

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FAÇONNER LA VÉRITÉ : DU MAÎTRE À LA SORCIÈRE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
SONIA PALATO

MAI 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

J'ai commencé la rédaction de ce mémoire à l'automne 2016, six ans après mon brutal éveil politique au bout d'un fusil d'assaut de la police lors du G20 à Toronto, quatre ans après la grève étudiante de 2012, trois ans après mon emménagement dans une colocation à 8 « dumpster divers » anarchistes en relations polyamoureuses, deux ans après avoir reçu un diagnostic de dépression majeure et un an après m'être perdue toute seule sur le pouce aux États-Unis sans un sou pendant 3 mois. À l'automne 2020, alors que je dépose finalement ce travail, je suis plus que jamais présente en moi-même et fière du chemin parcouru.

Au même moment où je recevais ce diagnostic sombre en 2014, je rencontrais Gabriel Lapierre, celui qui allait devenir ma plus grand complice. Ma compréhension de l'écoute, du consentement, de la guérison, de l'autonomie, de la responsabilité, je l'ai construite avec lui dans un engagement critique sans compromis. En se permettant de perdre l'équilibre sans se perdre de vue, on s'est fait grandir. Ma recherche en est le récit. Merci d'être là Gabriel. Tu es profondément imprégné en moi pour toujours. Je t'aime.

Merci à mes parents qui ont toujours cru en moi, et ce n'est pas cliché de le dire. J'ai 31 ans, j'ai commencé un nouveau baccalauréat et je vis encore avec une gang de bums : portrait peu sérieux certain-e-s diront. Pourtant, mes parents encouragent mes projets avec fierté et amour, me permettant de choisir d'être intègre envers moi-même sans honte et sans peur. Cet appui est inestimable. C'est un privilège d'y avoir accès.

Je remercie mon directeur de recherche, Lawrence Olivier, qui a gardé l'institution ouverte pour moi pendant que je travaillais fort à organiser beaucoup de petits morceaux non conventionnels et disparates de ma vie dans mon travail académique. Je dis souvent qu'on peut arriver à faire ce qu'on veut vraiment à l'université malgré sa rigidité apparente, mais l'appui d'un allié comme Lawrence Olivier a sans doute été indispensable à cette possibilité. Merci de m'avoir toujours accueillie, de ne pas m'avoir laissée tomber quand je décidais de ne pas me laisser tomber non plus.

Merci au Centre d'études en pensée politique de m'avoir permis d'évoluer librement et créativement dans le domaine de la pensée politique. Bien que ce groupe passe un peu inaperçu, son impact est immense pour les gens qui le fréquentent. Son existence a une grande valeur. Merci à Yves Couture et Lawrence Olivier de permettre un tel espace. Merci, Thomas, Catherine, Hugo, Clara, Antony, Olivier, François, Camille, Isabelle, Antoine, et les autres que j'oublie, d'avoir partagé questions, frustrations, réflexions et silences féconds.

## DÉDICACE

À tous les tyrans de ce monde et à  
ceux qui ne se reconnaîtront pas.

Comment faites-vous pour dormir la  
nuit?

## AVANT-PROPOS

Qui suis-je?

Je suis le Surhomme.

Je suis plus que libre. Je me suis libérée.

J'ai été la femme, j'ai été l'esclave, j'ai été la bête, j'ai été l'autre

Mais j'ai toujours peur.

C'est que je vis

C'est que nous vivons

C'est que je suis toujours mise à mort

Je comprends que tu veuilles perdre conscience.

J'ai peur.

C'est qu'ils ont dit : Dieu, sauve-moi, je m'en remets à toi, je n'ai plus peur si tu es là. Ils ont dit : Mon Père, aide-moi, dicte-moi la voie, fais-moi fils de Dieu, que mes lendemains soient sanctifiés. Ils ont dit le sang de la nation contre le sang de l'ennemi. Ils ont dit le droit, la loi, la science, le profit, la technique. Ils ont dit le coton, la canne à sucre, le diamant, la cocaïne et ont lavé le sang dessus. Ils ont dit l'asphalte, le surgelé, les salles d'entraînements, les antidépresseurs. Ils ont dit les zoos, les musées, les parcs nationaux, les télérealités.

Ils disent encore qu'ils parlent et s'enterrent vivant. Condamnent à la vie par la mort.

Ils ont tous tort car ils disent vrai. Car ils disent vide. Ils détournent la vie. Ma vie s'en détourne.

Mais j'ai toujours peur. C'est qu'il y a la vie gâchée. C'est que nous vivons. C'est qu'il y a la mort.

Je ne peux m'en remettre qu'à moi.

Et à toi

D'autres ont dit toute l'histoire

Et je suis

Nous

Sommes

encore

Au début des temps

Je termine la rédaction de cette recherche en août 2020, en pleine pandémie mondiale. Je suis terrassée par la peur. Je me réveille la nuit en panique et j'ai peur de basculer dans un état psychiatrique irrécupérable. Réaction explicable devant la pandémie, la montée de l'extrême droite et la crise climatique? Peut-être. Symptômes de choc post-traumatiques déclenchés par le dixième anniversaire des arrestations de masse du G20 de Toronto et par cette énième vague de dénonciations d'agressions sexuelles qui m'a finalement fait réaliser que j'étais moi aussi survivante de violences sexuelles? Un doux mélange de tout ça sans doute.

La douleur et la peur font partie de l'existence. Le mal, la laideur, la violence aussi. Ils font partie de la santé, de la confiance, du bien, du beau et du doux. On peut les accueillir, les comprendre, les accepter, les transformer. Tout bouge, tout change, tout est vaste et profond. Le problème c'est que depuis un moment, la douleur et la peur sont bien mal réparties dans le monde. Ça devient difficile à porter.

Je comprends, on aimerait mieux s'en débarrasser de la douleur, mais ce n'est pas en ignorant ses problèmes qu'on va les régler. Ni en les rejetant sur les autres. Ça peut fonctionner un certain temps, mais ça nous retombe sur le nez à un moment ou à un autre. Ça nous pince toujours dans le ventre, dans la gorge, derrière la tête, derrière les yeux. Trouve ton abcès et apprend à le crever toi-même. Ça va faire mal, mais ça va guérir. Je peux t'aider doucement, tu peux regarder mes plaies guérir pour te donner confiance. Mais demande-moi avant de toucher. Regarde, certaines montrent encore la forme de tes semelles.

Je sais, c'est difficile de faire face à la peur, de faire face à la douleur. Je sais.

C'est ce que j'ai lu chez Hegel et Nietzsche aussi. Peut-être que j'ai vu ce que je voulais bien voir.

## TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS .....	v
RÉSUMÉ .....	x
ABSTRACT .....	xi
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
UNE PRÉMISSSE COMMUNE .....	19
1.1 Relation entre l'expérience et la connaissance .....	19
1.2 Critique de la métaphysique .....	21
CHAPITRE II	
HEGEL ET L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE .....	23
2.1 La narration initiale.....	23
2.2 De la sortie du conflit éthique à l'esprit absolu :	
Un conflit non résolu chez Hegel .....	36
2.2.1 Oubli d'un combat pour la vie .....	36
2.2.2 Effacement de la reproduction et du soin.....	44
CHAPITRE III	
ÉLÉMENTS CLÉS DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE.....	52
3.1 La volonté de puissance.....	52
3.2 Nihilisme historique.....	55
3.3 Réévaluation de toutes les valeurs.....	58
3.4 La pensée de l'éternel retour.....	61

3.5	Le surhomme .....	62
CHAPITRE IV		
	CONVERSATION ENTRE LES MORCEAUX.....	65
4.1	Avènement de la décadence et conflit dans le monde éthique .....	65
4.2	Effacement de l'expérience sensible .....	69
4.3	Effacement de la mort.....	72
4.4	Le mensonge est la vérité .....	76
4.4.1	La peur doit changer de camp .....	76
4.4.2	Problèmes de la volonté de puissance.....	79
4.5	Quel récit demeure.....	82
CHAPITRE V		
	L'EXPÉRIENCE FÉMINISTE COMME CONNAISSANCE CRITIQUE.....	87
5.1	Actualité du combat pour la vie.....	88
5.2	Réalité d'un renversement du rapport entre la Vérité et la Vie .....	99
5.3	Vivre dans l'éternel retour : De l'artiste à la sorcière.....	108
	CONCLUSION.....	111
	RÉFÉRENCES.....	118

## RÉSUMÉ

Cette recherche présente une critique politique actuelle de l'épistémologie occidentale contemporaine héritière de Hegel et de Nietzsche à travers la critique féministe du point de vue situé et de la théorie du Care. Sous la prémisse commune d'un lien fondateur réciproque entre l'expérience et la connaissance, comment peut-on comprendre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de l'oppression comme deux faces d'un même enjeu? La critique féministe des systèmes de domination et la découverte philosophique de l'absence de fondements métaphysiques absolus pour la connaissance apparaissent comme deux questions qui se rejoignent. L'oppression fonctionne avec la métaphysique parce qu'il s'agit de la stratégie employée par une part de l'humanité pour tenter d'abolir la réalité de la souffrance en effaçant l'existence qui la connaît puisqu'elle la subit et la soulage. L'abolition de l'oppression ne vise pas seulement à libérer les opprimé-e-s, mais à libérer tout le monde de la peur en acceptant l'instabilité, la souffrance et la mort comme part de l'existence que nous créons et comme élément du bien-être que nous construisons. Face à la question du dépassement de la métaphysique, une telle compréhension du phénomène de l'oppression répond au gouffre laissé par la perte des absolus. Le dépassement de la métaphysique ne nous laisse plus devant un vide froid et désespéré si nous réhabilitons en nous-mêmes la vie sensible capable de bien-être et de souffrance, de guérison et de transformation.

Mots clés : Femmes, Féminisme, Métaphysique, Point de vue situé, Care, Hegel, Nietzsche.

## ABSTRACT

This research presents a political critique of the basis of contemporary epistemology found in Hegel and Nietzsche's work using feminist Care and Standpoint theory. Under the common premise of a reciprocal creation relation between knowledge and experience, how can we understand the surpassing of metaphysics and the surpassing of oppression as two sides of the same problem? Feminist critiques of domination systems and philosophical discovery of the absence of absolutes as the basis for knowledge appear as two questions related to one another. Oppression operates with metaphysics because it is the strategy used by a part of humanity to try and abolish the reality of suffering by erasing the existence that knows it from experience. The abolition of oppression not only aims at liberating the oppressed, but aims at liberating everybody from fear by accepting instability, suffering and death as parts of the existence that we create and as an element of the well-being we build. Facing the question of surpassing metaphysics, such an understanding of oppression gives an answer to the void left by the loss of absolutes. Surpassing metaphysics does not leave us with cold and desperate emptiness if we rehabilitate sensitive life ably of well-being, suffering, healing and transforming within ourselves.

Keywords : Women, Feminism, Metaphysics, Standpoint Theory, Care, Hegel, Nietzsche.

*You can't beat death  
But you can beat death in life sometimes  
And the more often you learn to do it  
The more light there will be  
Your life is your life  
Know it while you have it*

- *Leanne Betasamosake Simpson*

## INTRODUCTION

Plusieurs raisons peuvent nous pousser à faire de la recherche universitaire. Pour moi, la raison est claire. Participer de manière critique à la production de connaissance à l'intérieur des institutions officiellement reconnues pour ce faire est un acte de lutte contre la domination.

Dans la culture moderne dont nous sommes encore largement porteur+se-s, ou du moins largement héritier+ère-s, la recherche scientifique se fonde sur un recul objectif face à un objet étudié. Dans ce rapport, l'essence du monde et de ses parties est fixée par les conclusions d'un regard externe. C'est l'objectivité de la démarche scientifique qui est le critère auquel une proposition doit répondre pour passer du statut d'opinion à celui de connaissance. La nouveauté historique d'un tel critère de vérité est que c'est la conscience humaine elle-même qui est reconnue comme outil de formulation de la connaissance, et non plus une vérité absolue voire une nature que

nous devons découvrir. Le résultat de cette production de connaissance par le travail de la conscience demeure pourtant dans la continuité historique d'un rapport métaphysique sinon en formulant des connaissances à valeur universelle, du moins en demeurant produit par un regard extérieur.

Le recul objectif comme critère de production de connaissance et le caractère universel attribué à celle-ci sont deux éléments dont l'action combinée est de rendre

le savoir autoritaire, car ils impliquent que ce qui existe voit cadrer son identité et son comportement par des propositions extérieures à valeur de faits. Celles-ci, en ne reconnaissant pas la validité des expériences alternatives, ont pour fonction et effet d'anéantir ces expériences. Une documentation grandissante et diversifiée fait apparaître de quelle façon la production intellectuelle actuelle pose généralement l'expérience de la domination patriarcale blanche hétérosexuelle capitaliste comme norme sans reconnaître la partialité et l'oppression engendrée par une telle posture.

Ceci dit, en dehors des groupes précis d'étude portant sur les systèmes de domination, les débats universitaires semblent généralement bien loin des luttes réelles contre les systèmes d'oppression par le genre, la race, la classe, la nationalité, la sexualité, etc. Ces luttes existent dans les vies réelles, dans les communautés, dans l'espace public et elles avancent. Face à cela, l'université semble bien déconnectée, voire inutile en tant que lieu pour une lutte efficace. Quelle place ont les débats universitaires dans les dynamiques de ces luttes ?

La recherche universitaire a pour but de créer de la connaissance. En se validant lui-même comme unique institution officielle de création de connaissance, le milieu académique contribue pour une grande part à donner forme à la compréhension du monde possible pour les individus et les communautés. Bien sûr, les cultures particulières qui se développent dans les différents milieux de vie et par les différents

discours diffusés sont sans doute aux premières lignes de la constitution des consciences de soi et du monde, mais la recherche scientifique est actuellement assez largement reconnue en Occident comme source de fondements légitimes de nos conceptions de nous-mêmes, du monde, et de notre rapport avec celui-ci.

« Les études publiées » représentent des outils de justification puissants. Leur contenu se retrouve dans les médias, dans les missions des organismes communautaires, dans celles des programmes publics, dans les cours de cégep, dans les productions culturelles et artistiques, dans les soupers de famille, etc., et contribue à forger le discours culturel dominant déjà présent de manière diffuse dans tous ces espaces. De plus, la recherche scientifique se construit de manière autoréférentielle. Ce sont les propositions existantes dans la documentation académique reconnue qui sont celles sur lesquelles se formulent les nouvelles productions académiques. La dénonciation de la domination, si elle ne s'adresse pas directement aux fondements de la production de connaissance dominante, évoluera toujours dans un espace secondaire face au discours principal, comme un événement à la marge du chemin principal.

C'est pourquoi la lutte à l'intérieur de la recherche philosophique me semble importante. Bien que les luttes contre l'oppression existent et avancent, désamorcer l'universalisme des discours dominants est essentiel pour que la lutte contre l'oppression ne débute plus systématiquement par une lutte contre soi-même et les termes dans lesquels nous avons appris à nous comprendre. La production théorique doit être investie par les personnes qui en sont exclues pour qu'elle ne demeure pas un rempart pour la justification de la domination. Chaque fragment de production théorique doit refléter le point de vue particulier dont il porte la parole afin qu'il ne puisse plus s'imposer comme une trahison envers la diversité mouvante de la réalité.

Bien que les expériences de la domination soient multiples et possèdent leurs mécanismes particuliers, un élément épistémologique important est commun dans la critique des systèmes capitaliste, patriarcal, colonialiste, etc. Il s'agit du lien fondateur qu'entretient l'expérience sensible avec la production théorique ; lien invisible dans la réalisation de la domination, tant pour le dominant qui ne reconnaît pas la partialité de son discours de vérité que pour la dominée dont l'expérience demeure occultée et incompréhensible à travers le discours dominant universalisé. C'est la découverte de ce lien qui permet de formuler des savoirs alternatifs importants et des critiques rigoureuses du savoir dominant. Je vise à rendre la reconnaissance de ce lien incontournable.

Si j'entreprends un tel travail par engagement militant, il me semble que celui-ci doit par ailleurs être un travail critique inhérent à la recherche philosophique elle-même et à la recherche en pensée politique particulièrement. Comme je le formulais plus haut, la conscience humaine est désormais reconnue comme instance de formulation de la réalité, sans pour autant que soit admise l'intersubjectivité de la production de connaissance inhérente à une telle posture. Un rapport métaphysique à la connaissance, par lequel la pensée humaine devrait chercher à percevoir l'absolu, ne tient plus. De nombreux problèmes épistémologiques et éthiques se dessinent. La connaissance est-elle encore possible ou bien assistons-nous de manière impuissante à l'entrée inévitable de l'humanité dans le domaine de l'opinion ? Mais que signifie pour la connaissance de ne plus se fonder sur des absolus ? Or ce constat de la vacuité du postulat des absolus vient de l'aveu que la connaissance est produite par l'explicitation pour elle-même que la conscience se fait de son expérience de la réalité. C'est dans la découverte du rapport de constitution réciproque de l'expérience et la connaissance individuelles et collectives que se produit la perte des absolus. Ce rapport émerge comme réalité dans la recherche philosophique à travers les contradictions et résolutions des enjeux propres à cette discipline et à son langage. Or, le même rapport émerge comme réalité de la pensée militante dans ses enjeux et son

langage propre aussi, sans que la référence explicite aux auteurs philosophiques canoniques de la culture occidentale soit nécessaire. Ainsi, la critique militante des systèmes de domination et la découverte philosophique de l'absence de fondements métaphysiques absolus pour la connaissance apparaissent comme deux questions qui se rejoignent. Sous la prémisse commune d'un lien fondateur réciproque entre l'expérience et la connaissance, comment peut-on comprendre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de l'oppression comme deux faces d'un même enjeu?

Pour amorcer la recherche vers une réponse à cette question, j'explicitai des liens entre différentes approches du rapport entre l'expérience et la connaissance. Les propositions de Hegel et de Nietzsche seront croisées avec différentes avenues féministes du point de vue situé : ceux de Carole Gilligan, de Patricia Hill Collins et de Starhawk.

Le choix des deux premiers auteurs s'explique d'abord par leur importance dans la pensée occidentale contemporaine. Ces deux philosophes sont des témoins importants de la naissance de la réalité telle que nous la vivons aujourd'hui. Il est sans doute incontournable de souligner la distance séparant ces deux théories étudiées, principalement concernant la systématisation dans leur pensée et le mouvement dialectique. Pour Hegel, la structure dialectique du développement de la conscience appelle une conception de la réalité dans laquelle celle-ci s'organise entièrement de manière rationnelle. Pour lui, le dépassement de la métaphysique prend la forme d'une reconnaissance de l'identité de l'identique et du non identique, de l'appartenance commune à l'absolu de manière consciente. L'altérité y est reprise à l'intérieur d'un tout sans reste.

Nietzsche, quant à lui, est identifié comme le penseur de la vie en ce qu'elle a de fourmillant, de multiple, d'incommensurable et d'extrarationnel. L'idée même d'un absolu appartient pour lui à la métaphysique et est nihiliste. L'existence qui parvient à

en opérer le dépassement, celle du surhomme, est hors du commun. Cette philosophie postule un en-dehors inépuisable.

Ce gouffre entre les deux pensées, nous pourrions en chercher la profondeur bien longtemps si nous gardions les yeux fixés sur son ouverture. Pourtant, plusieurs éléments de consonance offrent la possibilité de rechercher des points de rencontre et de complémentarité entre les deux pensées. D'abord, une considération commune se manifeste chez les deux auteurs, celle concernant le dépassement de la métaphysique. Pour Stephen Houlgate, cette considération est non seulement commune aux deux auteurs, mais sa présence nous incombe d'en faire une étude plus approfondie.

If both philosophers want to offer their philosophies as liberating alternatives to metaphysics, it seems not only warranted, but incumbent upon us, to compare and evaluate what they have to offer. Nor is the debate between Hegel and Nietzsche a purely regional problem of interest only to Hegelians and Nietzscheans. Much of our thinking from Marxism to linguistic analysis, from Heidegger and Wittgenstein to Derrida, has been concerned precisely with the problem of criticizing and surpassing what is understood to be 'metaphysical' philosophy. (Houlgate, 1986, p. 76)

Comme Houlgate en fait la présentation, la critique ou du dépassement de la métaphysique et surtout la contradiction entre les deux avenues offertes par Hegel et Nietzsche est une question encore active au cœur de la pensée du XXe siècle et sans doute jusqu'aujourd'hui. Le présent travail prend de front cette contradiction pour en montrer la résolution dans la pensée et l'action militante anti-oppressive.

Outre l'importance historique des deux auteurs, un penchant personnel justifie que je m'y intéresse. Il me semble que plusieurs fondements des pensées de Hegel et de Nietzsche peuvent être directement utiles à l'analyse critique du fonctionnement de la domination systémique. J'adopte les prémisses épistémologiques de ces auteurs parce qu'elles me rejoignent. Je me reconnais dans ces éléments. J'y reconnais mon

expérience. Si je l’y reconnais, c’est que plusieurs éléments que j’y trouve donnent sens à mon expérience.

La recherche a pour but de préciser dans quelle mesure une pensée permet d’expliquer un phénomène dont je fais l’expérience, de ressentir les limites de cette pensée pour expliquer mon expérience et de formuler comment je puis comprendre et dépasser ces limites à la lumière de ce que formule la pensée et de ce que mon expérience amène comme potentiel critique. Pour Hegel et Nietzsche, si leur propre conclusion ne se formule pas en faveur de l’abolition du patriarcat blanc capitaliste, il me semble qu’on peut repérer des incohérences entre les prémisses épistémologiques soutenues par les auteurs et leurs conclusions. Ces incohérences sont abordées d’une nouvelle manière si on les observe en gardant en tête le biais des auteurs quant à leur inconscience d’occuper une posture de privilège.

Cette proposition peut sembler forte, mais c’est bien le genre de regard critique qu’il est nécessaire de poser sur une pensée pour en déceler les failles. C’est aussi ce que la compréhension dialectique de Hegel sur la connaissance permet. Selon lui, aux différentes étapes de son développement, la conscience se donne une formulation particulière de la connaissance qu’elle conçoit comme vraie et complète. Cette perspective ne montre pas ses propres contradictions, elle rejette d’abord l’importance de ce qui pourtant lui permettra de se dépasser plus tard. Opérer le renversement d’un rapport de rejet en rapport de synthèse se fait à l’encontre du discours qui croyait être complet sans l’élément rejeté.

Selon Gérard Lebrun, c’est ce que la notion de décadence chez Nietzsche nous appelle à faire. Elle nous amène à exercer une vigilance envers la manière dont les auteurs ont pu « [analyser] en décadent le symptôme de la décadence » (Lebrun, 2004, p. 129). Ainsi, si la décadence dans le savoir est de se formuler en dévalorisant la vie et que nous postulons que cette dévalorisation s’exerce sur l’Autre (femmes, noirs,

pauvres, etc.), la lecture critique est en droit de poser une lecture d'emblée rejetée par les auteurs quant à leur regard sur ces Autres. La présente recherche assume cette approche critique.

Face à ces auteurs morts depuis longtemps et dont la misogynie et le racisme sont souvent critiqués, mon intérêt pour les théories du point de vue situé peut sembler beaucoup plus naturel. Ces théories sont explicitement produites par des personnes vivant l'enchevêtrement de différentes oppressions et cherchant à les détruire dans leur effectivité et dans leur logique. La reconnaissance de ces expériences dévalorisées ou ignorées par la formulation du savoir hégémonique permet de mettre en lumière la partialité du savoir hégémonique qui n'arrive pas à signifier la réalité de celles-ci. Les conclusions de la critique féministe permise par la prise de conscience d'un savoir spécifique à leur point de vue doivent être conservées de façon à mettre en lumière la nature toujours incomplète d'un savoir situé et la nécessité de s'éclairer aux points de vue différents.

Ces théories argumentent l'impossibilité de concevoir de la théorie qui ne soit pas fondée dans une expérience particulière de la personne qui conçoit, que ce fondement soit reconnu ou non. De plus, en reconnaissant la manière qu'ont de s'organiser les différents systèmes de domination en matrice d'interactions particulières à chaque contexte (Hill Collins, 1990/2017), ces théoriciennes montrent non seulement que les systèmes de domination fonctionnent par l'imposition d'un régime de vérité à la faveur du maintien de la domination, mais que toute formulation de connaissance ne reconnaissant pas la partialité de son regard et la variété des expériences qui peuvent lui échapper reproduit l'autoritarisme et l'aliénation propre aux mécanismes épistémiques de la domination. Dans un tel contexte de lutte pour la reconnaissance de la validité de leur existence même, la critique de toute épistémologie fondant l'oppression se montre incontournable du point de vue des personnes dont le vécu est méprisé, occulté et exploité par la formulation existante du savoir.

C'est en s'ouvrant à ce rapport vital à la connaissance qu'il est possible de comprendre la brutalité dans laquelle se réalise le récit que Hegel fait de la résolution des contradictions dans les différents moments de la conscience, ou de reconnaître dans notre quotidien la tragédie que Nietzsche éprouve face à la responsabilité de se reconnaître créateur de valeurs et docteur du nihilisme.

De manière simplifiée, on pourrait dire que l'approche de Hegel et Nietzsche est de l'ordre de la connaissance en général qui en arrive à prendre conscience de son lien essentiel avec le savoir particulier issu de l'expérience particulière. L'approche qui amène le point de vue situé dans le dialogue est de l'ordre de l'expérience qui se traduit en connaissance particulière et qui prend conscience de son lien essentiel avec la connaissance en général. Ce regard particulier se situant dans la lutte pour la légitimité de sa propre existence et de son intégrité met en lumière les mécanismes d'aliénation agissant dans la dynamique. Ces mécanismes sont thématiques chez Hegel, mais leur action n'est pas reconnue à l'intérieur de son propre travail. L'apport de la théorie du point de vue situé est d'amener à reconnaître que toute connaissance ne reconnaissant pas sa posture en tant que formulation particulière située formule nécessairement un savoir incomplet et totalitaire qui ne peut arriver à se reconnaître lui-même comme tel. Il lui faut l'apport du point de vue alternatif qui lui-même est difficilement capable de reconnaître sa valeur. Le point de vue alternatif a besoin de la rencontre de points de vue similaires pour que se constitue un savoir spécifique qui se reconnaît comme tel.

Cette recherche présente une critique actuelle de l'épistémologie occidentale contemporaine héritière de Hegel et de Nietzsche à travers la critique féministe du point de vue situé. Il s'agit davantage d'un travail de lecture critique dans les textes eux-mêmes que de leur mise en relation avec un corpus de commentaires. Ce processus s'insère tout de même en continuité avec des travaux connexes existants.

D'abord, démarrer la recherche sous le postulat d'une parenté théorique entre Hegel et Nietzsche n'est pas une évidence. Pourtant, un intérêt sérieux s'exprime à cet endroit. Plusieurs spécialistes de ces deux auteurs ont formulé des rapprochements à plusieurs niveaux durant les deux dernières décennies. Notons tout de même que les personnes lectrices de Hegel sont plus nombreuses à tenter les parallèles que les spécialistes de Nietzsche (Wotling, 2005). C'est sur ces bases et en continuité avec celles-ci que se situe le postulat initial de ma recherche.

En 2005 paraissait une recension de quatre ouvrages publiés l'année précédente portant sur ce sujet, écrite par Patrick Wotling. Cet article, intitulé *Hegel et Nietzsche. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis* donne un bon aperçu de l'existence d'une telle documentation. Bien que le titre suggère l'improbabilité du dialogue dans un conflit profond, les livres présentés formulent plutôt une complémentarité entre Hegel et Nietzsche.

Le premier ouvrage est de Will Dudley et s'intitule *Hegel, Nietzsche, and Philosophy. Thinking Freedom*. Ici, l'élément de communauté entre les deux auteurs à l'étude est leur compréhension de la notion de liberté. Pour Dudley, « Hegel et Nietzsche [...] soutiendraient tous deux, sur des registres certes variés, la thèse que la liberté ne se réalise véritablement que par la pratique de la philosophie » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 460). Partant de cette idée, l'auteur présente comment la pensée de chacun des auteurs se déploie autour d'une certaine compréhension de la liberté et de pratiques philosophiques la réalisant. Ces présentations mises en parallèle lui permettent d'affirmer la complémentarité des deux formulations aux apparences contradictoires : «[...] la complétude systématique exigée par la pensée spéculative et l'incomplétude perpétuelle affirmée par Nietzsche sont réconciliables si l'on restreint le champ de la première aux catégories, et celui du second aux concepts non catégoriaux » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 463).

Le second ouvrage est écrit par Elliot T. Jurist et s'intitule *Beyond Hegel and Nietzsche. Philosophy, Culture, Agency*. Pour cet auteur, les deux philosophes ont en commun la tâche de caractériser la culture contemporaine et la désignation de la culture grecque antique au rôle de référence pour se faire. Dans cette caractérisation de la culture contemporaine, les deux philosophes ont aussi en commun d'y reconnaître et d'y condamner le mythe cartésien en matière d'épistémologie, selon lequel « [...] un isolement culturel et social [est nécessaire] pour parvenir à atteindre le vrai » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 464). Plus encore, Jurist soutient que les deux philosophes proposent un même type de remède au problème du mythe cartésien dans la culture contemporaine, celui du développement de l'*agency*. Leurs approches différentes de la notion sont complémentaires : « Hegel a le premier mis en évidence la base intersubjective de l'*agency*; Nietzsche a inauguré la pensée d'une *Agency* décentrée: deux aspects complémentaires de la notion. » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 464)

Le troisième ouvrage est celui de Stephen Houlgate et s'intitule *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cette fois, l'auteur prend comme point d'appui la critique du dualisme présente au cœur de la pensée des deux philosophes dans leur analyse de la métaphysique. Pour Houlgate, l'éclairage permis sur chacune des deux pensées par la mise en parallèle avec l'autre permet de montrer comment les propositions de Hegel offrent une réelle sortie de la métaphysique alors que celles de Nietzsche dévoilent l'emprise que le dualisme opère toujours en elles.

Selon Houlgate, lorsque Nietzsche soutient que le langage et la raison demeurent une falsification de l'expérience et de la vie que l'on doit se réapproprier en opérant la transvaluation de toutes les valeurs, il conserve une conception structurée par la rupture entre être et devenir, reconduisant la dualité métaphysique. Nietzsche voudrait sortir de la métaphysique en cherchant un extérieur au langage. Dans ces termes, c'est Hegel qui permet un réel dépassement en proposant une critique interne

aux catégories métaphysiques, «[...] en révélant la complexité dialectique inhérente à chaque catégorie » (1986, cité dans Wotling, 2005, p. 469), y compris dans le langage.

Le dernier ouvrage présenté dans la recension, intitulé *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, est une œuvre de Gérard Lebrun. Cette fois, c'est la pensée de Nietzsche qui permet de déceler les présupposés cachés dans le propos de Hegel. Par son approche philologique de la lecture d'une pensée, «[...] c'est bien, selon l'auteur, une mentalité globale que Nietzsche permet de démanteler. » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 472) Ainsi, alors que les termes de Hegel semblent se porter vers un dépassement de la métaphysique, la lecture de leur fonction sémantique permet de voir de quel type de mentalité ils sont marqués. Par exemple, l'auteur indique comment le terme *devenir* est démasqué comme signifiant chez Hegel la répudiation du devenir comme Nietzsche l'entend. Par sa critique du pessimisme engendré par la connaissance historique, Nietzsche permet de constater comment le devenir chez Hegel n'est que la négation de l'être. Celui-ci ne fait que « [maintenir] ou [radicaliser] une décision ancienne – ici la décision chrétienne concernant l'essence du devenir » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 471).

Ce que la lecture philologique de Nietzsche permet est une posture de soupçon envers les discours ; «[...] c'est mettre en évidence un réseau interprétatif là où l'on pensait qu'il n'y avait qu'un contenu positif inquestionnable, qu'un principe d'une évidence inattaquable. » (2004, cité dans Wotling, 2005, p. 472) Un tel soupçon envers la synthèse hégélienne donne à voir l'oubli ou l'effacement de ce qui est, par l'abstraction universelle.

Ensuite, le retour à Hegel n'a jamais cessé d'être présent dans la pensée féministe, depuis Simone de Beauvoir jusqu'à Judith Butler et Luce Irigaray. Ainsi, bien que Hegel tienne des propos assez décevants sur les femmes, sa théorie contient des

éléments fertiles pour la réflexion sur les mécanismes de la domination et de l'émancipation.

Quant à Nietzsche, si la documentation féministe à son sujet est moins connue, elle existe tout de même. Entre les années 1990 et aujourd'hui, des recherches mobilisant le féminisme et Nietzsche n'ont cessé d'être publiées. Par exemple, plusieurs travaux se sont penchés sur les liens entre la pensée de Nietzsche et différentes théories féministes existantes. C'est le cas de *Nietzsche, feminism, and the political theory*, un recueil de douze articles publié en 1993 sous la direction de Paul Patton; de *Nietzsche and the feminine*, écrit par Peter J Burgard et publié en 1994; de *The Feminine and nihilism : Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger*, de Ellen Mortensen, paru la même année; ou encore de *Shaping a modern ethics : the humanist legacy from Nietzsche to feminism*, écrit par Benjamin Bennett et publié en 2020. D'autres recherches se sont consacrées à l'analyse féministe des textes de Nietzsche eux-mêmes. Notons le livre *Nietzsche's women : beyond the whip*, écrit par Carol Diethe et publié en 1996; le recueil dirigé par Kelly Oliver et Marilyn Pearsall et intitulé *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, paru en 1998, ou encore le livre intitulé *Womanizing Nietzsche : philosophy's relation to the feminine*, écrit par Kelly Oliver et paru en 2016. Finalement, il est utile de soulever que d'autres chercheuses encore font avancer la philosophie en approfondissant des thématiques ouvertement héritières du féminisme et de la pensée de Nietzsche. C'est le cas de Kristen Brown Golden avec le livre *Nietzsche and embodiment : discerning bodies and non-dualism*, paru en 2006; ou encore de Elizabeth Grosz et *Volatile bodies : toward a corporeal feminism*, paru en 1994.

Il m'importe ici de souligner que je ne cherche pas tant à m'intégrer au corpus théorique propre à la « discipline » féministe ou au courant des *gender studies* qu'à la recherche philosophique en général. Les propositions épistémologiques, éthiques, métaphysiques et politiques mises de l'avant dans la présente recherche n'ont pas un

intérêt limité à des courants particuliers en marge de la recherche officielle, mais touchent au cœur des thèmes centraux de la pensée occidentale.

Toutefois, bien que je n'aborde pas ma recherche dans l'esprit de l'intégrer aux disciplines particulières de l'étude des identités, je prends au sérieux les contributions critiques issues de ces disciplines et des luttes sur les mêmes enjeux. Ainsi, mon intention n'est pas de mettre de côté l'importance des études ancrées dans l'expérience du racisme, du sexisme, de l'hétérosexisme, du colonialisme, du capacitisme et du cisgenrisme ou de recouvrir celles-ci avec des généralisations. Je suis fortement engagée dans l'écoute des personnes concernées formulant leur réalité particulière. Mon objectif est de contribuer à imposer la nécessité profonde de l'écoute de ce qui s'exprime dans ces espaces particuliers et du dialogue situé dans la production de connaissance dominante.

La méthodologie que j'adopte dans le cadre de la présente recherche en est une qui met à contribution le lien de réciprocité entre l'expérience et la connaissance. En effet, les idées présentées sont nées dans des moments d'introspection face à ma vie quotidienne et à ma relation avec moi-même, mes relations intimes, mes communautés d'appartenance et mes environnements matériels. Ces moments d'introspection ont été nourris par les outils conceptuels issus de mes apprentissages académiques. En retour, mon absorption des éléments académiques, dans les moments de recherche universitaire, a été guidée par leur écho particulier avec les éléments issus de l'introspection. Aussi, ces échos de ma vie intime alimenteront mes explications dans la présente rédaction afin que la signification profonde des éléments présentés soit le mieux explicitée.

C'est d'ailleurs la méthode que les textes de Nietzsche eux-mêmes incitent à adopter pour Stephen Houlgate. Selon cet auteur, la forme métaphorique des textes de Nietzsche a pour fonction souhaitée d'évoquer ses expériences vécues et réveiller

chez le lecteur ou la lectrice des expériences et des émotions s'y reconnaissant :  
« [Nietzsche's] words are meant to serve as signs to remind us of thoughts we have already had, but which perhaps we have suppressed. The intensity of the reader's own experience of life is thus what entitles him (sic) to understand Nietzsche's truth.»  
(Houlgate, 1986, p. 55)

Pour Houlgate, Nietzsche rejette l'idée que le langage puisse communiquer la complexité de l'expérience de l'existence. Cet auteur voit dans cette posture une nouvelle sorte d'opposition métaphysique que Nietzsche instaure en soutenant qu'une réalité plus réelle, mystérieuse et hors de portée se trouve dans la vie et que le langage cache.

Nietzsche cherche à évoquer une expérience dans sa manifestation qui dépasse le langage, plutôt qu'à limiter la communication à des concepts délimitant un terrain commun de sens fixé. Sans placer une réalité plus vraie en altérité avec le langage, Nietzsche exprime à travers ses textes sa conviction que la réalité est plus large que le langage, plus mouvante et multiple que les mots ; ou encore, que le langage et les mots sont plus larges, mouvants et multiples qu'ils n'y paraissent. La multivocité des métaphores de Nietzsche met en relief la multivocité de toute communication. Nos expériences émotionnelles et pulsionnelles sont toujours actives dans le langage : celui que l'on capte, celui qui nous transforme et celui que l'on diffuse. En racontant les échos intimes de mes réflexions, c'est ce bagage que je rends un peu plus transparent pour qui veut comprendre ma pensée, moi comprise.

Il arrive souvent que, lors d'une discussion, je soutienne une idée subversive sur un enjeu de société. J'ai observé la chose suivante : lorsque mon interlocuteur est en désaccord avec moi, mes arguments sont tout de même pris au sérieux tant qu'ils demeurent formulés de manière théorique, générale, voire hypothétique. Par contre, s'il m'arrive de prendre en exemple l'expérience de ma colocation ou d'une relation

amoureuse, mon interlocuteur y voit souvent une preuve de mon tort, un aveu de la faiblesse de ma position.

Aussi, partager certains événements intimes en tant que part entière de mon cheminement intellectuel aura cet effet de délégitimation de mon propos pour beaucoup de lecture. Pourtant, si vous me reconnaissez la capacité de faire de la recherche philosophique sérieuse et d'en tirer une compréhension et des propositions qui ont leur place dans la discussion, d'où vient que mon observation d'éléments théoriques saurait déboucher sur des idées philosophiques, alors que le même regard et la même intelligence ne sauraient tirer la même profondeur d'événements de la vie quotidienne et de l'espace intime ? Évidemment, toute mon affectivité est en jeu lorsqu'il est question d'événements de ma propre vie. Ce sont mes choix, mon estime personnelle, mes peurs, mes jalousies inavouées, mes hontes que je mets en question et qui se font sentir lorsque je pose le regard vers mon expérience intime. Ces éléments biaisent-ils l'objectivité de mon propos? Sans doute, si c'est un propos objectif que je prétends tenir. Toutefois, en acceptant la présence de ces tendances affectives, il devient possible de les reconnaître, les nommer et les questionner. Le propos quitte ainsi la posture d'être biaisé pour gagner celle d'être situé. En fait, ce sont toujours ces tendances affectives qui sont mises en question et qui se font sentir lorsqu'une parole est formulée, que son propos soit théorique ou non. C'est en les ignorant qu'une personne leur donne encore plus d'emprise.

Évidemment, ma propre posture située, le bagage affectif en transformation constante qui intervient dans la forme de ma lecture et de mon écriture, m'échappe dans sa totalité. C'est pourquoi aucune proposition critique ne peut se trouver fixée. Aucune nouvelle vérité ne peut remplacer l'ancienne. Seulement une interprétation fondée dans un vécu. Pour reprendre les termes de Gérard Lebrun, c'est une méthodologie du « soupçon » (Lebrun, 2004, p. 125) qu'appelle une telle prise en compte de l'affectif dans la formulation théorique. Soupçon envers les éventualités que je garde caché

dans mon discours, que le contact et l'écoute d'autres discours peuvent me permettre de comprendre autrement ; soupçon envers les éventualités qui demeurent cachées dans les écrits théoriques, que mon point de vue peut permettre de comprendre autrement. Ainsi, c'est avec la même intelligence et le même soupçon que j'aborde les éléments théoriques et les éléments de ma vie intime.

Je développerai la présente recherche de la manière suivante : j'expliciterai d'abord la présence d'une prémisse commune à Hegel et Nietzsche sur le plan du rapport entre expérience et connaissance et sur le travail de dépassement de la métaphysique.

Je présenterai ensuite le récit que fait Hegel du développement de la conscience depuis le combat à mort jusqu'à l'esprit absolu. Puis je ferai discuter les éléments de la section sur la dialectique entre maîtrise et servitude avec ceux du conflit entre la loi humaine et divine dans la cité éthique afin de développer l'idée d'une résolution manquante entre l'esprit et la matière dans le développement de Hegel. Cette résolution manquante maintiendrait une rupture métaphysique inavouée jusque dans l'étape finale de l'esprit absolu. Différentes lectures féministes des passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* contribueront à cette démarche.

Le développement se poursuivra avec une synthèse de la pensée nietzschéenne concernant l'origine, le développement et le dépassement de la métaphysique. Les différents éléments théoriques présentés seront mobilisés dans une discussion avec les argumentaires hégéliens. Un tel rapprochement cherchera à formuler des complémentarités entre les deux pensées qui pourront servir de clé de voûte aux limites de chacune prise séparément. Une nouvelle lecture de l'histoire de la métaphysique sera formulée à la fin de ce processus.

Dans un quatrième temps, je présenterai quatre approches théoriques féministes visant à dévoiler la domination et à démentir sa logique : la théorie du Care de Carole

Gilligan, la pensée féministe noire de Patricia Hill Collins, la théorie du point de vue situé de Dorothy E. Smith et l'approche magique de Starhawk. J'exposerai comment ces théories, chacune dans leurs termes et de manière complémentaire, présentent une version vivante et actuelle de la structure métaphysique que cherche à saisir Hegel et Nietzsche, de la nécessité de la renverser et des outils pour y arriver. Ces démonstrations vivantes feront apparaître l'appartenance commune de la métaphysique et de l'oppression à une tentative générale d'une partie de l'humanité d'abolir la souffrance et la peur.

## CHAPITRE I

### UNE PRÉMISSE COMMUNE

Dans ce chapitre, je présenterai de manière plus approfondie les éléments de prémisse commune au fondement des pensées de Hegel et Nietzsche. J'aborderai la question du lien entre l'expérience et la connaissance, puis celle du dépassement de la métaphysique.

#### 1.1 Relation entre l'expérience et la connaissance

Un élément commun se trouve au fondement de la pensée de Hegel et de Nietzsche, élément qui gagnerait à être considéré plus sérieusement dans la relation entre les deux. Il s'agit du lien de constitution réciproque entre l'expérience et la connaissance. Dans *la Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel explique que c'est un rapport dynamique réciproque entre la connaissance et l'expérience qui constitue l'évolution de la connaissance dans l'histoire. La conscience formule une connaissance de la réalité qui correspond à son expérience particulière de la réalité. Ainsi, la conscience croit saisir la réalité dans son ensemble puisque tout ce qui est hors de son expérience lui échappe. Comme elle croit saisir la réalité dans son ensemble, elle agit en fonction de ce qu'elle comprend comme son rôle cohérent avec le monde. Or, comme une part de réalité lui échappe, son action entre en contradiction avec les éléments du monde qu'elle ne conçoit pas. La contradiction dans l'acte amène une expérience du monde

autre que ce que la conscience reconnaissait jusqu'alors, ce qui pousse la modification de la formulation de la connaissance telle qu'elle se trouvait.

[...] rien n'est *su* qui ne soit pas dans l'expérience, ou, pour reprendre une autre formulation de la même chose, que rien n'est *su* qui ne soit pas déjà présent comme vérité ressentie [...]. L'expérience, en effet, c'est précisément que le contenu – et il est l'esprit – est *en soi* substance et donc *objet* de la *conscience*. Mais cette substance que l'esprit est, c'est le fait même qu'il *devienne* ce qu'il est en soi. Et c'est seulement en ce qu'il est ce devenir qui se réfléchit en lui-même, qu'il est en soi en vérité *l'esprit*. Il est en soi le mouvement qu'est la connaissance – la transformation qui fait de cet en soi le pour soi, de la substance le sujet, de l'objet de la connaissance un objet de la connaissance de soi [...](Hegel, 1807/2012, p. 645)

Pour Robert Brandom, la conscience de soi qui cherche à se réaliser est la conscience d'un «essentially self-conscious being» (Brandom, 2007) : sa conscience de soi fait partie de son essence. Ce qu'il est est donc en partie constitué par sa formulation de ce qu'il est. Une modification dans sa conception de soi amène une modification dans ce qu'il est réellement. Cette modification dans ce qu'il est réellement peut à son tour causer une modification dans sa perception de soi, etc. Un tel être a donc, non pas une nature, mais une histoire, ou encore *est* une histoire, dont chaque moment est entre autres formé par la conception qu'a l'être de lui-même. C'est un être essentiellement historique (Brandom, 2007).

Nietzsche, quant à lui, soutient que le contenu de la connaissance donne sa forme à notre expérience du monde. Cela se présente entre autres dans son explication du type de métaphysique produite par la création que fait le philosophe-artiste : « Dans l'art intervient la décision, quant à ce que c'est que la vérité »(Heidegger, 1946/2008, p.73). L'art entendu comme pratique métaphysique signifie de donner forme au monde par la décision sur un contenu particulier de la vérité.

Le lien de création réciproque entre l'expérience et la connaissance se montre aussi dans la présentation que Nietzsche fait du monde décadent qui l'entoure. Dans cette culture nihiliste dans laquelle la pensée ne se reconnaît pas comme artiste du réel et cherche plutôt une vérité fixe et absolue dans le monde suprasensible, ce qui s'opère demeure la décision discriminante sur une forme particulière que prendra le réel. L'idéal religieux est une vérité créée qui impose une forme à la réalité. En retour, la vie toujours en mouvement impose au contenu de la connaissance de se reformuler sans cesse. « Il est impossible de vivre avec la vérité – si tant est que la vie doive toujours être un accroissement de la vie » (Heidegger, 1946/2008, p. 195). Contenu de la connaissance et forme de l'expérience évoluent dans un rapport de constitution réciproque par la dynamique de leur rapport de négation réciproque.

## 1.2 Critique de la métaphysique

Hegel propose une argumentation extrêmement riche sur l'évolution de la conscience humaine vers l'abolition de l'idée de vérité-en-soi extérieure au travail de la conscience. Sa théorie argumente la dissolution du postulat d'une réalité nouménale qui se conserve dans la pensée occidentale depuis Platon jusqu'à Kant. Certes, si l'on parle d'appliquer les éléments de la pensée hégélienne à la critique de la domination systémique, nombreuses seront les personnes qui feront valoir, avec raison, que Karl Marx est à l'origine d'un courant très riche et puissant d'application de la structure théorique hégélienne à la critique de l'exploitation capitaliste. Cette lunette de lecture de la domination est incontournable, il va sans dire. Or, la marchandisation n'est pas la seule figure de l'exploitation. Particulièrement dans *la Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel expose de manière rigoureuse l'essence de ce qu'est le monde dans lequel il vit en la mettant en lien avec tout le reste de la philosophie et de l'Histoire qu'il reconnaît. Au-delà de sa volonté de réconcilier le particulier et l'universel, Hegel

nous offre les outils permettant de reconnaître la variété des rapports d'exploitation historiques érigés en système et les expériences particulières qu'ils maintiennent indicibles.

Nietzsche, quant à lui, énonce encore plus radicalement la fatalité de la fin de toute vérité métaphysique. Ce faisant, il dénonce l'horreur de toute l'histoire occidentale régie par la métaphysique jusque-là et annonce l'autonomie et la créativité de tout rapport éthique au monde dans l'avenir. Pour lui, la connaissance dans la tradition occidentale se fonde sur une déconnexion d'avec la réalité sensible et mouvante. Cette rupture fait de la dévalorisation de la vie le moteur du monde. La dévalorisation de la vie se cache sous tout devoir moral puisque ceux-ci reposent sur un postulat métaphysique, un bien fondé dans un au-delà. Pour Nietzsche, la vie doit se réapproprier sa puissance sur elle-même, puisqu'elle est la substance de toute la réalité. Cette lecture perçante du monde contemporain inspire une grande part de la pensée actuelle de manière claire ou plus diffuse. Pour moi, la question qui suit les termes de Nietzsche concerne cette vie qui est la substance de toute la réalité et qui doit se réapproprier sa puissance sur elle-même. Quelle est-elle, comment se manifeste-t-elle et quel combat est nécessaire pour sa revalorisation dans le monde ? Quels liens peut-on faire entre ces termes et ceux du dévoilement et de la valorisation des vécus des dominés ? Cette piste me semble incontournable pour comprendre par un même mouvement la profondeur philosophique des luttes pour l'émancipation et la matérialité du dépassement de la métaphysique.

Pour ce qui est des théories féministes du point de vue situé, bien que la métaphysique ne soit pas le sujet explicite de leur discussion, son moteur y est bien attaqué. Dans la critique de l'essentialisme des identités sexuelles et de genre, pour ne nommer que celles-là, l'idée d'absolu ne peut pas rester intacte, bien que la philosophie dominante arrive encore à ignorer qu'elle est concernée.

## CHAPITRE II

### HEGEL ET L'HISTOIRE DE LA MÉTAPHYSIQUE

*La phénoménologie de l'Esprit* est l'œuvre dans laquelle Hegel décrit le processus que traverse la conscience, configuré par un rapport entre expérience et connaissance, qui la mène à se connaître comme ce qu'elle est vraiment. Dans ce chapitre, je présenterai les grandes lignes de ce développement, puis j'argumenterai qu'une incohérence demeure dans la persistance du conflit entre royaume divin et humain jusqu'à l'avènement de l'esprit absolu. Cette incohérence est due à l'effacement d'une certaine expérience du monde et a pour résultat de maintenir un rapport métaphysique jusqu'à la conclusion du développement hégélien.

#### 2.1 La narration initiale

Dans les trois premiers chapitres du livre, Hegel décrit le savoir que la conscience développe dans l'expérience de ses sens l'informant sur un extérieur. Le chapitre 4 débute avec comme protagoniste une conscience ayant appris que la réalité qui est connue par la conscience n'est pas une réalité en soi extérieure et fixe, mais un rapport dynamique d'une conscience qui donne forme à la réalité par son action et sa réflexion. Une chose n'existe pas en soi, mais existe par le travail de

conceptualisation d'une conscience. Dans cette compréhension d'elle-même, la conscience se voit comme l'élément essentiel de la vérité, et voit le monde sensible extérieur comme faisant partie d'elle, lui étant dépendant, car elle le crée. L'essence de la réalité se produit dans la conscience qui connaît et la matière existe en tant que connue.

La conscience adopte donc un comportement réalisant et confirmant cette compréhension qu'elle a d'elle-même : tout ce qui existe fait partie d'elle et elle en est le maître. Elle intègre ce qui se présente à elle et nie son autonomie en consommant et détruisant ce qui se présente comme un objet autonome. Dans cette conception, la conscience se reconnaît comme désir et reconnaît l'extérieur qu'elle consomme comme vie, comme matière créée par le désir pour sa satisfaction.

Dans le rapport de consommation et de destruction, la conscience fait pourtant l'expérience de l'indépendance de l'objet qu'elle consomme, car celui-ci réapparaît toujours hors d'elle comme objet. Elle y fait aussi l'expérience de sa dépendance aux objets extérieurs que son identité de désir lui impose. Alors que la vie réapparaît toujours hors d'elle comme objet indépendant, son désir réapparaît toujours après la consommation et la destruction. L'accès à la jouissance est soumis et dépendant de l'existence des objets. « [...] dans cette satisfaction elle fait l'expérience de l'autonomie de son objet. Le désir et la certitude de soi-même atteinte dans sa satisfaction [...] sont par l'abolition de cet autre ; pour que cette abolition soit, il faut que cet autre soit. » (Hegel, 1807/2012, p. 193) Sa formulation de la réalité se heurte à une expérience contradictoire. La résolution de celle-ci devra passer par l'entrée en scène d'une autre conscience, un autre individu qui se tient dans l'extérieur conçu comme vie.

Dans la rencontre d'une autre conscience qui lui fait face, la première conscience voit une extension d'elle-même comme puissance désirant abstraite, puisque cette autre conscience possède bien cela en elle-même elle aussi. La première conscience se voit

donc elle-même, mais sous une forme extérieure à elle, dans un objet qui apparaît comme autonome, dans un corps. Afin de confirmer son existence en tant que conscience infinie et indépendante des objets particuliers, l'action cohérente à effectuer pour la conscience est de détruire ce corps qui semble la séparer d'elle-même. Et comme la seconde conscience est une conscience équivalente à la première, c'est la même expérience qui la traverse au moment de la rencontre et c'est vers la même action qu'elle se dirige. C'est l'épisode du combat à mort. Par ce combat, les deux consciences cherchent à prouver leur détachement de la vie en général, de la matière, du corps. « [...] cette présentation de soi comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa modalité d'objet [...] qu'on n'est pas attaché à la vie. » (Hegel, 1807/2012, p. 198) Pourtant, cette expérience se conclut par un échec. La destruction du corps particulier a pour effet de détruire la manifestation particulière de la conscience qui s'y produisait. La conscience a donc une limite qui s'impose à elle. L'abolition du corps est impossible.

Dans le combat à mort, la conscience en général a fait l'expérience qu'elle n'est pas une puissance extérieure à la vie qui a le loisir de la faire apparaître et la détruire, mais que cette vie existe en elle-même. La matière vivante pose une limite à la liberté de la conscience. La matière vivante est autre chose que la conscience. La matière vivante n'est pas dotée de conscience et la conscience n'est pas dotée de matière vivante. Or la réalité est que la conscience en général se manifeste toujours comme une conscience particulière dans un corps en face d'une conscience particulière dans un corps. La conscience en général ne le reconnaît simplement pas encore et formule la réalité ainsi : La matière vivante et la conscience désirant sont deux choses distinctes. « Dans cette expérience, il advient à la conscience de soi que la vie lui est tout aussi essentielle que la pure conscience de soi. » (Hegel, 1807/2012, p. 200) La matière vivante n'est pas directement produite par la conscience désirant sous la forme de son objet de jouissance, mais une matière qu'il est nécessaire de maîtriser afin de la soumettre à son désir et sa jouissance.

Or, pour Hegel, dans le combat à mort, une autre expérience s'est produite. Celle de la peur radicale de la mort face à la conscience maîtrisant la matière. La conscience qui tire du combat à mort une peur radicale de mourir se rapporte au même contenu de la conscience en général auquel se rapporte la première conscience, mais en s'identifiant à la matière vivante non douée de conscience et soumise à la maîtrise de la conscience qui s'est manifestée comme telle. Le rapport entre maîtrise et servitude est la configuration dans laquelle prend forme cette nouvelle conception.

La conscience servile est en fait aussi apte à vouloir que la conscience maîtresse; et la conscience maîtresse est aussi dépendante de la vie que la conscience servile. Pourtant, suivant sa perception de la réalité, la conscience servile nie chez elle-même une autonomie face à sa propre vie et aux objets extérieurs et reconnaît cette autonomie chez le maître.

Le maître a donc devant lui une conscience qui existe sans remettre en cause l'autonomie du maître, confirmant cette autonomie de façon durable dans le temps. Le maître peut ainsi effectivement se reconnaître comme conscience infinie détachée de l'objet particulier, comme volonté qui soumet la matière à ses désirs, car l'asservi reconnaît effectivement le maître comme seule volonté et soumet son corps et son travail à la satisfaction des désirs du maître. Dans les expériences précédentes, celles de la consommation et la destruction de l'extérieur, que cet extérieur se présente comme objets fixes dans le rapport à la nature ou comme une autre conscience dans le combat à mort, la conscience n'avait réussi ni à assurer sa jouissance dans le temps ni à confirmer son autonomie. Dans l'expérience de la maîtrise et la servitude, comme c'est l'action du serviteur qui se manifeste dans le monde matériel, le maître ne rencontre plus l'autonomie des objets qui existent ni la limite de sa propre objectalité. Il n'est plus que désir qui se fait combler sans rencontrer de contraintes, il n'est plus que jouissance, et peut désormais concevoir la réalité comme étant directement modelée par ses désirs.

[...] ce à quoi le désir n'est pas parvenu, [le maître] y parvient, savoir : venir à bout [de la chose] et se satisfaire dans la jouissance. Le désir n'y parvient pas à cause de l'autonomie de la chose ; mais le maître, qui a intercalé l'asservi entre la chose et lui, ne s'est conjoint ce faisant qu'à la non-autonomie de la chose, et il en jouit de manière pure, tout en se remettant à l'asservi qui la travaille, pour le côté par lequel elle est autonome. (Hegel, 1807/2012, p. 201)

Le serviteur, de son côté, n'étant que l'outil agissant sous la force d'un désir n'étant pas le sien, effectue la médiation entre l'existence de l'objet et sa négation dans la consommation sans connaître le désir qui en est à la source ni la jouissance qui en est le résultat. Son expérience pratique de la réalité ne participe pas à la connaissance de soi que la conscience a d'elle-même. Le serviteur ne peut nier l'autonomie de l'objet. « [...] c'est sa chaîne, dont il n'a pu faire abstraction dans le combat, montrant par là qu'il n'était pas autonome, qu'il avait son autonomie dans la chosité. » (Hegel, 1807/2012, p. 201) Cet objet autonome par lequel il est soumis est à la fois lui-même, son corps et toute la matière qui l'entoure. C'est pourquoi le serviteur ne peut faire autre chose que de travailler les objets, car il ne peut les abolir.

À nouveau, cette expérience aura pour résultat de mettre en lumière les contradictions entre la conception que la conscience se fait d'elle-même et la réalité telle qu'elle est en vérité pour Hegel. Or, cette réalité est que la jouissance du maître est en fait dépendante de la soumission du travail du serviteur aux désirs du maître. Car le serviteur fera l'expérience que ce rapport pratique au monde qui médiatise le rapport entre la matière et la conscience est un pouvoir créatif sur le monde, que le moyen par lequel la réalité peut correspondre aux désirs formulés par la conscience (le maître) est le travail (du serviteur) sur cette réalité. Ce travail se montrera comme ce qui permet véritablement la durabilité dans l'abolition et qui est vraiment autonome. La chose ne demeure pas, elle est façonnée par le travail. Le travail devient forme de l'objet. « La relation négative à l'objet devient forme de celui-ci, devient quelque chose qui demeure. [...] la conscience travaillante parvient donc ainsi à la

contemplation de l'être autonome, en ce qu'il est elle-même [...]» (Hegel, 1807/2012, p. 203)

Cette expérience amènera la conscience à prendre connaissance que la liberté effective se réalise dans le monde non pas par la destruction de la matière par laquelle la matière apparaîtra finalement comme autonome, comme dans le rapport de consommation et destruction initiale; ni par la soumission d'une autre conscience qui agira à sa place et dont elle sera finalement dépendante, mais par le façonnement de la matière.

C'est donc en faisant face aux contraintes imposées par la réalité matérielle et en agissant sur celle-ci par le façonnage que la liberté se réalise. Il en est de même pour la contradiction apparente de l'idée d'autonomie de la conscience et son dédoublement dans plus d'une conscience particulière, plus d'un corps. La reconnaissance que le serviteur obtient de soi comme être, l'action concrète modifie la matière amène la connaissance que l'absence de menace à la survie de la conscience du maître dans le combat à mort n'est due qu'au refus du serviteur de s'attaquer à cette vie qui lui fait face. Le travail se montre comme cette force de négation que le maître cherchait à réaliser. Or cette fois, cette négation conserve sa puissance, s'appropriant la permanence que le maître ne pouvait que retrouver dans l'objet et se montrant finalement autonome là où le maître se découvrait non-autonome.

De plus, le serviteur fait partie de cette matière particulière face à laquelle le façonnage permet la permanence de l'universel. La peur de la mort dans le combat initial fait du serviteur un objet particulier, un objet dont l'autonomie lui est étrangère. Hegel nomme cet état comme celui où l'être pour soi est chez le serviteur, mais n'est pas encore son être pour lui-même. Par le travail, le serviteur s'approprie l'autonomie de la matière en la renversant en autonomie du travail ; puis comme il fait partie de cette matière, l'autonomie qui lui semblait étrangère et à laquelle il se

soumettait se révèle comme sa propre autonomie. « La forme ne devient pas pour elle un autre qu'elle par le fait qu'elle est mise dehors; car c'est précisément la forme qui est son pur être pour soi, qui en cela devient pour elle vérité.» (Hegel, 1807/2012, p. 204) Il est autonome en tant que substance qui persiste et à laquelle il donne forme par son action.

Mon expérience de la danse est grandement nourrie par cette idée. Si la pratique artistique partage un lien fort avec l'idée que c'est par notre travail sur la matière que nous donnons forme au monde, la pratique de la danse plus spécifiquement inclut le corps de l'artiste comme faisant partie de cette matière en même qu'il fait partie de la conscience donnant forme à la matière. Par l'entraînement, la répétition et la performance, je fais correspondre le monde et ma propre forme à mon idée créative.

Les contradictions contenues dans le rapport de maîtrise et servitude trouvent leur résolution dans la reconnaissance réciproque. À partir de ce point, la conscience atteint la vérité de la *conscience de soi*. Hegel utilise cette formulation particulière pour référer au moment du développement durant lequel la conscience en général se reconnaît comme se réalisant à travers des consciences particulières prenant forme tangibles. Dit sous une autre perspective, la conscience particulière qui se concevait comme toute la conscience générale se reconnaît soi-même et reconnaît l'autre conscience particulière prenant forme devant elle comme manifestation particulière de la même conscience générale. Hegel dit que ces consciences se reconnaissent comme « genre ». L'avènement de la reconnaissance réciproque est donc l'événement rendant possible le social. Cette formulation contient la reconnaissance que la réalité, ou la conscience générale manifeste, existe par l'action conjointe de plusieurs consciences particulières incarnées. Toutefois, cette réalité est conçue comme une essence naturelle qui *se manifeste à travers* des individus particuliers. Elle n'est pas conçue comme *créée par* les consciences particulières agissantes.

Dans la section suivante, la conscience entre dans la forme de l'*Esprit*. Dans celle-ci, la conscience se connaît comme ensemble de consciences particulières incarnées qui réalisent le monde par leurs actes. Or, réaliser le monde par leurs actes ne veut pas dire décider sur le monde, cela veut dire actualiser le monde dans sa vérité. Le monde comme il est se constitue naturellement en tant que ce qu'il doit être. Il n'est pas créé, il est réalisé dans le respect de sa vérité. Les coutumes et croyances éthiques sont donc perçues comme naturelles, non contradictoires et unifiées. « L'effectivité vraie [...] est un éthos, une coutume éthique trouvée telle quelle, mais est une effectivité qui en même temps est acte et œuvre de celui qui trouve » (Hegel, 1807/2012, p. 383)

Ce monde éthique universel est constitué d'un ensemble de consciences particulières. Celles-ci peuvent se dissocier de la continuité de l'unité éthique soit par leur action non conforme ou par leur mort, ce qui crée une opposition entre deux entités: la matière qui est une multitude d'individus singuliers agissants et la conscience qui est la communauté. Ces deux éléments sont deux moments de la vérité éthique de la conscience pour Hegel. Ce ne sont pas deux éléments indépendants. «[...] chacune des façons d'exister opposées de la substance éthique contient celle-ci tout entière et tous les moments de son contenu. » (Hegel, 1807/2012, p. 385)

Cette contradiction se manifeste dans le monde éthique sous la forme de l'existence de deux mondes éthiques distincts : celui de la loi divine et celui de la loi humaine.

Le royaume de la loi divine se manifeste par la multitude des corps particuliers qui vivent. Le devoir qui s'y présente est de permettre l'existence continue de la matière agissante qui crée le monde vrai. Ce qui s'y produit est l'existence de l'individu en tant que vie. Le royaume divin n'est pas celui de la communauté, mais celui qui permet l'existence et la continuité de la communauté.

La reconnaissance réciproque résultant de l'expérience du combat à mort et du rapport de maîtrise et servitude a en effet fait apparaître pour la conscience la nécessité du corps pour sa propre existence. D'un côté, le combat à mort a fait apparaître la nécessité de la persistance d'un corps particulier pour que persiste la conscience particulière qui s'y manifeste. D'un autre côté, le travail du serviteur a fait apparaître le corps comme médiateur et matière de la conscience dans le monde qui permet l'autonomie de la conscience par le modelage de sa réalité matérielle.

La loi divine est inconsciente : elle n'est pas formulée explicitement, elle n'est pas sue. L'obligation morale qui s'y présente lie la femme et se produit au sein de la famille, le lieu des liens consanguins. La tâche prend donc, d'un côté, la forme de la production d'individus et de la conservation de la vie de ces individus. D'un autre côté, la tâche de la femme est de nommer la mort et la continuité dans la conscience de la vie qui a cessé dans le rituel funéraire, afin que ce soit toujours l'acte humain qui préside la nature, et jamais la nature qui réaffirme sa domination sur la conscience. « [...] le devoir du membre de la famille est d'ajouter ce dernier aspect, afin que son dernier être aussi, cet être universel, n'appartienne pas uniquement à la nature et ne demeure pas quelque chose de non doué de raison, mais soit le produit d'une activité et qu'en lui soit affirmé le droit de la conscience. » (Hegel, 1807/2012, p.388) De cette façon, la conscience effective dans la communauté existe au-delà de la mort; la conscience est morte, vive la conscience!

Quant à lui, le royaume de la loi humaine est la manifestation de la conscience en tant qu'un tout conscient de réaliser le monde : la communauté. Il englobe tout le reste. Tout le reste, c'est ce qui concerne l'ensemble des individus génériques équivalents entre eux en tant que membres de la communauté, dont la famille est le négatif. Ce royaume est celui de l'obligation morale des hommes. Ses lois sont explicitement formulées, elles sont connues.

Pour Hegel, à travers cette division du monde éthique naturel, la femme représente le côté de l'esprit qui est la substance sans conscience et l'homme représente le côté qui est la conscience d'être cette substance douée de conscience. « [...] la conscience de soi se scinde, comme savoir, à la fois en non-savoir de ce qu'elle fait, et en savoir de ce qu'elle fait [...] »(Hegel, 1807/2012, p. 383) Puisque les lois du monde féminin/divin sont inconscientes, non sues, et les lois du monde masculin/humain sont explicites, la conscience en général se formule une réalité dans laquelle l'individuel, le corporel, la naissance et la mort sont effacés, ou inessentiels.

Avant que le conflit ne survienne, ces deux éléments se réalisent de manière complémentaire et naturelle, et cela se produit dans une telle division suivant la différence des sexes qui assigne naturellement selon Hegel une tâche éthique différenciée. « C'est la nature, et non la contingence des circonstances ou du choix, qui impartit l'un des sexes à l'une, et l'autre à l'autre loi [...] »(Hegel, 1807/2012, p. 398)

De cette division va tout de même naître le conflit. La loi divine veut à tout prix préserver l'intégrité de l'individu particulier qu'elle a produit alors que la loi humaine veut à tout prix préserver l'intégrité de la communauté des individus génériques. Ce conflit est inévitable, car l'esprit en tant que monde effectif se réalise dans l'acte. « Ce qui apparaît dans [le monde éthique] comme ordre et accord de ces deux essences, dont l'une avère et complète l'autre, devient par l'acte un passage d'opposés [...] »(Hegel, 1807/2012, p. 398) Comme la vie éthique naturelle se divise en deux mondes aux lois contradictoires, l'acte conforme à une loi est nécessairement la transgression de l'autre. « [...], car dans cet acte [...] en tant que conscience éthique simple elle s'est tournée vers l'une des lois, mais elle s'est déditée de l'autre, et l'offense par son acte »(Hegel, 1807/2012, p. 404)

Ces transgressions vont nécessairement produire des conséquences pour tout le monde, car ce ne sont pas deux mondes indépendants, mais bien deux faces du même monde. La transgression de l'intégrité de l'individu au nom de la conservation de la communauté blesse le monde en général, car la communauté est composée d'individus et la transgression de l'intégrité de la communauté au nom de la conservation de l'individu blesse le monde en général, car les individus sont regroupés en communauté.

La méthode utilisée par Hegel pour présenter le développement de son idée dans la phénoménologie de l'esprit est de présenter en parallèle ce qui se produit pour nous qui observons et ce qui se produit pour la conscience dans le moment présent. Ce qui se produit pour nous, c'est ce qui se produit en soi, mais pour que cet état en soi devienne reconnu par la conscience comme son propre état, celle-ci doit cheminer par certaines expériences dont Hegel présente le déroulement.

Dans le moment de la cité éthique naturelle, Hegel présente l'existence parallèle de deux royaumes éthiques. C'est ce qui est en soi. Or, comme seul le royaume humain est composé de lois connues, la conscience se reconnaît uniquement comme communauté composée d'individus vivants agissants et se renouvelant. Le corps biologique et sa reproduction ne font pas partie de la connaissance qu'a la conscience d'elle-même. Ce sont des éléments naturels permettant la conscience, sous-jacents, mais extérieurs à celle-ci.

Comme la connaissance qu'elle formule donne forme à toute la réalité pour la conscience, les lois inconscientes n'existent simplement pas pour elle. Ainsi, la conscience évolue dans la cité éthique naturelle en voyant les lois du monde humain comme réalisant la totalité du monde tel qu'elle le découvre. Lorsque la transgression réciproque survient, deux crimes surviennent, mais un seul est reconnu par la conscience. Le crime envers la communauté en respect de la loi du corps individuel se montre à la conscience et semble être sans fondement, le respect d'une loi

inconnue apparaît comme une irrégularité qui doit être rétablie afin de protéger l'intégrité du monde. L'expérience de cette irrégularité a pour effet de rendre la loi humaine encore plus visible et formelle.

Le crime envers la vie individuelle en respect de la loi de la communauté humaine ne se montre pas puisqu'aucune loi connue n'a été enfreinte. Pourtant, de ce crime découle un mal tout de même ressenti et dont le fondement échappe à toute loi du monde connu. Comme la conscience ne voit pas que c'est une part de son propre monde qui a été bafoué, le monde féminin du corps individuel, elle postule un autre monde que celui dans lequel elle évolue, un autre monde dont les lois régiraient ce monde-ci et qui auraient été enfreintes. Pour éviter le mal, la conscience doit tenter de percevoir cet autre monde et ses lois afin de tenter de s'y conformer.

La manière naturelle de réaliser la loi morale se révèle donc inadéquate. Dans cette expérience du naufrage de la vie éthique naturelle, la conscience transforme sa connaissance du monde. Avant, elle croyait réaliser naturellement la vérité du monde par ses lois et ses actions. Maintenant, elle reconnaît à la fois l'importance d'obéir à la loi morale connue sous peine de souffrir et aussi la possibilité de mal connaître la vérité morale et de commettre une erreur par ses lois et ses actions. « L'action énonce précisément l'unité de l'effectivité et de la substance, elle énonce que l'effectivité n'est pas contingente pour l'essence, mais que, ligüée avec elle, elle n'est donnée à aucun droit qui ne soit le vrai droit. »(Hegel, 1807/2012, p. 404) La loi inconsciente doit donc se soumettre à la loi consciente qui est devenue manifeste par l'expérience du conflit et la loi consciente doit chercher à se conformer le plus possible à une vérité morale qui ne provoquerait pas de contradiction. Cette vérité morale est postulée comme existant à l'extérieur de l'existence humaine puisque la loi humaine est perçue comme recouvrant l'ensemble de l'existence humaine.

La sphère du maintien de la matière vivante, le monde des femmes, s'est confirmé comme devoir moral inconscient et non créatif soumis à la loi universelle du monde

des hommes qui elle-même s'informe auprès d'une vérité absolue extérieure à l'expérience humaine. Ainsi, la famille demeure ce lieu duquel toute conscience libre s'émancipe afin de prendre conscience et de réaliser l'essence morale.

Pour Hegel, c'est à partir de cette émancipation de la société hors de la famille que débute l'Histoire des Hommes comme telle en tant que l'Histoire de l'évolution des formes d'organisation éthiques conscientes d'elle-même et consciente de leur recherche de la vérité éthique.

C'est à ce point que commence le moment plus proprement métaphysique du développement de la conscience. La vérité ne se réalise plus immédiatement dans le monde dans lequel la conscience agit. La vérité est extérieure à la conscience, dans un monde nouménal. La vérité existe en tant que postulat auquel la conscience croit et dont elle cherche le contenu. Il y a donc encore un dédoublement de la conscience : « [...] à la conscience effective fait face la conscience pure. »(Hegel, 1807/2012, p. 418) Or cette fois, la conscience protagoniste du récit, la conscience de soi, se perçoit comme l'élément inessentiel, comme conscience effective dont l'essence est dans un extérieur extraphénoménal. La vérité est métaphysique.

L'existence de ce monde extérieur est en fait le résultat du travail de la conscience de soi sur elle-même, mais « son travail négatif »(Hegel, 1807/2012, p. 416). C'est la conscience de soi qui fait le travail de donner une existence et un contenu à la conscience pure, et c'est elle aussi qui fait le travail de séparer cette conscience pure d'elle-même. Ce faisant, la conscience de soi opère sa « propre aliénation et désessentialisation »(Hegel, 1807/2012, p. 416) et met celle-ci sur le dos de « la violence extérieure des éléments déchaînés »(Hegel, 1807/2012, p. 416) qui la pousse à postuler un autre monde de paix et de vérité pour justifier la violence ici-bas.

C'est avec les Lumières que la conscience de soi arrive à reconnaître son propre travail dans l'existence du monde de vérité, et donc à reconnaître cette conscience pure comme soi-même. Par cette reconnaissance, la conscience de soi agissante dans

le monde et la conscience pure se versent l'une dans l'autre. La vérité morale est créée par les outils du monde réel. Le monde réel n'est qu'un moment de l'universel.

De là peut survenir le savoir absolu. À ce stade, la conscience de soi comprend que la vérité de la conscience est dans la liberté absolue et que chacune de ses formes effectives n'est qu'une contingence dans le temps et dans l'espace. Le sujet est ainsi constitué par l'aliénation que la conscience effectue sur elle-même dans le temps et l'espace. C'est-à-dire que le sujet se constitue en se rendant étranger à l'histoire et à la nature afin d'entrer en relation avec ces éléments formés.

## 2.2 De la sortie du conflit éthique à l'esprit absolu : Un conflit non résolu chez Hegel

### 2.2.1 Oubli d'un combat pour la vie

Pour Hegel, l'expérience de la maîtrise et de la servitude de la conscience permet à la conscience de reconnaître qu'elle n'est pas autonome face au corps et à la vie, mais que ces éléments sont toujours présents avec la conscience. Cette étape se conclut en faisant apparaître la conscience comme la manifestation du genre humain composé d'individus vivants qui créent le monde par leurs actes.

Par contre, l'expérience du monde éthique naturel fait apparaître le monde féminin de la reproduction des individus comme un espace différent de celui qui est masculin du développement de la conscience. Ainsi, la reproduction de la vie est la tâche essentielle et naturelle qui permet à la conscience d'agir de manière entièrement autonome et créative dans son domaine particulier; la conscience (le monde masculin) peut se détourner de la vie et chercher la vérité dans l'esprit précisément parce qu'une action inconsciente régie par une loi divine s'occupe de maintenir sa vie.

Une apparence d'incohérence est rapidement notée. Le conflit dans le monde éthique est lié à une contradiction dans la conception que la conscience se fait d'elle-même. Hegel formule cette contradiction ainsi : la conscience agit en conformité avec l'idée d'une différence d'essence entre l'existence particulière du corps mortel et l'existence générale de la communauté qui perdure. Or, ces deux réalités sont deux figures d'une même existence, ce qui cause le conflit.

Pourtant, alors que dans le cas du rapport de maîtrise et servitude, l'illusion d'altérité est dissoute dans la reconnaissance réciproque, dans le cas du conflit éthique, l'illusion d'altérité est maintenue dans un effacement durable de l'un des éléments, ce que Hegel affirme comme structure correcte du développement de la conscience.

Si la conscience servile est autant une conscience désirant que la conscience maîtresse est un corps fini, nous trouvons à la fin non un maître et un esclave, mais un genre humain. L'indépendance des deux sphères est une illusion. Leur altérité est une contingence. Dans le contexte de la cité éthique, Hegel dit que « [...] chacune des façons d'exister opposées de la substance éthique contient celle-ci tout entière et tous les moments de son contenu » (Hegel, 1807/2012, p. 385). Les corps particuliers sont autant fatalement soumis au tout social que la communauté est fatalement soumise au déséquilibre des corps multiples. Si la femme représente la substance sans conscience et l'homme la conscience de la substance, la femme est autant conscience que l'homme est substance. Cela implique aussi que la substance est autant conscience que la conscience est substance et que la femme est autant homme que l'homme est femme, du point de vue éthique du moins.

De plus, Hegel formule lui-même l'erreur que la conscience fait en postulant un monde suprasensible où localiser la cause de l'échec du monde éthique : le conflit provient d'une ignorance du devoir éthique liée aux corps particuliers, le malheur provient de l'absence de reconnaissance du crime envers la loi divine. C'est ce conflit entre le monde féminin et masculin qui se situe à la source de la rupture

métaphysique dans l'histoire occidentale selon le récit présenté par Hegel. C'est sa résolution dialectique qui devrait être nommée comme réelle résolution de la rupture.

Pour tenter d'imaginer une telle résolution, j'explorerai les parallèles possibles entre le rapport de maîtrise et servitude et le conflit dans la cité éthique. D'entrée de jeu, la différence entre les moments initiaux des deux récits est source d'analyse fertile.

Le rapport de maîtrise et servitude est précédé par le combat à mort et débute dans une relation inégale. Le rapport de genre dans la cité éthique débute par une relation d'équilibre dans la différence. Or, si la connaissance n'est toujours que la connaissance d'une expérience particulière, un angle mort est laissé par Hegel au sujet de l'expérience qui amène les deux consciences particulières qui entrent dans le rapport de maîtrise et servitude à ne pas se reconnaître toutes les deux dans les mêmes termes. Pourquoi l'une des deux se reconnaît-elle directement en tant que vie sans conscience dans la rencontre suivant l'expérience de la lutte à mort? Et surtout pourquoi cette conscience d'être une vie sans conscience s'accompagne-t-elle de la peur? Puisque Hegel reste flou sur ce détail, je proposerai trois hypothèses théoriques cohérentes avec l'idée de Hegel selon laquelle une expérience particulière correspondant à une forme de connaissance est nécessaire pour que la conscience se donne une formulation. Nous verrons comment le déroulement du conflit dans le monde éthique et l'expérience du combat à mort peuvent s'éclairer réciproquement d'une nouvelle lumière.

L'expérience du combat à mort a fait advenir *dans la conscience en général*, parmi ses manifestations particulières, les deux extrêmes de la conscience qui sont la conscience de soi libre en tant que désir et la vie voyant la conscience hors d'elle-même. Puisque le texte reste muet sur la répartition de telles manifestations chez les consciences particulières, on pourrait imaginer que celles-ci incarneraient l'une ou l'autre de ces possibilités de manière aléatoire. Ainsi, on pourrait imaginer que les

rencontres fortuites entre les manifestations particulières de la conscience en général prendront la forme de la lutte à mort tant que le hasard fera se rencontrer deux consciences se considérant comme désir. L'expérience de la maîtrise et la servitude apparaîtrait lorsqu'une conscience comme désir et une conscience comme vie se rencontrent par hasard et la société et l'histoire pourraient commencer. Or, dans ces termes, la spécificité de l'expérience de la féminité et de la masculinité n'est effectivement pas pertinente. L'origine du rapport entre homme et femme semble donc s'asseoir sur une autre expérience que celle décrite dans le combat à mort.

Une autre possibilité est qu'une certaine expérience de la réalité différente de celle ayant mené la conscience de Hegel à se reconnaître comme désir ait eu lieu pour une autre conscience; l'ayant menée à se reconnaître comme vie considérée dans les termes du début du rapport de maîtrise et servitude, c'est-à-dire comme autre chose que la conscience de soi désirant, comme vie non autonome et non désirant. La conscience en général à ce stade se reconnaît comme indépendante de la vie qui est formée par son désir et pour sa consommation.

L'hypothèse est qu'une conscience particulière formulant la vérité dans les termes de la conscience en général, comme désir autonome face à la vie, ait une expérience différente qui l'empêche de se reconnaître comme participant à cette conscience générale et l'amène à se reconnaître directement comme faisant partie de ce qui est soumis à la puissance désirant et la consommation de cette conscience. En ces termes, on pourrait postuler que l'expérience du cycle menstruel et de la maternité nécessaire dans le processus de reproduction amène les mères potentielles et réelles à se reconnaître comme liées directement à la vie. L'expérience de l'attachement à la vie et de la peur de la mort serait déjà présente à cause de la douleur et du saignement du cycle menstruel, du réel risque de mourir dans l'accouchement et de l'attachement de la vie de l'enfant à la vie de la mère dans la grossesse, l'accouchement, et la petite enfance. C'est ainsi que peut se formuler une expérience réelle menant directement à la conscience servile.

On pourrait ajouter ici la thèse de Mary O'Brien selon laquelle l'expérience masculine du processus de reproduction participe elle aussi à la production de la conception erronée de la réalité menant au rapport d'asservissement de la vie, puisque le lien entre l'acte sexuel et la paternité est un concept alors que le lien à la maternité est une expérience immédiate.

Cette hypothèse invalide l'existence d'un combat à mort comme moment amorçant le rapport de maîtrise et servitude et place plutôt la différence nécessaire au processus de reproduction comme fondement de l'asservissement. Or, comme le formule Hegel lui-même dans la conclusion de la dialectique, les deux éléments dissociés entre le maître et le serviteur sont en vérité tous deux présents chez les deux protagonistes et l'altérité est une illusion qui disparaît avec la reconnaissance réciproque. Démarrer le processus par une binarité naturelle est contradictoire avec le raisonnement hégélien se résolvant dans la reconnaissance réciproque. Pour que la binarité des genres corresponde au rapport de maîtrise et servitude, il faut que celle-ci ne soit pas essentielle, mais contingente. Les hommes sont autant liés à la vie que les femmes sont douées de conscience.

La troisième possibilité que je propose est inspirée par la lecture que fait Luce Irigaray du conflit dans le monde éthique dans son texte *The Eternal Irony of the Community*, afin de lire autrement le moment initial précédent la maîtrise et la servitude et la lutte à mort telle que formulée par Hegel. Cette possibilité propose l'existence de ce qu'on pourrait appeler un combat pour la vie. Un tel combat pourrait être un moment différent de celui du combat à mort, ou bien une perspective du même combat à mort, à partir du point de vue de la conscience en tant que vie. Une perspective oubliée par la suite. Une perspective dont Hegel n'a pas envisagé l'existence, ayant analysé « en décadent le symptôme de la décadence » (Lebrun, 2004, p. 129), ou ayant analysé en homme les origines du patriarcat.

Comme Hegel qui fait du mythe d'Antigone l'analogie du conflit entre le royaume divin et humain. Irigaray expose cet épisode de la *Phénoménologie de l'Esprit* en l'incarnant. Le moment de l'équilibre des deux mondes est assimilé au rapport entre un frère et une sœur, dans lequel la différence est admise dans un rapport d'affection et de nécessité réciproque. Irigaray nomme le pouvoir de la sœur comme celui du *sang rouge*. La sœur représente l'existence en tant que sang alors que le frère a en lui implicitement ce sang dans son existence en tant que soi.

C'est l'intervention du désir qui détruit l'équilibre et créer le rapport patriarcal. Le désir, c'est la volonté de consommation, de destruction, d'intégration de l'autre en nous. Le désir intervient chez les deux acteurs de la scène qui violent réciproquement le royaume de l'autre en voulant y imposer le leur. Dans cette expérience d'être violée, Irigaray pose que les deux individus atteignent la conscience de soi, de leur individualité, de leur différence, contrairement à Hegel qui ne reconnaît pas à la femme la capacité d'atteindre la conscience de soi propre.

Or, comme le royaume féminin est gouverné par une loi divine implicite et le royaume masculin, par une loi explicite, la culpabilité la plus grande est celle de la femme qui connaissait la loi qu'elle enfreignait alors que l'homme ne connaissait pas la loi qui lui était opposée. En vertu d'une loi humaine connue de tous et toutes, la femme et l'homme sont conscients de la transgression dont la femme est coupable et de la sanction qui lui est due. En vertu d'une loi divine cachée, seule la femme a fait l'expérience du crime à son égard et l'homme ne reconnaît ni sa transgression ni sa sanction. C'est ainsi que la loi humaine devient la seule loi ayant une existence effective, la seule loi étant entrée dans l'expérience de la conscience de soi explicite. Les lois régissant la vie, la vie du sang rouge, continuent d'être respectées et réalisées par les femmes, car cette vie est nécessaire à la conscience de soi, mais de façon invisible pour la conscience.

Bien que ce texte présente des éléments essentialistes envers les genres qui minent la réception globale du texte, l'incarnation de l'expérience de la vie éthique naturelle dans le passage d'un rapport de frère et sœur à un rapport d'homme et femme adulte permet de mieux faire des parallèles avec l'expérience du rapport maître et serviteur puisqu'on assiste dans les deux cas à un rapport entre deux consciences alors que le passage du monde éthique original propose plutôt la rencontre de deux mondes éthiques. Cette formulation me semble offrir des outils permettant de réinterpréter le récit du combat à mort.

L'hypothèse se formule ainsi : le moment initial précédant le combat à mort pour Hegel en est un où *la conscience en général* se conçoit comme désir dont la jouissance dicte sa forme à la matière. Postulons, conformément aux propositions de Hegel, que cette conception n'est pas celle de la conscience en général, mais d'une conscience particulière ayant l'impression d'être la conscience en général et dont l'expérience semble détachée de la vie. En parallèle, une autre forme de conscience particulière expérimente une existence à même la vie et conçoit cet attachement à la vie comme la vérité générale de l'existence. Cette fois, les deux considèrent avoir chez elles la vérité de la conscience en général. L'attachement ne mène pas directement à une aliénation de la conscience. Ces deux consciences ne se sont pas confrontées, elles n'ont pas encore fait l'expérience du caractère particulier de leur conception. Une conscience niant son corps rencontre une conscience incarnée.

Cette fois, la peur de la mort ne serait pas fondamentale dans l'expérience de l'attachement à la vie. Elle serait plutôt le résultat d'une lutte entre deux conceptions de la conscience en général. Ainsi, deux consciences se conçoivent comme ayant chez elle la vérité de la conscience, mais de façon opposée. Lorsqu'elle se rencontre, elles tentent de soumettre l'autre à leur conception et ainsi confirmer l'universalité de leur conception. La conscience incarnée cherche à maintenir la vie chez l'autre et chez elle-même. La conscience niant son corps cherche à nier l'attachement à la vie chez

l'autre et chez lui-même. Or, par ce combat, seule la vérité de la conscience sans corps est explicitement confirmée. Dans le maintien de la vie, l'action de la conscience incarnée n'apparaît pas comme un effet de son pouvoir à faire conformer la réalité à ses désirs. Le maintien de la vie se montre comme quelque chose de naturel, de magique ou de vide. Alors que dans la destruction de la vie, l'action de la conscience niant son corps et le corps de l'autre apparaît effectivement comme ayant un pouvoir sur le monde. L'attachement à la vie se transforme en peur de la mort devant la violence de la capacité de détruire le corps et la vie semble n'être le résultat d'aucune action consciente, mais plutôt le résultat de la nature qui suit son cours. Pour les deux consciences, la conscience incarnée est apparue comme passive et la conscience niant son corps, active. Cette expérience de la rencontre entre ces deux consciences particulières peut maintenant effectivement permettre la formulation d'une conscience en général incluant dans sa conception de la réalité une conscience soumise à son attachement à la vie et une conscience se considérant comme puissance détachée de la vie et soumettant celle-ci, dont l'autre conscience, à sa volonté.

Cette proposition instaure dans le rapport de genre un moment de violence fondatrice qui crée dans la féminité cette conscience de soi négative à travers l'acquisition de la peur de la mort, dont Hegel formule l'importance dans la capacité du serviteur à s'émanciper plus tard dans le processus de reconnaissance. Elle explique par le fait même l'effacement de ce moment dans la conception masculine de la réalité qui se généralise. La conscience niant le corps a simplement confirmé sa conception d'elle-même comme conscience abstraite concevant et asservissant la réalité sous ses désirs. C'est une histoire différente du combat à mort qui conduit à l'asservissement du corps par l'esprit, un combat pour la vie qui est perdu.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel mentionne à plusieurs reprises comment les différentes étapes de l'évolution de la conscience voient s'appliquer des concepts similaires à des contextes différents.

À ce titre, la mise en parallèle des deux récits ci-haut étend l'impact des différents éléments de chacun des moments. Cette analyse formule une structure dialectique plus universalisable. Le conflit éthique permet d'imaginer un combat différent à l'origine du rapport de maîtrise et servitude : un combat pour la vie perdu et oublié. La résolution de la maîtrise et la servitude dans la reconnaissance réciproque laisse imaginer une résolution dialectique au conflit éthique renversant la soumission du féminin/corps au masculin/connaissance et dissolvant les frontières des deux catégories.

### 2.2.2 Effacement de la reproduction et du soin

Le renversement matérialiste que Marx a opéré sur le développement idéaliste de Hegel permet de dire que ce n'est pas la conscience qui a créé des mondes à travers l'histoire, mais la production matérielle. L'histoire n'est pas celle des formes de la conscience, mais des différents modes de production et des formes de division du travail leur correspondant.

Si l'on reprend les termes des conceptions erronées de la réalité du maître et du serviteur au compte du dévoilement d'un conflit non résolu entre la production du monde des idées et la production du monde matériel, nous comprenons avec Marx que la classe possédant les moyens de production peut bien s'imaginer que ce sont les formes d'idées sur le monde qui change effectivement le monde et que le monde se soumet à leur désir, car cette classe ne fait pas l'expérience du travail de production nécessaire pour transformer et consommer le monde.

Le moment de la maîtrise donne l'illusion à la conscience qu'elle est autonome face à la matière et qu'elle peut absolument créer et détruire le monde à partir de sa pensée. La reconnaissance réciproque entre la production des idées et la production matérielle appelée par Marx dévoile que si la conscience peut prétendre créer des idées neuves et anéantir des mondes, c'est que le monde réel des rapports de production permettant

de nous nourrir, nous loger, nous vêtir, nous déplacer, etc., se maintient de manière invisible sous ces bouleversements dans la superstructure.

Or, sans la réintégration du monde féminin de la reproduction dans le travail libéré par la lutte politique, la perspective marxiste s'intéressant à la sphère de la production formule l'émancipation en termes de généralisation de la soumission de la matière à l'action créative désincarnée de production, y compris les corps humains. La production est l'action par laquelle l'homme soumet la matière. Cette perspective se résout par la réalisation de la grande fraternité des hommes qui soumettent la réalité à leur désir.

Dans le cas de la monarchie constitutionnelle souhaitée par Hegel comme dans le cas de la société de production communiste, la sphère de la reproduction de la vie demeure effacée. Elle existe dans un lieu différent de celui dans lequel se réalise la société des consciences libre ou de la production libre. C'est pourquoi, même si ces formulations contemporaines de la reconnaissance réciproque admettent que les femmes sont elles aussi des êtres humains créatifs dotés d'une conscience libre, l'émancipation de celles-ci passe par la double journée de travail, ou bien le rejet du travail de reproduction dans un autre rapport de domination.

Dans le texte *Hegel : Man, Physiology and fate*, Mary O'Brien soutient que le système hégélien est en fait « [...]the most ambitious attempt ever made to define humanity as masculine». (O'Brien, 1996, p. 179) Cette tentative de fonder la définition de l'humanité sur des principes sexistes se réalise par la séparation entre le savoir et l'expérience, puis par l'attribution du savoir à un espace transcendant différent du monde réel. C'est cette négation de l'expérience réelle de la vie comme porteuse de connaissance sur le monde qui maintient l'oppression des femmes et empêche la prise de conscience de cette oppression. Or, pour O'Brien, cette conception faussée du savoir est fondée sur la réalité matérielle de l'expérience des hommes dans le rapport de reproduction. Cette disparité dans l'expérience met la

production et la reproduction dans une opposition dialectique. Par opposition dialectique, l'auteur entend une opposition dans laquelle un élément n'est que la condition de possibilité de l'autre. Ainsi, la réalisation continue de la reproduction n'a de valeur qu'en ce qu'elle permet l'existence de l'histoire des Hommes à travers la production. Elle est niée par la conscience sans pouvoir être totalement supprimée. Ainsi, la sphère de la production est purifiée de ce qui ne peut être aboli par la créativité; une réelle créativité toute puissante, c'est-à-dire à la fois absolument destructrice et créatrice à partir du néant, peut donc se réaliser par le travail dans la sphère de la production. Dans la sphère de la reproduction, il ne reste que ce qui conserve la vie. Ce qui s'y passe survient de manière naturelle sans qu'une activité telle que le travail n'ait lieu. C'est ainsi que la conception faussée de Hegel conçoit l'activité de reproduction comme « action without thought » (O'Brien, 1996, p. 193), l'enfant comme « self-generating entity » (O'Brien, 1996, p. 199) et le genre humain comme « self-developing and self-generative » (O'Brien, 1996, p. 199). Comme la parentalité est inconsciente et naturelle pour Hegel, la conscience consciente d'elle-même et de son rôle dans l'évolution de l'Histoire doit imposer la formulation consciente de cette parentalité par l'institution formelle du mariage. Le mariage est la négation de la possibilité d'une connaissance immédiate, d'une conscience agissante de la parentalité et de la reproduction.

Le combat pour la vie et la maîtrise et la servitude appliquées aux genres sont niés par Hegel, plaçant ce rapport comme un paramètre extérieur et naturel de la trajectoire de la conscience; les femmes et la famille sont un aspect de la nature sur lequel l'évolution de la conscience prend appui pour se réaliser. C'est l'effacement pour la conscience des conséquences d'un lien direct avec le corps et la reproduction qui permet la poursuite de l'histoire se situant uniquement dans la conscience et incluant le monde matériel uniquement sous la forme de sa soumission à la créativité humaine.

Dans la réalité qu'entretient la sphère de la reproduction comme condition effacée de la possibilité de réalisation de la sphère de la production, c'est un rapport dialectique

de maîtrise et de servitude que l'on peut formuler. Un rapport se situant au niveau de l'existence de la conscience dans son corps et sa reproduction. Dans ce cas, l'existence servile est identifiée à la sphère de la vie concernant la reproduction des corps, afin que l'existence des hommes puisse se réaliser dans la sphère de la production. La reproduction prend la marque d'activité absolument non créative afin de permettre à l'action consciente des hommes dans la production d'apparaître comme absolument créative. La reproduction ne peut être abolie, c'est pourquoi elle est mise à l'extérieur de l'activité créative des hommes qui désirent confirmer leur pouvoir créatif sur le monde dans l'impression de pouvoir détruire absolument ce qui n'est pas conforme à leur réalité. Dans cette expérience est produite la perception de la possibilité d'imposer à la réalité la forme que le désir veut y voir. Cette perception se réalise par la généralisation de plus en plus complète de la soumission de la matière jusque dans le corps.

Or, comme dans le rapport de maîtrise et servitude, une contradiction se révèle. Ce qui se passe quand la réalisation complète de la liberté et de la jouissance humaines cherche à se détacher complètement de la nécessité de maintenir la vie, c'est que l'activité de créativité détachée de la vie, le monde des hommes qui passe par la consommation et la destruction a pour effet de confirmer la dépendance de l'existence humaine au maintien de la vie et la peur de la mort. Cette dépendance au maintien de la vie et cette peur de la mort est encore plus désespérée que celles vécues initialement par le serviteur, car la conscience maîtresse y entre en ayant la conviction de n'avoir aucun pouvoir sur l'activité fondamentale de maintien de la vie. C'est le travail du serviteur qui doit ici prouver la réelle capacité créative humaine de réaliser sa liberté et sa jouissance dans le soin de la vie et la reconnaissance réciproque dans le corps. Le travail de reproduction et de maintien de la vie doit lui aussi être reconnu comme un travail créatif afin que se réalise la reconnaissance réciproque du pouvoir immédiat que chaque corps doté d'une conscience a sur le maintien de sa vie et la réalisation de sa jouissance propre et sur celles de chaque

autre. Le désir comme activité de consommation et de destruction autoritaire passe à l'amour comme activité de consentement, d'épanouissement et de jouissance réciproque.

L'attribution d'un genre est le mécanisme par lequel se reproduit la rupture dans l'existence humaine qui empêche l'entrée de la reproduction des corps dans la sphère de créativité réalisant l'évolution consciente de l'humanité pour le meilleur. La méconnaissance de soi qui se perpétue dans la division essentielle entre la femme reproductive et l'homme producteur provient de la réification injuste de l'expérience particulière de l'activité strictement reproductive. Le cycle menstruel, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement sont des expériences très explicites de l'attachement de la conscience à la vie et du travail nécessaire lié à son maintien, mais elles ne sont que des expériences particulières du lien fondamental entre le corps et la conscience générale. Les expériences d'autres humains ne passant pas par les aspects de la maternité potentielle ou réelle sont autant d'autres exemples du lien entre le corps et la conscience créative.

Comme le serviteur qui utilise les aspects de sa propre expérience comme critique de la conception de la réalité formulée dans les termes des privilèges du maître, ce sont les expériences des personnes opprimées par les rapports de genre qui doivent être mobilisées afin de parvenir à dissoudre la rupture entre la reproduction et la production. C'est pourquoi bien des textes féministes présentant un contenu plus ou moins essentialiste ne doivent pas être rejetés entièrement sous ce prétexte, mais doivent plutôt être reçus comme l'expression d'une expérience particulière de l'oppression de genres.

Ces expériences à mobiliser sont nombreuses et sont de plus en plus exprimées par la reprise de parole publique des opprimées tentant de renverser la contrainte qui leur est imposée. L'expérience du cycle menstruel peut maintenant être le résultat d'un choix conscient avec la possibilité offerte par les anovulants. Bien sûr, la réappropriation de

l'expérience d'un cycle menstruel en tant que choix créatif sur sa propre vie doit passer par le rejet du discours médical autoritaire imposant la plupart du temps la prise d'un tel traitement. Le lien direct entre la capacité biologique de porter des enfants et la maternité est une autre norme critiquée par de nombreuses expériences : la contraception, le rejet de l'hétérosexualité comme seule forme d'orientation sexuelle, le rejet du coït comme forme de pratique hétérosexuelle obligatoire, le rejet de la pratique sexuelle comme activité obligatoire de l'humain adulte, le choix de l'avortement, le choix de la stérilisation. Encore une fois, ces expériences doivent agir en tant que critique créative consciente, et non comme nouvelle norme sociale ou pratique imposée sur laquelle la créativité individuelle n'a pas d'emprise. L'affirmation du désir et de la jouissance féminine est une autre voie de dénonciation de l'erreur du fondement de l'oppression patriarcale plaçant la femme dans le rôle d'objet passif de la jouissance de l'homme. Dans le même ordre d'idée, la dénonciation de la culture du viol et de la violence systématique faite aux femmes dévoile la non-reconnaissance de la sphère d'interaction des corps comme un lieu d'action consciente et la totale soumission de l'existence des femmes à leur existence en tant que corps soumis à la consommation et la jouissance masculine. Le rejet des paramètres autoritaires imposés par les tabous traditionnels ou religieux ou par les discours scientifiques dans lesquels sont contrôlés la grossesse, l'accouchement et l'allaitement est aussi une expérience permettant de se réapproprier la créativité consciente qu'il est possible d'y exercer. L'éducation des enfants qui est encore généralement la responsabilité des femmes peut aussi démontrer son potentiel subversif puisque la culture patriarcale se reproduit par l'éducation transmettant les valeurs patriarcales. Le transfert de l'éducation dans les paramètres de l'institution scolaire et des divertissements pour enfant participe aussi à la reproduction des valeurs patriarcales. La réappropriation de l'éducation des enfants incluant une approche antiautoritaire est une prise de pouvoir créative contre la reproduction du système. Les pères à la maison, les pères monoparentaux, les couples de pères sont d'autres exemples participant à la remise en question du lien nécessaire entre

l'attribut biologique de la maternité potentielle et l'attribution générale de l'activité de reproduction des corps. Les revendications en matière de justice reproductive pour les personnes *trans* apportent d'autres expériences à la dissolution de la frontière entre la féminité comme identité naturelle délimitée par la sphère de la stricte reproduction et la masculinité comme accaparement autoritaire de la sphère de la production.

L'effet combiné de toutes ces expériences contredisant la division patriarcale de la réalité devrait mener à la dissolution de la rupture entre la sphère de la reproduction et celle de la production et de la généralisation de la binarité entre féminité et masculinité. La conclusion dialectique qui résulte de cette résolution est l'assimilation entre l'activité de reproduction et de soin de la vie et l'activité d'expression de la créativité libre, la dissolution de la frontière entre la famille et le reste de la société. Si mon propre corps est reconnu comme à la fois individu créatif particulier apte à agir sur le monde et aussi part de la réalité matérielle sur laquelle j'exerce mon pouvoir créatif libre, et si cette essence est reconnue pour chaque corps, l'activité créative de la liberté dans le monde ne peut plus prendre la forme de l'asservissement de la matière au service d'un désir autoritaire, mais doit plutôt prendre la forme d'un modelage réciproque de nous-mêmes à travers l'interaction des désirs particuliers.

Lorsque j'ai travaillé sur cette section de ma recherche, il m'est devenu évident que la binarité de genre était tellement peu signifiante et qu'elle avait surtout pour effet de contraindre mon développement. La diversité des éléments de personnalité, d'intérêts, de talents est distribuée de manière tellement plus diversifiée que ce que la binarité des genres voudrait nous faire croire. La patience, l'endurance, la minutie, le courage, et tout leur contraire sont des traits humains qui ne se séparent pas au couteau du genre. Pour moi, mon aplomb n'est pas plus masculin que mon empathie est féminine. Autant d'expériences se présentent aux personnes ayant un utérus qu'à celles n'en ayant pas pour ressentir la souffrance physique et le soin du corps. Que reste-t-il de fondamentalement différent entre deux genres? Les attributs sexuels

biologiques? L'affirmer serait d'ignorer l'intersexualité. Si l'on reprend le parallèle avec la danse, c'est avant tout une pratique qui produit le corps qui l'effectue. Et nous sommes libres de choisir la pratique qui nous convient, peu importe si nous portons en nous un utérus ou non.

Ce qui est placé dans un oubli durable par l'effacement du monde divin et de ses lois n'est pas seulement le travail de reproduction et de soin des individus. Tout un pan de l'expérience est nié dans le développement de la raison jusqu'au bout de l'esprit absolu de Hegel.

À la fin de son développement, la conscience de Hegel atteint le Savoir absolu. Dans cette réconciliation aboutie, dans la modernité, la conscience est de retour dans le corps et accède à une sorte de fluidité dans le temps et l'espace. Or, le corps y demeure véhicule et outil de la conscience, et non son être dans sa matérialité. Une frontière demeure entre le corps et l'esprit pour laquelle le corps est l'inessentiel. L'individu et le corps sont investis par la conscience, mais sans que l'expérience et la connaissance y soient déplacées. C'est ici que se décèle la persistance de la rupture créée par le conflit entre le royaume humain et divin ayant accompagné le développement de la conscience sans avoir été résolue.

Voyons comment l'analyse nietzschéenne de l'histoire et de la modernité peut intervenir dans la compréhension d'une fracture entre corps et esprit aujourd'hui.

## CHAPITRE III

### ÉLÉMENTS CLÉS DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE

Les écrits de Nietzsche ont souvent été qualifiés de vitalistes. Le corps sensuel, les pulsions, les considérations physiologiques y occupent une grande place. Dans ce chapitre, nous verrons, ce qu'une telle pensée peut apporter comme éclairage sur les conséquences de l'effacement du corps dans le développement phénoménologique de la conscience pour Hegel.

#### 3.1 La volonté de puissance

L'expression française *Volonté de puissance* est celle qui s'est généralement imposée comme traduction de l'expression allemande *Wille zur macht*. La version traduite de cette expression ne doit pas induire en erreur quant au contenu qu'elle porte. La volonté de puissance n'est pas une volonté qui souhaite atteindre un objectif qui serait la puissance. Volonté et puissance sont un seul et même état dynamique. La volonté de puissance est le principe de tout ce qui existe. Tout ce qui existe est tendu vers l'accroissement de soi. Le sentiment d'accroissement au-delà de soi-même est un sentiment de puissance. La volonté de puissance est une tension vers l'accroissement de soi. Pour reprendre les termes de Heidegger, être en tant que volonté de puissance signifie être en tant que chercher à être au-delà de soi-même.

En ce sens, la volonté de puissance marque la relation de tout ce qui existe envers un extérieur et sa recherche de ressaisir cet extérieur. Le caractère de l'existence en tant que volonté de puissance donne à l'existence une essence relationnelle entendue de manière radicale. Tout ce qui existe est relation. « Ce qui existe est l'un-multiple ou la multiplicité-une [...] c'est une multiplicité toujours déjà prise dans une relation interne de lutte et de combat, dans une transformation perpétuelle. »(Montebello, 2001, p. 31) Plus aucune unité fixe ne persiste. « Dans la totalité des phénomènes auxquels nous sommes confrontés, nous apercevons des rapports de croissance et de décroissance, d'assimilation et de répulsion et non des sujets, des monades, des points de matière. »(Montebello, 2001, p. 33)

Pour Nietzsche, cette essence relationnelle de l'existence en tant que volonté de puissance est une expérience physiologique. Si une force produit le plaisir du sentiment de puissance de s'accroître au-delà de soi, une autre produit le déplaisir de résister et d'être dominée. La volonté de puissance existe en tant que sensation. Pierre Montebello l'affirme dans son livre *Nietzsche, la volonté de puissance* :

[...] l'essence la plus intime de l'être [est] la volonté de puissance [...] le plaisir et la douleur sont ses faits cardinaux [...] le plaisir et le déplaisir correspondent à la résistance et à la maîtrise entre forces. Ces sensations sont, pour cette raison, symptômes de l'actif et du passif.(Montebello, 2001, p. 75)

Pour chaque expression active de la volonté de puissance, il y a une expression passive de la volonté de puissance. L'actif et le passif sont pour autant tous deux volontés de puissance puisque tout est volonté de puissance. L'expression passive est tendue vers l'accroissement d'elle-même, mais sa force est arrêtée par la domination de la force qui lui fait face. Elle est donc confinée à la simple résistance et la conservation de soi. La force de conservation est une diminution de la force, une décadence. L'expression active, quant à elle, est une force de création et représente une augmentation de la force.

Une volonté de puissance faible est une volonté réactive qui produit une diminution de la force de deux manières. Pour elle-même, elle vise la conservation, elle ne produit pas d'accroissement de sa puissance. Pour la force qui lui fait face, elle résiste à l'assimilation. Elle entrave l'augmentation de la puissance de l'autre. Elle entrave l'autre dans l'objectif de l'empêcher de se développer sans pour autant se développer elle-même. À l'inverse, si une volonté forte entrave une force qui lui est opposée, c'est collatéral à sa propre expansion.

Selon plusieurs commentaires de l'œuvre, la relation induite par la volonté de puissance en est une de domination. Une force doit nécessairement en soumettre une autre. Si une force s'accroît au-delà d'elle-même, c'est qu'elle parvient à dominer l'altérité qu'elle rencontre et la soumettre à sa réalité. Si une force s'accroît au-delà d'elle-même, une autre résiste. « Nietzsche ramène tout ce qui existe à « [...] un empiètement d'une puissance sur une autre puissance. » » (Muller-Lauter, 1998, p. 146) Or, Vladimir Biaggi nous met en garde de ne pas comprendre le règne qu'une volonté forte exercerait sur le monde, avec la domination oppressive qu'une volonté faible exercerait quant à elle dans le cas où cette dernière qui aurait le dessus.

Un tel projet [de la volonté forte] accomplit la volonté de puissance sans la passion du pouvoir. Il instaure un règne sans domination véritable, contrairement à la volonté des esprits grégaires et serviles dont l'ambition se borne à réaliser leur puissance dans l'exercice abouti des diverses formes d'oppression. (Biaggi, 1999, p. 68)

Si nous reprenons la formulation de Heidegger citée plus haut, vouloir être au-delà de soi-même signifie vouloir rendre l'altérité correspondante à soi par la domination et l'imposition de forme. C'est se rendre maître de ce qui est rencontré. Comme une force réactive demeure une volonté de puissance, celle-ci, si elle prend le dessus sur une force active, cherche à dominer et à imposer une forme à l'altérité dans les termes de la conservation, pour elle comme pour l'autre.

Comme la faiblesse ne cherche pas à créer, mais seulement à nier, la forme qu'elle donne au monde correspond à l'absence d'organisation. La force correspond à la présence d'organisation de hiérarchie ; la capacité à imposer son commandement à un ensemble de force.

### 3.2 Nihilisme historique

Cette dynamique de force mouvant tout ce qui existe est le canevas théorique grâce auquel Nietzsche analyse l'histoire. Pour lui, l'histoire humaine depuis Platon est structurée par la victoire des forces réactives sur les forces actives et cela prend la forme de la métaphysique. Cette histoire est structurée par une rupture entre un monde physique et un monde métaphysique et une soumission du premier au deuxième. Cette structure métaphysique fait de l'histoire humaine depuis Platon un fait nihiliste.

Dans la section « La volonté de puissance en tant qu'art » dans *Nietzsche I* (1946/2008), Heidegger interprète les propos de Nietzsche. Selon lui, l'histoire de la pensée occidentale est nihiliste puisque cette pensée cherche explicitement l'être dans ce qui n'est pas, c'est-à-dire un au-delà. Ce faisant, elle se détourne implicitement de ce qui est, c'est-à-dire la vie, en la dévalorisant.

Pour Nietzsche, la pensée occidentale se structure, depuis Platon, autour du postulat d'un au-delà : une existence qui nous échappe dans laquelle se trouverait la vérité absolue. Dans le platonisme, le monde de la vérité est un monde d'idée pure sur lequel notre existence sensible du monde ne peut pas nous informer de manière juste. Ce monde suprasensible étant celui de la vérité, le monde sensible doit tout de même tenter d'y accéder pour s'y conformer. C'est la pratique de la philosophie qui doit permettre de sortir de l'erreur du sensible et d'apercevoir la vérité suprasensible. Le

monde sensible y est donc inférieur au monde théorique. Le monde sensible est le monde trompeur de l'apparence de la vérité.

[...] le principe suprême de la morale, de la religion chrétienne et de la philosophie déterminée par Platon signifie donc : Ce monde-ci ne vaut rien, il faut qu'il existe un monde « meilleur » que celui-ci, enchevêtré dans le sensible, il faut qu'il y ait un « monde vrai » au-dessus du nôtre, un monde suprasensible. Le monde des sens n'est qu'un monde apparent. (Heidegger, 1946/2008, p. 72)

Ainsi, pour la pensée occidentale nihiliste, le monde est formé du monde de l'idée et du monde de la sensation, celui du corps ; le deuxième est subordonné au premier.

Or Nietzsche soutient que cet au-delà dans lequel la vérité absolue et idéale se tient n'existe pas. Ce qu'il faut retenir ici, ce n'est pas que le monde des idées n'existe pas, mais que la vérité absolue n'existe pas. Ainsi, le monde de l'idée et celui de la sensation sont deux instances humaines s'informant auprès de la réalité sensible; et la réalité sensible est le lieu du devenir, du multiple. Nietzsche opère un renversement de la structure nihiliste de la pensée occidentale en faisant du monde sensible le monde « vrai » auquel le monde de l'idée cherche à s'informer le plus justement possible. « Ni la suppression du sensible ni celle du non sensible ne sont ici nécessaires. Ce dont il s'agit par contre, c'est d'écarter toute interprétation sectorisant le sensible, soit du même coup toute surenchère du suprasensible. »(Heidegger, 1946/2008, p. 189) Cette vérité du monde sensible ne correspond pas à la vérité absolue du suprasensible, mais est la vérité mouvante, multiple et relationnelle de la vie. Notons ici un parallèle qui se dessine avec le rapport entre le monde divin et humain à la fin du conflit dans le chapitre V de *la Phénoménologie de l'Esprit*. Le monde humain de la conscience en tant qu'esprit cherche ce qui lui échappe en postulant un monde métaphysique alors que ce qui lui échappe est en fait le contenu du monde divin de la conscience attachée à la vie.

Ainsi, on peut comprendre un premier sens à ce que signifie le caractère nihiliste de la pensée occidentale. Elle est nihiliste parce qu'elle se fonde sur un contenu qui n'existe pas. Elle se fonde sur du néant : un monde de vérité suprasensible.

Mais encore, cette compréhension du caractère nihiliste de l'histoire de la pensée occidentale ne fait pas le tour de la question. En se tournant vers l'au-delà du monde sensible et en lui donnant valeur de vérité absolue et fixe, la pensée se détourne du monde sensible, du devenir, et le dévalorise en le contraignant par un contenu particulier du suprasensible. Or, comme Nietzsche soutient que l'au-delà n'est que néant et que c'est l'ici-bas sensible qui est tout ce qui est, la métaphysique occidentale dévalorise ce qui est. « Vouloir ce qui est vrai dans [le sens de Platon et du christianisme] revient en vérité à *dire non* à notre monde ici-bas [...] Le suprasensible retire la vie à la puissante sensibilité, la vide de ses forces et l'affaiblit. » (Heidegger, 1946/2008, p. 74) Dans ce sens particulier, nihilisme réfère à une volonté de réduire et anéantir ce qui est, c'est-à-dire la vie en tant que devenir.

Pour Nietzsche, cette séparation entre le monde sensible et le monde suprasensible est le canevas sur lequel s'est construite la pensée occidentale à travers toute son histoire. Ainsi, la métaphysique de Platon n'aurait jamais été dépassée, mais continuellement reconfigurée à la fois par l'évolution des exigences culturelles et des exigences philosophiques; prenant successivement la forme du platonisme, du christianisme, du rationalisme et du positivisme. Dans cette succession, Nietzsche reconnaît toujours le même principe qui se produit : on postule un au-delà dans lequel on trouve des vérités absolues qu'on impose ensuite au monde sensible parce que le monde sensible pourrait tomber dans l'erreur. C'est suivant cette structure que l'histoire de la pensée occidentale s'est déroulée en tant que nihiliste.

Le platonisme, en instituant une telle morale du ressentiment, a consacré la victoire des esclaves sur leur maître. Nietzsche postule qu'avant l'instauration du platonisme, une morale des forts régnait dans laquelle l'affirmation destructrice des passions et la

virilité étaient les valeurs suprêmes. Les faibles qui subissaient la brutalité d'une telle puissance affirmative impériale en sont venus à la haïr et à valoriser leur propre attitude passive, soumise et conservatrice. Nietzsche affirme que c'est le ressentiment des esclaves envers la force active et brutale des forts qui a produit la valorisation de la soumission et l'extériorisation de la puissance dans un monde virtuel et immuable afin d'anéantir toute expression vitale de puissance, quitte à écraser toute l'existence.

### 3.3 Réévaluation de toutes les valeurs

Afin de sortir d'un tel monde mené par le ressentiment et la décadence, Nietzsche souhaite un renversement de toutes les valeurs. Il ne s'agit pas d'un retour à l'expression de force brute qui précédait le platonisme. Cette expression primitive de la force a le défaut de la désorganisation. Elle se situe dans la décharge pulsionnelle indisciplinée. Or l'indiscipline est un signe de faiblesse, une manière d'être décadente pour Nietzsche.

Comme une force décadente demeure une volonté de puissance, la morale métaphysique a le caractère disciplinaire et hiérarchique de la force active. « Qu'on examine toutes les morales : c'est ce qui est « nature » en elle qui enseigne la haine du laisser-aller. »(Nietzsche, 1886/1987, p.102)

Une fois la volonté de puissance libérée de la structure métaphysique, l'expérience de cette morale du ressentiment apporte à la force active la précision, la rigueur, la discipline qui lui permet une plus grande concentration de puissance. « La longue servitude de l'esprit [...] s'est révélée comme le moyen de conférer à l'esprit européen sa force, sa curiosité sans scrupule, sa mobilité. »(Nietzsche, 1886/1987, p. 101)

C'est dans le domaine de l'institution de valeurs que se situe l'affirmation de la puissance éduquée à la rigueur et la discipline. Heidegger exprime bien en quoi il ne s'agit pas ici de changer les valeurs qui structurent notre culture, mais plus profondément de renverser la dynamique d'institution des valeurs structurant la culture. « [...] la critique des valeurs jusqu'alors suprêmes signifie à proprement parler : une élucidation de l'origine douteuse des institutions de valeurs correspondantes et partant une démonstration du caractère douteux de ces valeurs mêmes. »(Heidegger, 1946/2008, p. 31)

Les institutions de valeurs qui sont les nôtres sont la religion, la philosophie et la morale. Leur origine se trouve dans la forme métaphysique qui divise l'existence entre vie et connaissance et place cette dernière au-dessus du premier.

Ce qui doit remplacer la métaphysique comme principe de création de valeurs est la volonté de puissance. Les nouvelles valeurs doivent valoriser l'affirmation créatrice de soi au-delà de soi, l'affirmation d'une existence ancrée dans le physiologique et l'expérience sensuelle, l'affirmation d'une existence qui n'est pas fracturée entre vie et connaissance et dans laquelle la volonté de puissance de la vie s'exprime.

Le caractère de la vie en tant que volonté de puissance est d'être multiple, relationnelle et conflictuelle. Heidegger le formule ainsi : « Le vivant est ouvertement dressé contre d'autres forces, mais de telle sorte que résistant à celles-ci, il les apprête selon la structure et le rythme, afin de les apprécier relativement à une possible incorporation ou à leur élimination. »(Heidegger, 1946/2008, p. 191)

Le caractère multiple et mouvant induit le perspectivisme de toute connaissance. Toute connaissance n'est que la perspective particulière d'un moment et d'une position particulière dans une certaine configuration de forces mues par la volonté de puissance. Ce perspectivisme implique chez Nietzsche l'instabilité essentielle de toute forme d'existence. Ce perspectivisme et cette instabilité sont compris, par

Biaggi entre autres, comme l'affirmation du caractère illusoire et mensonger de toute affirmation. Accepter le caractère mensonger de toute affirmation permet de libérer l'affirmation créatrice de la volonté de puissance.

[...] l'effondrement de la métaphysique et le nihilisme enfin accompli nous ont aidés à comprendre que toute valeur, se présentant comme autonome et absolue, est issue d'une perspective. Ce nihilisme achevé retrouve une dimension dionysienne par sa capacité à affirmer la vie et les forces qui la soutiennent ; c'est en ce sens que mensonges, mythes et apparences sont plus que jamais nécessaires à l'existence. Les créations de l'art, mensonges voulus et illusions assumées comme telles, ne cachent rien de leurs origines humaines et nous instruisent sur la richesse et la fécondité des points de vue exprimés. (Biaggi, 1999, p. 71)

Heidegger formule sensiblement la même idée. Dans Nietzsche I, à la page 193, il affirme que la vérité ne peut être qu'une erreur, qu'une apparence, qu'un semblant puisque le réel est perspectif. Puisque le réel est perspectif, le réel est une illusion.

C'est à partir de ces éléments que nous pouvons comprendre ce que signifie l'inversion de la hiérarchie platonicienne entre vérité et art opérée par Nietzsche. Pour Platon, la vérité réside dans le monde suprasensible sous forme d'idée pure. C'est la pratique de la philosophie qui arrive à percevoir l'essence stable et pleine des choses au-delà du caractère particulier dans lequel elles apparaissent dans l'expérience sensible. La pratique artisanale, quant à elle, s'éloigne de la vérité en restreignant l'idée d'une chose à une seule expression particulière et incomplète de celle-ci. La pratique artistique est celle qui s'éloigne le plus de la vérité suprasensible. L'art ne fait exister que l'apparence d'une chose. C'est la forme la plus vide, la plus incomplète, la plus erronée d'expression de l'idée d'une chose. Une expression si partielle porte le danger d'une imposture, d'un mensonge.

Or, pour Nietzsche, c'est le monde suprasensible de l'idée pure, pleine et stable qui est la plus grande imposture face à l'existence. La pratique artistique, en exprimant la réalité comme forme, apparence, perspective, en exprimant une réalité instable, en

communiquant par le sentiment esthétique, est une pratique qui respecte les critères de la vie en tant que volonté de puissance.

Le renversement des valeurs qui répond à la volonté de puissance prend l'art comme modèle. L'art abolit l'idée pure en mettant en lumière le caractère perspectiviste de la réalité, créant des réalités nouvelles à partir de l'intervention sur la forme. L'art est un mensonge parce qu'il s'affirme sur la vie en lui imposant une forme à la manière de la vérité, tout en affirmant son caractère particulier et instable. Pour Heidegger, le mensonge est nécessaire à la vie, car l'illusion de vérité est nécessaire à l'affirmation d'une forme : « La vérité, c'est-à-dire le vrai en tant que ce qui est constant, stable, est une sorte de semblant qui se justifie en tant que condition nécessaire à l'affirmation de la vie. »(Heidegger, 1946/2008, p. 193)

La culture occidentale historiquement structurée par la métaphysique est décadente parce qu'elle impose la fixité, la stabilité, la conservation, la finitude, comme valeurs suprêmes à toute force, au nom de l'idée même de la finitude immuable. Cette culture met la forme au service de la discipline. L'abolition de la structure métaphysique historique correspond à la libération de l'instabilité, à l'affirmation de formes multiples et mouvantes du monde, à l'imposition de perspectives, à la valorisation de l'esthétique. Il s'agit de mettre la discipline au service de la forme.

### 3.4 La pensée de l'éternel retour

La pensée de l'éternel retour est la pensée qu'il faut arriver à recevoir et à supporter pour assumer d'être créateur de valeurs nouvelles qui réalisent la volonté de puissance. Si Dieu est mort, si plus aucune vérité absolue ni aucun monde suprasensible n'existe pour nous faire accepter notre existence, c'est l'instant présent

avec tout ce qu'il a de bagage du passé et d'incertitude pour l'avenir qu'il faut arriver à recevoir et aimer dans sa grandeur d'éternité.

C'est la pensée la plus légère puisqu'elle révèle que l'éternité se referme sur le moment présent et nulle part ailleurs. Si tout ce qui existe, avec le plus bas et le plus haut, est présent dans l'instant, *tout est possible* : toute forme est possible. L'artiste du monde peut bien lui donner toute forme, puisqu'aucune forme ne demeure immuable. L'existence est un instant ouvert à l'artiste. « Ce qui est à venir relève précisément de la décision ; loin de se refermer quelque part dans l'infini, c'est dans l'instant que l'anneau se referme, c'est dans l'instant, centre du conflit, qu'il connaît son infrangible continuité ; quant à savoir ce qui revient – quand cela revient [...] » (Heidegger, 1946/2008, p. 245)

C'est la pensée la plus lourde, celle qui donne la nausée et rend malade Zarathoustra, car elle implique non seulement d'assumer, mais de vouloir tout ce qui est laid, douloureux, méprisable dans le monde et en soi-même, puisque tout cela fait partie de l'existence. L'artiste du monde donne forme au laid et à la douleur en donnant forme au plus beau aussi. Il en est responsable, rien ni personne ne l'en déchargera. Il doit assumer ce poids dans sa grandeur d'éternité.

### 3.5 Le surhomme

La pensée de la mort de Dieu et celle de l'éternel retour sont dures. Pour Nietzsche, nous commençons à peine à les ressentir et il nous reste beaucoup de temps et de travail avant d'arriver à les accepter et en tirer toute leur puissance. Pour parler de ce processus par lequel nous pourrions renverser le nihilisme décadent actuel, Nietzsche fait référence à un processus biologique. Nous sommes des êtres malades. La mort de Dieu et l'idée de l'éternel retour sont les paramètres qui ouvrent enfin la possibilité de

rétablissement. Or au début, leur constatation ne fait que nous faire ressentir notre maladie et donne l'impression que ces nouveaux paramètres sont la cause de la maladie. Il faut un long moment de décantation de ces idées avant qu'elles ne se montrent non pas comme cause, mais comme remède à la décadence et la morbidité de notre existence.

[...] qui sait ressentir l'histoire des hommes dans son ensemble comme sa propre histoire éprouve, en une universalisation formidable, toute l'affliction du malade qui pense à la santé [...] savoir supporter cette formidable somme d'affliction de tous genres et demeurer cependant le héros qui [...] a face à lui et derrière lui un horizon de millénaires [...] détenir enfin tout cela en une seule âme et le condenser en un seul sentiment : - voilà qui devrait produire un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'à présent [...]. Ce sentiment divin s'appellerait alors – humanité ! (Nietzsche, 1882/2007, p. 274)

Apprendre la mort de Dieu et l'éternel retour de tout ce qui existe n'équivaut pas à franchir une porte qui nous place dans une force libérée sur le champ. C'est entamer un long et difficile processus de convalescence. Celui-ci devrait mener à un état que Nietzsche nomme la grande santé.

Comme la volonté de puissance qui n'est pas un état particulier, mais plutôt le fait d'une relation qui se reconfigure sans cesse, la grande santé est cette santé qui se renouvelle sans cesse aussi. Nietzsche le dit en ces mots dans *le Gai savoir* : « la grande santé – une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert continuellement, parce qu'on la sacrifie et on doit la sacrifier sans cesse » (Nietzsche, 1882/2007, p. 351). C'est une santé qui se maintient et se renouvelle sans cesse malgré, ou avec, tout ce qu'il y a de laid et de douloureux dans l'existence que nous affirmons. C'est un état dans lequel chaque nouvelle douleur est approuvée dans la santé.

Ainsi, la convalescence dans laquelle nous plonge l'expérience de la mort de Dieu et de l'éternel retour est un processus d'appivoisement de la convalescence. Elle ne met

pas un terme à la douleur, mais nous amène à affirmer une santé dont la douleur fait partie, une santé qui se reconstruit sans cesse avec la douleur.

Nietzsche formule une grande santé qui est mouvante et relationnelle. C'est aussi un rapport intime à son expérience du monde. La grande santé ne dépend pas d'une médecine générale qui doit être appliquée à tous et toutes, mais d'une médecine personnelle formulée par son propre ressenti : « C'est de ton but, de ton horizon, de tes pulsions, de tes erreurs et en particulier des idéaux et des fantasmes de ton âme que dépend la détermination de ce que doit signifier la santé même pour ton corps. » (Nietzsche, 1882/2007, p. 172)

J'ai commencé le cheminement à la maîtrise au même moment où je recevais un diagnostic de dépression majeure. Tout comme Zarathoustra malade, la nausée prenait la place de mon appétit et une grande faiblesse physique m'empêchait de me lever de mon lit plusieurs jours par semaine. C'est dans ce contexte que ma lecture de Nietzsche s'est éclairée. Pour moi, guérir de la dépression n'a pas signifié revenir à un état précédant la maladie, mais plutôt accepter un nouvel état conscient du laid et de la douleur en moi et autour. Pour guérir, j'ai dû apprendre à reconnaître les émotions qui m'habitaient et leur manifestation physique afin de comprendre comment agir pour apaiser la souffrance. Une telle attention a rendu la souffrance plus présente que jamais, ce qui était en soi-même plus souffrant. Or j'ai pu agir sur ces informations. J'ai pu atteindre un bien-être certes habité par la douleur, mais plus authentique qu'avant ; plus autonome aussi.

C'est fort de cette grande santé que le convalescent devient surhomme. Le surhomme est celui qui assume le poids d'être l'auteur du monde dans l'éternité de chaque moment présent et embrasse le tragique comme son œuvre et son monde.

## CHAPITRE IV

### CONVERSATION ENTRE LES MORCEAUX

Dans ce chapitre, je présenterai comment les différents éléments de la pensée de Hegel et Nietzsche peuvent s'éclairer mutuellement lorsque leur apparente contradiction est dépliée. J'aborderai l'origine de la métaphysique, les différents éléments qui y sont dévalorisés et la question du conflit et de sa résolution.

#### 4.1 Avènement de la décadence et conflit dans le monde éthique

Je pose l'hypothèse suivante : sortir du nihilisme décadent que Nietzsche constate passe par la résolution de la rupture entre divin/féminin et humain/masculin que Hegel a présentée dans le conflit dans le monde éthique. Le surhomme est le dépassement de la rupture entre un monde masculin et un monde féminin nié par le premier.

Si je développe un lien fondateur entre le conflit dans le monde éthique chez Hegel et l'avènement de la morale des faibles chez Nietzsche, ce n'est évidemment pas le récit que Nietzsche lui-même présente.

Dans le *Crépuscule des idoles*, Nietzsche présente la chronologie par laquelle « le monde vrai finit par devenir fable » (Nietzsche, 1888/2007), c'est-à-dire le récit de

l'avènement puis du dépassement de la vérité métaphysique comme élément structurant la réalité, depuis Platon jusqu'à son Zarathoustra. Dans *Nietzsche I*, Heidegger reprend ce passage pour se concentrer sur cette présentation dans laquelle le platonisme est à la source du nihilisme.

Au début de cette recherche, j'ai présenté le lien de constitution réciproque entre expérience et connaissance que l'on retrouve chez Hegel et Nietzsche. Une expérience particulière correspond au monde particulier interprété par une forme particulière de la connaissance. Ce n'est pas l'œuvre seule de Platon d'avoir fait advenir le nihilisme. Le platonisme est le discours de vérité qui fixe une certaine réalité de manière durable.

Si l'avènement du platonisme est le moment dans lequel s'installe le nihilisme, une correspondance se trace avec le contexte d'occurrence du conflit dans le monde éthique. Tout au long du développement de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente une histoire de la pensée occidentale suivant un déroulement chronologique précis, mais sans jamais clairement lier les moments de son œuvre avec des moments historiques réels. Il n'est donc pas évident de faire correspondre le moment de la dissolution du monde éthique naturel avec celui de l'émergence de la pensée platonicienne. Néanmoins, l'argumentaire est soutenu par des analogies avec les mythes grecs d'Œdipe et d'Antigone, ce qui permet de voir chez Hegel la suggestion selon laquelle la mythologie grecque a elle aussi présenté dans ses termes un événement s'apparentant à celui du conflit dans la cité éthique.

Dans le récit d'Hegel, un événement s'est produit dans le monde grec et a produit un résultat correspondant à la négation de la vie entraînée par le platonisme : le conflit entre le monde divin et le monde humain se résultant par l'évacuation du monde divin vers le suprasensible.

De plus, l'étape du développement de la conscience que Hegel nomme moment de l'*esprit* débute par la figure du monde éthique, se déploie en diverses formes de division en un en deçà et un au-delà et se termine, après le passage par les Lumières, par la connaissance de l'esprit absolu qui se reconnaît lui-même comme créant le monde vrai et effectif. Le déploiement de l'expérience de l'esprit est l'expérience de «[...] l'individu qui est un monde [qui] doit continuer de progresser [...] et parvenir, à travers toute une série de figures, jusqu'au savoir de soi. Toutefois, ces figures [...] au lieu d'être les figures de la seule conscience, elles sont les figures d'un monde. »(Hegel, 1807/2012, p. 381) À partir de l'émergence de l'esprit au sortir du conflit dans la cité éthique, le récit de Hegel est celui d'une conscience qui cherche à formuler non plus son intime rapport à l'existence, mais le monde en entier. L'émergence de l'esprit est la conséquence d'un conflit éthique qui provoque le début de la recherche d'une vérité en soi.

Cette recherche fait écho au vocabulaire de Heidegger sur les diverses formulations de l'étant. Celui-ci présente comment Nietzsche fait correspondre l'histoire de la pensée occidentale avec les étapes d'une histoire du platonisme.

« [...] *Comment le monde vrai finit par devenir fable*, annonce l'histoire au cours de laquelle le suprasensible posé par Platon en tant que le véritablement étant a été non seulement détrôné de son rang suprême pour être rejeté au dernier, mais a sombré dans l'irréel et l'inanité. »(Heidegger, 1946/2008, p. 183)

Les étapes chronologiques présentées dans « l'histoire d'une erreur » dans *le Crépuscule des idoles* sont les suivantes : Platon, le platonisme, le christianisme, le kantisme, les Lumières, Zarathoustra(Nietzsche, 1888/2007). Alors, si Nietzsche fait commencer son histoire par l'émergence de la pensée platonicienne et Hegel entame la sienne par le conflit entre la loi divine et la loi humaine en Grèce antique, il est possible d'explorer les liens entre ces deux moments et les implications de leur imbrication en tant qu'enjeu d'émergence de la métaphysique.

Comme je le formulais au début de cette recherche, Nietzsche caractérise l'histoire de la pensée occidentale comme nihiliste parce qu'elle cherche explicitement l'être dans ce qui n'est pas, et, ce faisant, se détourne implicitement de ce qui est en le dévalorisant. Le récit hégélien du naufrage du monde éthique met en scène ces éléments. Alors que la conscience n'est que la connaissance de la pensée agissante qui n'est pas le corps, de la loi humaine, elle croit être la connaissance de toute l'existence. L'expérience de la réalité rend cependant manifeste que quelque chose lui échappe, alors la connaissance postule une vérité extérieure à son existence et crée un monde suprasensible qui surplombe ce qui existe. Ce qui lui échappait était pourtant la loi divine, le monde féminin, dévalorisé. Quelle expérience sensible de la rupture entre expérience et connaissance a pu fonctionner avec l'idée platonicienne de rupture entre sensible et suprasensible? Celle du conflit entre le royaume féminin et masculin qui s'est résulté en l'effacement tenace du royaume féminin du contenu de la connaissance.

Prendre connaissance de la vacuité du suprasensible laisse bien un vide. Quelque chose nous échappe encore. Or, la pensée qui agit est corporelle et le corps qui agit est un corps conscient. Ce qui nous échappe, c'est le royaume féminin, gardé à l'écart du domaine de la connaissance.

La problématisation de l'effacement du royaume féminin se positionne en critique de la posture que Hegel prend face à la résolution du conflit dans le monde éthique. Pour lui, le devoir éthique féminin et la famille demeurent des lieux extérieurs à la conscience et qui lui sont subordonnés. À la fin de *La phénoménologie de l'esprit*, la conscience arrive à se reconnaître comme se créant absolument elle-même à partir d'elle-même de manière générale et particulière à travers son action dans le monde, mais l'être en tant que corps demeure la matière permettant l'existence de la conscience et non la conscience elle-même.

À l'encontre de cette rupture entre corps et pensée maintenue par Hegel, Heidegger tire de l'approche physiologique de Nietzsche que nous n' « avons » pas un corps, en revanche nous « sommes » corporels.(Heidegger, 1946/2008) La pensée réellement créatrice produit un dépassement de soi. Ce dépassement de soi est un être en entier qui se met en suspens, qui se crée au-delà de lui-même, corps et âme. La pensée réellement créatrice est créatrice à même le corps, à même le ressenti, à même la naissance et la mort, dans l'éternité de l'instant présent et non dans l'horizon de l'histoire. Cette approche physiologique de Nietzsche cherche à dépasser le mensonge de la métaphysique. Le mensonge de la métaphysique se tient sur le platonisme qui lui-même se tient sur l'effacement tenace du royaume féminin de la formulation de la connaissance. C'est ce que la mise en commun des deux récits ouvre comme lecture.

Cet effacement est tenace. Il se produit continuellement à travers l'histoire. En reconnaissant que la question du nihilisme est aussi intimement liée à la dévalorisation du féminin, cela nous permet de percevoir un enjeu commun à ces approches basant la connaissance dans l'expérience.

#### 4.2 Effacement de l'expérience sensible

Dans son livre *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*, Stephen Houlgate se fait le défenseur de la conception hégélienne à l'encontre de celle de Nietzsche. Pour Stephen Houlgate, la pensée vitaliste de Nietzsche échoue à sortir de la rupture métaphysique puisqu'elle rétablit la rupture métaphysique dont elle annonce la fin. Cette pensée renverse le rapport entre être et devenir en faisant vérité ce qui était pris pour l'illusion. Avec Nietzsche nous passons d'être-vérité/devenir-illusion à être-illusion/ devenir-vérité.

Pour Houlgate, Nietzsche conserve une rupture entre être et devenir puisqu'il fait du langage un antagonisme de la fluidité de la vie. Ce faisant, il postule une réalité plus vraie inaccessible au savoir conscient, car trop multiple et fluide pour être saisie par le langage. « [...] he clearly separates life or 'becoming' from the linguistic world of fixed, seiend divisions. [...]Nietzsche remains a metaphysical thinker. »(Houlgate, 1986, p. 90) C'est Hegel, selon Houlgate, qui permet un réel dépassement de la rupture en incorporant le devenir dans le langage de la raison.

La solution de Houlgate échoue à résoudre la contradiction. Elle ne fait que la cacher, l'éviter, elle demeure dans la décadence historique de la métaphysique dénoncée par Nietzsche.

Pour Houlgate, Hegel résout la rupture métaphysique en prétendant formuler la dynamique vivante dans la raison elle-même. Selon lui, ce sont nos descriptions linguistiques de la vie et nos arguments rationnels qui peuvent nous permettre de connaître la réalité, et c'est en confrontant ceux-ci avec d'autres que nous pouvons saisir la diversité de la réalité. Nos expériences sensibles ne constituent pas une base ferme pour valider ou invalider les déterminations de la pensée et du langage. Ce rejet de la place de la sensation, de l'émotion, de la pulsion dans la constitution d'une connaissance valable constitue une conception dans laquelle la vie est subordonnée à la raison et est un élément inessentiel.(Houlgate, 1986, p. 93)

Prenons l'extrait suivant de Houlgate :

[...] our explicitly discontinuous sensuous experience does not constitute a firm base which may be used to invalidate the determinations of thought and language; rather, it constitutes an immediate level of experience which is only properly determined in the concepts and determinations of language [...].(Houlgate, 1986, p. 93)

Avec Nietzsche, l'on pourrait renverser ces termes et affirmer que les déterminations de la pensée et du langage ne constituent pas une base ferme pouvant invalider les

déterminations de nos expériences sensuelles. Elles constituent un niveau d'expérience médiatisé qui peut seulement être proprement évalué par l'expérience physiologique. Par exemple, mes sensations de stress, de tristesse et de fatigue ne peuvent être invalidées par les déterminations de la pensée et du langage qui affirme que c'est ainsi que le travail doit se produire. Au contraire, la frustration, la fatigue et le stress sont des sensations qui devraient nous autoriser une remise en question de la situation. Évidemment, ces sensations ne peuvent s'affirmer elles-mêmes comme de nouvelles vérités, ni la critique qui s'y formule. Elles doivent servir à ouvrir une conversation là où la situation n'est pas problématisée.

Houlgate déplore qu'avec Nietzsche l'on réduise le *will to truth* au *will to power* et au *will to create* (Houlgate, 1986, p. 90). Cette opposition est pourtant éclairante à propos de ce que signifie la volonté de puissance. Si nous reconnaissons qu'il n'est plus possible de trouver une vérité au monde puisque nous le créons sans arrêt, il faut faire face au résultat et assumer que nous donnons forme au monde. Connaître, c'est donner forme. Nietzsche dévoile que vouloir connaître, c'est vouloir imposer une forme, c'est vouloir restreindre un élément aux paramètres dans lequel il est connu.

La pensée de Nietzsche permet de voir en quoi la tentative hégélienne de dépasser la métaphysique par le développement d'une raison universelle demeure en fait dans l'erreur métaphysique.

La question n'est plus de savoir si une part d'altérité est toujours inaccessible au savoir, et s'il est en fait impossible de se connaître en entier, de manière systématique. Le problème ainsi posé nous contraint à demeurer sur le terrain de la métaphysique ; comme Houlgate qui cherche à incorporer l'inépuisable de la vie sous les catégories de la raison.

La question se tourne vers le fait qu'en tant qu'être fluide, pulsionnel et émotif, ce que nous sommes échappe à la catégorisation. Mais de cet incommensurable, nous en

avons un savoir, car nous en sommes l'expérience. Il ne s'agit pas d'un savoir rationnel, mais d'un savoir intuitif, un savoir magique, une expérience, une sensibilité.

Ce débat fait voir une autre face de ce qui a pu être effacé par l'oubli du monde divin : le monde des pulsions, des sensations, de l'instinct, du corps, et le savoir qui y est généré.

#### 4.3 Effacement de la mort

Dans le livre *L'envers de la dialectique*, Gérard Lebrun prend la pensée de Nietzsche comme une méthode pour dévoiler les problèmes de la pensée de Hegel. Avec Lebrun, l'approche nietzschéenne est une approche philologique du soupçon. Cette méthode permet de dévoiler comment le langage peut cacher son sens; comment Hegel et Nietzsche peuvent-ils tous les deux nommer une correspondance entre l'être et le devenir et pourtant présenter deux mondes fondamentalement différents ?

Pour Lebrun, « [...] la fonction du grand soupçon est de mettre au jour un réseau interprétatif là où nous pensions qu'il y avait un contenu positif inquestionnable. » (2004, p.139) Cette méthode vise à saisir le sens qu'une œuvre donne à un mot précis, le point de vue particulier caché par l'apparence de vérité.

Ainsi Lebrun ouvre le concept de devenir chez Hegel pour dévoiler le caractère décadent qui s'y cache. Selon lui, la résolution dialectique qui réconcilie l'être et le devenir dans l'esprit absolu fonctionne de manière à neutraliser la vie. Que l'être soit devenir permet de rendre le présent inessentiel, puisqu'éphémère et contingent. Lebrun l'explique ainsi. Dans l'esprit absolu, la conscience prend conscience de son essence historique. Aux différents moments antérieurs de son développement, la conscience de soi se croyait à tort avoir atteint sa version définitive et regardait les

états qui la précédaient comme faux pour se rendre elle-même vraie. Cette manière de nommer l'histoire hors de soi, Lebrun la nomme l'Histoire-récit. Lorsque la conscience atteint l'esprit absolu, elle entre dans l'Histoire-discours et reconnaît toute l'histoire comme différents moments d'elle-même dont aucun n'est essentiel. L'essence de la conscience devient l'évolution historique elle-même et chaque forme particulière de la conscience est une contingence dont l'essence est de s'évanouir et d'être conservée par l'histoire.

Or, dans cette direction nihilisante, l'Histoire- discours ne fait qu'aller plus loin : plus morbide encore, elle dit le passé en tant qu'il devait s'annuler.

De la morosité historisante elle fait la suprême vertu. La nostalgie qui porte l'homme historique à se faire le collectionneur maniaque du passé, elle la transforme en un discours de la mort, en une thanatologie : comme la mort, elle met le sceau sur cette connaissance, que l'existence n'est qu'un avoir-été ininterrompu, une chose qui vit de se nier soi-même et de se consumer, de se contredire soi-même (Lebrun, 2004, p. 63).

Cette manière de nommer l'esprit absolu comme une thanatologie permet de déceler un autre élément mis de côté par l'effacement du monde divin. Prendre au sérieux la redécouverte du monde divin effacé de notre conscience signifie faire face à la mort comme part entière de la vie que nous réalisons. Regarder la vie et la mort en face était une tâche féminine dans le monde éthique de Hegel. Cette tâche devient proprement divine, de l'ordre de la métaphysique, après le conflit et l'oubli du monde divin. La mort est cet autre que la conscience tente de rendre inessentiel.

Rappelons-nous que le récit de *la Phénoménologie de l'Esprit* révèle que chaque tentative de la conscience de soumettre ou d'abolir un aspect de la réalité qu'elle croit inessentiel, comme dans la consommation et la destruction, le combat à mort et la maîtrise et servitude, se renverse en l'expérience de la soumission de la conscience à ce premier aspect. Nous pouvons lire l'affirmation de Lebrun concernant la morbidité de l'esprit absolu selon ce schéma. La conscience occidentale ayant évolué à travers l'histoire dans une conceptualisation tentant de rendre la mort, ou sa propre limite,

inessentielle, s'est dirigée vers une configuration de la réalité dans laquelle la mort est ce qui caractérise la réalité : l'aboutissement du nihilisme. « L'Esprit-du-monde est cette machine prodigieuse grâce à laquelle l'idéologique n'est plus la déformation de ce qui est vécu, mais la vérité de ce qui est mort. »(Lebrun, 2004, p. 58)

Si nous nous sommes caché qu'un combat pour la vie avait été perdu dans le combat à mort, c'est par peur de la mort. C'est pour faire de la vie quelque chose qui semble aller de soi. Or, la douleur, comme la mort, comme les pulsions, les émotions et les besoins, ne s'abolit pas. Elles s'affrontent, elles se comprennent, elles s'acceptent, elles s'embrassent. Elles se travaillent.

Dans le passage sur le monde éthique, Hegel explique que la tâche des femmes est, entre autres, d'effectuer les rituels funéraires afin que le passage à la vie puis à la mort soit un fait humain et que le corps ne soit pas humilié par l'état d'objet soumis à la nature une fois que la conscience n'y est plus active. Le passage de la loi divine du royaume féminin au royaume suprasensible fait du salut de la conscience après la mort un fait explicitement divin, métaphysique. Le dépassement du nihilisme prenant la forme de la redécouverte de la loi divine dans le monde féminin serait aussi un retour de la mort avec la vie dans le monde humain.

L'échange entre le danseur de corde agonisant et Zarathoustra, à la fin du prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*, va en ce sens. Zarathoustra, voulant rassurer le mourant devant la peur de l'enfer, lui annonce qu'aucun autre monde ne l'attend après la mort. Voici l'échange qui s'en suit :

L'homme leva les yeux avec défiance. «Si tu dis vrai, répondit-il ensuite, je ne perds rien en perdant la vie. Je ne suis guère plus qu'une bête qu'on a fait danser avec des coups et de maigres nourritures.»

«Non pas, dit Zarathoustra, tu as fait du danger ton métier, il n'y a là rien de méprisable. Maintenant ton métier te fait périr : c'est pourquoi je vais t'enterrer de mes mains.» (Nietzsche, 1885/2012, p. 31)

Prendre le chemin du surhomme, c'est faire de la mort une part entière de la vie que nous embrassons. La mort est une part essentielle de la fluidité et du monde que nous réalisons. Il faut choisir de mourir à son état actuel pour s'ouvrir à ce qu'il y a au-delà de soi-même. Il faut que la fin absolue de ce qui est fasse partie de ce qui devient pour que le devenir soit réel.

Accepter la mort et laisser tomber l'histoire pour vivre dans le moment présent signifie aussi la mort de l'ego pris dans un sens spirituel. Celle-ci replace l'importance de l'existence dans le contenu des transformations amenées dans le monde et non dans l'inscription d'un nom dans l'histoire. Écrire un article sur l'abolition de l'oppression dans une revue bien en vue est peu significatif si dans mon existence quotidienne et mes relations immédiates je reproduis des relations d'oppression. En fait, la persistance de relations de domination non problématisées dans le quotidien d'une personne théorisant la domination a bien plutôt pour effet de prouver son imposture et sa méconnaissance de son propos. Trop souvent encore, le maintien d'une réputation individuelle d'expert ou d'experte bloque l'épanouissement collectif. Un échange théorique prend la forme d'une joute sophistiquée plutôt que d'une recherche de compréhension commune. Gagner un débat ne fait qu'effacer la part de réalité battue dans l'échange. S'imposer en expert ou experte de cette manière n'est que la reproduction d'une vérité absolue et la marginalisation de ce qui est présent.

Ainsi donc, allez au-delà de l'homme, c'est retrouver le pulsionnel, le physiologique, l'enfantement et la mort. Au-delà du monde des hommes, si ce n'est pas le monde suprasensible que nous trouverons, si ce n'est pas Dieu, c'est le monde divin que nous trouverons, le monde féminin de la fluidité et du cycle de l'éternel retour.

#### 4.4 Le mensonge est la vérité

##### 4.4.1 La peur doit changer de camp

L'idée de placer la revalorisation du féminin comme condition de l'avènement du surhomme n'est pas présente dans les propos de Nietzsche, au contraire. C'est ici que l'importance de l'idée de décadence pour Lebrun prend un sens majeur. Celle-ci nous appelle à demeurer vigilant afin de reconnaître lorsqu'on « [analyse] en décadent les symptômes de la décadence. »(Lebrun, 2004, p. 129)

Pour déceler et désamorcer la décadence, Nietzsche invite au renversement du système de valeur décadent. Ce qui a la valeur du bien pour la décadence doit être destitué pour que ce qui a la valeur du mauvais acquière sa place dans le monde. Or, ce qui est dévalorisé dans la culture occidentale nihiliste, ce n'est pas la virilité, c'est la sensibilité, c'est le féminin. La faiblesse associée à la féminité n'est pas une faiblesse à l'origine de la décadence. Dans une culture décadente, cette évaluation est un symptôme, un produit de la décadence. Nietzsche étant lui aussi trempé dans cette culture, conserve cette évaluation décadente au lieu d'y voir le lieu d'un renversement fertile.

Nietzsche soutient que la douleur des faibles causée par les forts amène les faibles à haïr la force et valoriser son contraire. La religion judéo-chrétienne est cette institution par laquelle les faibles instituent le platonisme en doctrine de pitié et de soumission à l'au-delà : en doctrine d'anéantissement de la force et de la vie.

En plaçant le combat perdu par le royaume féminin derrière l'institution de la morale platonicienne, on arrive à percevoir quelle volonté forte s'est fait terrasser par la volonté faible qui s'est instituée à ce moment. Précédemment à leur conflit, le

royaume féminin et le royaume masculin sont toutes deux des morales portées par une volonté forte. Le conflit qui oppose les deux se résout dans la transformation de la morale masculine en une morale faible, une morale de conservation. La conscience masculine fait l'expérience de la douleur et de la peur d'être anéantie par une puissance extérieure inconnue, et se crée une morale de conservation valorisant une idée pure désincarnée et dévalorisant la morale forte à laquelle elle s'opposait, la loi du monde féminin. Celle-ci est restée fidèle à elle-même lors du conflit. Elle ne s'est pas transformée en une morale de conservation, sa volonté a été confisquée par la morale faible qui s'est instaurée. Ce ne sont pas les femmes et les esclaves qui ont mis en place le platonisme, ce sont les hommes eux-mêmes qui ont expérimenté la peur et n'ont pas su la surmonter. La peur vient de changer de camp.

Le crime d'Antigone a l'air d'une folie sans fondement, d'une indiscipline, pour qui ne voit pas la discipline et la hiérarchie de valeur claire à laquelle elle obéit. Ce qui rappelle un passage de *Par-delà le bien et le mal* : « Il est inévitable, il est même juste que nos plus hautes intuitions apparaissent comme des folies, sinon comme des crimes, lorsqu'elles parviennent indûment aux oreilles de ceux qui ne sont ni faits pour elles ni prédestinés à les entendre. »(Nietzsche, 1886/1987, p. 49)

Lorsqu'on met en commun l'oubli du combat pour la vie et l'importance de renverser les évaluations décadentes, on arrive à comprendre de manière plus complexe le récit du rapport maîtrise/servitude. Une perspective oubliée a refait surface dans le récit du combat à mort, la perspective de celle se battant pour la vie. Celle-ci devient la conscience servile, mais elle n'est pas une volonté faible, c'est une volonté forte qui s'est fait vider d'elle-même. La conscience servile n'est pas dans la conservation, elle est la seule qui connaisse la transformation, mais son savoir ne parvient pas à la conscience. Elle est la volonté forte qui s'est fait bâillonner et cacher.

Cela permet aussi d'ouvrir le processus de reconnaissance réciproque. Dans *la Phénoménologie de l'Esprit*, le processus par lequel le rapport de maîtrise et servitude

se renverse en reconnaissance réciproque est simplement nommé sans qu'aucune intrigue soit déployée. Cette intrigue trouve son détail dans le déroulement du conflit dans le monde éthique de Hegel et le renversement des valeurs décadentes de Nietzsche. La conscience maître expérimente aussi la peur face à la vérité de la conscience servile, mais ne reconnaît pas l'emplacement de sa source. Pour éviter cette peur, il retourne une violence conservatrice contre la violence formatrice de la vie. Or, en tenant la force formatrice de la vie hors de lui, il se rend impuissant devant sa peur de celle-ci et devient servile d'une conscience extérieure. Il doit reconnaître cette force chez celle qui a perdu le combat et a continué d'exister à même la transformation dans l'ombre malgré la peur de la violence conservatrice, puis il doit reconnaître cette force en lui-même. Il y a le passage par la métaphysique dans le processus de reconnaissance réciproque.

Comme Heidegger le formule dans *Nietzsche I*, le renversement des valeurs ne signifie pas simplement de remplacer les anciennes valeurs par de nouvelles, mais d'être attentives à remplacer notre manière d'instituer des valeurs afin que leur principe, leur moteur, ne demeure pas le même sous une face différente. Ainsi, si le surhomme signifie de renverser la rupture entre ce qui est valorisé et ce qui est dévalorisé dans l'homme de la décadence, cette nouvelle figure ne doit pas mener à une exacerbation des valeurs qui structure la figure à dépasser. Le surhomme c'est la revalorisation de tout ce qui a été dévalué dans l'homme moderne : le féminin, la diversité sexuelle, de genre, raciale et culturelle, la diversité neurotypique et physique, l'expérience non humaine, toutes les formes d'existence qui n'ont jamais existé, parce que jamais explorés, etc. Ceci ouvre sur la discussion à savoir ce qu'est la postmodernité. L'époque dans laquelle nous vivons n'est pas un pas en avant depuis la Modernité, c'est l'arrêt de sa marche aveugle. C'est la reprise de présence et de pouvoir de tout ce qui a été ignoré, dévalorisé, assujéti, désamorcé, approprié par la modernité. C'est un retour dans la présence.

#### 4.4.2 Problèmes de la volonté de puissance

##### 4.4.2.1 Le problème du conflit

La critique que Stephen Houlgate adresse à la pensée de Nietzsche devient intéressante lorsqu'il dénonce que la volonté de puissance impose la fatalité de l'égoïsme. Cette critique permet de questionner de quelle manière le principe de création du monde souhaité par Nietzsche pourrait reproduire le principe métaphysique qu'il prétend dépasser.

Nietzsche caractérise la volonté de puissance forte comme volonté aristocratique. Il défend l'affirmation de la volonté de puissance qui produit de la résistance chez ce qui est assimilé. Cette résistance serait le défaut d'une volonté faible qui réagit par volonté de conservation. Pour Nietzsche, la différence entre la force et la faiblesse se situe entre l'oppression de l'autre pour s'affirmer soi et l'oppression de l'autre pour le contraindre. L'un est puissant, l'autre est décadent. Or, en voulant s'imposer soi-même à l'encontre de la résistance de l'autre, la volonté dominante refuse, elle aussi, d'être transformée par la rencontre. De l'autre côté, la volonté dominée, par sa résistance, démontre qu'elle aussi cherche à affirmer son existence au-delà d'elle-même et chez l'autre. L'une et l'autre sont autant dans la volonté d'affirmation de soi au-delà de soi-même que dans la résistance conservatrice face à la transformation. Il n'y a pas de différence de nature entre la volonté forte et la volonté faible. Elles se produisent réciproquement et existent ensemble.

La volonté de puissance chez Nietzsche est un principe centralisateur. Une volonté de puissance cherche à assimiler l'altérité ou à l'abolir afin d'affirmer sa formulation du monde. L'idée de l'assimilation vers un centre est une idée conservatrice. Une expansion sans transformation est une forme de conservation ; une conservation colonisatrice.

Hegel dévoile qu'une part de la conscience que nous tentons de nier est toujours une part de la conscience que nous n'avons pas encore reconnue. Le principe de la volonté de puissance fait perdurer une vie qui se nie elle-même, elle fait perdurer la réaction, la décadence, la soumission en elle-même puisqu'elle demeure dans l'écrasement d'une part de l'existence au nom de l'expansion d'une autre.

Hegel souligne aussi que la domination et la servitude se produisent réciproquement. La domination engendre la dépendance du dominant envers le dominé. Le principe de la volonté de puissance produit toujours à la fois la domination et la résistance.

Puisque nous faisons partie du même tout, le mythe d'Antigone nous apprend que l'oppression que nous faisons subir à l'autre est une oppression que nous nous faisons subir à nous. Dans le conflit entre une volonté dominante et une volonté dominée, la résistance est présente chez les deux éléments, ainsi que le ressentiment qui l'accompagne. Le réel acte créateur libéré du ressentiment est celui issu de la reconnaissance, de la co-construction, de l'abandon réciproque, de la mort de l'ego afin que la transformation prenne en compte soi et l'autre.

La volonté de puissance, l'idée d'une force qui augmente en s'imposant au reste et sans rencontrer d'obstacle, c'est encore la vieille forme de l'idée pure qui a persisté dans la vie quand on a tué Dieu. La volonté de puissance est une perspective de décadent. Sa manière d'exercer la volonté de puissance doit elle aussi être renversée. Être au-delà de soi-même c'est rencontrer et embrasser la transformation, la choisir et non la subir, mais non l'écraser non plus. Le grand Oui qui ne rencontre pas de frontières n'a pas de centre.

Le conflit demeure toujours dans la volonté de puissance alors qu'il est dépassé chaque fois dans le développement dialectique. Bien sûr, accepter l'existence relationnelle inépuisable contredit la synthèse hégélienne dans laquelle la raison se saisit elle-même en entier. Or, rejeter la synthèse n'a pas à prendre le camp du rejet

de la reconnaissance. Il faut entrer dans le relationnel inépuisable sans avoir à demeurer dans une ontologie du conflit.

Nous pouvons choisir de donner forme au monde en cherchant le plus possible la transformation réciproque et non la falsification aristocratique, la domination et le conflit. Nous pouvons chercher ce que signifie vivre dans l’embrassement du mouvement et non la confrontation.

#### 4.4.2.2 Le problème de la création comme génération spontanée et sans contraintes

Le principe centralisateur de la volonté de puissance de Nietzsche fonctionne avec une conception erronée de la création. Biaggi et Heidegger assimilent la création du monde libéré de la décadence à une falsification. Le renversement des valeurs que Nietzsche opère amène le faux à devenir le vrai. S’il n’y a plus de vérité absolue à réaliser, nous créons librement un monde toujours faux.

Falsifier le monde fonctionne de la même manière thanatologique que celle dévoilée par Lebrun quant à l’historicisation du monde. L’essence du monde est qu’il n’est que mensonge destiné à s’évanouir. La falsification s’est défaite de la linéarité de l’historicisation sans se défaire de sa position hors du monde. Son essence n’est pas dans ce qui est, mais dans le fait que ce n’était pas et ne sera plus.

Cela trahit la persistance du principe métaphysique intériorisé chez le créateur qui n’est pas chez lui dans la transformation, mais se voit comme une conscience dont la transformation est son outil et le monde est une matière à soumettre à ses désirs. Celui-ci reste étranger à la matière qu’il croit maîtriser et s’en trouve encore plus soumis à la transformation puisqu’il ne voit pas en lui-même les mouvements de la transformation. Il faut se connaître en tant que matière mouvante qui réagit et se

transforme pour arriver à intervenir dans ce mouvement. Si le monde de l'idée pure s'avère finalement vide et mensonger, le monde de la matière existe lui bien réellement et n'est pas modifiable par un simple vœu. La matière a des formes, des lois, des réalités particulières. Notre créativité ne peut y intervenir sans travailler les contraintes. C'est en connaissant les contraintes que nous pouvons réellement poser des gestes volontaires. Si la forme n'est jamais la même, la matière est toujours là. La forme vit dans le langage de la raison. La matière vit dans le langage de la sensation. Si nous ne connaissons le monde qu'à travers la raison, nous ne verrons que sa non-persistance. Sentir le monde et tenter ensuite de traduire cette information en connaissance théorique provoque sans doute le même résultat. La sensation comme connaissance en elle-même doit être admise comme possibilité.

La perspective du créateur falsifiant le monde révèle aussi son intervention colonisatrice. Si le créateur croit pouvoir donner forme librement au monde sans reconnaître les contraintes du monde existant, il écrasera ce qui est. Il créera la résistance et la douleur dans le monde. Puisqu'il fait partie du monde sans s'y reconnaître, il créera la résistance et la douleur en lui-même aussi sans reconnaître leur source.

#### 4.5 Quel récit demeure

En faisant dialoguer les récits de Hegel et de Nietzsche concernant l'émergence, le développement et le dépassement de la métaphysique dans l'histoire, il est possible de formuler un récit cohérent dans lequel plusieurs inconforts que j'avais trouvés trouvent apaisement.

Si Nietzsche place la source du nihilisme dans l'avènement du platonisme et l'anéantissement de la morale des forts par celle des faibles, il est possible de détailler cet événement dans les termes d'un combat pour la vie perdu et oublié. Il y a au début deux consciences équivalentes mues par une volonté forte et se voyait chacune comme la conscience vraie. L'une défend l'attachement à la vie, l'autre le détachement. Leurs lois respectives étant en contradiction, leur réalisation engendre la confrontation dans laquelle la loi de l'attachement ne se montre pas comme un pouvoir actif alors que la loi du détachement devient d'autant plus absolue puisqu'elle est la seule à s'être montrée dans le combat.

Comme la loi de l'attachement à la vie concerne tout le monde, son viol affecte tout le monde. Le monde maintenant régit par une loi du détachement subit une souffrance devant laquelle il est impuissant. Pour tenter de s'en protéger, il remet la puissance dans un espace extérieur à lui-même. C'est le monde humain de la loi dite masculine par Hegel qui instaure le platonisme par peur de la souffrance et de la mort. La recherche de la vérité dans un monde extérieur vient avec l'anéantissement de la puissance de la loi de l'attachement, la neutralisation du monde dit féminin par Hegel. La loi masculine anéantit la loi féminine non pas pour affirmer sa propre force, car il donne la force au suprasensible, mais animé par la peur et le désir de conservation. La structure métaphysique de l'évolution nihiliste de notre culture repose sur l'anéantissement du monde dit féminin attaché à la vie ici-bas et la valorisation d'un monde suprasensible placé à l'extérieur de l'expérience humaine.

Pour Hegel, la découverte que l'existence humaine n'a pas d'essence véritable à déchiffrer l'amène à formuler que l'essence de la conscience est d'être une contingence vouée à disparaître. La pensée de Nietzsche permet de constater comment cet aboutissement est une généralisation du principe nihilisant d'une séparation entre la vérité et la vie. Cet aboutissement met l'essentiel de l'existence dans le fait qu'elle est morte et conservée. C'est la tentative de tout réintégrer dans la

raison qui provoque une telle existence thanatologique puisque la raison conserve le résultat de la vie qui n'est plus dans la transformation.

Pour Nietzsche, l'essence de l'existence est dans l'éternité du moment présent constitué d'existences physiques en relation de lutte pour l'affirmation de leur volonté de puissance. Le renversement de la structure métaphysique de notre culture passe par la destitution du suprasensible comme source d'institutions de valeurs, et l'établissement de la volonté de puissance à sa place. La volonté de puissance est une force relationnelle, physiologique et centralisatrice.

Critiquer avec Nietzsche le nihilisme de l'esprit absolu hégélien à travers la valorisation de la Volonté de puissance donne force à l'idée que l'effacement du monde de la loi dite féminine du développement de la conscience doit être aboli. Dans le récit de Hegel, un mode d'existence relationnel et physiologique est présent dans le rapport de maîtrise et servitude, puis une seconde fois dans le conflit dans la cité éthique. Si ce mode particulier est intégré à la conscience dans le premier cas, menant à la possibilité de la société, son effacement dans le deuxième cas demeure jusque dans l'esprit absolu.

La mobilisation de l'argumentaire hégélien permet de développer certains éléments élaborés à partir de la pensée de Nietzsche. L'effacement de la loi dite féminine rend la loi humaine impuissante devant la douleur et la mort qui était la tâche féminine. Neutraliser la loi dite féminine en en faisant une loi divine dictée par le suprasensible est une tentative de neutraliser la douleur et la mort, de les rendre inessentiels. Tout au long de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais surtout dans l'épisode de la maîtrise et servitude, Hegel argumente que la tentative de se rendre indépendant d'une part de l'existence en l'abolissant de la conscience a pour effet de se rendre d'autant plus dépendant de cet élément. Si l'esprit absolu est une absolutisation du caractère

mortifère de la métaphysique, c'est parce que la mort fait partie de la loi dite féminine que la structure métaphysique tente d'abolir sans y parvenir.

Si la décadence de notre culture repose sur l'effacement de la loi dite féminine, le renversement de cette structure ne signifie pas la valorisation de cette loi directement à la place de l'esprit absolu, mais la réintégration de celle-ci avec le reste du monde et la dissolution de la différence entre les deux. La volonté de puissance exprime ce que pourrait représenter une telle manière d'être. La forme du monde n'est qu'une contingence en constante transformation. Le monde est une substance vivante dans le moment présent. La liberté avec laquelle nous pouvons donner forme au monde se produit directement dans les relations de la matière vivante.

Mais l'élément conflictuel et centralisateur de la volonté de puissance est contradictoire avec l'argumentaire hégélien. Chez Nietzsche, l'affirmation de la volonté de puissance est l'imposition d'une volonté à ce qu'elle rencontre et ce processus produit de la résistance sur son passage. Or la volonté qui s'impose vers l'extérieur n'est pas transformée elle-même. Elle ne devient pas au-delà d'elle-même. Elle se conserve sur un terrain plus grand. La résistance rencontrée est elle-même produite par une volonté de s'étendre à l'autre dans la relation de conflit. La présence constante du conflit révèle que les éléments en relation sont tous des volontés cherchant à s'étendre et des volontés de conservation refusant la transformation. La volonté de puissance qui commande la transformation sans la vivre comme son être rappelle le maître face au serviteur qui croit que le monde se soumet à ses désirs, car il ne reconnaît pas le travail dans le monde. La volonté de puissance commande le monde, elle n'en fait pas partie. La lecture de Biaggi et Heidegger va en ce sens. La loi humaine qui ne reconnaît pas la matérialité de la loi divine cherche une vérité suprasensible, car elle croit falsifier le monde lorsqu'elle agit alors qu'un mystère lui échappe. La volonté de puissance qui abolit le suprasensible fait face au même

mystère et accepte qu'elle falsifie le monde. Ce mystère et cette impression de falsifier le monde viennent d'une méconnaissance que nous sommes le monde.

L'effacement de la loi divine plonge la loi humaine dans la soumission à une loi dont il cherche la vérité pour soulager sa peur devant la douleur et la mort. Avec la mort de Dieu, la loi humaine devient libérée du suprasensible, mais continue d'ignorer son viol de la loi divine ici-bas. Le mystère dont il cherchait la clé n'est pas aboli quand le suprasensible est aboli. Abolir la possibilité de trouver une réponse à la douleur et la mort dans le suprasensible n'a pas à vouloir dire abolir la possibilité de trouver une réponse à la douleur et la mort.

Si nous tentons de voir le dépassement de la métaphysique comme l'expression d'une volonté de puissance modifiée par la réintégration du monde de la loi dite féminine, nous trouvons une manière d'être dans le monde relationnelle et physiologique décentralisée qui agit dans la construction réciproque et qui connaît la douleur et la mort.

## CHAPITRE V

### L'EXPÉRIENCE FÉMINISTE COMME CONNAISSANCE CRITIQUE

Le rapport au monde qu'il nous faut réintégrer, celui de la présence relationnelle, physiologique et mouvante, a été identifié au genre féminin si l'on suit le parallèle avec le conflit dans le monde éthique de la *Phénoménologie de l'esprit*. En s'interrogeant sur la dévalorisation du féminin à partir de leurs expériences, différentes théoriciennes féministes ont élaboré des approches permettant de donner des réponses vivantes et actuelles au problème métaphysique affronté par Hegel et Nietzsche.

Dans ce chapitre, je présenterai différentes autrices qui abordent les éléments théoriques développés plus haut. Celles-ci formulent leur production théorique à partir de leur expérience de la théorie non féministe et de leur vie. La théorie du Care de Carole Gilligan permettra d'approfondir la question de l'invisibilisation d'un combat pour la vie. La pensée féministe noire théorisée par Patricia Hill Collins suivra en donnant force à l'idée d'un renversement entre la vérité et la vie. Finalement, l'approche magique de Starhawk donnera à voir une pratique de la volonté de puissance dans l'éternel retour qui répond aux problématiques soulevées dans le chapitre précédent.

## 5.1 Actualité du combat pour la vie

Le livre *Une voix différente : Pour une éthique du care* de Carole Gilligan est un pilier en matière de théorie du Care. La chercheuse y présente une opposition dialectique entre deux conceptions morales genrées. La première est la morale hégémonique de notre société, soit l'idéal moral de type masculin. Il s'agit d'un idéal d'indépendance, de réussite personnelle, d'égalité et de non-agression. Nous le connaissons bien : c'est l'idéal des Droits de l'Homme, de la bureaucratie et de la justice aux yeux bandés. Celui-ci se construit autour d'un principe de séparation, d'individuation. Chaque individu cherche avant tout sa propre réussite et les principes moraux servent à éviter que les autres portent entrave à celle-ci. La morale se formule en cherchant des principes universels auxquels tous et toutes peuvent se rapporter lorsque les individualités se rencontrent et entrent potentiellement en conflit. Le développement est une affaire individuelle et le relationnel est stable et institué par la morale universelle.

La théorisation d'une deuxième conception morale, de type féminin, est l'objet de l'étude de Gilligan. Celle-ci commence par la constatation de l'échec des études de psychologies à faire état du développement moral des filles et des femmes. En 1982, lorsqu'elle publie son livre, la recherche jusqu'alors ne produit que des connaissances qui rapportent le développement masculin et constate celui féminin comme une anomalie. Pour la théorie du développement moral dominante, les filles et les femmes accusent une tendance au développement moral déficitaire. À travers ses recherches, Carole Gilligan observe et formule non pas une inaptitude féminine à se développer moralement, mais bien un développement moral féminin différent qui ne s'était vu donné aucun sérieux jusque-là.

Le système moral dit féminin repose sur un principe d'identité à l'autre, de connexion. Pour Gilligan, « Cette conception de la morale se définit par une préoccupation [*care*]

fondamentale du bien-être d'autrui, et centre le développement moral sur la compréhension des responsabilités et des rapports humains. »(Gilligan, 1982/2017, p. 40) Ici, les problèmes moraux ne peuvent être résolus par des principes universellement applicables puisque chaque contexte est différent. C'est en cherchant la manière d'agir de manière responsable envers le bien-être des personnes concernées selon la situation particulière qu'il est possible de prendre une décision morale. L'application d'un principe universel étant beaucoup plus susceptible de provoquer de la douleur et d'omettre des parties de l'histoire.

Or l'exercice d'une telle morale signifie ne jamais avoir de réponse déjà existante à appliquer en cas de besoin. Cela représente du travail. Mais justement, cette morale est travail ; elle n'est pas une théorie, elle est une pratique. Dans la présentation de la première traduction française du livre de Gilligan, publiée en 1986, Sandra Laugier et Patricia Paperman présentent cette idée : « Cette morale trouve sa meilleure expression, non pas sous la forme d'une théorie, mais sous celle d'une activité : le care comme action et plus exactement comme travail. »(Gilligan, 1982/2017, p. 83)

Pour Gilligan, le « dialogue [entre l'attachement et la séparation] contient la dialectique qui crée la tension du développement humain. »(Gilligan, 1982/2017, p. 83) L'atteinte de la maturité est permise par le dépassement du conflit entre ces deux tendances et leur assimilation complémentaire. Si les développements moraux féminin et masculin se différencient selon cette opposition, ils sont dans un rapport dialectique qui doit être résolu dans une assimilation réciproque. « Le contrepoint de l'identité et de l'intimité [...] s'exprime à travers deux morales différentes. Leur complémentarité est la découverte de la maturité. »(Gilligan, 1982/2017, p. 262)

Un autre phénomène est à l'œuvre dans la forme que prend la réalisation de ces deux rapports au monde tel que constaté par Gilligan. Il s'agit de leur rapport hiérarchique dans lequel le développement moral féminin est dévalorisé et exclu de la connaissance.

Gilligan fait l'analyse critique des recherches sur le développement moral de Lawrence Kohlberg. Celui-ci, prenant pour sujet d'étude des enfants majoritairement masculins, se heurte à des limites d'interprétation lorsqu'il tente d'analyser les résultats des filles à ses questions de recherche. Pour lui, les réactions des filles aux dilemmes moraux proposés démontrent chez elles une plus grande confusion dans leur processus d'évaluation morale. Gilligan démontre qu'il s'agit en fait du résultat d'un problème d'interprétation. Les questions de l'étude de Kohlberg sont formulées déjà sous les termes d'un jugement moral de type masculin, c'est-à-dire d'une stricte opposition de valeurs régie par des règles et des lois. Ce qui est lu comme une confusion est dû au fait que le conflit n'est pas posé dans des termes permettant une résolution satisfaisante pour plusieurs sujets féminins. La personne réalisant l'entrevue considère les réponses données inadéquates et les interprète comme déficientes suivant la grille d'évaluation prédéfinie. En retour, les sujets donnant ces réponses jugées inadéquates ne reçoivent pas de reconnaissance ni dans les termes de la recherche ni dans la réception du chercheur ou de la chercheuse, ce qui les fait douter de leur position. « La raison pour laquelle l'expérience des femmes fut si difficile à déchiffrer ou même à discerner était que la modification des images dont on se sert pour décrire les rapports entraîne un problème d'interprétation. »(Gilligan, 1982/2017, p. 105)

Cet exemple illustre à petite échelle un phénomène culturel systémique dans lequel une posture d'attachement et de soin n'est pas reconnue comme posture valable, son existence n'est donc pas incluse dans la connaissance et ses manifestations sont dévalorisées comme comportement faible, immature, inadéquat.

Selon le livre *Une voix différente*, le développement moral de type féminin est caractérisé par une priorisation du bien-être d'autrui qui se paie à une soustraction de soi dans l'évaluation de la moralité d'un choix. L'effacement et la dévalorisation de l'expérience féminine amènent le sujet féminin à se voir comme inessentiel dans son

propre jugement aussi. L'atteinte de la maturité passe par la reconnaissance de soi comme faisant partie du monde duquel il faut prendre soin.

Rendre visible l'existence d'un développement moral différent de type féminin permet de comprendre autrement l'expérience de l'agressivité. En effet, Carole Gilligan constate dans ses recherches que deux différentes conceptions morales sont liées à deux différentes perceptions du danger. Les réactions dites masculines voient le danger dans la proximité, car l'agressivité est en chacun de nous et nous devons nous protéger individuellement par des lois qui nous tiennent à distance. La perspective dite féminine au contraire voit le danger dans la rupture des liens humains, là où nous ne pouvons plus avoir d'impact pour résoudre un conflit ou construire une situation de rechange. Là où pour la perspective dite masculine l'agressivité est un fait naturel imprévisible, la perspective dite féminine y voit «[...] l'indice d'une rupture des relations, le signal d'un non-fonctionnement des rapports humains.»(Gilligan, 1982/2017, p. 75) La perspective dite féminine envisage la possibilité de prendre soin d'une situation afin de comprendre les raisons d'une réaction d'agressivité et agir pour modifier celles-ci. Les deux perspectives ne sont donc pas équivalentes dans leur différence. L'une éclaire une situation demeurée obscure pour l'autre.

L'affectation genrée d'une telle opposition prend sa source dans le développement initial du nourrisson et de la petite enfance. Cette affectation n'est donc pas essentielle, elle est apprise par reproduction sociale. C'est la mère qui voit dans sa fille une continuité d'elle-même et non dans son garçon qui produit une expérience de la continuité avec l'autre pour la première et une expérience de la séparation pour le second. Comme Joan Tronto en fait l'analyse plus détaillée, la formulation que Gilligan fait d'un développement moral féminin différent et par la même occasion la masculinisation du développement moral dominant ne doit pas servir à raffermir l'essentialisation des genres. Cette binarité morale doit être politisée afin que

l'opposition ne demeure pas. Cette binarité où un groupe accapare la liberté de l'autonomie et où l'autre reçoit l'entière responsabilité de répondre aux besoins vitaux du premier est le fait d'un rapport de domination, pas d'une différence de nature. Tronto présente comment le travail de care n'incombe pas uniquement aux femmes, mais aux groupes en situation de domination en général. Les personnes migrantes et les personnes « pauvres » occupent en général des emplois de care.

Les termes de la théorie du Care sont certainement utiles pour une politisation du récit de la métaphysique que nous avons formulé plus haut. La structure métaphysique de notre culture repose sur l'effacement du monde dit féminin par le monde dit masculin tel que présenté par Hegel dans le conflit dans la cité éthique. Cet effacement place les deux royaumes dans un rapport de maîtrise et servitude dans lequel le maître tentant de se rendre indépendant de la souffrance et la mort ne fait que s'en rendre d'autant plus dépendant, car ignorant de celles-ci. Ce rapport doit se résoudre dans son renversement et la dissolution de la séparation entre deux mondes. Un tel résultat laisse place à une existence relationnelle, physiologique et décentralisée.

Comme dans le conflit dans le monde éthique, la relation dont il est question pour Gilligan implique deux conceptions morales équivalentes, l'une se développant à partir d'un principe d'attachement, l'autre à partir d'un principe de détachement. Initialement, les deux se conçoivent positivement comme compréhension correcte de leur propre expérience. Celle qui cherche l'autonomie par le détachement se voit elle-même et son cheminement particulier comme la vérité du développement humain et s'impose comme seule vérité. Cela produit un problème d'interprétation. En face, une autre existence est perçue comme incomplète parce qu'elle est prise dans l'attachement et est inapte à l'autonomie. Celle-ci rendue inessentielle s'occupe de travailler dans le monde pour rendre celui-ci conforme aux désirs de la conscience

maîtresse. Elle s'occupe du maître en tant que corps et s'occupe de la matière avec laquelle ce corps entre en relation.

Ses propres désirs ne sont pas considérés dans l'équation. Le sujet du Care ne reconnaît pas elle-même qu'elle en a. On voit se jouer dans le rapport entre l'éthique du Care et l'éthique de la justice l'aliénation de la conscience servile qui n'arrive pas à se reconnaître puisque les termes de la connaissance ne l'incluent pas.

Comme dans le récit hégélien, le sujet de l'éthique du Care réalise qu'elle a aussi une conscience et des désirs et que la priorisation de ceux des autres n'est pas une nécessité de la nature, mais un choix qu'elle fait de ne pas prendre soin d'elle-même. En face, le sujet de l'éthique de la justice réalise que la liberté qu'il croit vivre n'est qu'une illusion permise par l'invisibilité de la relation de soin dont il est bénéficiaire.

Hegel raconte l'histoire d'une conscience servile passive qui semble se réveiller lorsque la conscience maîtresse résout rationnellement la contradiction de la relation de maîtrise et servitude. Dans le travail de Gilligan, les deux parties de l'équation sont en cheminement et aboutissent à la reconnaissance réciproque par leur propre expérience et l'influence de l'évolution de l'autre. Bien que le cheminement dans l'éthique du Care soit dévalorisé et ne soit pas accepté dans la formulation de savoir dominant, il se produit par un travail conscient et conscientisé. Pour Gilligan, celle qui prend soin n'a même pas besoin de l'intervention de celui qui formule la connaissance pour atteindre la maturité de son cheminement. Un contexte de crise morale dans sa propre vie peut amener celle qui prend soin à réfléchir avec ses propres outils et modifier sa conception afin de se reconnaître comme individu capable d'autonomie et digne d'être pris en compte par le soin. L'exemple de l'interruption volontaire de grossesse illustre ce type d'événement. Dans ce genre de situation, il est impossible de concevoir le devoir de réaliser le bien-être des autres comme un absolu moral. La prise en compte des différents éléments concernés et des différentes relations les liant oblige la reconnaissance que l'action morale est une

décision particulière qu'il faut arriver à assumer et non la réalisation d'une loi. Quelqu'un ne sera pas sauf dans la décision, mais une décision doit tout de même être prise. Dans le cas d'une grossesse non prévue, plusieurs existences sont en jeu : celle du fœtus conçu pouvant devenir un enfant, celle d'un autre adulte en relation intime avec la personne enceinte qui est potentiellement le géniteur, et celle de la personne enceinte elle-même. Bien que la dévalorisation de la morale dite féminine pousse souvent leur sujet à effacer leur propre soin devant la priorité de celui des autres, une grossesse est une situation ayant un impact immense sur la vie d'une personne la portant à terme et l'oubli de soi y devient plus difficile. Cette grande intimité des conséquences de la décision fait apparaître l'inefficacité de l'effacement de soi dans l'évaluation morale de celle-ci. Avoir un enfant contre son gré causera des impacts sur la vie de l'enfant et des autres adultes impliqués. Se faire avorter contre son gré aura des impacts sur les relations existantes. Si s'effacer soi-même et prendre une décision à l'encontre de ses propres désirs représente un sacrifice de soi ayant des conséquences si vastes et intimes et ne permet même pas de produire la satisfaction des autres concernés, pourquoi un tel sacrifice serait-il encore nécessaire ? Plus encore, la prise en compte de ses propres désirs, besoins, projets, dans l'évaluation d'une situation devient une condition nécessaire à la réalisation d'un travail de soin des autres qui soit durable et profond.

Il n'y a donc pas de participante passive dans la relation entre la maîtrise et la servitude. C'est seulement du point de vue de la conscience dominante qui ignore l'expérience de l'autre que le rapport au monde dans le soin semble passif et stagnant. Il n'y a pas de participante inconsciente non plus, c'est ce que le parallèle avec l'épisode de la cité éthique nous fait comprendre. Dans notre lecture du combat pour la vie, celle qui maintient la vie le fait suivant sa propre vérité, mais celle-ci est effacée lorsque les deux vérités sont confrontées. Dans l'épisode de la cité éthique, celle qui agit selon la loi divine ne le fait pas en secret ni par soumission à la peur d'une autre loi. Si sa loi n'est pas formulée explicitement, ses actions ne sont pas

invisibles et ses décisions ne sont pas gratuites. L'effacement de cette loi divine est produit par l'incapacité de la loi humaine à voir dans le conflit le besoin de contester sa perception universelle et absolue de soi-même. Le soin n'est pas un travail invisible, il devient invisible à cause d'un problème d'interprétation dans le contexte du conflit entre les éthiques. C'est la perception universelle qu'a le monde humain de lui-même qui empêche l'expérience du monde divin d'entrer dans la connaissance.

De même, dans les recherches de Gilligan, les jeunes filles démontrent une posture morale claire lors des entrevues de recherche, et c'est l'absence de réception de la part des chercheurs et de leurs outils qui font douter les filles de leur posture. Gilligan affirme que le développement moral de type féminin débute par une affirmation particulière et évolue par la suite vers une intériorisation, une latence, un doute, des suites de l'absence de reconnaissance d'une telle posture dans le reste de la société.

Pour Hegel, ce qui s'apparente à l'éthique du Care et à l'éthique de la justice est respectivement un monde féminin et un autre masculin par nature. Comme je le mentionnais plus haut, Gilligan explique l'origine d'une attribution genrée de la différence entre l'éthique du Care et l'éthique de la justice par une reproduction de la socialisation genrée entre autres dans la famille dès le début de la vie. C'est la perception universelle masculine qu'a le monde humain de lui-même qui assimile le soin à la féminité et l'exclue de la connaissance par la même occasion.

La présentation de la relation entre éthique du Care et éthique de la justice par Gilligan offre un exemple bien réel et actuel de l'événement décrit par Hegel. Nous n'avons plus le seul exemple théorique du conflit éthique de Hegel pour imaginer une éthique du Care qui ne soit pas initialement invisible, mais plutôt continuellement invisibilisée par l'accaparement de la connaissance par une éthique du détachement à la prétention universelle. Nous savons ce qui est arrivé aux femmes détenant un savoir conscient de leur pratique de soin lorsque le titre de sorcière leur a été donné

par l'autorité divine patriarcale à la fin de l'époque médiévale. Le travail de soin continue d'être effectué, mais il a perdu sa visibilité dans le monde.

Comme dans le conflit entre le monde divin et le monde humain, Carole Gilligan présente les sujets de l'éthique de la justice vivant de la douleur, de la peur, de l'agressivité, mais ne sachant l'expliquer, ils établissent des lois et des règles universelles pour tenter de l'éviter. L'éthique du Care voit ces mêmes expériences négatives et les explique par la rupture des rapports humains. « Examinée ainsi, l'agression n'apparaît plus comme une pulsion désordonnée qu'il faut contenir : elle est l'indice d'une rupture des relations, le signal d'un non-fonctionnement des rapports humains. »(Gilligan, 1982, p. 75) La recherche d'absolus moraux est la tentative de trouver une solution métaphysique à la douleur ressentie dans le monde. L'expérience de type féminin présentée par Gilligan affirme à la fois l'erreur des absolus moraux et l'existence d'alternatives basée dans l'expérience. Par-delà le bien et le mal universel, il n'y a pas un détachement tout puissant libéré du mensonge moral. Celui-ci conserve la peur, l'agression et la douleur sans y donner de soulagement. Par-delà l'illusion morale, il y a un attachement responsable libéré du mensonge du détachement. L'éthique du Care nous permet d'abandonner une éthique de la non-agression puisque le relationnel n'est plus synonyme d'agression, mais de travail de soin responsable.

La lecture de l'agression selon Gilligan permet de comprendre l'origine de la métaphysique selon Nietzsche dans les termes d'une mauvaise conception de la loi dite féminine. Les faibles ont peur de la violence et préfèrent la non-agression au soin des relations humaines. Nietzsche fait une lecture masculine de l'origine de la métaphysique en plaçant les rapports humains comme fondamentalement menaçants. Il conserve cette prémisse dans l'élaboration de la volonté de puissance.

La théorie du Care, et la prise en compte sérieuse du patriarcat comme problème politique central montrent ici leur pertinence. Il est difficile de s'accrocher à la

possibilité de se libérer de l'autorité d'un maître sans craindre un résultat effrayant si l'on conserve la dévalorisation et l'invisibilisation du travail de soin réciproque comme lieu fondamental de construction du monde. Et avec raison. L'anarchisme est un idéal violent s'il n'adresse pas les rapports humains immédiats comme lieu de co-construction du bien commun, s'il n'adresse pas la violence comme un conflit humain demandant une modification de la relation. C'est-à-dire que l'anarchisme qui se débarrasse des lois sans revaloriser l'intimité comme lieu de résolution de conflit et sans redistribuer le soin comme outil politique conserve la violence de l'État qui ignore la vie mouvante.

La maturité du développement moral de type féminin présenté par Carole Gilligan aboutit aussi à la capacité de détachement et d'individuation, mais cette individualité représente une manière particulière d'être dans les relations qui nous constituent. À partir du point de vue dit féminin, c'est la constatation que chacune a un impact particulier et une présence valide dans le tout, qu'elle n'est pas qu'une condition de possibilité d'une existence plus valide à l'extérieur, mais qu'elle est elle aussi matière et désirs formant le monde. À partir du point de vue masculin, cette maturité implique la compréhension que l'épanouissement individuel se produit à l'intérieur d'un réseau de relations humaines, que le soin qu'un individu reçoit est nécessaire à son épanouissement et qu'il doit en retour prendre soin de ces relations et des autres pour assurer l'épanouissement de soi et des autres. Cet attachement qu'il constate comme essentiel à son épanouissement n'a jamais cessé d'être produit, il était simplement dévalorisé.

Au-delà de la dépendance et l'indépendance, il y a l'autonomie. C'est dans ces termes que ma tante m'a expliqué un jour son expérience du rapport entre l'attachement et le détachement de son point de vue de personne non voyante. La valorisation d'un idéal d'indépendance dans lequel la réussite signifie n'avoir besoin de personne participe à mettre ma tante dans une situation de handicap. En fait, ceux qui réussissent dans

notre société ont besoin du travail d'énormément de gens pour y arriver, mais leur position de domination leur permet de ne pas avoir à demander cette aide puisqu'elle leur est donnée de manière invisible, permettant ainsi l'illusion de l'indépendance chez les bénéficiaires. Une personne en situation de handicap comme ma tante a besoin d'un réseau de soutien comme n'importe qui d'autre, mais d'un réseau de soutien agissant différemment qu'avec une personne voyante. Or, tout besoin de soutien demandé dans des lieux, à des gens ou dans des situations différentes de la norme est perçu comme de la faiblesse, de l'immaturation ou du caprice du point de vue de l'illusion d'indépendance. L'indépendance est une illusion cachant les relations de soin actives. L'autonomie consiste en la reconnaissance des relations de soin et la capacité à nommer ses besoins.

Cette maturité dans la réalisation commune de l'attachement et du détachement est une réalité relationnelle dans laquelle l'individu est présent. La manière d'être dans le monde n'est plus dictée par des absolus moraux, mais est formée par le travail sur la réalité prenant en compte la responsabilité face au bien-être des différents éléments concernés, y compris soi-même. Ici, le relationnel n'est pas conflictuel. Il est source de transformation réciproque. Toute transformation entraîne un deuil de ce qui n'a pu être conservé. Une telle manière d'être dans le relationnel mouvant n'écrase pas des existences par impérialisme conservateur, mais porte le fardeau du deuil nécessaire à la réalisation d'une vie responsable envers ce qui existe y compris soi-même. Le sacrifice de soi est présent, mais n'est pas plus nécessaire que le sacrifice de l'autre. Le sacrifice de l'autre est présent, mais n'est pas moins triste que le sacrifice de soi. C'est ainsi que la moralité de la décision d'avorter est évaluée par plusieurs femmes de l'étude de Gilligan. L'avortement peut être la décision responsable à prendre et cela n'enlève rien à la lourdeur d'un tel sacrifice. La Grande Santé, le souci de la responsabilité face au bien-être dans un monde de relations, se réalise avec la douleur, le deuil, la mort, choisis.

Ce qui doit remplacer le suprasensible comme principe de création de valeurs n'est pas la volonté de puissance, mais une éthique de la responsabilité basée sur un principe de Care. La volonté de puissance falsificatrice impose à la vie une forme certes vidée des absolues du suprasensible, mais restée vide. L'éthique du Care est une vie multiple qui se donne forme par le soin, la transformation et le sacrifice.

Avec Carole Gilligan, l'évaluation morale se tient dans le moment présent, s'intéresse à une diversité en relations mouvantes, requiert un travail dans le monde pour se réaliser et produit une transformation décentralisée de ce qui était vers un nouvel État avec ce que ça implique de création et de deuil.

Les propositions de l'ordre de la psychologie morale de Carole Gilligan ont des conséquences épistémologiques selon la chercheuse. Elles ont pour conséquence d'invalider la conception platonicienne de la connaissance qui cherche à conformer la forme à l'idée pure, puisque les absolus moraux sont finalement toujours invalidés par la particularité d'un contexte réel. La définition de la connaissance devient un processus de relations humaines mouvantes. Nous voyons ici la manifestation d'une vie multiple, relationnelle, mouvante et décentrée, mais il est encore question d'évaluation morale existant dans le domaine de la raison. L'élément physiologique y est encore plutôt absent.

## 5.2 Réalité d'un renversement du rapport entre la Vérité et la Vie

Patricia Hill Collins dans son livre *La pensée féministe noire* présente une synthèse des pratiques et des théories des féministes noires étasuniennes en lutte contre

l'oppression<sup>1</sup>. Ce savoir pratique se forme à la fois grâce à l'héritage des cultures africaines conservé au fil du temps et en rapport à la posture de survie et de dévalorisation imposée par la domination blanche.

Elle y présente la théorie du Care des femmes noires étasuniennes pour en tirer les implications épistémologiques. Cette approche particulière de la théorie du Care se caractérise par l'expressivité personnelle, l'émotivité et l'empathie (Hill Collins, 1990/2017, p. 400).

L'expressivité personnelle tient son importance de la tradition humaniste africaine selon laquelle « [...] chaque individu est conçu comme l'expression unique d'un esprit, d'une énergie ou d'un pouvoir communs inhérents à toute vie. » (Hill Collins, 1990/2017, p. 400) Cette idée présente dans la cosmologie sacrée de l'Afrique de l'Ouest se retrouve dans le savoir populaire et le travail académique des personnes noires aux États-Unis. Cette idée contient à la fois l'importance de chaque individu particulier et de l'ensemble de relations qui les unit, sans qu'un aspect fasse disparaître l'autre. Les deux éléments différenciés du développement moral décrit par Gilligan au sujet du développement moral des hommes et des femmes blanches sont ici présents de manière réconciliée.

L'Éthique du Care des femmes noires étasuniennes est aussi définie par la place qu'y tiennent les émotions et l'empathie. L'émotion ressentie par une personne est une source valide d'évaluation d'une situation. De même, partager une émotion avec quelqu'un ou se laisser toucher par une émotion différente grâce à l'empathie est une source valide pour connaître une réalité. Si, comme le propose Gilligan, la

---

<sup>1</sup> La localisation de la discussion aux États-Unis est due au fait que le travail de Hill Collins concerne cet espace et ne vise aucunement à nier l'existence d'un même système raciste envers les personnes Noires au Canada ou dans d'autres sociétés coloniales.

connaissance est processus de relations humaines et non plus une recherche d'idée pure, les émotions sont des manifestations qui font partie de l'expérience relationnelle.

L'éthique du Care des femmes noires étasuniennes valorise à la fois les individus et l'ensemble de relations qui les lie et se réalise à travers un langage de l'émotivité et de l'empathie. La contradiction apparente entre les différents individus pousse Nietzsche à formuler une volonté de puissance s'affirmant par agression. La reconnaissance du travail de soin dans les relations permet un développement individuel responsable envers les relations qui le supportent et les autres individus dans les relations. Il y a bien une possible contradiction entre deux individus, mais cette contradiction est une forme particulière de la relation qu'il est possible de transformer. En ce sens, l'éthique du Care est un travail de modelage de relations.

Patricia Hill Collins présente le rôle du dialogue dans un tel travail. Le dialogue est un élément central de l'épistémologie féministe noire. Pour qu'un savoir soit valide, il doit être construit, testé et transformé à travers le dialogue avec les individus concernés. Hill Collins explique qu'une des sources de l'importance de cet élément se trouve dans les traditions culturelles africaines qui partagent une vision holistique du monde visant l'harmonie. L'abstraction y est mal perçue, car elle « tend à voiler ou à effacer l'être humain qui existe ici et maintenant / la vérité de la personne qui parle ou qui écoute. » (Hill Collins, 1990/2017, p. 398) La vérité est celle des personnes qui la vivent. Une personne qui parle ne peut formuler la vérité pour une personne qui l'écoute. La vérité pour les deux personnes sera le discours formé par le dialogue entre eux.

Patricia Hill Collins présente une forme de savoir existant chez les femmes noires qui rejette le savoir abstrait et se forge plutôt dans le dialogue émotif et empathique communiquant des expériences réelles. Une telle pratique épistémologique s'engage de manière responsable envers le développement réciproque des individus et des relations qui les lient. Si un tel savoir doit son existence aux héritages des cultures

africaines traditionnelles, il est aussi façonné par sa position subordonnée dans la culture raciste des États-Unis.

L'autrice présente la différence entre la relation dialogique de construction mouvante du savoir militant à l'intérieur des groupes subordonnés et la relation dialectique que ces savoirs entretiennent avec le pouvoir qui les opprime. Cette relation que Hill Collins nomme la dialectique de l'oppression et du militantisme est un aspect central de la pensée féministe noire selon elle. L'oppression permet «[...] l'exploitation du travail des femmes noires, indispensable au capitalisme étasunien» (Hill Collins, 1990/2017, p. 39). Le savoir produit par les femmes noires est systématiquement occulté afin de rendre «[...] plus facile la domination du groupe dominant, puisque l'apparente absence de contestation suggère que les groupes dominés collaborent volontiers à leur propre oppression» (Hill Collins, 1990/2017). Ce rapport est dialectique parce qu'une part de l'existence est maintenue pour son travail, mais effacée de la formulation du savoir. De plus, ces deux parts de l'existence sont dans un rapport de constitution réciproque de leur formulation théorique et de leur réalisation pratique. La formulation universelle du savoir dominant et son détachement de la réalité matérielle du travail nécessaire à son progrès fonctionnent parce que ce travail est supprimé de la connaissance. Cette version dominante de la vérité est transformée par le développement du militantisme qui s'y oppose afin de supprimer les nouvelles formes d'opposition qui se formulent. Si nous lisons ce rapport comme un exemple vivant de la dialectique de maîtrise et servitude, nous voyons un serviteur qui est ici non pas maintenu dans la passivité par l'écrasante domination épistémique du discours universalisant du maître, mais qui est actif dans son opposition pratique et épistémique et dont le militantisme est activement écrasé par le dominant.

En retour, la réalité des femmes noires est formulée dans les conditions spécifiques de leur domination à la fois par l'intériorisation des discours dévalorisants cherchant à

confirmer la validité de leur oppression et par la formulation de savoirs alternatifs militants basés dans la tradition populaire et l'expérience. La situation d'oppression dans laquelle les femmes noires sont maintenues les place en situation de danger, de violence, de déni de protection. Le développement d'une sagesse, d'une connaissance basée dans leur expérience, a été nécessaire pour assurer leur survie puisque la simple obéissance aux discours dominants met en danger leur intégrité psychologique, émotive, et physique. Le développement d'une telle sagesse au niveau collectif fait apparaître une diversité d'expériences et de réponses personnelles à une diversité de mécanismes d'oppression. L'individualité de chaque femme noire, mais aussi sa situation économique et son orientation sexuelle, par exemple, fait de la survie une affaire qui ne peut être assurée par une réponse uniformisante, mais par une diversité de réponses alliées et en dialogue. Une telle sagesse des femmes afrodescendantes n'est pas passive ni inconsciente. Elle est présente depuis toujours dans les assemblées féministes, dans les groupes antiracistes, dans les assemblées syndicales, dans les mouvements altermondialistes, elle entre maintenant dans les universités, dans les Ministères, mais elle y est neutralisée, éloignée des débats centraux, peu documentées ou diffusées.

La pensée féministe noire partage une expérience actuelle et vivante d'une existence possible dans laquelle la multitude du particulier se rencontre sans que le conflit soit essentiel, formulant une connaissance du monde ancré dans l'expérience, l'empathie et le dialogue. Cette connaissance est supprimée afin que l'exploitation de cette existence puisse continuer de bénéficier au progrès du groupe dominant sans se montrer. Le progrès moderne se montre comme une libération de l'humanité des chaînes de la douleur, de la mort et du travail à condition que l'humanité ne comprenne que les hommes blancs fortunés. La riche présence d'un contenu positif à la position de dominé présentée ici nous permet de mieux comprendre ce que représente le renversement de la domination et la dissolution de l'altérité qui la justifiait. Le renversement de la relation de domination ne veut pas dire que les

femmes noires, par exemple, prennent la place des hommes blancs et les soumettent au même type d'exploitation et de dévalorisation qu'elles subissaient. Il s'agit de remplacer le savoir universalisant désincarné impérialiste par la sagesse collective dialogique d'une diversité mouvante qui connaît le travail, la naissance, la douleur, la mort et le soin de la vie. Ce renversement-là ne conserve pas de séparation binaire ni d'exploitation et d'effacement d'un groupe par un autre. Le monde entier s'y appartient.

Si l'opposition de sexe et la capacité d'enfanter peuvent sembler justifier plus naturellement une attribution différenciée de l'attachement et du détachement à deux groupes sociaux différents, l'exploitation raciste systémique permet de comprendre comment la différence n'est qu'un alibi pour justifier la séparation visant à rendre inessentielle la mort. La couleur de la peau, comme le sexe et le genre, se présente comme une différence absolument arbitraire, un alibi sur lequel faire reposer la tentative de rendre inessentiel le travail, le soin, l'appartenance à la matière sensible et au cycle de la vie et la mort en imposant aux personnes racisées et aux femmes le travail de faire oublier tout ça. La différence est formée par une pratique et non par une nature.

La pensée féministe noire présentée par Patricia Hill Collins inclut une forme particulière de l'éthique du Care et une forme particulière de l'épistémologie du point de vue situé. La sagesse collective dialogique formule une connaissance constituée par l'expérience particulière à chaque position particulière dans le temps et les relations sociales. Patricia Hill Collins décrit comment la posture explicite d'esclave domestique, puis la posture plus implicite de groupe au service des blancs occupée par les femmes noires aux États-Unis, ont donné à ce groupe marginalisé une position privilégiée pour constater la contradiction entre le savoir dominant et leurs expériences particulières.

La théorie du point de vue situé a sa genèse à la fois dans les luttes populaires et dans les milieux académiques. La sociologue Dorothy E. Smith explique comment son expérience de la recherche en sociologie a permis la formulation d'une approche du point de vue situé. Elle constate que la recherche sociologique à laquelle elle participe observe le monde en tant que concepts et symboles organisés à partir d'un point de vue extérieur neutre. Cette manière de connaître le monde est un mode de gouvernance (governing) du monde. Le monde n'est pas connu par les personnes qui le vivent, mais de manière extérieure en tant que monde gouverné. « Issues are formulated as issues which have become administratively relevant not as they are significant first in the experience of those who live them. »(E. Smith, 1974, p. 23) Le chercheur ou la chercheuse en tant que corps impliqué dans les phénomènes observés est lui aussi effacé du processus scientifique. Ce mode d'appréhension du monde crée une bifurcation de la conscience. « It establishes two modes of knowing and experiencing and doing, one located in the body and in the space which it occupies and moves into, the other which passes beyond it. »(E. Smith, 1974, p. 25) Il y a donc deux modes d'appréhension du monde, l'un concerne les corps impliqués dans la vie et n'entre pas dans la formulation de la connaissance, l'autre observe la vie comme objet gouvernable à partir d'un point extérieur neutre. Cette bifurcation fonctionne avec l'affectation générée des deux modes d'existence et dépend à la fois de l'ignorance des hommes face à leur existence corporelle et l'effacement du travail domestique des femmes.

Pour Smith, le concept d'aliénation de Karl Marx adapté au contexte permet de saisir la relation à l'œuvre ici. « The simplest formulation of alienation posits a relation between the work an individual does and an external order which oppresses her, such that the hardest she works the more she strengthens the order which oppresses her. »(E. Smith, 1974, p. 26) Ce travail de l'individu opprimé consiste ici dans la médiation par les femmes de la relation entre la formulation conceptuelle du monde et sa réalisation dans des formes concrètes selon les conditions matérielles présentes.

Le travail féminin, en tant que réalité matérielle effacée de la formulation de la connaissance, correspond au travail du serviteur qui permet au maître d'avoir une expérience du monde détaché de sa réalité matérielle confirmant sa formulation de la connaissance.

La recherche en sociologie par des personnes opprimées, des femmes en l'occurrence, permet de révéler cette aliénation à l'œuvre dans la formulation dominante du savoir sociologique. Si la formulation du savoir masculin est incomplète à cause d'une affectation extérieure du travail ménager aux femmes, pour les femmes sociologues, ce travail n'est pas étranger, elles doivent elles-mêmes maintenir une rupture entre leur expérience pratique et leur recherche scientifique. Cela révèle que si les objets étudiés sont divers, la connaissance produite sur eux ne fait toujours qu'informer sur le point de vue masculin sur le monde. Ce savoir est donc erroné non seulement parce qu'il formule une réalité partielle, mais parce qu'il est ignorant de cette partialité.

Dans une rétrospective sur le développement de la théorie du point de vue situé parue en 2004, Sandra Harding en parle dans les termes suivants :

Androcentric, economically advantaged, racist, Eurocentrist, and heterocentrist conceptual frameworks ensured systematic ignorance and error about not only the lives of the oppressed, but also about the lives of their oppressors and thus about how nature and social relations in general worked.(Harding, 2004, p. 5)

La théorie du point de vue situé est issue de l'expérience de personnes opprimées qui reconnaissent leur travail en négatif dans le discours dominant qui le prend pour naturel. Si le discours dominant peut croire en son détachement de la matière, la dominée sait qu'il se trompe parce qu'elle ne s'est pas fait voir quand elle a assuré l'attachement à la matière, parce qu'elle ne s'est pas fait entendre quand elle a nommé son travail.

La théorie du point de vue situé formule une connaissance basée sur l'expérience. Elle constate d'un côté que la différence essentielle sur laquelle le pouvoir s'assoyait est une illusion : ni les organes génitaux, ni la couleur de la peau, ni les préférences sexuelles, ni l'identité de genre, ni quelques autres différences ne dispose naturellement à s'émanciper des contraintes de la vie matérielle ou à s'y vouer. Elle permet aussi de constater qu'il n'y a pas de nouvelle vérité plus complète à laquelle accéder une fois l'opposition dissoute. Il y a une multiplicité d'individus portant chacun et chacune un point de vue particulier. Or, l'effet combiné de ces deux éléments fait que la destitution de la vérité absolue sans qu'une nouvelle vérité ne prenne sa place ne produit pas un simple relativisme. Les points de vue ne sont pas indépendants les uns des autres. Ils représentent une position particulière dans plusieurs relations, donc une responsabilité envers leur impact sur le reste. La théorie du point de vue situé amène une décentralisation de la connaissance, une universalisation de l'universel au-delà de l'expérience de l'homme blanc hétérosexuel riche.

Alors que la théorie du Care critique une conception oppressive de la morale dans laquelle l'individu se montre et la communauté reste cachée, la théorie du point de vue situé critique une conception oppressive de la vérité dans laquelle l'universel se montre et l'individu reste caché. Sur cette base, la mise en commun de la théorie du Care et du point de vue situé permet de voir l'effet du point de vue dominant. Il ne s'agit pas d'une démarche visant à trouver la vérité, mais bien d'une démarche visant à imposer une vérité permettant la libération de l'individu des impératifs de son appartenance au monde. Or, tenter d'abolir une part de l'existence en la retirant de la connaissance ne fonctionne pas. Cela n'a pour effet que de provoquer l'incompréhension et l'impuissance. C'est le travail dans le monde qui se révèle efficace pour modifier celui-ci.

### 5.3 Vivre dans l'éternel retour : De l'artiste à la sorcière

Être conscient chez soi dans la matière est un mode de vie que nous avons largement oublié. L'hégémonie de la structure métaphysique de l'existence nous a forgés dans cet oubli. Les personnes dans une position d'oppression se voient assigner la prise en charge générale ou partielle de la matière, du soin, des relations, de l'émotivité. Elles ont une connaissance de ces éléments dont la charge leur est assignée, mais la structure métaphysique a pour effet que celles en charge se conçoivent aussi comme conscience prenant en charge les sensations de l'extérieur. Ce dernier retranchement de la métaphysique est nommé par Starhawk la « [...] mise à distance, car son essence est de nous faire nous voir nous-mêmes à l'écart du monde. »(Starhawk, 1982/2015, p. 40) Pour l'autrice :

Nous voyons le monde comme constitué de parties divisées, isolées, sans vie, qui n'ont pas de valeur par elles-mêmes. [...] Parmi les choses divisées et sans vie, les seules relations de pouvoir possible sont celles de la manipulation et de la domination.(Starhawk, 1982/2015, p. 40)

Cette formulation dominante de la vérité s'apparente au monde gouvernable dévoilée par Dorothy E. Smith comme objet de la sociologie. La conscience mise à distance crée un monde sans vie. Son développement signifie la destruction du monde. La conscience qui s'y oppose est nommée immanence par Starhawk, c'est-à-dire « [...] l'attention au monde, et à ce qui le compose, un monde vivant, dynamique, interdépendant et interactif, animé par des énergies en mouvement [...] »(Starhawk, 1982/2015, p.46) La description de l'immanence par Starhawk reprend le vocabulaire nietzschéen et parle de volonté, de puissance, d'éternel retour, d'art, de formes. Si la conscience du Dieu masculin est la conscience de la mise à distance, la conscience de l'immanence est nommée Déesse par Starhawk. Par contre, l'idée de falsification dans la réalisation de la volonté de puissance nietzschéenne trahit que le philosophe-artiste crée à l'écart du monde. Il impose une forme impérialiste depuis une position extérieure et provoque la résistance.

Le pouvoir que donne la mise à distance est un pouvoir que l'on a sur le monde. Le pouvoir que donne l'immanence est « quelque chose que nous pouvons faire. »(Starhawk, 1982/2015, p. 49) Ce n'est pas une domination sur le monde, mais une puissance dans le monde. Au lieu de la volonté de puissance, l'intervention dans le monde du pouvoir de l'immanence se nomme magie. Celle qui l'exerce n'est pas artiste, elle est sorcière. Son travail ne consiste pas à plaquer une forme sur le monde, mais à bouger avec le monde pour lui donner une direction volontaire. Pour Starhawk, la magie est un art puisqu'elle intervient sur les formes et les structures. Elle est aussi volonté puisqu'elle consiste en la direction de l'énergie par la décision. Cette puissance implique « [...] la compréhension que chaque chose est connectée. »(Starhawk, 1982/2015, p. 51) Elle implique aussi d'être attentive à ce que les choses révèlent d'elles-mêmes. Le mouvement derrière une forme se montre dans la forme elle-même et ses relations avec le monde si on l'observe avec cette attention. Dès que l'on s'observe soi-même comme élément impliqué dans ce mouvement et qu'on y reconnaît son impact avec l'impact du reste, on peut choisir l'intervention qu'on souhaite avoir. Le contenu demeure dans l'éternel retour du même(Starhawk, 1982/2015, p. 55), mais les formes et les structures qui l'organisent sont modifiées par un choix dans la participation que nous y avons. Nous ne pouvons pas falsifier la matière ni les relations que les choses entretiennent entre elles, mais nous pouvons comprendre et modifier notre propre implication dans celles-ci.

La magie qui s'opère comme un choix sur la manière de participer au mouvement d'un ensemble de relations implique aussi qu'elle se réalise dans l'éternité du moment présent et nulle autre temporalité. La multiplicité et l'absence de centre dans les relations en mouvement impliquent que l'on ne peut connaître la forme que ces relations prendront dans le futur ni que l'on puisse se baser sur une forme passée pour évaluer l'impact de nos choix sous peine de bloquer le mouvement et d'imposer la conservation à la vie. Transformer le monde à l'aide de la magie signifie d'abandonner le projet comme mode d'organisation de notre volonté. Le projet

signifie de décider de la forme d'une intervention future à partir de la forme présente ou passée d'une relation.

## CONCLUSION

La question que je posais au début de cette recherche était la suivante : sous la prémisse commune d'un lien fondateur réciproque entre l'expérience et la connaissance, comment peut-on comprendre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de l'oppression comme deux faces d'un même enjeu ? Nietzsche dévoile que la structure métaphysique de la culture occidentale prend la forme d'une rupture entre la vie et la vérité et une soumission de la première à la deuxième. Hegel affirme que la tentative de fixer l'essence de l'existence dans une de ses formes particulières est vaine et conduit à une méconnaissance de l'existence, que la méconnaissance se manifeste inévitablement dans l'expérience et pousse la connaissance à se modifier afin d'inclure ce qui était exclu.

Si l'instauration de la métaphysique est selon Nietzsche une tentative des faibles de neutraliser la souffrance et la violence, la perspective du combat pour la vie efface place cette violence et cette souffrance dans la méconnaissance de la loi divine du cycle de vie et mort des individus particuliers. L'analyse genrée du rapport à l'agressivité faite par Gilligan donne force et détails à cette lecture en dépliant le contenu du travail de Care assigné aux femmes. Il ne s'agit pas seulement du travail de reproduction des individus particuliers et de soin de leur existence matérielle. L'espace assigné aux femmes comprend aussi l'existence relationnelle intime et émotive. Cet espace effacé de l'essentiel laisse paraître les individus neutres équivalents de la loi humaine de Hegel. C'est à la souffrance physique et à la mort que l'humanité tente d'échapper par la structure métaphysique, mais aussi à la souffrance émotionnelle intime.

Comment peut-on comprendre le dépassement de la métaphysique et le dépassement de l'oppression comme deux faces d'un même enjeu ? En saisissant de quel enjeu il s'agit. L'oppression fonctionne avec la métaphysique parce qu'il s'agit de la stratégie employée par une part de l'humanité pour tenter d'abolir la réalité de la souffrance en effaçant l'existence qui la connaît puisqu'elle la subit et la soulage. La dialectique du militantisme et de l'oppression de Patricia Hill Collins montre d'ailleurs que la métaphysique n'est pas qu'une structure, c'est un travail des dominants pour maintenir et justifier la dévalorisation des dominés. La structure métaphysique est la forme théorique et l'oppression est la forme matérielle d'une tentative d'une part de l'humanité de fuir la souffrance et la peur en les rejetant sur une autre part de l'humanité effacée de la connaissance.

Or, Hegel nous informe aussi qu'une tentative d'abolir une part de l'existence n'a pour effet que de nous en rendre d'autant plus dépendants puisqu'elle ne cesse pas d'exister. Nous ne faisons qu'abolir notre implication dans son existence et notre connaissance de celle-ci. Tant que l'oppression demeure, une version métaphysique de l'existence demeure puisqu'une vérité extérieure contraint une part de la vie. Il n'est pas simplement question de l'amour de la vérité ici. Qu'une version métaphysique persiste n'est pas qu'un problème philosophique. Tant que l'oppression demeure, une souffrance est maintenue pour tout le monde. Bien sûr, les groupes et personnes opprimés la subissent plus vivement, mais ce sacrifice qu'on leur fait subir n'arrive même pas à libérer les dominants de la morbidité qu'ils voulaient abolir. La dissolution de l'oppression signifie l'acceptation de la souffrance et la possibilité de réaliser le deuil et la guérison. Il est question de vérité de l'amour. La volonté de puissance de Nietzsche demeure dans l'oppression métaphysique en valorisant l'imposition à une part de l'existence d'une forme décidée de l'extérieur par une volonté refusant d'être transformée.

Si ce que la conscience doit renverser est la dévalorisation et l'effacement de l'existence relationnelle mouvante de soin réciproque constituant les individus, son développement final ne peut placer son essence dans l'impermanence des formes de conscience soumises aux mouvements de la vie comme Hegel le fait avec l'esprit absolu. Une telle position constate l'existence relationnelle, mais se maintient dans une position extérieure d'ignorance et d'impuissance face à celle-ci. La conscience de l'existence doit être chez elle dans l'expérience sensorielle inépuisable et mouvante. Cela se réalise par le dialogue informé par les sensations et l'émotivité et responsable envers soi-même, les autres, et les liens qui nous unissent. Cette information vivante permet de reconnaître les mouvements du monde et notre implication dans ceux-ci afin d'intervenir volontairement dans la transformation réciproque, la création d'une nouvelle réalité, le deuil de l'ancienne et des autres possibilités non réalisées dans l'éternité du moment présent.

Prendre au sérieux l'idée selon laquelle nous donnons forme au monde en y agissant et en y formulant du savoir signifie assumer une responsabilité absolue envers l'existence. C'est le poids qui rend Zarathoustra malade. L'ethnographe Natasha Myers est un exemple de chercheuse qui expérimente une méthodologie cohérente avec cette idée. Dans son projet de recherche-création nommé *Becoming sensor*, elle entre en contact avec la matière étudiée en cherchant à harmoniser ses sens à la sensibilité de ce qui est étudié. La recherche vise à comprendre l'arbre en laissant sa propre perception être transformée par résonance avec ce qu'on perçoit de l'expérience que l'arbre a du monde. Les données récoltées sont des enregistrements sonores et des photos non figuratives. La démarche scientifique s'apparente à une démarche artistique puisque le processus de recherche autant que son produit mobilisent les sensations et les émotions des personnes les produisant ou les recevant. Le savoir qui y est développé est un savoir qui ne sépare pas. La chercheuse, ses sensations, la connaissance et l'arbre sont dans une relation de formation réciproque et cette relation qui est le contenu de ce qui est connu. Pour ce faire, la chercheuse

doit sortir d'elle-même et laisser ses perceptions habituelles se défaire ; être humble devant ce que l'arbre peut lui transmettre.

Élaborer une telle relation avec les forêts de chênes ancestrales dans la région de Toronto où elle effectue ses recherches amène Natasha Myers à reconnaître le type de rapport au monde que les communautés autochtones ont encore et ont eu depuis des millénaires dans cette région et qui a façonné le paysage en même temps que le paysage façonnait les communautés. Prendre une posture responsable face à cette constatation signifie aussi de travailler à défaire le lien colonialiste qui configure sa relation avec l'épistémologie qu'elle découvre, car justement, elle ne découvre pas une épistémologie, elle découvre une culture qu'elle a contribué à effacer. En tant que porteuse et héritière d'un tel rapport au monde, les personnes et les communautés autochtones doivent avoir l'espace nécessaire à leur épanouissement ne serait-ce que pour que l'épistémologie dont il est question se réalise réellement. Une chercheuse visant à être fidèle à une telle approche ne peut que chercher à sortir d'elle-même, et défaire ce qu'il y a de colonialiste en elle ; être humble devant ce que les communautés autochtones réclament, développent, transmettent, gardent pour elles.

Formulé ainsi, l'engagement anticolonial peut sembler chercher un peu trop à répondre à l'intérêt du savoir blanc profitant encore des cultures autochtones. Évidemment, bien avant de trouver un intérêt qui nous profite pour s'engager dans la destruction du colonialisme, le simple fait que notre mode de vie se réalise sur le dos de l'exploitation et la souffrance des personnes autochtones suffit à justifier l'impératif de détruire nos comportements et nos pensées colonialistes en tant qu'individu et société institutionnalisée au nom de la justice, de la solidarité et de l'empathie. Si je présente cet exemple d'engagement anticolonial, c'est pour donner force à l'idée élaborée tout au long de cette recherche : abolition de l'oppression et rigueur scientifique sont imbriquées ensemble. Un engagement envers la rigueur

scientifique doit aller de pair avec une critique interne de l'oppression, car l'oppression maintient une zone invisible pour la connaissance.

L'exemple du travail de Natasha Myers montre aussi comment s'engager à abolir une forme d'oppression de la part d'une personne ne la subissant pas ne signifie pas pour elle de sacrifier son propre épanouissement à long terme. Renoncer à des parts de soi qui reposaient sur l'exploitation des autres peut ressembler à un sacrifice de son propre bien-être, et ce serait légitime de la part des opprimé-e-s de réclamer une plus juste répartition du sacrifice de soi. Or, pour Natasha Myers, l'épanouissement et la cohérence de ses propres recherches requièrent l'humilité et la solidarité anticoloniale. C'est en cherchant son propre épanouissement qu'elle reconnaît l'importance de permettre l'épanouissement de ce qui l'entoure.

La tentative de formuler une vérité stable sur laquelle baser notre existence est en fait une tentative pour échapper à la mort et la souffrance. Or, la mort et la souffrance font partie de l'existence. Elles ne peuvent être abolies. Elles ne peuvent qu'être ignorées. La tentative d'ignorer la souffrance et la mort fonde l'oppression de différentes parts de l'humanité qui deviennent porteuses et récipiendaires de ces traits indésirables tout en se voyant confisquer leur humanité. Les groupes opprimés se voyant confisquer leur humanité se trouvent mis en situation de soumission face aux groupes oppresseurs. Or soumission ne signifie pas dépendance. Les groupes opprimés n'ont pas besoin des oppresseurs. Ils se suffisent à eux-mêmes en plus de subvenir aux besoins des groupes oppresseurs. Ce sont ces derniers qui sont véritablement dépendants du travail des premiers. Les dominants se mentent à eux-mêmes en croyant battre la mort et la souffrance. Plus ils cherchent à les effacer, plus ils se rendent impuissants devant celles-ci. Ils courent à leur perte en emportant tout sur leur passage. L'abolition de l'oppression ne vise pas seulement à libérer les opprimé-e-s, mais à libérer tout le monde de la peur en acceptant l'instabilité, la

souffrance et la mort comme part de l'existence que nous créons et comme élément du bien-être que nous construisons.

Face à la question du dépassement de la métaphysique, une telle compréhension du phénomène de l'oppression répond au gouffre laissé par la perte des absolus. Le dépassement de la métaphysique ne nous laisse plus devant un vide froid et désespéré si nous réhabilitons en nous-mêmes la vie sensible capable de bien-être et de souffrance, de guérison et de transformation.

Entre laisser sa place ou prendre sa place, abandonner un privilège ou briser les plafonds de verre, être oppresseur, allié, ou opprimé, il y a un chemin d'apprentissage collectif. Il y a place à l'erreur constructive et à la guérison de plus en plus profonde et de plus en plus étendue. J'en parle à partir d'une posture à mi-chemin. Je suis née au Québec avec le genre féminin assigné à la naissance, d'une mère québécoise et d'un père mexicain. J'ai appris la culture du viol comme forme normale des relations humaines et je continue à découvrir la profondeur de ses impacts sur mon développement personnel. Je suis entourée d'une grande famille unie et économiquement confortable dont presque tous et toutes les membres sont allés à l'université depuis deux générations. J'ai la peau blanche et les yeux bleus et juste assez de marques de la diversité ethnique de mes ancêtres dans mon visage et mon nom pour susciter quelques questions d'inconnu-e-s et des stratégies d'intégration à l'école primaire, me faisant parfois sentir ma différence. Alors que la famille de ma mère est probablement française depuis les débuts de la colonisation, celle de mon père compte des ancêtres autochtones et afrodescendants en quantité suffisante pour que le Québec des régions lui prête une panoplie d'origine ethnique. Je suis en très bonne santé physique, mais j'apprends à vivre avec l'anxiété et la dépression chronique, et un déficit d'attention diagnostiqué à 29 ans qui explique en partie l'état d'épuisement dans lequel j'ai atteint l'âge adulte. Privilèges et traumatismes se côtoient chez moi d'une manière rendant évident pour moi qu'il n'existe pas de

posture absolue d'opresseur-e, d'allié-e ou d'opprimé-e. Je n'ai pas le choix de toujours mettre de l'énergie à me guérir et à supporter la guérison des autres.

## RÉFÉRENCES

- Beaudry, Denise. ( 2015) Discussion en personnes.
- Biaggi, V. (1999). *Nietzsche*. Colin.
- Bennett, B. (2020). *Shaping a modern ethics : The humanist legacy from Nietzsche to feminism* (Bloomsbury Academic).
- Brandom, R. B. (2007). The structure of desire and recognition, self-consciousness and self-constitution. *Philosophy and Social criticism*, Vol. 33(No1), p.127-150.
- Brown Golden, K. (2006). *Nietzsche and embodiment : Discerning bodies and non-dualism* (State University of New York Press).
- E. Smith, D. (1974). Women's perspective as a Radical Critique of Sociology. *Sociological Inquiry*, 44(1), 7-13.
- Gilligan, C. (1982). *Une voix différente : Pour une éthique du « care »*.
- Grosz, E. (s. d.). *Volatile bodies : Toward a corporeal feminism* (Indiana University Press).
- Harding, S. (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies* (Routledge).
- Hegel, G. W. F. (1807). *Phénoménologie de l'esprit*. Flammarion.
- Heidegger, M. (1946). *Nietzsche. I : ...* Gallimard.
- Hill Collins, P. (1990). *La pensée féministe noire : Savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Les Éditions du Remue-ménage.
- Houlgate, S. (1986). *Hegel, Nietzsche, and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press.

- J Burgard, P. (1994). *Nietzsche and the feminine* (Va University Press of Virginia).
- Lebrun, G. (2004). *L'envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*. Seuil.
- Molinier, P. (2009). *Qu'est-ce que le « care »? : Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Payot.
- Montebello, P. (2001). *Nietzsche : La volonté de puissance* (1re éd). Presses Univ. de France.
- Mortensen, E. (1994). *The feminine and nihilism : Luce Irigaray with Nietzsche and Heidegger* (Scandinavian University Press).
- Muller-Lauter, W., Wotling, P., & Champeaux, J. (1998). *Nietzsche. Physiologie de la volonté de Puissance*. Allia.
- Nietzsche, F. (1885). *Ainsi parlait Zarathoustra*. Éd. Kimé.
- Nietzsche, F. W. (1882). *Le gai savoir*. Flammarion.
- Nietzsche, F. W. (1886). *Par-delà bien et mal : Prélude d'une philosophie de l'avenir*. Gallimard.
- Nietzsche, F. W. (1888). *Crépuscule des idoles* (Hatier).
- O'Brien, M. (1996). Man, physiology and fate. In P. Jagentowicz Mills, *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel* (Pennsylvania University Press).
- Oliver, K. (2016). *Womanizing Nietzsche : Philosophy's relation to the « feminine »* (Routledge).
- Oliver, K., & Pearsall, M. (1998). *Feminist interpretation of Friedrich Nietzsche* (Pennsylvania University Press).
- Patton, P. (2007). *Nietzsche, feminism, and the political theory* (Routledge).
- Perreault, J., & Bourgault, S. (Éds.). (2015). *Le care : Éthique féministe actuelle*. Éditions du Remue-ménage.
- Starhawk. (1982). *Rêver l'obscur : Femmes, magie et politique* (Éditions Cambourakis). Cambourakis.

Wotling, P. (2005). Nietzsche et Hegel. Quatre tentatives pour faire dialoguer deux frères ennemis. *Nietzsche Studien*, 34, 458-473