis des divers rôles qu’il peut prendre de temps à autre ; autrement dit, aucune des activités dans lesquelles il peut se trouver impliqué n’entre si profondément en lui que, si on l’en privait, son intégrité en serait endommagée [ALV, 33]. Le prix à payer pour cette émancipation radicale de la tradition se trouve illustré, comme nous l’avons vu, par le triste destin de l’*Übermensch* nietzschéen, dont MacIntyre se sert comme repoussoir pour rendre plus attractif un renouveau aristotélicien. Et l’implication pratique de son propre programme aristotélicien est que nous devrions mettre fin à la poursuite de la « transcendance » morale et politique et « nous consacrer à la construction de formes *locales* de communautés où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues » – souligné par nous [ALV, 255]. Quant à Lyotard, nous avons déjà remarqué son usage du mot « terreur » pour caractériser l’idée de la recherche comme processus dialectique unifié visant, ultimement, son propre achèvement ou sa propre clôture.

Mais en dépit du rappel utile émis par le postmodernisme qu’il n’y a rien de tel qu’une « raison pure » dissociée de tout lien avec des habitudes locales, je ne pense pas non plus qu’il faille que les féministes se laissent injustement impressionner par la version modifiée de cette théorie. Je pense que nous avons des raisons de nous inquiéter non seulement de la vision nietzschéenne absolue de la fin de la légitimation mais aussi

40. Richard Rorty, « Pragmatisme et philosophie », in *Conséquences du pragmatisme*, *op. cit.*, p. 55-56.

de la suggestion selon laquelle ce serait quelque part « mieux » si les exercices de légitimation étaient réalisés dans un esprit sciemment paroissial. Car, si le féminisme aspire à être plus qu'un simple mouvement réformiste, alors il doit tôt ou tard s'atteler à remettre en question les limites paroissiales.

Pour déployer un peu cette métaphore : les féministes ont besoin de savoir – alors que le postmodernisme ne parvient pas à l'expliquer – comment accomplir une révision minutieuse de la *gamme* des textes sociaux, des archétypes narratifs, des façons de vivre, des façons de gagner sa vie, etc., accessible aux individus femmes et hommes. Considérez, par exemple, une entreprise aussi extraordinaire, encore qu'urgemment nécessaire, que la redistribution globale des richesses et des ressources, la nouvelle répartition du travail et des loisirs, la prévention de la guerre et de la destruction de l'environnement. Eh bien, on nous dira sans aucun doute qu'il y a quelque chose de *passé*⁴¹ dans la tournure d'esprit même qui est encore capable de formuler cette sorte de programme humaniste classique, étant donné l'« épuisement » présumé de toutes nos traditions politiques (MacIntyre) et l'extinction de toute « nostalgie de l'impossible » (Lyotard). Mais, par ailleurs, s'il ne peut exister aucune approche systématique des questions de richesse, de pouvoir et de travail, comment peut-on jamais combattre efficacement l'ordre social qui distribue ses bénéfices et ses fardeaux de façon systématiquement inégale entre les sexes ? Ainsi, bien qu'il soit courtis de la part de Rorty d'inclure les femmes comme les hommes au sein de la classe des « experts souverains » qui remplaceront le philosophe souverain platonicien dans son utopie pragmatiste, la façon dont nous pouvons espérer accomplir une répartition égale des pouvoirs entre les sexes reste un mystère, à moins qu'on ne nous « autorise » (par la théorie épistémologique et politique) à questionner les causes structurelles des *inégalités* existant entre les sexes. Mais ceci impliquerait de s'attaquer à chaque norme ou institution sociales reposant sur des hypothèses biologiques concernant une « nature » mâle et une « nature » femelle – sur tout ce qui dans notre mode de vie familial peut être rapporté à l'idée fonctionnaliste prégnante selon laquelle ce *pour quoi* sont faites les femmes, c'est reproduire et nourrir l'espèce. Et ceci est, à son tour, loin d'être la sorte de programme susceptible de coexister avec une attitude humble, non interventionniste envers l'inventaire actuel des rôles sociaux ou des

41. En français dans le texte. [ndt]

fonctions « spécialisées ». Le postmodernisme semble donc se trouver face à un dilemme : soit il peut concéder la nécessité, relativement aux objectifs du féminisme ⁴², de « mettre le monde à l'envers » comme on vient de l'exposer – ouvrant ainsi encore une porte à l'idée issue des Lumières d'une reconstruction totale de la société selon une perspective rationnelle ; soit il peut réaffirmer de manière dogmatique les arguments déjà ordonnés contre cette idée – accréditant ainsi la pensée cynique que, ici comme ailleurs, « on peut tristement prédire qui, sous le nouveau pluralisme, fera quoi à qui ⁴³ ».

L'ÉPISTÉMOLOGIE MORALE DE MACINTYRE

Les propos de MacIntyre contiennent de nombreuses preuves, plus intuitives, des implications réactionnaires du retour suggéré à une éthique traditionnelle. Ce n'est pas que son portrait de la « mythologie » comme source d'inspiration et d'orientation morales soit, phénoménologiquement, tellement éloigné de la vérité. Qui nierait le caractère commun des idées sur lesquelles nous nous basons lorsque nous entreprenons la construction imaginaire de nos propres vies comme des chaînes d'événements pourvues de sens et unifiées ? À coup sûr, en ce sens, le « mythe » nous fournit une conception plus vive de notre propre expérience, il nous ennueie moins et nous donne un contrôle plus grand.

À y regarder de plus près, les modes de fonctionnement de ce processus sont pourtant loin d'être rassurants du point de vue de la politique des sexes. Voici comment MacIntyre le présente : « Je ne peux répondre à la question "Que dois-je faire ?" que si je peux répondre à la question précédente, "De quelle(s) histoire ou histoires fais-je partie ?" Nous entrons dans la société humaine avec un ou plusieurs rôles imposés, ceux pour lesquels on nous a formés, et nous devons apprendre en quoi ils consistent afin de comprendre comment autrui réagit face à nous et comment nos réactions face à autrui peuvent être interprétées. C'est en écoutant

42. Qui sont bien sûr aussi ceux du socialisme, bien qu'il soit souhaitable ici de reformuler l'argument.

43. Dans son contexte original cette remarque fait référence au « pluralisme » des pratiques sexuelles : lire Deborah Cameron et Elizabeth Frazer, *The Lust to Kill*, *op. cit.*, p. 175.

des histoires de marâtres méchantes, d'enfants perdus, de rois bons mais mal conseillés, de louves qui allaitent des jumeaux, de fils cadets privés d'héritage qui doivent faire leur chemin dans le monde, de fils aînés qui gaspillent leur patrimoine en débauche et partent en exil vivre avec les pourceaux, que les enfants apprennent (bien ou mal) ce que sont les enfants et les parents, ce que peut être la distribution des rôles dans la pièce où ils sont nés et comment va le monde. » [ALV, 210]

Pris au sérieux, ce passage suggère que les bases de notre répertoire mythique sont la Bible, les contes de Grimm et les classiques grecs et latins ; et si c'était le cas, tous les bons libéraux seraient contraints de se demander si on peut raisonnablement suggérer à la moitié féminine de la population de se rassembler en dehors des retombées sémiotiques de ces sources. (Est-ce une coïncidence si le seul rôle féminin, du moins humain, de la longue liste de MacIntyre est celui d'une « méchante marâtre » ?) Mais, bien sûr, la réalité est encore bien plus dure. Car notre véritable mythologie, celle qui détermine effectivement l'éthique traditionnelle du monde (post)moderne, nous invite à nous comprendre, nous-mêmes et nos voisins, dans les termes d'une gamme beaucoup plus topique de « personnages imposés » : les bonnes mères, les mauvaises mères, les mères carriéristes, les jolies blondes (stupides), les femmes au foyer, les femmes qui sont *juste comme il faut*, les féministes lesbiennes timbrées couvertes de badges... Quiconque lit un journal ou regarde la télévision peut prolonger cette liste.

On pourrait se demander s'il est juste d'apposer une construction aussi déprimante sur le modèle « narratif » de l'identité personnelle. Pourquoi ne serait-il pas possible de reconquérir certains des rôles disponibles et leur donner, dans un esprit subversif, une visée progressiste ? La plupart ou du moins *certaines* cultures politiques de la fin du xx^e siècle ne sont-elles pas suffisamment bigarrées pour fournir des scénarios alternatifs aux gens qui ont un esprit critique (l'activiste infatigable, etc.) ?

Mais MacIntyre semble avoir anticipé ce coup. Car, bien qu'il mentionne le « protestataire » comme l'un des « rôles culturels disponibles » du « théâtre de la vie sociale moderne » [ALV, 249], il le confine (avec l'« esthète » et le « directeur bureaucratique ») à des sortes de limbes habités par ceux qui ont misé l'intégrité de leur soi sur une illusion. Il suggère que ces rôles sociaux spécifiquement modernes peuvent seulement conférer à leurs porteurs une pseudo-identité car ils s'appuient tous, d'une manière ou d'une autre, sur des fictions morales issues des Lumières.

En ce qui concerne le « protestataire », la fiction en question est celle des « droits naturels », dont MacIntyre conçoit apparemment la défense comme constitutive des politiques contestataires [ALV, 69-71]. Toute idée selon laquelle la « protestation » pourrait générer une conception substantielle de la vertu personnelle, et donc un modèle de vie postmoderne viable, doit par conséquent être abandonnée.

Il est sans doute correct de concevoir le féminisme comme se trouvant dans une relation principalement négative avec la culture d'où il émerge. Pour employer l'idiome de MacIntyre, aucun(e) féministe ne peut se contenter de la gamme des « récits de vie » qu'on propose actuellement aux filles et aux femmes ; d'un autre côté, si nous nous insurgons contre cet ensemble particulier de suggestions mythologiques, ceci n'implique pas qu'il nous faille attendre avec impatience un hypothétique régime néo-aristotélien de la « morale et [de] la civilité » [ALV, 255]. (En fait, les mots mêmes attisent un obscur désir de semer la pagaille sociale.)

Nous n'avons cependant aucune obligation d'accepter la caractérisation éculée des politiques radicales en termes de « protestation ». Nous pouvons, à la place, mettre le doigt sur un objectif positif que le féminisme a en commun avec d'autres mouvements de libération – un objectif qui, paradoxalement, qualifie ces mouvements comme étant plus authentiquement aristotéliens que MacIntyre ne l'est lui-même. Car ils entendent tous spécifier et réaliser une *vie digne des êtres humains* : la question même qui, selon Aristote, subsume celle de la « vie bonne » individuelle⁴⁴. Curieusement, c'est la question au sujet de laquelle MacIntyre hésite fortement ; ou plutôt, son épistémologie morale inverse la direction de celle d'Aristote en traitant l'entreprise individuelle comme une source pour apercevoir l'entreprise collective : « En quoi consiste l'unité d'une vie individuelle ? C'est l'unité d'un récit incarné dans une vie unique. Demander "Quel est le bien pour moi ?", c'est demander comment je peux vivre au mieux cette unité et la compléter. Demander "Quel est le bien pour l'homme ?", c'est demander ce qu'ont en commun toutes les réponses à la question précédente. » [ALV, 212]

L'effet de cette inversion est de barrer le passage à la *théorie* politique et de rabattre ceux qui aspirent à la théorie dans le champ idéologiquement saturé de la « mythologie » – c'est-à-dire au choix entre les divers archétypes narratifs fournis par une société donnée. Ironiquement, en

44. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Flammarion, 2004, I, 2, p. 51 sq.

dépît de l'usage qu'il fait de Nietzsche comme objet d'une leçon sur les périls de l'individualisme rampant, les motifs de MacIntyre ne sont donc pas si différents de ceux de Nietzsche – du moins, dans ces moments relativement non métaphysiques où ce dernier mesure l'« énorme bêtise des idées modernes ⁴⁵ ».

LE « PLURALISME DE L'INCLINATION »

Il nous reste finalement à considérer mon troisième thème postmoderne, le « pluralisme de l'inclination ». Je propose ce terme (qui est plutôt, il faut l'admettre, provisoire) afin de conférer un caractère positif à un développement déjà mentionné sous ses aspects négatifs – à savoir, la réaction à l'encontre des idéaux rationalistes de liberté positive et d'un sujet humain pleinement intègre. Ce serait dépasser la portée de cet article que de recenser les arguments en faveur d'une représentation de la subjectivité comme « décentrée » ou « en procès » : ces arguments ont, de toute façon, été clairement exposés, au bénéfice des lecteurs anglophones, par la linguistique, la théorie littéraire et les études culturelles ⁴⁶. Je ne peux pas non plus

45. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 239, p. 157. D'autres passages sont pertinents, comme Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, § 356, p. 256-258 ; *Crépuscule des idoles*, *op. cit.*, § 39, p. 84-85. MacIntyre est bien sûr conscient du caractère hasardeux de cette présentation de Nietzsche, tout bien considéré, comme un *Aufklärer*, mais il décide de la jouer au culot [ALV, 250] ; cependant, au regard de la claire perception que Nietzsche a de son propre travail comme un développement logique de la « critique de la raison » kantienne, je ne suis pas convaincue que MacIntyre réussisse à trouver des faiblesses dans l'auto-réflexivité des textes de Nietzsche.

Comme postface à la discussion qui précède, je ne peux que chaleureusement reprendre à mon compte ces mots de Seyla Benhabib et Drucilla Cornell : « En dépit de nombreux éléments communs à leurs critiques du concept libéral du soi, les perspectives féministes et communautaristes diffèrent : alors que les communautaristes soulignent le caractère situé du soi déraciné dans un réseau de relations et de récits, les féministes partent également du soi situé mais conçoivent la renégociation de nos identités psycho-sexuelles et leur reconstitution autonome par les individus comme essentielles à la libération des femmes et des humains. » (Introduction à *Feminism as Critique*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 12-13.)

46. Lire par exemple Deborah Cameron, *Feminism and Linguistic Theory*, Macmillan, Londres, 1985, chap. VII ; Toril Moi, *Sexual/Textual Politics. Feminist literary*

offrir d'appréciation générale de la « philosophie du désir » comme successeur possible de la tradition historico-matérialiste – je veux dire : en ce qu'elle inspire de la résistance aux agents de contrôle politiques et sociaux. Nous pouvons cependant tirer parti du fait que ces courants de pensée anti-Lumières ont déjà commencé à marquer le type de commentaires produits par les féministes et les socialistes anglo-saxons ⁴⁷.

Le féminisme a toujours accordé une place centrale aux politiques visant à promouvoir le libre choix et le goût personnel ; il est donc significatif qu'au cours des dernières années le mouvement ait fait de larges concessions, dans son traitement de ces questions, à l'humeur antirationaliste ambiante. La marque la plus importante en a peut-être été la perte de confiance en l'idée d'une « fausse conscience » ; autrement dit en la pensée que nos réponses esthétiques et émotionnelles spontanées pourraient exiger d'être critiquées à la lumière d'une analyse féministe des relations entre les sexes. Rejeter la « fausse conscience », c'est faire un grand pas vers l'abandon de la politique moderniste inspirée des Lumières. Car cela signifie rejeter l'idée qu'on peut atteindre l'autonomie personnelle en transcendant progressivement des structures cognitives antérieures, moins adéquates : dans notre cas, en transcendant des niveaux de conscience moins adéquats de l'emprise du pouvoir masculin.

Beaucoup d'auteurs féministes semblent désormais penser que nous serions mieux à même de penser la vie personnelle dans sa dimension politique si nous laissons derrière nous les Lumières. Le livre d'Elizabeth Wilson *Adorned in Dreams* (1985) a eu une profonde influence à cet égard ; elle y déplore la tendance à l'« habillage rationnel » au sein du féminisme

theory, Methuen, Londres, 1985, p. 99 sq. ; Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londres, 1986 – spéc. l'introduction ; Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, chap. IV et V. 47. Pour une défense non féministe de la critique du « politiquement correct » dans la sphère du goût, lire Robert Elms, « Ditching the Drabbies. A style for socialism », *New Socialist*, n° 38, mai 1986. Curieusement, certaines déclarations du « designer socialiste » d'Elms dans cet article ont un ton très platonicien : « Il n'y a pas de séparation entre la forme et le contenu, ils sont tous deux une réflexion l'un de l'autre. Les bonnes choses ont l'air belles » ; mais, dans sa bouche, ces remarques sont loin d'avoir une signification rationaliste, car Elms présuppose, contre toute tradition « platonicienne », que ce qui a l'air beau est plus connaissable que ce qui est beau – c'est-à-dire qu'en fait les apparences dépassent la théorie lorsqu'il s'agit d'émettre des jugements de valeur politiques.

et défend la « mode » comme moyen d'expression (potentiel) de contestation : « Il se peut que nous soyons socialement déterminées, mais nous cherchons constamment des failles dans la culture qui nous ouvrent des moments de liberté. C'est précisément parce que la mode est, à un certain niveau, un jeu [...] qu'on peut y jouer pour le plaisir. ⁴⁸ » Le même thème a été repris par la journaliste Suzanne Moore, qui a écrit pour la défense des magazines féminins : « Nous nous éveillons à l'importance du fantasme, du plaisir et du style, et à la conscience qu'une politique qui les exclut ne sera jamais vraiment populaire. [...] Nous ne pouvons pas nous contenter de tirer le plaisir vers l'espace idéologique correct par le biais de simples intentions politiques. L'idée que nous le pourrions est le résultat d'une atmosphère d'élitisme moral qui prévaut à gauche et qui est involontairement absorbée par le féminisme. ⁴⁹ » De son côté, Brenda Polan a élevé l'attaque suivante contre les féministes qui rejettent l'idée standard de l'apparence que doivent avoir les femmes : « Les puritains dont les critiques me dérangent le plus sont les femmes qui s'estiment dans leur bon droit d'épouser la croyance selon laquelle l'absence d'artifices équivaut à la vertu. Un manque agressif d'artifice [...] est la déclaration d'un refus de plaire, de charmer, d'être agréable à voir. C'est d'une arrogance incroyable, une déclaration qu'aucune amélioration n'est nécessaire, que le consensus esthétique a tort et que ceux qui y souscrivent sont des imbéciles » (*The Guardian*, 25 août 1988).

Dans tous ces textes, l'idée de *plaisir* prédomine ; que ce soit le nôtre, ou, dans la version plus crue de l'argument donnée par Polan, le plaisir que nous donnons aux autres – justifiant ainsi notre propre existence et gagnant vraisemblablement un peu de la satisfaction narcissique traditionnellement accordée aux femmes. Quoi qu'il en soit, le mot « plaisir » peut être exhibé théâtralement, comme s'il permettait qu'on voie des

48. Elizabeth Wilson, *Adorned in Dreams. Fashion and modernity*, Virago Press, Londres, 1985, p. 244. Notez que, dans son chapitre sur « Le féminisme et la mode », Wilson ne se limite pas à une simple critique du puritanisme mais conclut par un message prescriptif fort : « Le projet progressiste ne consiste pas à chercher quelque forme esthétique d'habit utilitaire, car ce serait abandonner le moyen ; nous *devrions* plutôt utiliser l'habillement pour exprimer et explorer nos aspirations les plus osées » – souligné par nous (p. 247).

49. Suzanne Moore, « Permitted Pleasures », *Women's Review*, août 1986 – l'ordre des extraits est inversé.

possibilités progressistes ou créatives dans ce qu'on regardait avant avec suspicion. Ceci suggère que les féministes ont nui à leur cause, qu'elles ont *rebuté les gens*, par leur ascétisme gratuit au sujet du maquillage, des culottes en dentelle et autres choses de ce genre. Mais ceci suscite une objection : qui a jamais prétendu que la féminité conventionnelle, même à son niveau le plus abject, ne puisse pas être *plaisante* pour les femmes⁵⁰ ? Il n'y a pas si longtemps, on aurait largement accepté comme une évidence que si, par exemple, je trouve qu'acheter de nouveaux vêtements m'aide à chasser l'ennui ou la tristesse, cela ne constitue pas un argument en faveur du lèche-vitrine mais un point de départ pour réfléchir au fait que je n'arrive pas à satisfaire autrement ces besoins. Si cela ne forme plus une donnée commune parmi les féministes, on pourrait soutenir que le changement n'indique pas tant une progression de la sagesse ou de l'humanité qu'un recours aux consolations de l'impuissant(e) – ou plutôt, aux consolations de ceux et celles qui ont plus de pouvoir d'achat que de pouvoir d'influence sur le cours de leur vie ordinaire.

Il y a, bien sûr, quelque chose d'exact dans les préventions postmodernes à l'encontre de l'insistance trop appuyée sur la « correction idéologique », qu'elle vienne de nous ou – pire – des autres. On trouve sans aucun doute des écueils ici ; l'arrogance et la mauvaise foi en sont les plus évidents. Il pourrait donc être raisonnable d'admettre qu'il n'existe aucun avenir à la tentative de se conformer à une définition du plaisir désespérément éloignée des véritables capacités à apprécier effectivement la vie. Mais si nous acceptons l'idée que les changements de ces capacités peuvent nous émanciper – qu'ils ont comme perspective de réparer certains des dommages que nous avons subis en naissant femmes –, alors nous sommes déjà conduites à penser que le rapport que nous entretenons avec les choses quant au plaisir que nous y prenons est une question politique. Et dans ce cas le moralisme occasionnel ou l'« élitisme moral » des mouvements radicaux devront être compris comme un excès plutôt que comme un symptôme d'égarement fondamental : en d'autres termes, le danger ne se trouve pas dans notre espoir d'aligner nos désirs (ressentis, empiriques) avec notre entendement rationnel, mais dans le fait de s'attaquer au problème d'une façon maladroite, condamnée à provoquer le dégoût et la réaction.

50. Catherine MacKinnon propose de décrire le sexisme comme « une inégalité politique dont on jouit sexuellement, bien que de manière inégale » (Introduction à *Le Féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Des Femmes, 2004).

Une fois de plus, la célébration postmoderne des plaisirs marque parfois un point en faisant appel au rôle des sentiments immédiats pour subvertir l'ordre psychique⁵¹. L'idée d'une subjectivité construite socialement (ou de manière discursive), et donc fluide et provisoire par essence, ouvre ici tout un monde de possibilités⁵². Mais si le féminisme renie d'un coup l'impulsion des Lumières à « éclairer », il sera incapable d'exprimer l'espoir de réaliser ces possibilités. La subjectivité peut être aussi fluide que vous le souhaitiez, mais cette intuition – une fois divorcée de l'ambition féministe visant à *reconstruire* la sensibilité dans l'intérêt des femmes – n'aura plus d'intérêt spécifiquement politique. Sa signification politique tient à l'implication que, contrairement aux apparences (à l'uniformité cauchemardesque de la représentation culturelle du genre, quoi qu'il en soit des variations de « style » routinières), nous pouvons nous rendre de nouveau meilleurs – plus autonomes, moins pathétiques : « meilleurs » à la lumière de notre point de vue actuel, bien sûr, mais ceci n'est qu'une condition de l'engagement dans l'activité cognitive. Quelqu'un s'attendait-il à ce que la théorie féministe balaie d'un coup toute trace de la mythologie qui, en ce qui concerne la sexualité, se trouve au cœur des choses ? Et si ce n'est pas le cas, la vague d'enthousiasme actuelle pour le « plaisir » n'est-elle pas en fait le signe d'un terrible pessimisme⁵³ ?

51. Suzanne Moore nous dit que « la féminité n'est pas tatouée en nous de manière indélébile, mais elle est un processus continu de recreation d'elle-même ». Mais ceci ne l'empêche pas d'écrire sur « le début des années 1970, [quand] certaines femmes essayaient désespérément d'avoir le bon fantasme sexuel, n'impliquant rien de ce qui rend effectivement le sexe excitant » (Suzanne Moore, « Permitted Pleasures », *art. cit.*). En dépit de leur ton enjoué, ces mots impliquent clairement que nous savons *ce qui* « rend le sexe excitant ». Eh bien, le savons-nous *vraiment* ? Il est trop facile de dire que si vous vous intéressez au « sexe », alors vous ne pouvez que le savoir. À un certain niveau, c'est sans doute vrai ; mais, d'un point de vue stratégique, un principe plus fructueux pour les féministes (et pour les autres opposants au modèle patriarcal) serait de supposer qu'il nous reste tout à apprendre.

52. Ce sont les possibilités que j'ai déjà essayé de capturer à travers la notion quinnienne d'une « montée vers l'objectivité » : cette expression suggère que nous pouvons tirer dans l'autre sens, c'est-à-dire qu'il peut y avoir une résistance consciente, motivée politiquement, aux processus de socialisation (lire Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, p. 58 sq. et 194).

53. Les mots de Terry Eagleton sur « le mélange de pessimisme et d'euphorie qui caractérise le post-structuralisme » semblent tout à fait exacts à titre de

Je suggère comme alternative à cette sorte de pessimisme que les féministes continuent à considérer que leurs efforts visent non seulement divers programmes politiques locaux mais également, de manière ultime, un programme global : l'abolition du système de classe des sexes et des formes de « vie intérieure » qui en font partie. Ce programme est « global », non seulement au sens où il concerne les quatre coins de la planète mais aussi au sens où son objectif est, à terme, de converger avec tous les autres mouvements égalitaires et libérateurs. (Il serait arbitraire d'œuvrer à l'égalité des sexes sans croire que la société humaine est défigurée par l'inégalité *en tant que telle*.)

Si cette caractérisation générale du féminisme est convaincante, alors le mouvement devrait persister à se concevoir comme un composant ou un produit de la modernité des Lumières plutôt que comme un trait (ou un réseau de traits) « excitant » supplémentaire dans un paysage social post-moderne. Ce qu'il ne faut pas en conclure est qu'il serait désirable pour le mouvement des femmes – à l'échelle mondiale ou à celle d'un pays – d'être maintenu en ordre par une autorité centrale (le spectre « totalitaire » que le postmodernisme, à l'unisson avec les participants démodés de la guerre froide, aime à invoquer). Si, par exemple, les femmes noires supposent que le féminisme européen ou nord-américain partage le racisme des cultures qui forment leur environnement, alors leur plainte crée, à juste titre, un nouveau programme politique – un nouvel ensemble d'indicateurs pointant vers l'objectif d'une « vie publique [authentiquement] hétérogène ⁵⁴ » ; et cette sorte de développement rend certainement le mouvement (empiriquement parlant) moins unifié qu'avant. Mais ceci ne nuit pas à l'unité *idéale* du féminisme ⁵⁵. Ceci porte, au contraire, l'attention vers un aspect du féminisme qui n'a pas réussi à rester fidèle à son image idéalisée de détenteur du « point de vue universel » (distinct, par exemple, de la gauche

commentaire sur les politiques des « fissures » et des « moments » (Terry Eagleton, « Capitalism, Modernism and Postmodernism », *New Left Review*, 1985, n° 152, p. 64).

54. Iris Marion Young, « Impartiality and the Civil Public », § IV, in *Feminism as Critique*. Il doit être désormais clair que je ne suis pas convaincue par la vision de Young selon laquelle « nous ne pouvons pas envisager un tel renouveau de la vie publique comme un retour aux idéaux des Lumières » (*ibid.*, p. 73).

55. C'est-à-dire que ce n'est pas un argument contre la conception du féminisme comme mouvement essentiellement unitaire – car constitué par un but unique, celui d'en finir avec l'oppression entre les sexes.

SABINA LOVIBOND

141

traditionnelle – dominée par les hommes). Ce n'est pas la « culpabilité libérale », ou la conscience abstraite, qui confère aux accusations de racisme leur gravité : c'est l'engagement d'arrière-plan du féminisme en vue de l'élimination des distorsions cognitives (égo-centrées).

SABINA LOVIBOND

Traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier