

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CRITIQUES FÉMINISTES ET CONSTRUCTION POLITIQUE DES SAVOIRS :  
RÉFLÉCHIR LE POLITIQUE SANS REPRODUIRE L'EXCLUSION

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR  
ALEXE PARIS-PROVOST

DÉCEMBRE 2018

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.»

Seule une lecture d'un autre style, moins arrogante, plus humble, plus incertaine, peut nous redonner accès à une part de cette richesse perdue et, avec elle, de nouvelles possibilités de sens à notre humaine présence au monde. Et ce n'est qu'en racontant, je crois, qu'on a des chances d'y accéder. La quête de sens ne s'explique pas, elle se raconte  
(Hentsch, 2002, p. 38)

## REMERCEMENTS

J'aimerais remercier tous ces professeurs qui ont su accepter ma curiosité indisciplinée, mes questions incessantes et mon désir de comprendre toutes ces choses plus grandes que moi. Merci à Mona Brière, à Angèle et à Renée Vallières, vos enseignements et vos encouragements me suivent encore partout où je vais et un sourire éclaire mon visage chaque fois que je pense à vous. Merci à Francis Provost, tu m'as permis de m'initier aux réflexions politiques tout en me forçant à reconnaître que j'y prenais plaisir. Un merci tout particulier à Anne-Lise Polo, nos discussions m'ont transformée à jamais. Merci à mon Directeur, Lawrence Olivier. Merci d'avoir pris autant de plaisir que moi à discuter d'épistémologie. Merci aussi à mes parents, vous m'avez appris l'importance d'aimer ce que l'on fait assez pour le refaire encore et encore. Merci à Luce. Parfois une seule rencontre, une simple phrase peut avoir un impact puissant sur le cours d'une vie. Ce jour-là, le conseil que tu m'as donné a mené à ce mémoire. Merci à ceux qui ont pris plaisir à discuter avec moi du sujet de ce mémoire, en particulier mes cousins Steve et Ken, votre intensité a été une puissante source de motivation tout au long de ma rédaction. Et surtout, merci à Brent d'être toujours là.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	ii
RÉSUMÉ ET MOTS CLÉ.....	v
AVANT-PROPOS.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
MÉTHODOLOGIE.....	6
1.1. Positionnement.....	7
1.2. Concepts.....	10
1.3. Cadre d'analyse.....	13
CHAPITRE II	
RÉÉCRIRE LES GRANDS RÉCITS.....	19
CHAPITRE III	
LES THÉORIES DU POSITIONNEMENT.....	29
3.1. Objectivité et savoirs situés.....	33
3.2. Conscience des opprimés et sérialité de groupe.....	39
3.3. Subjectivité et autodéfinition.....	41
CHAPITRE IV	
INTERSECTIONNALITÉ.....	45
CHAPITRE V	
LE SUJET FÉMINISTES.....	50
CONCLUSION.....	59
BIBLIOGRAPHIE.....	61

## RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉ

Plusieurs pensées politiques féministes vont montrer par quels mécanismes les savoirs situés de groupes dominants vont être érigés en normes de véracité et en connaissances dites universelles. L'entreprise politique des épistémologies féministes est à la fois une profonde critique adressée aux fondements des sciences modernes qui met à jour l'imbrication des rapports entre savoir et pouvoir, et une multitude de propositions épistémologiques qui permettent d'organiser différemment le rapport au savoir dans la pratique féministe. Dans cette perspective, les épistémologies féministes proposent différentes alternatives théoriques afin de mieux rendre compte de la réalité des groupes exclus, offrir des modèles non-hiérarchiques de rapports au savoir et insister sur la construction sociale des connaissances. Les aspects fondamentaux qui permettent de repenser les rapports au savoir sont la reprise du discours sur soi, l'autodéfinition et la repolitisation des espaces et sujets ayant été normalisés, voire naturalisés par le modèle des sciences occidentales modernes. À la question « quelles sont les implications politiques des épistémologies féministes et que viennent-elles révéler sur le rapport à la connaissance qui est encore partie prenante de la vie intellectuelle occidentale? », je réponds que les épistémologies féministes, de par leur posture autodéfinie à la croisée du politique et du savoir, ouvrent un espace d'action politique permettant la redéfinition même des possibilités du vivre-ensemble. Car l'autodéfinition permet la mise au monde d'un discours et d'une pratique qui ne sont plus des contre-discours mais ouvrent plutôt sur la diversité des manières d'être-au-monde, redéfinissant par le fait même le rapport entre savoir et pouvoir qui lui définit les limites de significations du vivre-ensemble.

MOTS-CLÉ : Épistémologie, Féminisme, Savoir, Pouvoir, Voix différente.

## AVANT PROPOS

Du temps où j'étudiais au Baccalauréat en science politique, je rêvais de disposer d'un temps infini, pour pouvoir faire une analyse psychologique de chaque penseur politique classique et ainsi montrer comment, dans chaque cas, leur propre expérience du monde et leur contexte social influencent la conception du sujet qui fonde leur théorie politique. J'aurais voulu montrer comment, dans tous les cas, cette idée de la nature humaine pourtant incomplète et arbitraire vient à priori poser les limites de l'espace de liberté politique que la théorie politique va ensuite sanctifier. C'était cette idée qui m'animait quand je me suis penchée sur le fait qu'une légère différence des postulats ontologiques entre Hobbes et Locke mène à un espace d'action politique tout à fait différent. Puisque l'homme chez Locke disposait d'un attribut inexistant dans la pensée de Hobbes, la capacité d'association, il n'était plus soumis à cette puissance unilatérale; le Léviathan. À mes yeux, toute théorie politique était justifiée par la façon dont on comprenait l'homme, mais tout cela me semblait bien plus dépendre de la personnalité et l'expérience de l'auteur que d'une réalité objective.

Dans nos cours, on passait un temps fou à faire des biographies des auteurs qu'on tentait de comprendre, à remettre leurs écrits politiques en contexte, sans jamais se demander ce que cette contextualisation signifiait sur la portée explicative de leurs théories. On justifiait par exemple l'intérêt pour Habermas envers la communication par les difficultés d'élocution rencontrées dans sa jeunesse, sans jamais questionner l'impact d'un tel état de fait sur la possibilité de généraliser ses théories. On prenait pour acquis que les humains ont des expériences différentes qui les poussent à s'intéresser à divers sujets, qu'à partir de là ils posent des prémisses indécidables et construisent des théories politiques autour. Mais qu'est-ce que ça impliquait sur le plan épistémique de poser ce constat? Pour moi la réponse était simple : si on veut

une théorie politique convaincante, on doit la fonder sur une prémisse ontologique réaliste. L'humain est-il un animal social, est-il mû par des intérêts égoïstes, est-il capable d'association? Tout cela allait déterminer tout ce que notre théorie politique allait ensuite pouvoir nous dire sur le vivre-ensemble.

Pourtant, les théoriciens classiques de l'État ne questionnaient pas ce qu'ils entendaient comme la nature humaine, ils ne faisaient bien souvent que la poser de manière univoque. J'ai cru pour un temps que la psychologie pourrait m'aider à comprendre quelle est la nature humaine et comment les humains s'épanouissent. Car j'avais la conviction peut-être un peu candide que la manière d'organiser la société devait permettre non seulement le bien-être, mais aussi l'accomplissement des gens qui la composent.

Je me suis longtemps interrogée sur l'idée même de théorie politique, sur les limites inhérentes à toute entreprise de schématiser le social. Est-ce que tenter de dire le social n'est pas déjà le limiter à ce que l'on arrive à en comprendre? Je me suis ainsi passionnée pour toutes les formes de réflexions concernant le rapport entre individu et société, pour les réflexions concernant la vérité, l'accès au réel, les rapports entre le savoir et le pouvoir et la question de l'identité. Quel était le lien entre cette prémisse ontologique concernant la nature de « l'homme » et la possibilité même d'une théorie politique? J'avais un non-sens sous les yeux, trop gros pour en distinguer les contours. Un malaise omniprésent dont je n'arrivais à me défaire.

Il aura fallu un cours d'été en pensée politique féministe pour finalement découvrir des courants de pensée qui semblaient commencer à s'intéresser à ce que je comprenais comme « le politique », ce concept qu'on disait être l'objet de la science politique et qui semblait pourtant toujours très loin derrière « la politique » dans les théories qu'on continuait de m'enseigner. Ces courants féministes montraient un point de vue différent sur le politique et semblaient détonner entièrement avec tout le corpus du baccalauréat en analyse politique; elles parlaient tout simplement d'autre

chose. Que ce soit les critiques radicales dénonçant l'appropriation du corps des femmes, les théories lesbiennes et noires qui dénonçaient les conceptions homogènes, hétérosexuelles, blanches et bourgeoises de la femme employées par d'autres courants, il n'était plus question de théoriser un politique abstrait et homogène, on abordait les inégalités de front, à travers les conditions matérielles et la réalité vécue.

Ces théories parlaient du concept de pouvoir autrement que comme le simple outil privilégié du dirigeant et devaient souvent retourner à des penseurs prémodernes comme Aristote pour trouver dans la littérature « acceptée » des traces de discussion sur ce qui lie les humains entre eux, comme l'importance de l'amitié. Puis je réalisai lentement que ce tissu social qui est au moins la moitié du vivre-ensemble avait été évacué des théories politiques au profit de la seule stratégie et de la compétition à l'exception de quelques théories qui justement étaient celles qui m'avaient le plus intéressées. Des théories qui, comme Thierry Hentsch, semblaient affirmer en dissonance avec le discours ambiant que « (...) *le* politique, même s'il est difficile à trouver, ne se confond pas totalement avec *la* politique, c'est-à-dire avec la lutte pour le pouvoir » (Hentsch, 2007).

Mon malaise face à la contradiction fondamentale de ce qu'on m'avait enseigné comme étant le « vivre-ensemble » et ce qui était effectivement traité dans les théories politiques modernes devient de plus en plus clair. L'espace public, l'exercice de la chose politique, n'avaient jamais été réfléchi de manière inclusive, mais était fondé sur l'idée d'un citoyen bien spécifique qui marginalisait les autres personnes vivant dans la communauté. On avait beau faire « comme si » la démocratie athénienne pouvait fonctionner dans une communauté inclusive soumise aux principes des droits de l'homme, la fonction même du politique avait été réfléchie pendant tellement d'années par une élite homogène qu'on était devenu incapable de penser le politique autrement qu'à travers les critères de cette élite. Je pris conscience que cet aspect du vivre ensemble qui me passionnait était depuis des générations considéré comme un sujet privé. Si je ressentais que la science politique manquait de

psychologie, c'est que c'était dans cette discipline et relayée à la sphère privée qu'on osait encore se demander ce qui lie les humains entre eux.

Quand est venu le temps de faire un choix de sujet de recherche, j'ai réalisé que je n'avais pas à choisir entre les trois aspects qui m'ont toujours passionné, à savoir l'épistémologie, la question de l'identité et celle de la justification du pouvoir, car elles constituent les trois faces d'une même réflexion critique de la modernité occidentale, et que plusieurs pensées politiques féministes en délimitent les contours, notamment à travers des questionnements sur la construction politique des savoirs. J'ai réalisé que cette sensation de passer à côté de quelque chose de fondamental dans les théories politiques était en effet un symptôme d'un problème de fond qui avait structuré les sciences modernes depuis leurs débuts, qui encore laissait ses traces dans la vaste majorité des théories que j'apprenais. Au contraire, de plus en plus de courants de pensée dissidents théorisaient les sources de cette limite des réflexions classiques par une multitude de faits historiques qui semblaient tous pointer sur un seul et même objet : la construction politique des savoirs.

C'est dans cette optique que le thème de la construction politique des savoirs dans les divers courants féministes sera abordé. Avec comme intérêt particulier le processus de reprise de pouvoir et de légitimité de prise de parole dans l'espace public qui est amorcé par les différentes mouvances féministes et ses liens quant à la transformation des rapports au savoir. Parce que ce processus constitue un pas vers une meilleure compréhension du politique, parce qu'il permet de redéfinir le sujet en théorie politique, parce que surtout, il permet de réintégrer dans le discours public ces vies qui ont été exclues du discours de vérité de l'Occident moderne, je propose d'aborder ces réflexions dans une perspective d'analyse politique.

## INTRODUCTION

Dépassant donc le manifeste des rapports de pouvoir entre les sexes le questionnement féministe veut en outre débusquer la logique qui est la clé de voûte de l'ordre du discours dans l'épistémé. Il s'agit, au point où nous en sommes de la déconstruction amorcée, d'un travail qui porte surtout sur le savoir des sciences d'une pensée occidentale et blanche.  
(Lasvergnas, 1986, p. 11)

Les théories féministes qui sont ici mises à contribution remplissent la fonction d'objet d'étude et une analyse de leurs implications politiques se propose de montrer comment l'autodéfinition s'y inscrit et avec quelles conséquences au niveau des espaces d'action politique. Analyses qui m'amènent à m'intéresser à la radicalité politique d'une posture autodéfinie.

Le chapitre premier expose mon positionnement, la méthodologie employée dans la présente recherche ainsi que le cadre d'analyse et les concepts qui sont mis à profit. Le second chapitre intitulé « Réécrire les grands récits » fait office de revue de la littérature et s'intéresse aux critiques féministes des sciences et du rapport à la connaissance. Ce chapitre permet une première familiarisation avec une perspective sur ce qui se passe qui diverge de la « version officielle » de l'histoire des sciences et du progrès qui est encore la version enseignée dans plusieurs facultés et départements universitaires. Il est entendu ici que ces perspectives différentes proposent des récits alternatifs et donc extérieurs au métarécit des sciences et de la modernité philosophique occidentale. Le discours et la pratique qui nous intéressent s'inscrivent en dehors « (...) des principales caractéristiques du monde occidental moderne, à savoir la relative disqualification des dimensions sensibles, poétiques, morales et spirituelles de l'existence » (Taleb, 2009, p. 75) remettant ainsi en question ses

présupposés. Ces différentes critiques féministes pointent toutes vers une situation politique particulière, au fait que c'est un groupe spécifique d'hommes qui historiquement a détenu le pouvoir, que les sciences érigées par ce groupe en normes de véracité sont irrémédiablement liées à leur manière de se percevoir dans le monde plutôt que fondées objectivement. Dans cette perspective, j'affirme que les sciences modernes elles-mêmes en sanctionnant certains rapports de pouvoir agissent dans une certaine mesure comme régulateur de l'ordre sociale.

Les théories féministes ici mises en lumière ne sont pas les seules à se préoccuper d'une telle situation, mais s'inscrivent plutôt dans un mouvement plus large de revendications épistémiques où différents groupes défendent leur valeur intrinsèque en allant à l'encontre de certaines normes et à un rapport spécifique à la connaissance. C'est le cas par exemple des *Fat Studies*, mais c'est aussi le cas de plusieurs pensées féministes minoritaires (noires, autochtones, chicana, etc), des études postcoloniales et de ce qu'il convient dorénavant d'appeler l'épistémologie des dominés ou l'épistémologie de la résistance (Medina, 2012). Ces différentes mouvances théoriques ont en commun la revalorisation des personnes exclues et l'affirmation d'une valeur des individus indépendante de certaines caractéristiques que les normes culturelles tendent à dévaloriser, exclure ou considérer inférieures. Elles partagent une remise en question des discours scientifiques qui font d'eux un objet de connaissance plutôt qu'un sujet connaissant et une critique de l'idéal véhiculé par ces savoirs qui s'articule à travers une critique épistémique. Mais avant tout, ces mouvances contemporaines mettent de l'avant l'idée que les groupes responsables de la diffusion des connaissances sont les groupes dominants ne représentant pourtant pas la diversité sociale. En ce sens, les normes du savoir ainsi érigées sont construites sur un mode d'exclusion et de domination.

Dans cet entrecroisement des oppressions, le choix de circonscrire l'analyse au groupe des femmes se justifie à la fois par de manière pratique et théorique. Ma position de francophone nord-américaine d'un côté limite mon accès à des sources

francophones et anglophones, et de l'autre le groupe des femmes offre l'avantage théorique d'être dispersé parmi tous les autres groupes, « (...) par l'entremise du mariage et des relations familiales, les femmes sont subsumées, dans tous ces groupes, à l'identité des hommes, dans l'isolement du ménage et du lit» (Young, 2007, p. 13). Sans affirmer que cette position particulière soit préférable à toute autre, il m'apparaît que sa position particulière permet d'effleurer le vaste thème de l'imbrication des oppressions. Le groupe des femmes, en tant que seul groupe minorisé pourtant majoritaire et en tant que seul groupe opprimé à traverser l'ensemble des structures d'oppression (Mayer, 2012) me servira de point de mire afin d'analyser les prises de pouvoir dans l'espace public et dans la construction des savoirs. Sur ces bases, je m'intéresse à comment la posture autodéfinie des épistémologies féministes remet en question tout un ensemble de postulats normatifs véhiculés par le discours de vérité du récit de l'Occident moderne et le discours scientifique.

Le chapitre III sur les théories du positionnement ouvre les réflexions épistémiques à proprement parler et s'intéresse à la fois aux concepts d'objectivité et de rationalité, tout en posant des bases tout à fait divergentes au rapport au savoir que celles sur lesquelles la modernité philosophique occidentale nous a habitués à construire les réflexions épistémiques. La question de la conscience individuelle et de groupe sera analysée, dans une optique de dépassement de la binarité inspirée à la fois des écrits de Patricia Hill Collins et Iris Marion Young. Puis la question de la subjectivité sera abordée en relation à l'autodéfinition afin de montrer comment s'articule dans ce contexte le rapport au savoir.

Le chapitre IV sur l'intersectionnalité permet d'amorcer la réflexion sur l'autodéfinition en mettant en lumière les apports et spécificités des réflexions sur l'intersectionnalité, à savoir la remise en question d'un modèle unidimensionnel des oppressions qui permette à la réflexion sur l'identité de sortir d'un modèle d'opposition binaire et d'intégrer le multiple dans les réflexions sur la domination.

L'intersectionnalité en tant que modèle construit à partir de l'expérience des femmes noires, par et pour les femmes noires nous mène en effet sur des pistes réflexives intéressantes quant à la mise en place d'un discours autodéfini.

Le chapitre V sur le sujet féministe sert d'encrage à l'approfondissement de l'analyse des positions féministes de la construction politique des savoirs et permet de mettre en exergue les spécificités de la position autodéfinie par rapport aux critiques de la science évoquées au Chapitre II. Cette section sert notamment de point de départ à une théorisation non-universalisante à partir des particularités du rapport au monde dans lequel s'inscrivent les épistémologies féministes. En effet, si la modernité philosophique et le discours scientifique participent d'un même rapport au monde qui s'impose aussi comme rapport à l'objet du savoir, la posture autodéfinie des épistémologies féministes apparaît comme une possible réponse à la clôture du sens (Polo, 2008b) qui jalonne les discours modernes ainsi qu'une réappropriation du discours sur soi qui est au cœur de la question identitaire amenée par plusieurs courants féministes en ce qu'elles ne cessent de rappeler la tension entre science et politique tout en mettant de l'avant un être-au-monde qui se veut tout à la fois politique et social. Une spécificité qui permet de nous rapprocher de l'objet même de la science politique, à savoir le vivre-ensemble. Si la politique inclut « (...) toute activité visant à changer, maintenir ou restaurer les rapports de pouvoir » (Vickers, 1997, p. 16) , il apparaît que toute transformation du rapport à la connaissance est éminemment politique.

En vue de connaître les implications politiques des épistémologies féministes et ce qu'elles viennent transformer dans le rapport à la connaissance qui est encore partie prenante de la vie intellectuelle occidentale, je défends la thèse que les épistémologies féministes, de par leur posture autodéfinie à la croisée du politique et du savoir, ouvrent un espace d'action politique permettant la redéfinition même des possibilités du vivre-ensemble. Car l'autodéfinition permet la mise au monde d'un discours et d'une pratique qui ne sont plus des contre-discours mais ouvrent plutôt sur la

diversité des manières d'être-au-monde, redéfinissant par le fait même le rapport entre savoir et pouvoir qui lui définit les limites de significations du vivre-ensemble.

**CHAPITRE I**

**MÉTHODOLOGIE**

## 1.1. Positionnement

Pas plus qu'elle ne peut être réduite à un seul lieu théorique, inachevée, en devenir, la pensée féministe ne prétend nullement atteindre à des certitudes immobiles.

Débordant des combats politiques, qu'elle continue néanmoins de mener, elle vise à faire émerger une compréhension du féminin autonome et dédouanée de la saisie traditionnelle sur les femmes et, de "la femme".

(Lasvergnas, 1986, p. 11)

Je me référerai tout au long de cette recherche à une interprétation des différents féminismes et études féministes comme partageant un but commun. En effet, s'il est impossible de discourir au singulier de ces multiples démarches, j'affirme malgré tout qu'elles travaillent de concert, à travers le dialogue et la réflexion politique vers un but commun. Les différentes expressions féministes, comme Francine Descarries le note au sujet des études féministes poursuivent à mon sens

une démarche intellectuelle concertée, bien que par ailleurs éclatée, pour venir à bout des présupposés androcentristes des savoirs dominants, échapper à la rigidité de leurs propositions normatives, se soustraire à l'enfermement de la pensée binaire et statique de féminin et du masculin et mettre en évidence, là où ils étaient invisibles et occultés, les processus sexués à l'œuvre dans la structuration du social et des connaissances. (Descarries, 1998, p. 181)

Ainsi, l'emploi d'expressions telles que « les études féministes » et « les épistémologies féministes » ne vise nullement à en faire des catégories homogènes, mais plutôt à permettre de discourir de ce qui lie les divers courants et idées évoquées, soit un projet politique commun à toute démarche féministe qui est l'émancipation des femmes. Ce qui nous mène à notre second présupposé, à savoir que les réflexions féministes sur la construction politique des savoirs participent à ce projet politique émancipatoire féministe. En particulier les épistémologies féministes.

L'épistémologie « vise à situer la science dans une expérience du savoir qui la déborde, à en évaluer la portée, à en dégager le sens pour l'ensemble de la pratique humaine » (Granger, n.d.). S'il existe différentes dénominations concernant la problématique particulière qui nous intéresse, en particulier dans les milieux anglophones où l'on distingue *philosophy of science*, *sociology of science*, *history of science*, etc., je comprends les « épistémologies féministes » comme un ensemble de critiques et pensées féministes qui s'intéressent à l'aspect politique de la construction des savoirs nonobstant les champs d'études parfois différents dont ces critiques proviennent. Ces épistémologies sont à la fois politiques et révisionnistes, elles s'intéressent aux pratiques de construction des savoirs et posent comme question centrale « Le savoir de qui est-il question? » (Code, 1992), c'est-à-dire d'où est énoncé ce savoir et avec quelles conséquences. Notre objet est à la fois complexe et en mouvance, il se trouve au croisement de divers courants et tensions au sein même des théories féministes. Il est aussi indissociable de l'accessibilité à l'enseignement universitaire pour les femmes, dans la mesure où il s'inscrit à l'intérieur même de débats académiques et croise également les réflexions des *science wars* des années 1990 opposant réalistes et postmodernistes sur la question de la science comme objective ou comme construction sociale (Ashman & Baringer, 2005). Ma position ici est que non seulement la science soit une construction sociale mais que les prétentions de neutralité de celle-ci sont un enjeu politique de première importance en ce qu'elles contribuent à l'invisibilisation de certains groupes.

Les critiques féministes des sciences précédant l'entrée des femmes et des réflexions féministes à l'université seront généralement abordées dans la revue de la littérature en vue de poser les bases des réflexions qui nous intéressent concernant la philosophie des sciences et l'épistémologie dans les théories féministes.

Je me propose de réfléchir à la construction politique des savoirs et aux apports féministes à ces réflexions de manière à poser un lien clair entre la délimitation de ce qui compte comme connaissance et la reproduction des oppressions. C'est pourquoi

les épistémologies féministes qui « (...) suggèrent une conception de la scientificité qui ne voit pas de manière contradictoire les caractéristiques intéressées et scientifiques du savoir, qui n'ignore pas le problème posé par une identité à la fois politique et sociale, mais en (font) un ingrédient du travail» (Puig de la Bellacasa, 2003, p. 51) seront mobilisées. Parce qu'elles nous ramènent à la question du rapport entre savoir et pouvoir, qui est à la base même des fondements du politique. Les auteures sélectionnées sont en cela radicales au sens premier : elles vont à la racine des rapports de pouvoir, elles font ressortir l'aspect éminemment politique du savoir en nous rappelant que « (...) la première cause de notre savoir, c'est nous, c'est le savant. » (Hentsch, 2007, p. 94). Cette radicalité vient ouvrir un espace d'action politique tout à fait comparable à l'idée de liberté chez Hannah Arendt (Arendt, 1989), mais qui s'exerce à un niveau tout à fait différent en repolitisant cette fois les rapports au savoir. Ainsi, après « le privé est public » apparaîtrait une autre repolitisation fondamentale : « le savoir est politique ». C'est cette repolitisation qui m'intéresse particulièrement, car je la comprend comme un élément fondamental dans la réflexion sur les oppressions et les inégalités politiques.

Dans un contexte d'analyse politique, ces critiques nous poussent à réfléchir comment « (l)'exercice concret du vivre ensemble [et le] modèle d'organisation des rapports humains » (Olivier, 1998, pp. 94-95) que nous mettons de l'avant organisent les possibilités même du politique. Si c'est la manière dont s'agacent les rapports entre savoir et pouvoir qui produit l'espace d'action politique, comprendre la construction politique des savoirs est essentiel afin d'appréhender les transformations en cours dans l'espace politique contemporain.

## 1.2. Concepts

Nous substituons notre propre expérience de notre appareil génital, de notre orgasme, de notre ménopause à une expérience déterminée par les hommes. Nous essayons constamment de faire rentrer notre expérience dans un cadre construit par les hommes. Les sensations propres aux femmes sont considérées comme des phénomènes exceptionnels. Tout se passe comme si ce qui nous concerne n'était que les annotations du texte principal, à peine dignes d'être mentionnées au passage.  
(Rowbotham, 1979, p. 75)

Le concept de discours de vérité est central à cette analyse. Le discours de vérité de l'Occident serait une trame narrative partagée entre les membres d'une collectivité, un lieu commun de la pensée occidentale qui concerne un rapport spécifique au savoir. Ainsi, bien que non féministe, ce concept permet à mon sens de faire référence à ce qui dans les critiques féministes est décrit comme les positions spécifiques de groupes détenant le pouvoir et qui sont tout de même celles qui sont véhiculées dans l'espace public comme véridiques et universelles. Le discours de vérité fait donc référence aux prétentions à l'universalité d'un discours de vérité relayé dans l'espace public et qui est pourtant celui de groupes privilégiés.

Quoi que peu employé directement, il est au centre de mes préoccupations. Ce concept qui est entre autres employé par Anne-Lise Polo pour analyser la critique politique de Thierry Hentsch sert ici de raccourci afin de nommer de manière plus concise le large champ qui semble être visé par les critiques féministes. C'est un choix arbitraire qui offre pourtant l'avantage de dépasser la difficulté à discourir d'un thème vaste et d'une littérature où les différentes dénominations évoquent pourtant

une réalité similaire. Ce concept permet en effet de discourir des prétentions de vérité critiquées par les théories abordées dans la présente recherche.

Le discours de vérité me permet de nommer la proximité qui se dessine entre un rapport au monde, un rapport à la connaissance et un discours scientifique se voulant universels et sanctifiant pourtant des rapports d'exclusion. Le discours de vérité est construit sur un type spécifique de rapport au monde et s'impose lentement, de la Renaissance jusqu'à aujourd'hui pour recouvrir de ses limites le champ de significations sociales et dessiner les contours de ce qui « compte comme connaissance » (Paperman, 2013, p. 11). Ce concept qui s'inscrit au centre de la critique que Thierry Hentsch propose de l'Occident (Hentsch, 2002, 2005, 2006, 2007) permet de poser un regard général sur l'univers de significations partagé par la philosophie occidentale et la science moderne. Si ce discours de vérité est limité dans le temps et dans l'espace, il recouvre une constellation conceptuelle complexe, où les visées de maîtrise liées aux conceptions dites classiques du pouvoir ainsi que les visées d'émancipation par la raison amenées par les Lumières viennent teinter toute une culture et une civilisation, dans sa façon de se concevoir et de concevoir l'autre, spécificité qui viendra fortement teinter les idées de la science et de la modernité occidentale.

Le concept de rapport au monde, également inspiré de la pensée politique de Thierry Hentsch (Hentsch, 2002, 2006), bien qu'en aucun cas un tel concept ne lui soit exclusif, se définit comme la posture spécifique dans laquelle l'être pensant se comprend lui-même par rapport au reste de la nature et se reconnaît par la place qu'il affirme y occuper. Le rapport au monde est la relation que nous entretenons avec celui-ci, mais aussi comment nous le considérons, comment nous le pensons, et comment nous y agissons, en fonction de notre manière de nous y concevoir. Si Pascal Malouin a montré que différents courants écologiques procèdent de différents rapports au monde, et que ces rapports au monde, par le truchement de l'imaginaire

collectif, autorisent « un espace d'action propre à chacun des discours» (Malouin, 2003, p. 45), j'aimerais à travers les réflexions féministes sur la construction politique des savoirs faire ressortir comment l'autodéfinition amorcée semble propice à créer un nouvel espace d'action politique.

L'autodéfinition ou la posture autodéfinie sont des expressions que j'emploie afin de rendre compte d'un mode d'expression spontané qui fait un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur et en ce sens se détache des acceptations modernes de l'identité qui serait construite par opposition. L'aspect spontané de l'autodéfinition lui confère une particularité fondamentale, son expression se situant en dehors de tout rapport de comparaison binaire avec l'environnement. Le rapport à la norme est non-binaire, car la référence de l'identifiant est entièrement autre. Il n'y a pas d'opposition puisque « l'identité prime sur l'opposition » (Lamoureux, 1996, p. 269), c'est plutôt une manière différente de se percevoir qui s'exprime et se réfère à un idiome différent. La question de l'identité se situant en filigrane de cette recherche, je note au passage l'impact fondamental des conceptions binaires de l'identité souvent réfléchi comme statique dans les théories modernes du politique. Avec cela en tête, l'autodéfinition n'est pas simplement une manière de se définir mais surtout une manière de réfléchir l'identité sans la fixer aux savoirs dominants. S'autodéfinir devient un droit d'exister, de se dire et de se raconter qui peut très bien s'exprimer en dehors de toute acceptation des normes dominantes. L'autodéfinition en ce sens partage énormément avec « la voix différente » théorisée par Carol Gilligan (*Une voix différente pour une éthique du care*, 2008) qui nous servira de cadre d'analyse.

### 1.3. Cadre d'analyse

Nous étions autorisées à jouer avec leurs mots, leurs idées, leur culture tant que nous faisons semblant d'être des hommes. Mais dès que nos cons faisaient une timide apparition, ils se raidissaient, serraient les lèvres, semblaient rentrer dans leurs coquilles et nous réduisaient au silence. Il était préférable de ne pas essayer. Une partie de nous-même se moquait de l'autre. Comme eux, nous étions convaincues du ridicule de nos aspirations. Il fallait soit jouer le jeu, soit ne pas jouer du tout.  
(Rowbotham, 1979, p. 67)

Si « (...) l'aptitude au politique dérive du pouvoir de dire le juste et l'injuste » (Diaw, 2009, p. 61), la réhabilitation politique passe nécessairement par la reprise de parole, par la dénonciation de l'injustice. C'est ce chemin pourtant lent et difficile, que je tenterai de mieux cerner à partir du concept de la « voix différente » théorisé par Carol Gilligan. Ce concept, qui sert de fondement à l'éthique du *care*, me permet ici d'amener mon analyse sur un plan différent, en la situant de prime à bord dans une approche qui vise à entendre l'autre, mon objet d'étude, non pas d'une façon classique de retrait et de neutralité, mais en tentant d'en reconstituer l'expression libre et autonome. L'idée de ce concept comme cadre d'analyse s'est développée au contact des auteurs ici analysés, dont la majorité des textes regorgent de métaphores liées à la voix et la reprise de la parole dans l'espace public, en particulier ceux de Patricia Hill Collins et Sandra Harding. C'est en continuité avec cette idée que le concept de voix différente guidera les analyses proposées.

À partir de son expérience de travail avec le Docteur Kohlberg et des études qu'il a mené sur sa théorie du développement moral, Carol Gilligan va s'interroger sur les

« difficultés » ou malaises éprouvés par certain(e)s participant(e)s de l'étude à répondre aux questions selon les attentes de la recherche. Lawrence Kohlberg est un psychologue renommé dont les travaux sur les stades de développement moraux sont toujours enseignés en psychologie du développement (Lehalle, Aris, Buelga, & Musitu, 2004). Il postule que le développement moral des enfants suit des étapes de maturation et propose une évaluation de ces stades dont le plus élevé serait la capacité de référer à des principes éthiques universels. Cette idée de Kohlberg voulant que le stade ultime de développement moral soit la capacité à référer à des principes universels est héritée d'une tradition en philosophie morale qui passe par les impératifs catégoriques chez Kant (*Critique de la raison pratique*, 2003) et va jusqu'à la position originelle dans la théorie de la justice de John Rawls (*Théorie de la justice* N. éd. , 2007). Le modèle de Kohlberg du développement moral suggère qu'un individu sain et ayant atteint un stade de développement moral optimal devrait pouvoir choisir son action en fonction d'un principe de hiérarchisation des impératifs moraux. Ainsi, s'il est pire de tuer que de voler, on devrait pouvoir choisir de voler pour sauver une vie.

Carol Gilligan qui travaille alors comme assistante s'aperçoit pourtant que certain(e)s répondant(e)s refusent de faire ce choix. Les réponses qu'ils donnent sont en dehors des choix proposés par les évaluateurs et divergent des réponses attendues. Les réponses sont qualitativement différentes, et pourtant n'apparaissent pas moins morales. Elle va donc poser l'hypothèse que ces personnes se rapportent à une manière tout à fait différente de comprendre la moralité de leurs actions, qui n'entre pas dans le modèle de la morale proposé par Kohlberg. En prêtant attention aux similitudes des réponses des personnes qui n'entrent pas dans le modèle prévu, elle va poser la thèse d'une « voix différente », soit, « (d)es pensées qui se développent dans un idiome différent de celui qui est censé être commun ou partagé (...) suscitant l'incompréhension, la distorsion et l'ignorance » (Paperman, 2015, p. 36). Cette manière différente de comprendre la morale sera théorisée comme l'éthique du *care*.

Mais ici, je m'intéresse particulièrement à la voix différente et la manière dont elle s'exprime.

En effet, l'idée d'un idiome différent, d'une référence différente, qui est la principale qualité du concept de « voix différente » permet d'entrevoir les problématiques de l'invisibilisation et les difficultés de compréhension face à ce qui se situe en dehors de l'espace de signification partagé. Par sa simple existence, cette voix différente paraît remettre en question l'universalité du schème, de la norme ou du paradigme auquel elle refuse de se référer. Si cette posture particulière qui fait « surgir l'importance de points de vue qui ne sont pas envisagés comme producteurs de connaissance et (fait) apparaître la fausse neutralité des versions officielles de la réalité qui ignorent leur propre partialité » (Paperman, 2015, p. 42) est celle qui permet à Gilligan de théoriser l'éthique du care, soit une éthique diamétralement opposée et incommensurable à l'éthique de la justice proposée par Kohlberg, j'affirme que c'est en montrant que les épistémologies féministes procèdent d'une posture similaire que nous pourrions comprendre la radicalité de leurs propositions politiques.

La voix différente pour Gilligan est importante pour ce qu'elle dit mais également parce qu'elle incarne une résistance à la dissociation [...] dans l'expérience des personnes et la connaissance qu'elles en ont, une résistance à la hiérarchisation [...] (Paperman, 2013, p. 8).

C'est cette posture qu'incarne la voix différente en tant que résistance à la hiérarchisation qui nous intéresse particulièrement, en plus des difficultés propres à l'élaboration d'une voix différente : l'absence d'un vocabulaire commun, une « (...) difficulté à considérer comme socialement significatif tout un ensemble d'expressions pointant un rapport ou un point de vue sur ce qui se passe, différent, voire divergent, de ce qui est normalement attendu, prévisible » et pour finir, tout le travail de recomposition nécessaire à son expression qui conduit nécessairement à une reconceptualisation (Paperman, 2013, pp. 17-67).

Je crois que comprendre le mouvement entamé par les épistémologies féministes comme l'émergence d'une « voix différente » permet aussi d'en comprendre toute la portée critique. Les voix de ces femmes que le discours philosophique de la Renaissance à la modernité a lentement fait disparaître des réflexions sur le vivre-ensemble et de l'espace public travaillent en ce moment même à se réapproprier le droit de se raconter. J'espère ainsi faire ressortir l'idée fondamentale que les critiques épistémiques et le rapport au monde proposés par les analyses féministes sont des positions politiques entièrement différentes, c'est-à-dire des propositions politiques qui ne peuvent être comprises à travers les critères politiques classiques et qui doivent pour être comprises être mesurées à l'aune de leurs propres critères. Le concept de « voix différente » éclaire le rapport ambigu entre pensées féministes et idées philosophiques de la modernité. Il offre par la même occasion la possibilité d'entendre les critiques féministes pour ce qu'elles sont : un refus de certaines idées politiques modernes qui sont toujours comprises dans la pensée politique comme des faits universels. Un refus qui pourtant sort des dynamiques d'opposition binaire grâce à l'autodéfinition.

Un second aspect lié à l'éthique du *care* fondamental à cette étude est l'importante distinction qu'apportent Pascale Molinier, Sandra Laugier et Patricia Paperman (Molinier, Laugier, & Paperman, 2009) entre la neutralité politique en termes de genre de certaines idées et l'association psychologique qui y lie pourtant un nombre important de femmes. En se demandant pourquoi l'éthique du *care* est à la fois politiquement neutre (sur la question du genre) et pourtant très importante dans la réalité de plusieurs femmes et en expliquant les dangers de la féminisation de cette éthique, les auteures amènent une distinction fondamentale entre identification psychologique et identification politique qui sera le second axe de cette analyse.

En effet, si les réflexions féministes sur lesquelles je me penche, tout comme Gilligan l'a fait, restituent « (...) une parole dans laquelle beaucoup de femmes ont pu et peuvent encore se reconnaître » (Molinier, Laugier, & Paperman, 2009, p. 10),

participant ainsi à l'*empowerment* des femmes en posant des possibilités nouvelles pour nommer leur expérience et créer un espace commun de signification, nous proposons de ne pas en féminiser les contenus, c'est-à-dire de considérer les épistémologies féministes comme politiquement neutres en terme de genre. Car repolitiser un pan du vivre ensemble qui a été exclus des réflexions sur le politique, justement parce qu'il a été féminisé et considéré comme privé n'est en rien un geste genré. Ainsi, l'analyse proposée se penche à travers les discours féministes sur ce rapport au monde, cette posture spécifique par rapport à l'autre et au savoir qui jalonne les épistémologies féministes pour montrer comment cet idiome singulier est précisément « (...) ce qui fait défaut, aujourd'hui, dans l'espace public » (Molinier, Laugier, & Paperman, 2009, p. 18). Ce qui fait défaut, mais aussi qui prend de l'ampleur et qui a déjà commencé à transformer les rapports politiques, les façons de penser et les pratiques dans plusieurs milieux. Cette distinction entre identification politique et psychologique est fondamentale à la présente recherche, en ce qu'elle permet de mieux cerner les mouvements identitaires des courants féministes, leur oscillation constante entre différenciation et indifférenciation (Perrot, 1995, p. 41) et permet de poser une définition cohérente du féminisme en termes politiques comme mouvement à double visée émancipatoire, soit la revalorisation des sujets femmes, et ce faisant, la repolitisation de normes et valeurs qui en étant féminisées ont été exclues des réflexions sur le vivre ensemble. Cette repolitisation produit un sujet « (...) ne s'identifiant plus aux attributs de la féminité comme relevant de sa soi-disant *nature* [et] capable de les formaliser en *savoirs* que chacun est susceptible de s'approprier dans l'intérêt de tous » (Molinier, Laugier, & Paperman, 2009, p. 11).

Ainsi, à partir du constat que les épistémologies féministes non seulement remettent en question le récit de vérité de l'Occident, mais s'expriment dans un rapport au savoir entièrement renouvelé par rapport à ce discours de vérité, je propose une tentative de « lire *les* [épistémologies] *des femmes* pour saisir leur expression

*autonome*<sup>1</sup>». Bien que l'absence d'un vocabulaire commun (Paperman, 2013, p. 17) soit encore parfois présente dans les critiques qui seront analysées, nous verrons comment des dénominations différentes sous-tendent un ensemble conceptuel souvent similaire dans les critiques qui m'intéressent. Puis je montrerai comment la « (...) difficulté à considérer comme socialement significatif tout un ensemble d'expressions » (Paperman, 2013, p. 32) est justement ce que les épistémologies féministes proposent de surmonter en mettant de l'avant un rapport différent au savoir. Le tout, en vue de proposer une reconceptualisation et une manière différente de comprendre « ce qui se passe » qui rend non seulement justice à la radicalité des positions défendues par les épistémologies féministes mais qui fasse aussi ressortir les implications politiques et l'importance d'entendre ces critiques qui portent sur notre rapport actuel au monde et au savoir.

---

<sup>1</sup> Fait référence à : Mona Ozouf. *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*, (Paris : Fayard, 1995).

## CHAPITRE II

### RÉÉCRIRE LES GRANDS RÉCITS

Le concept d'humanité est un concept qui nous exclut. De même que nous excluent les contre-valeurs élaborées par les hommes. [...] Dès qu'on a compris cela, la réaction immédiate est de rejeter toute culture parce que tout ce qui a été créé, toutes les valeurs, toutes les idées de ce que nous sommes sont le produit d'une société où les hommes dominent.

(Rowbotham, 1979, p. 16)

Nombre de critiques féministes de la science qui s'écrivent depuis les années 1960. Maria Puig de la Bellacasa fait remonter à Virginia Woolf dans *Trois Guinées*, parution originale en 1938, l'idée que les propos tenus par la science à propos des femmes et pourtant élaborés par des hommes sont non seulement erronés, mais ne sont ni neutres ni objectifs (Puig de la Bellacasa, 2003, 2012). Ils pourraient même être emplis de colère envers les femmes nous dit Woolf (Woolf, 1977 (réédition 2014)).

Si cette idée n'est pas nouvelle dans la pensée féministe, elle surprend encore dans certains milieux et paraît loin d'être acquise dans la majorité des hauts lieux du savoir. L'objectivité de la science est encore à bien des égards prise pour acquise et ce n'est que dans certains domaines spécifiques que l'on discute encore d'épistémologie pour en faire autre chose que justifier un protocole scientifique à posteriori. Pourtant, depuis la critique de Woolf, plusieurs auteures ont travaillé à montrer comment certains domaines comme la biologie, la psychologie ou la médecine vont véhiculer et reproduire des conceptions distordues de la femme, son corps et son rôle social. D'autres se sont intéressées à comment les façons de se représenter le passé dans les sciences historiques ont contribué à invisibiliser le rôle des femmes dans l'histoire (Khourany, 2010, p. 8). Au travers la diversité des formes et la multiplicité des domaines critiqués, persiste pourtant une constante qui sera maintes fois dénoncée, qui n'est pas étrangère au constat de Woolf : que les savoirs construits pour parler des femmes sont produits par des hommes. De cette idée centrale, se dégagent trois aspects complémentaires liés à notre problématique; une reprise du discours sur soi qui ouvre les réflexions sur la question de l'identité, une critique du modèle scientifique qui va s'élaborer afin de dénoncer des savoirs énoncés unilatéralement et un souci qui sera de plus en plus marqué pour le respect de la diversité des identités.

À travers les luttes politiques qui ont traversé et transformé les mouvements féministes, la question de l'identité est demeurée une grande préoccupation parce qu'on ne peut poser la question de la différence des sexes sans poser la question de l'identité (EPHESIA, 1995). Si les réponses amenées à ces questions ont créé leur lot de débats et de dissensions au sein des mouvements, il existe plusieurs traces dans la littérature qui laissent entendre qu'à partir des années 1980-1990, un consensus se soit fait voulant que l'identité femme soit multiple. À partir de cette acceptation de la diversité des expériences des femmes, s'est construit un souci tout particulier à éviter les catégorisations universalisantes et les généralisations. Cette attention particulière accordée aux différences vient teinter la majorité des travaux féministes contemporains, où les formules soulignant la pluralité des féminismes et des approches féministes sont devenues incontournables.

La pluralité des approches et des sujets féministes est en effet ici fondamentale, parce qu'elle s'inscrit en faux par rapport à aux prémisses épistémologiques de la science moderne. En parallèle aux critiques du modèle scientifique, s'inscrit une façon de faire qui en déborde. D'un côté nous avons la trame narrative unique du discours de vérité de l'occident « marquée par la prétention exorbitante qui consiste à faire de son propre parcours particulier, un chemin de vérité universelle tracé par la marche rationnelle de l'histoire, une voie linéaire marquée par le progrès » (Polo, 2008, p. 145) et de l'autre s'esquisse simultanément un refus de ce discours unique et la pratique d'un autre rapport au savoir qui refuse de couvrir l'ensemble des significations. Ainsi, avant de s'intéresser aux épistémologies féministes à proprement parler, j'ai eu envie de faire un détour par les différentes critiques féministes du modèle philosophique et du modèle scientifique afin de voir sur quel terrain vont se jouer les critiques épistémiques.

La première idée, que Maria Mies et Vandana Shiva font très bien ressortir dans *Écoféminisme* est qu'il se dessine une continuité dans plusieurs éléments qui servent en Occident de références pour comprendre le monde. C'est ce que j'ai appelé le

discours de vérité, et qui sous un autre angle pourrait être considéré comme les idées communes de la société dans laquelle nous vivons, un schéma intellectuel, un méta-paradigme, une métathéorie ou un *thêmata* qui sert de référent à l'imaginaire collectif occidental. Non pas à l'univers scientifique seulement, mais qui recouvre plutôt le rapport liant science et politique. Ainsi, Mies et Shiva montrent comment une « (...) structure fondamentale de la vision du monde » commune au patriarcat, au capitalisme et à ce qu'elles appellent la science moderne réductionniste est fondée sur une

cosmologie et une anthropologie qui dichotomisent structurellement la réalité, et opposent deux parties l'une contre l'autre dans un rapport hiérarchique : [comment] l'une est toujours considérée supérieure, se développant et progressant toujours aux dépens de l'autre. (Mies & Shiva, 1998, p. 17)

Cette dichotomie a souvent été mentionnée par des auteures féministes, qui ont aussi montré comment elle hiérarchise les éléments qu'elle divise tout en structurant la pensée philosophique et les rapports sociaux depuis des siècles (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 180). Cette idée se rapproche énormément de ce que Louis Dumont appelle une dynamique d'«englobement du contraire» (Dumont, 1991) et peut être représentée par la création d'Ève à partir d'une côte d'Adam. Dans cette dynamique Ève est à la fois l'Autre d'Adam tout en étant déjà présente en celui-ci, ce qui crée hiérarchisation à travers même le principe d'opposition entre les deux êtres.

Plusieurs critiques féministes insisteront énormément sur l'aspect hiérarchique de ce type d'altérité, parfois comprise à travers les dualismes qu'elle produit : esprit/corps, culture/nature, public/privé, homme/femme, raison/passion, etc. et proposent qu'il en est ainsi précisément en raison des prétentions universelles d'un petit groupe, qui vient se prendre lui-même comme référent à la norme, créant une hiérarchisation de la différence. Cette idée qui est la prémisse des épistémologies féministes, à savoir « le caractère mythique et destructeur de l' « homme » essentiel et universel [constituant] le sujet et l'objet paradigmatique des théories non féministes » (Harding,

2004, p. 1), est aussi un héritage de critiques féministes qui s'articulent à partir de l'idée de Virginia Woolf sur la science des hommes.

On retrouve en 1973<sup>2</sup> chez Sheila Rowbotham l'idée que le mouvement de libération des femmes, en plus de décrire ce qui est spécifique à la conscience des femmes, doit trouver un mode d'expression autonome dans un univers où tous les savoirs et les normes sont construits à partir de l'expérience masculine (Rowbotham, 1979). Rowbotham montre aussi comment les sciences sociales n'échappent pas à l'hégémonie culturelle masculine et affirme que « le langage contourné de la théorie n'exprime rien d'autre que la réalité vécue par les oppresseurs » (Rowbotham, 1979, p. 70). En insistant sur l'importance de l'expression autonome et en critiquant le discours sur la science élaboré par des hommes et entendus comme universels, Rowbotham exprime à la fois l'idée de reprise du discours sur soi, de se donner une voix, et la dénonciation du discours extérieur qui prétend parler au nom de tous.

Luce Irigaray exprime aussi à sa manière une idée similaire quand elle parle de « (...) particuliers qui se prennent pour l'absolu à défaut d'accepter leurs limites » (Irigaray, 1992, p. 66). Pour elle, la tradition philosophique Occidentale s'est construite sur une « éloge du même » et sur un mode unitaire. Le rapport à l'Autre dans ce contexte est toujours une comparaison à l'« un », à l'identité du référent, prise comme universel. Irigaray propose ainsi que le projet féministe soit un projet qui brise cette « unité » ou ce désir du même. Puisque la valeur du sujet moderne se construit à travers une comparaison à l'« objet unique qui sert de mesure » (Irigaray, 1995, p. 137), soit l'homme blanc, l'égalité moderne est une égalité limitée et limitative. C'est ce qui expliquerait que « (...) la modernité [soit] tournée vers la rationalité, la sphère publique, le profit, le pouvoir politique et les systèmes hiérarchiques, toutes choses détenues traditionnellement par les hommes » (Xiao, 2008, p. 163). Dans cette

---

<sup>2</sup> La traduction française est publiée en 1979, mais la version originale anglaise est publiée en 1974 et écrite en 1973.

perspective, la modernité occidentale serait construite sur une particularité masculine, alors même qu'elle s'autoproclame comme universelle. Ce serait le récit d'un groupe spécifique qui a la prétention d'être universel.

Diane Lamoureux affirme à ce sujet que « (l) a modernité philosophique et politique s'est construite sur la base du déni des femmes » (Lamoureux, 1996). D'un côté, on voit la prétention universaliste des idées de la modernité philosophique, et de l'autre, que cet universalisme est exclusif, que « (...) la fraternité [moderne] n'est inclusive qu'au masculin » (Lamoureux, 1996, p. 271), voire au masculin blanc et bourgeois.

Cette structure unidimensionnelle du rapport au monde mise de l'avant par le modèle scientifique, où le sujet se prend lui-même comme référence à toute possibilité de connaissance et s'identifie par ce mouvement à sa seule raison, laisse de côté les aspects incarnés de son positionnement social et historique, ce qui a la double conséquence d'universaliser les connaissances qu'il acquiert, excluant d'autres visions du monde, mais aussi de poser par le fait même des normes de connaissances qui sont intrinsèquement liées à la position d'où ces connaissances sont évoquées.

Un exemple de cette situation peut être trouvé dans l'analyse d'Eleni Varikas de la liberté moderne, qui pour elle n'a rien d'autre d'universel que d'être pensée en opposition à l'esclavage alors omniprésent et considéré comme banal (Varikas, 2003). Or, sitôt réfléchie comme liberté, on a cessé de la penser en rapport à l'exclusion qu'elle consacre, celle des esclaves, ou plus tard, des non-citoyens, des femmes, des colonisés, des minoritaires.

La banalité de l'esclavage, que l'on retrouve dans toutes les sources de la Renaissance, est comme une toile de fond dont se détache le concept d'autonomie, qui devient si central à l'idée que la Renaissance se fait de l'humanité. Elle fournit le négatif d'où on voit apparaître l'image du citoyen dans le républicanisme classique, non seulement dans le sens où le citoyen est *de fait* propriétaire de terres et d'esclaves, mais aussi dans le sens où l'indépendance requise pour l'exercice volontaire de la *virtù*, le fait qu'il ne *dépend de la volonté d'aucun autre*, est pensé comme la

capacité [...] d'exercer un contrôle sans partage sur la volonté d'autres – les esclaves, mais aussi les femmes, les enfants de la famille, les domestiques (Varikas, 2003, pp. 85-86).

Ce serait cette spécificité qui va encore teinter la conception de la liberté au siècle des Lumières et dans la pensée politique moderne. À partir d'une opposition entre esclavage et liberté, le concept néoclassique de la liberté se définit comme *ne subir la domination de personne*, redéfinissant par opposition l'esclavage à toute forme de dépendance possible. La spécificité du concept moderne de liberté pourtant ferme les yeux sur un nouveau type d'esclavage, l'esclavage colonial (Varikas, 2003).

Dans cette perspective, elle va se référer avec Maria Eleonora Sanna au concept de « colonialité du pouvoir » emprunté aux auteurs des études latino-américaines pour montrer comment la liberté comprise comme opposition à l'esclavage est absolument incapable de se construire indépendamment, mais procède toujours par l'exclusion et la domination d'un Autre. Ainsi, cette « géopolitique de la connaissance » (...) met en lumière les conditions historiques d'une « épistémè monotopique » de la modernité [et] les modalités de production d'un savoir *universel* énoncé d'un *seul* lieu » (Sanna & Varikas, 2011, p. 10) et vient nous montrer l'importance de cette posture spécifique dans les rapports de pouvoir, tout en pointant vers une certaine imbrication des diverses subalternités. On voit alors se dessiner une constellation de problématiques qui sont toutes liées à une position spécifique du rapport occidental à la liberté et à la connaissance et qui recouvre les questions pourtant si éloignées de

la violence contre les femmes, de la persistance d'un discours colonial sur la race et la religion, de la normativité hétérosexuelle, de l'approche néolibérale de la vie quotidienne, de l'appropriation des États par le capital financier, le fait que le discours universel sur les droits de l'homme soit souvent un instrument de suprématie pour la civilisation occidentale, le problème enfin de l'existence d'un ordre économique dont l'impératif est la croissance et le profit, mais jamais une planète durable, ni les besoins d'une vie qui ait un sens (Wendy Brown, entretien cité par Sanna et Varikas, 2011, pp.12-13.)

Ce rapport est également mis de l'avant par Maria Mies et Vandana Shiva qui voient un « lien étroit entre la relation d'exploitation et de domination de la nature par l'homme (mise en place par la science moderne réductionniste depuis le XVI<sup>e</sup> siècle) et la relation d'exploitation et d'oppression des femmes par les hommes qui prédomine dans la plupart des sociétés patriarcales, même dans les sociétés modernes industrielles » (Mies & Shiva, 1998, p. 15).

Ces critiques bien que différentes pointent à mon sens vers une seule et même problématique, et montrent chacune à leur façon les diverses implications d'une manière spécifique d'être-au-monde et de réfléchir sa place dans celui-ci : celle de la modernité philosophique occidentale, qui s'articule autour d'une perspective masculine, d'un rapport de domination de la nature, qui pose une relation de sujet à objet en séparant l'homme de sa condition « (...) naturelle, animale et biologique » (Malouin, 2003, p. 7). Cette position spécifique qui teinte toutes les réflexions de la pensée moderne est liée précisément au « (...) lieu où se [réfléchi] l'homme [c'est-à-dire] en marge de la nature, résultat de son arrachement par la pensée, la culture, l'histoire et d'un possible sentiment d'appartenance à l'humanité ou à l'homme » (Malouin, 2003, p. 7). Cet « arrachement » à la nature qui est intimement lié au mouvement identitaire de la modernité vient pourtant sanctifier un nombre infini de dominations et d'exclusions. Dans cette trame narrative, il m'apparaît que les différents mouvements exclus qui s'autodéfinissent et se donnent une voix viennent justement briser l'unité, consacrant par le fait même un refus de l'exclusion que le modèle universel impose.

Cette contradiction fondamentale, cette tension constitutive de la pensée de la modernité, amène deux problématiques contradictoires: l'identification à une pensée universalisante permet de définir l'identité moderne et provoque l'exclusion simultanée de tout ce qui n'entre pas dans le modèle préétabli. Il y a là non

seulement une clôture de sens mais une exclusion politique éminemment liée à la naturalisation d'un rapport spécifique au savoir qui est pourtant politique. C'est dans cette perspective que les théories du positionnement et l'intersectionnalité vont nous éclairer sur une manière d'éviter les exclusions consacrées par le modèle moderne, à travers non seulement un refus à couvrir l'ensemble des significations, mais aussi à travers la célébration du multiple comme positionnement épistémique. Dans ces pensées, s'expriment à la fois une manière différente d'être-au-monde et une façon de faire qui s'articule autour de « (...) la reconnaissance des femmes comme sujets connaissants, ainsi que de leurs voix et de leurs expériences, jusque-là négligées, comme sources de savoir ». L'important dans la réhabilitation de ces voix n'est pas uniquement une question de justice ou d'égalité, mais il est également question de nommer le lien étroit qui se dessine entre l'accès au réel et ce qui compte comme connaissance.

Aminata Diaw écrivait en 2009 (*Silences du politique et paresse de l'Académie. Plaidoyer pour une recherche féministe*) que la pensée politique repose encore majoritairement sur un principe d'exclusion. Que l'idéologie dominante reproduise encore des préjugés en se référant à un imaginaire masculin qui garde sous silence « l'autre moitié du ciel ». C'est dans cette perspective, et avec en tête la continuité persistante entre un rapport au monde, un rapport au pouvoir et un rapport au savoir de la modernité qui infusent encore la grande majorité des réflexions scientifiques et sociales sur le monde, que j'aborderai la radicalité des propositions épistémiques féministes qui offrent à mon sens une réponse politique prometteuse afin de réfléchir de manière réaliste et éthique la question de l'identité et celle du vivre ensemble. Et si le rapport au monde de l'homme moderne infuse ses rapports à toute chose jusqu'à sanctifier la presque totalité des exclusions de la société dans laquelle nous évoluons, il n'y a rien d'étonnant que les solutions viables soient exprimées précisément par ceux qui sont exclus par ce modèle.

L'exclusion peut être décrite par ses différents processus, dont certaines de ses manifestations sont théorisées par Patricia Hill Collins (omission, trivialisation et dépolitisation), mais au demeurant, l'acte même d'exclure se résume dans l'espace public au refus d'entendre, à une dévalorisation épistémique qui mène à une perte de voix. Ainsi, l'on parle toujours « (...) de pratiques, d'expériences, de savoirs, d'éthiques et d'épistémès non conformes à un ordre public établi, ni reconnu par lui, qui se voient repoussés dans la sphère privée ou individuelle, conçue comme opposée à la sphère publique » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 58). Dans une interprétation uniquement logique, on pourrait dire que la binarité des oppositions identitaires modernes détourne l'attention des voix minoritaires de la même manière que les statistiques s'efforcent à écarter les données aberrantes. Mais qu'est-ce que cela nous dit sur notre rapport à la vérité, et surtout notre rapport à l'autre; l'Autre qui n'est pas que le reflet dans lequel nous admirons notre complète différence mais est aussi une individualité avec sa rationalité et ses manières propre d'aborder le monde qui l'entoure.

## CHAPITRE III

### LES THÉORIES DU POSITIONNEMENT

#### UN MODÈLE QUI TIENT COMPTE DES POSSIBILITÉS DE CONNAITRE

**Il ne s'agit pas bien sûr d'un complot organisé  
mais d'une vision du monde qui est le produit direct  
d'une situation matérielle spécifique de ceux qui ont le  
pouvoir et cherchent à le maintenir.  
(Rowbotham, 1979, p. 69)**

Pour cette section, la traduction de Maria Puig de la Bellacasa a été retenue pour évoquer les *stand point theories*, car elle apparaît plus à même d'évoquer la spécificité du *stand point*, que la traduction plus répandue de « point de vue situé ». Puisque le *stand point* est littéralement l'endroit où l'on se tient, il évoque à la fois le fait d'être situé et celui d'être positionné; pour ces raisons, la définition privilégiée est celle de la même auteure : « Un *stand point* serait donc un point ou un endroit stratégique où l'on se positionne pour la réappropriation active de la situation, et où l'on se tient debout. [...] [L]e *stand point* [implique] le geste d'adoption d'une attitude, la prise de position » (Puig de la Bellacasa, 2012). L'aspect fondamental justifiant ce choix de traduction est d'ordre beaucoup plus théorique; le *stand point* évoque un lieu à partir d'où on accède au réel, et donc au savoir, alors que le « point de vue situé » évoque encore une position surplombante, qui regarde de loin les points de vue situés sans souffrir de son ancrage dans la réalité matérielle pour regarder le monde. Alors même que l'aspect fondamental dans cette analyse des théories du positionnement est justement cette acceptation de notre position finie lorsque vient le temps de dire le réel, il serait tout à fait contradictoire d'utiliser une traduction qui ne conserve pas cette idée

Il existe différentes versions des théories du positionnement, qui ont en commun, comme le nom l'indique, de tenir compte du lieu à partir duquel un savoir est évoqué. L'idée du positionnement s'ancre à la fois dans une perspective marxiste de la conscience de classe et à l'importance du contexte sociohistorique dans la réalité vécue. Les premières versions des théories du positionnement sont d'ailleurs fortement influencées par la pensée marxiste et s'appuient sur l'idée que le point de vue spécifique des femmes procède d'une conscience spécifique liée à l'opposition entre la classe des hommes et celle des femmes; une idée qui va se transformer dans les versions subséquentes des théories du positionnement et qui sera abordée plus loin dans ce chapitre. Patricia Hill Collins, entre autres, amènera contre ces versions antérieures quelques critiques. Dont l'idée que ce n'est pas dans la lutte politique que

la conscience s'articule, mais dans la réalité quotidienne du groupe opprimé. Ce qui lui permettra de se tourner vers des aspects beaucoup plus sociaux du positionnement, tel que les conditions de vie partagées, l'importance des liens affectifs à l'intérieur des groupes et le refus nécessaire des images véhiculées par le groupe dominant sur le groupe dominé.

Les théories du positionnement s'inscrivent aussi dans une mouvance post-positiviste et remettent en question la subjectivité telle que comprise par l'humanisme des Lumières tout en rappelant l'importance du sujet connaissant dans la connaissance qu'il va construire. Après avoir souligné que la connaissance qui était jusqu'alors fondée sur une raison, une rationalité et une objectivité qui étaient calqués sur l'idéal de masculinité, doublée de l'exclusion des aspects considérés féminins, après avoir montré que le sujet abstrait de la philosophie et de la science ne pouvait être que masculin, on s'attarde à montrer que ce savoir-là est situé. Ainsi on amène le focus réflexif vers les points de vue divergents, à savoir ceux des femmes, puis des femmes noires. Nancy Hartsock développe un matérialisme historique spécifiquement féministe en se référant à la différence profonde des réalités vécues par les femmes (Hartsock, 2003), Dorothy Smith, amène « (...) une rupture avec les disciplines existantes grâce à un savoir localisé (locating) ou une enquête sur le positionnement des femmes ou sur l'expérience » (Puig de la Bellacasa, 2012). Le focus réflexif sur le positionnement spécifique des femmes s'amorce en parallèle à la relégitimation épistémique des voix exclues de l'espace politique. La repolitisation des rapports au savoir se fait *par* la revalorisation des voix des femmes.

Les théories du positionnement partagent cette double spécificité, le fait de « (...) mettre l'expérience et le sujet au centre du raisonnement » tout en remettant en question l'universalisme des grandes théories (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 116). Par ce fait même, la critique épistémique des théories du positionnement assume pleinement son aspect politique et considère que « (...) la contestation du savoir légitime est historiquement liée à un geste politique : récupérer les voix et les

expériences (de femmes) jusque-là réduites au silence » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 46). L'aspect social et l'aspect épistémique sont irrémédiablement liés l'un à l'autre, à travers la position des femmes au sein de la société, le lieu où elles se tiennent, celui à partir duquel elles pensent et évoquent leurs savoirs.

On voit déjà que le lien entre théorie et pratique qui s'organise ici s'éloigne énormément de l'idée classique de retrait objectif du chercheur, tout en soulevant une question fondamentale en épistémologie, celle de la limite des savoirs. En effet, comme c'est le cas dans les théories intersectionnelles, les théories du positionnement en affirmant leur positionnement et l'aspect situé des savoirs nous forcent par la bande à réfléchir les liens entre nos connaissances et notre expérience du social. J'ai affirmé que l'autodéfinition et la voix différente étaient les principaux vecteurs des transformations dans la façon de comprendre à la fois notre place dans le monde et nos rapports au savoir dans ces théories, que ces deux éléments combinés ouvraient un espace politique et un espace réflexif absolument en dehors des critères de scientificité posés par la modernité. Mais avant d'aller plus loin sur cet aspect, j'aimerais prendre le temps de discuter des débats académiques et des critiques posées à ces théories.

### 3.1. Objectivité et savoirs situés

Karen Horney rappelle que pour le philosophe  
Georg Simmel, toute culture existante est définie par les  
hommes et la notion même d'objectivité n'est en fait  
rien d'autre que celle de masculinité.  
(Rowbotham, 1979, p. 78)

Les théories du positionnement s'inscrivent dans une multitude de débats et critiques; certains s'inquiètent par exemple des possibilités de relativisme liées au fait de discuter de savoirs situés. D'autres, comme Susan Heckman, s'inquiètent de voir apparaître un nouveau paradigme qui voudrait que tous les savoirs soient situés et souligne la contradiction entre la revendication d'une plus grande vérité des positions des femmes par rapport au méta-récit dénoncé comme non-objectif (Puig de la Bellacasa, pp. 198-200).

J'éviterai ces discussions pour deux raisons. D'un côté, abandonner l'idée des métas-récits nécessite d'abandonner l'idée saugrenue de dire la totalité du réel. Ce qu'on reproche dans tous les cas à travers divers arguments aux théories du positionnement, c'est de ne pas pré-voir le social. C'est aussi ce que souligne Heckam, en assimilant les théories du positionnement à une « méthode » épistémique pour en critiquer la portée. Pré-voir le social est pourtant considéré comme une illusion à partir du moment où l'on accepte les limites du savoir, les limites de notre position. Comment pré-voir, alors même que nous sommes aveugles à la majorité des oppressions et à la manière dont nous participons quotidiennement à les reproduire? Comment pré-voir le social, sachant que

(1)es savants européens de l'âge classique comme Galilée et Newton jugeaient que la vérité des lois qu'ils formulaient tenait à ce que ces lois ne concernaient chaque fois qu'un domaine rigoureusement limité de la nature. C'est cette vérité-là que les « conquêtes » de la science tendent à

nous faire oublier en nous incitant à voir le monde comme l'objet d'un savoir qui fait constamment reculer les limites de notre ignorance, alors même qu'un moment de réflexion suffirait à nous faire admettre que l'océan de cette ignorance restera toujours infini autour de l'île de la science (Hentsch, 2007, p. 97).

D'un autre côté, la dynamique fondamentale des théories du positionnement et celle qui m'intéresse précisément en ce qu'elle s'incarne dans la réalité sans jamais être nommée, celle qui permet de s'exercer à entendre l'autre à travers sa rationalité propre, de la manière où lui-même se perçoit. Cette posture, que maints auteurs ont tenté de nommer et théoriser, mais qui ne saurait jamais être qu'effleurée par la théorie, je la vois en ce moment tenue par des femmes et des groupes marginalisés. La même que Boudon tente de cerner en parlant de l'individualisme méthodologique, celle pourtant tellement critiquée de la neutralité axiologique de Weber, celle que l'éthique de la discussion de Habermas et Appel tentent de travailler. J'ai évoqué en introduction la conception de la liberté chez Hannah Arendt comme ce qui précède le « moment d'apparaître ». Ce qui fait la beauté des théories du positionnement, c'est justement cet endroit où elles nous placent, au bout de l'abîme de nos connaissances, avec comme seule possibilité de transcender cette limite de notre raison, la possibilité de percevoir, à travers un travail toujours à renouveler, les réalités des subjectivités qui nous entourent et de par cette rencontre, transformer nos certitudes, ébranler nos croyances et créer des liens sociaux entre les différences. Mon objectif n'est nullement de discourir des possibilités de généraliser des telles façons d'interagir, mais simplement de célébrer l'aspect social, politique et éthique qui apparaît d'une posture où théorie et pratique s'alignent. Je ne fais pas une recette magique qui permettrait de reproduire ce moment de rencontre entre les subjectivités. Je me contente de reconnaître et partager l'émerveillement vécu à la vue de cette conjoncture qui apparaît avoir déjà commencé à transformer l'espace social et politique contemporain.

Il est vrai que chaque époque a eu ses mouvances liant les gens vers de mêmes aspirations. Il y a eu les salons des Lumières, la Communes de la Révolution Française, des mouvements ouvriers et étudiants s'organisant un peu partout dans l'espace et dans le temps et une foule de moments impossible à nommer tous. Mais la spécificité des revalorisations épistémiques est justement l'aspect qui la lie dans cette liste au mouvement des lumières, qui la situe à la fois en complète contradiction avec l'idée folle d'écrire une encyclopédie qui contiendrait tout le savoir et en parfaite continuité avec l'engouement pour la démocratisation des savoirs. L'ordre qui se trouve ébranlé cette fois est la normativité relayée par la notion d'objectivité.

En effet, l'objectivité qui a été le point central des réflexions sur la science depuis des centaines d'années est aussi un modèle de normativité qui procède par la même opposition à la fois binaire et hiérarchique évoquée dans la première partie. Elle est le principal intérêt des réflexions classiques en épistémologie et le souci tout particulier des sciences humaines qui aspirent à une crédibilité égale à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler les « sciences dures ». Le concept même d'objectivité s'inscrit dans une posture de retrait du chercheur face à son objet d'étude et est encore considéré dans plusieurs milieux académiques comme un gage de neutralité de la connaissance acquise. Dans sa généalogie de la notion d'objectivité, Yvon Provençal affirme que :

Toute la pensée occidentale, depuis les Présocratiques, semble fonctionner selon des rapports d'opposition qui tiennent à un motif semblable, suivant les époques. Que nous considérons l'opposition présocratique de la vérité au mythe, l'opposition platonicienne de la science à l'opinion, l'opposition moderne du sens historique aux modes et aux validations momentanées, il s'agit chaque fois d'une opposition fondamentale pour l'époque où elle apparaît parce qu'elle fournit essentiellement une base de constitution épistémologique. Il est possible de montrer, à mon avis, que ces oppositions fondamentales ont une structure analogue en termes de référence implicite et qu'elles diffèrent seulement par l'*ordre* de cette référence. (Provençal, 1987, p. 368)

Ainsi, l'ordre implicite de référence lié à toute conception de l'objectivité montre les structures normatives du savoir et en posant un lien politique entre la connaissance obtenue et le positionnement du sujet connaissant, les épistémologies féministes ébranlent un édifice normatif implicite qui est demeuré stable depuis les présocratiques. Pas étonnant de voir des inquiétudes apparaître concernant la possibilité de relativisme. Mais passé le vertige du vide, où la constitution épistémologique est remise en question, se trouve un espace d'action politique renouvelé, se trouve précisément cet héritage précédé d'aucun testament (Arendt, 1989, cite René Char) et le droit de se demander ce que l'on espère que notre science reproduise au niveau social<sup>3</sup>. Mais avant d'aborder cet aspect rendu possible d'une science socialement responsable, je propose de retourner un instant voir comment l'objectivité se voit retournée sur elle-même par Sandra Harding, Helen Longino et Patricia Hill Collins. Dans tous les cas, « (...) l'objectivité et un savoir « plus fiable » sont associés à l'inclusion responsable des subjectivités situées et d'une conscience oppositionnelle, plutôt qu'à leur exclusion au nom de leur inutilité présumée » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 49).

Sandra Harding demande « le savoir de qui est-il question? » (Code, 1992, p. 376), nous donnant un avant-goût du lien entre savoir et politique. L'auteure propose une approche de l'objectivité qui tienne compte du lieu d'où le savoir est évoqué et montre comment l'aspect situé peut renforcer notre capacité à appréhender le social en mettant à jour les rapports de force au sein de la société. Elle affirme que l'expérience différenciée des groupes assujettis « (...) contribue à construire un savoir spécifique qui met en cause les savoirs dominants » (Puig de la Bellacasa, 2012, p. 168). C'est dans cette perspective qu'elle va proposer le concept d'objectivité forte qui, contrairement à l'objectivité classique, n'ignore pas son positionnement social mais en tire plutôt son savoir spécifique. L'objectivité ainsi comprise trouve donc sa

---

<sup>3</sup> Proposition qui est entre autres celle de Janet Kourany (Kourany, 2010).

justification précisément en ce qu'elle accepte son positionnement. La distinction fondamentale est qu'il le fait sans prétendre couvrir l'ensemble des significations. C'est parce que les positions dominantes affirment au contraire une universalité qu'il leur est impossible d'atteindre que les voix qui émergent viennent montrer le rapport de force imposé par ces derniers. Il est ici considéré qu'un

savoir construit en partant des vies matérielles des femmes en tant qu'expériences historiquement négligées (...), peut faire voir des aspects de l'existence qui demeurent invisibles si l'on s'en tient aux perspectives proposées par les savoirs majoritaires (Puig de la Bellacasa, 2012, pp. 176-177).

Helen Longino de son côté va s'intéresser à l'aspect social de l'objectivité, ainsi qu'à une forme d'empirisme contextuel. La connaissance comprise comme un processus social qui propose de « multiplier les sujets de connaissance » (Longino, 1993) produit un réel décentrement et ouvre sur l'intersubjectivité.

Patricia Hill Collins intervient dans le débat sur l'objectivité à la fois sur le plan pratique et théorique. En plus de proposer des concepts forts éclairants afin de comprendre l'oppression épistémique, elle raconte les moyens de résistance qui préexistent à la constitution de mouvements de femmes noires et parle de consciences qui se construisent dans l'expérience similaire vécue qui précède celle qui se construit dans les luttes communes. En cela elle invalide non seulement l'idée que les groupes opprimés vivent passivement leur oppression mais elle nous pousse aussi à redéfinir la résistance que grâce à ses récits, nous apprenons à percevoir sous un nouvel angle. De plus, les faits qu'elle relate forcent un recentrement de la réflexion sur les conditions d'existence plutôt que sur l'expérience d'opposition d'un groupe à un autre, ce qui a comme conséquence de permettre l'abandon d'une autre binarité qui continuait d'influencer les premières versions des théories du positionnement, l'opposition entre le groupe des femmes et celui des hommes, tout en donnant un maximum de place aux possibilités de s'auto-définir plutôt que de se définir en opposition à quelque chose qui nous soit extérieur.

### 3.2. Conscience des opprimés et sérialité de groupe

Car le général ne communique pas seulement au particulier, le particulier définit aussi le corps général des choses.  
(Rowbotham, 1979, p. 87)

Les théories du positionnement qui s'inscrivent dans des tendances plus marxistes demeurent très attachées à la question de la conscience de groupe, construite dans l'expérience de la lutte politique, idée qui traverse tout un pan de la pensée féministe, des matérialistes jusqu'aux premières versions des théories du positionnement. L'idée principale est que la constitution d'un « sujet collectif » qui s'invente lui-même, permette d'échapper aux rapports de domination d'un groupe par rapport à l'autre. Or il existe pourtant quelque chose de commun à l'expérience des personnes qui subissent la discrimination au quotidien, qui fait d'ailleurs dire à Sandra Harding (*Sciences from below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*, 2008) que des prises de position similaires au *stand point* féministe apparaissent de manière organique là où des groupes sont privés de légitimité. C'est pour cette raison, et dans la perspective de tenir compte de cette similarité des difficultés vécues dans la réalité quotidienne que Patricia Hill Collins va s'attarder à montrer qu'il existe bien une conscience individuelle qui précède la mise en commun et la construction du groupe dans la lutte politique. Une conscience où la résistance n'est absolument pas exclue.

Collins nous donne des exemples éloquentes tels que des manières de résister des femmes de ménage noires au service des familles blanches. Elle nous parle de la conscience duelle chez les femmes noires, soit la familiarité avec le langage et les gestes de l'opresseur et le point de vue auto-défini qui doit rester caché de l'opresseur. À travers cette conscience duelle et ce « masque de conformité comportementale » (Collins, 1990, p. 91) elle nous montre comment s'organise

pourtant la résistance individuelle et collective. La conscience individuelle est chez elle un espace de liberté qui permet la résistance même dans les moments où une résistance physique mettrait la vie en danger. Bien que Collins souligne l'importance du travail de mise en commun, de la différence entre une conscience individuelle et une conscience collective, cet apport aux réflexions sur le positionnement est absolument fondamental car il permet de penser des modes de résistance différents et de recentrer encore une fois les réflexions sur les expériences réelles plutôt que sur des théories abstraites. La solidité des thèses de Collins tient précisément à l'ancrage dans l'expérience de ses écrits. L'expérience différenciée décrite par l'auteure ne peut en effet que nous saisir par une courte immersion, si furtive soit-elle dans la réalité vécue des femmes noires aux États-Unis. Cette réalité-là, elle n'est ni racontée par les grands discours de vérité, ni dans les théories féministes majoritaires. Ce qui en aucun cas ne l'empêche d'exister. Et c'est à partir de cette existence en périphérie des récits de vérité que Collins va définir l'oppression épistémique et ses modes d'opération.

L'oppression épistémique se produit quand la réalité, les perspectives et les manières d'aborder le monde d'un groupe sont effacées du discours public et de l'espace politique, passées sous silence, invisibilisées. Cette oppression spécifique reproduit et renforce les oppressions déjà en place. Que ce soit par l'omission, la trivialisation ou la dépolitisation, ces effacements épistémiques donnent l'impression erronée que l'ensemble du social est composé d'une trame narrative unique (Collins, 2000). L'autodéfinition remet donc en question les rapports au savoir tout en donnant de l'importance aux perspectives effacées. Tandis que la suppression des points de vue des groupes opprimés contribue à reproduire des rapports inégalitaires. En conséquence à cette oppression épistémique et à la réalité vécue pourtant différente des femmes noires, Collins pose trois niveaux où l'on expérimente et résiste à l'oppression : individuel, culturel et dans la communauté. Cette section s'intéresse particulièrement à l'aspect individuel, alors que la section 3.3. va se pencher sur les

deux autres niveaux. D'un côté, la réalité vécue d'exclusion laisse des traces dans les consciences individuelles, de l'autre, elle ouvre sur la possibilité de partager ces expériences et comprendre de manière non-binaire la réalité de l'oppression. Quand on s'intéresse à la réalité vécue, on s'aperçoit en effet que les identités n'ont rien d'un miroir mais se construisent plutôt comme un kaléidoscope où les formes se meuvent, s'entrecroisent, s'attachent et se détachent au gré de leurs mouvements.

Afin de répondre à ces difficultés, je retiens la proposition de Iris Marion Young de considérer le groupe femme comme faisant partie d'une structure sérielle. Empruntée à Jean-Paul Sartre et remodelée pour le propos de Young, la série est constituée d'individus partageant de conditions d'existence similaires, et permet de considérer la distinction entre le groupe formé de personnes s'identifiant mutuellement les unes aux autres de manière consciente à une autre forme de lien entre les individus, qui lui serait plutôt que conscient, construit par le biais d'une expérience matérielle ou une catégorisation sociale partagées. La série est donc contingente, elle n'implique ni qualités partagées ni identification de ses membres entre eux. En proposant de comprendre les femmes comme une structure sérielle tout en supposant que des groupes peuvent se former au sein de cette série, Young espère tenir à la fois compte des débats sur le « nous femmes » et de la nécessité de pouvoir proposer une certaine catégorie femme pour réfléchir le féminisme. Puisque l'identité n'est pas définie par la série mais uniquement par le groupe, sa proposition arrive à la fois à tenir compte des critiques des féminismes minoritaires, des critiques postmodernes et à préserver la possibilité de penser les femmes comme un groupe social chère au féminisme matérialiste.

### 3.3. Subjectivité et autodéfinition

Il se pourrait bien que les études féministes aient provoqué une petite révolution au cœur des sciences, qui amène chacun-e à se situer par rapport à son discours, aux visées qu'il/elle poursuit par sa recherche, les hypothèses soutenues, les méthodes employées. Et cette révolution n'est rien de moins qu'un tournant éthique. Car ce qui est discuté, en fin de compte, et c'est fondamental, c'est « la capacité ou pas des sciences à donner accès au réel ». (Boisclair, 2014)

Il a été brièvement question dans la section précédente de placer le sujet et l'expérience au centre des réflexions, un aspect fondamental des théories qui nous intéressent ici, mais aussi un aspect difficile à aborder. En effet, placer l'expérience des femmes au centre du raisonnement est d'une grande importance dans la presque totalité des réflexions féministes et n'est en ce sens absolument pas exclusif aux réflexions sur la construction politique des savoirs. La spécificité de la théorie du positionnement sur cet aspect est de considérer l'expérience des femmes « comme une source de savoir susceptible d'être déployée pour transformer la sphère publique dont elles sont exclues » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 48). Ce retournement est selon moi intimement lié à la reprise du discours sur soi et à l'autodéfinition, dans la mesure où la voix portée revendique à la fois son droit de parole et sa légitimité épistémique.

Sur cet aspect, la déclaration des femmes du Combahee River Collective offre un exemple éclairant du lien entre autodéfinition et recentrement du sujet. Elles affirment en effet qu'en tant que féministes et lesbiennes noires et faute de jouir de privilèges de race, de sexe, de classe ou même d'hétéronormativité en plus de n'avoir « ni le moindre accès aux ressources et au pouvoir qu'ont les groupes qui possèdent n'importe lequel de ces privilèges » (Combahee River Collective, 2008, p. 67), elles

sont les seules à pouvoir revendiquer pour elles-mêmes leur « valeur intrinsèque » (Combahee River Collective, 2008, p. 63). Sur la base d'une auto-reconnaissance, elles revendiquent leur droit d'exister et s'opposent ainsi à la « valeur extrêmement basse [qu'accorde la société] au psychisme des femmes noires » (Combahee River Collective, 2008, p. 67). L'auto-définition, serait alors le geste de refuser à la source une identité définie de l'extérieur tout en s'opposant aux stéréotypes négatifs véhiculés par le discours dominant. Ce que Patricia Hill Collins considère comme « make a way out of no way » (Collins, 1990, p. 113). En se réappropriant le discours sur soi, les membres du Combahee River Collective affirment aussi que chaque groupe et chaque individu est le mieux placé pour connaître les spécificités de son expérience, et donc de son oppression. La revendication est double, comme dans le cas des théories intersectionnelles, on défend à la fois le droit de parler en son propre nom et le refus de parler pour les autres.

Dès la première page de la préface de la première édition de *Black Feminist Thought* de Patricia Hill Collins fait référence au processus par lequel elle retrouve sa propre voix : « This book reflects one stage in my ongoing struggle to regain my voice » (Collins, 2000, p. V), processus qui suit nécessairement un préalable silence appris:

I tried to disappear into myself in order to deflect the painful, daily assaults designed to teach me that being an African-American, working-class woman made me lesser than those who were not. And as I felt smaller, I became quieter and eventually was virtually silenced (Collins, 2000).

L'expérience de vivre dans un monde qui nous apprend que nos points de vue ont une moins grande valeur étant donné notre position au sein de la société, que ce soit le sexe, la race, l'orientation sexuelle ou la classe sociale, est commune à toutes les formes d'oppression. Ce type de dévalorisation épistémique est le même qu'on emploie pour insulter quelqu'un. L'imbécilité, l'idiotie, la simplicité d'esprit ou l'hystérie sont autant de manières de dire que l'individu ne possède pas les qualités

nécessaires afin de revendiquer un accès crédible à la connaissance, ce qui permet de nier à la fois son expérience et sa parole.

C'est ici que le concept de voix différente peut nous éclairer sur les processus en cours dans cette entreprise pour recouvrer la voix à laquelle Collins fait référence, se plaçant en cela dans une longue liste de penseuses féministes multipliant les métaphores et les formulations liées à la voix, qui inclu Sandra Harding, Jill Vickers et bien d'autres. En effet, la voix différente en tant que « [d]es pensées qui se développent dans un idiome différent de celui qui est censé être commun ou partagé (...) suscit[ant] l'incompréhension, la distorsion et l'ignorance » (Paperman, 2015, p. 36) nous permet d'aborder la spécificité de cette posture épistémique. La norme commune sensée être partagée et à laquelle les épistémologies féministes refusent de se plier est l'objectivité classique, ainsi que toutes les références implicites auxquelles ce type d'objectivité réfère. C'est ce que nous avons appelé le discours de vérité de l'Occident.

Le refus de cette dévalorisation passe alors nécessairement par une affirmation indépendante d'une valeur à ces voix différentes et à une critique épistémique. La reconstruction des subjectivités politiques et leur recontextualisation devient alors « (...) une enquête continue sur le processus même de construction de la subjectivité et sur les connections possibles entre différentes luttes contestataires » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 56). Et c'est précisément en ce sens que l'acceptation de sa subjectivité permet une rencontre avec d'autres subjectivités. Cette posture que les mouvements féministes partagent avec plusieurs groupes minoritaires ou minorisés de notre époque, celle de se donner une voix, par sa simple expression remet en question les délimitations de « ce qui compte comme connaissance ». En ce sens, nous posons l'idée que la « voix différente » est une posture performative, en ce qu'elle ouvre l'espace d'action et de liberté du sujet autodéfini.

Face à une objectivité normative qui fonctionne en supprimant les perspectives différentes, une subjectivité ancrée dans l'expérience vécue devient le témoignage d'une existence porteuse de sens, un gage d'humanité. Plus encore, l'expérience de l'exclusion devient un savoir de plus permettant de comprendre les mécanismes reproduisant et renforçant les inégalités. Si l'ordre implicite que sanctionne l'objectivité et qui nous permet collectivement de réfléchir le réel ne permet pas d'appréhender les expériences différenciées, c'est à partir de ces expériences qu'il nous faut tenter d'aborder le réel, et non l'inverse.

S'exprimer de manière autodéfinie, c'est aussi dans une certaine mesure abandonner la normativité. Au moins en principe. Mais cette tâche est particulièrement complexe, car elle implique nécessairement que « (...) each individual (...) see that she or he is both a member of multiple dominant groups and member of multiple subordinate groups » (Collins, 1990, p. 230). Elle implique un travail individuel qui est loin d'aller de soi. Le « je » qui s'exprime ici est l'aveux délicat que malgré le fait que nous avons tous en commun le vécu de la subordination, nous conservons tous la difficulté pourtant à ne pas la reproduire.

La subjectivité ainsi comprise est pourtant une responsabilité plutôt qu'un raccourci, puisque cesser de faire « comme si » la science pouvait exister en dehors de son contexte social, historique et économique nous amène à réfléchir aux conditions de production de connaissances socialement engagées et responsables. Ce n'est pas un hasard si Patricia Hill Collins dans *Black feminist thought* intègre simultanément trois niveaux d'engagement discursif, le sujet qui s'exprime ici est impliqué dans les connaissances qu'il produit. Si cette posture fait surgir l'évidence suivante : « science has no proper subject » (Dotson, 2015, p. 2323), elle ouvre sans cesse des remises en question sans jamais proposer de réponse définitive. Il est ici question de responsabilité sociale et éthique face à la construction politique des savoirs. Il est question d'un projet de société.

## CHAPITRE IV

### INTERSECTIONNALITÉ

#### PENSER LA MULTIPLICITÉ ET SORTIR DES MODÈLES BINAIRES

Les théories intersectionnelles sont des réflexions politiques sur l'imbrication des oppressions. Elles sont fondamentales dans la possibilité de sortir du modèle de dichotomie hiérarchisée évoqué plus haut, en ce qu'elles théorisent à la fois les lacunes des modèles théoriques antérieurs servant à penser l'oppression, tout en offrant une alternative réflexive non-binaire et non-hiérarchique.

Le concept d'intersectionnalité amené par Kimberlé Crenshaw (Crenshaw, 1989) vise d'abord à rendre compte d'une réalité vécue par les femmes noires qui ont beaucoup de mal à faire valoir leurs droits devant les tribunaux, car leur réalité passe sous les radars des modèles de discrimination alors existants. Puisque la discrimination était jusqu'alors réfléchie comme un désavantage se produisant sur un seul axe de catégorisation, il y avait une invisibilisation des personnes ayant le moins d'avantages, celles qui vivent une double-discrimination. Devant cette situation, Crenshaw propose le modèle intersectionnel, qui ne se limite pas à poser un croisement linéaire sur deux axes distincts de discrimination, mais vise à rendre compte de la spécificité des expériences d'oppressions croisées. L'expérience d'oppression des femmes noires est non seulement plus grande que la simple somme du sexisme et du racisme, mais elle s'exprime aussi d'une manière toute particulière, bien qu'ayant des similitudes avec d'autres oppressions. Les différentes façons dont les femmes noires peuvent vivre de la discrimination sont : parfois les mêmes que les hommes noirs, parfois les mêmes que les femmes blanches, parfois une double-discrimination qui combine les deux effets, et parfois une discrimination spécifique aux femmes noires.

À partir d'exemples de jugements des tribunaux, Crenshaw montre en effet comment les revendications des femmes noires sont systématiquement refusées, à défaut de prouver que toute la catégorie « femme » est désavantagée ou que toute la catégorie « noire » l'est. Ainsi, ce système de catégorisation ne permet qu'à certaines personnes de revendiquer l'égalité : les femmes blanches et les hommes noirs. Dans cette configuration, on peut revendiquer l'égalité à condition de prouver qu'un des axes de

discrimination est la cause du traitement différencié qui nous est infligé, ce qui en conséquence équivaut à pouvoir dire qu'à l'exception de cet axe spécifique, on est traité également. Elle emploie l'expression « *but for* » pour exprimer le fait qu'il semble nécessaire avec ce modèle de posséder un privilège pour affirmer qu'on est discriminé, ce qui revient à dire : « sauf pour le fait d'être femme, ou sauf pour le fait d'être noir, mon expérience est similaire à celle des autres individus non-discriminés ». Or la discrimination croisée est éminemment plus complexe, et dans bien des cas, il est impossible d'isoler un axe singulier comme cause de la discrimination.

L'intersectionnalité, qui s'inscrit à l'intérieur du féminisme Noir remet à la fois en question la centralité de l'expérience des femmes blanches dans les conceptualisations de la discrimination de genre, celle des hommes noirs pour la conceptualisation de la discrimination raciale et l'ensemble du modèle unidirectionnel qui sert à comprendre la discrimination : modèle qui est pour Crenshaw incapable d'appréhender la réalité spécifique de l'expérience vécue par les femmes noires. Le modèle intersectionnel permet à l'inverse une réflexion sur la domination qui soit non-binaire et décentrée. Parce que certaines expériences partagent des similitudes en même temps que des différences, on ne peut plus simplement opposer discrimination et non-discrimination.

La critique de Crenshaw concernant la nécessité d'un privilège pour revendiquer l'égalité va amener un focus réflexif sur ce qui constitue un privilège dans l'espace social. Puisque chaque individu occupe une position différente au sein de la société qui fluctue à partir d'une multitude de « privilèges » ou d' « absence de privilèges », les théories intersectionnelles vont focaliser sur les différentes tonalités de la discrimination, c'est-à-dire à tous les types d'expérience liés à l'oppression et les mettent en relief avec l'absence d'oppression : le privilège.

La décentralisation est fondamentale dans ces réflexions, en ce qu'elle permet de montrer que l'expérience demeure une réalité matérielle concrète qui fluctue d'une personne à l'autre et qu'en ce sens, aucun groupe ne peut affirmer que son expérience est centrale dans la compréhension des rapports au sein de la société. Car si la centralité de certains types d'expériences en invisibilisent certaines autres, il devient fondamental afin de ne pas reproduire d'exclusions d'éviter de centraliser les expériences d'un groupe au dépend des autres.

Dans la pratique militante, l'intersectionnalité est définie comme une façon d'être dans nos rapports à l'autre, une manière d'agir qui tente d'apprendre au maximum dans ses rapports aux autres, d'écouter et d'entendre comment les réalités concrètes des individus sont directement influencées par le mélange particulier de privilèges et d'absence de privilège avec lequel tout individu vit. La question du respect des différences y est clairement identifiée et mise en pratique, en dehors de toute prétention universaliste ou de prise de parole au nom des autres. La voix humaine ici revendique son identité et sa façon d'être, souvent à partir de l'expérience qui n'est plus anecdotique mais nous ouvre les yeux sur une manière différente d'être au monde et de vivre ses rapports aux autres. L'inclusion devient fondamentale dans cette pensée.

L'intersectionnalité offre en ce sens une alternative respectueuse des différences à cette voix qui était jusqu'alors portée d'un seul lieu, et oppose à ce discours universel une multitude de différences, toutes en nuances et ancrées dans l'expérience. Face à cette voix unique de la rationalité et de l'accès à la connaissance, on retrouve dorénavant les voix des groupes minoritaires et/ou marginalisés qui s'élèvent pour revendiquer la pluralité des expériences.

Alors que l'on réfléchissait la discrimination comme une situation d'exception, la question de privilège vient retourner la réflexion et mettre l'accent sur la nécessité de faire partie de certaines catégories pour jouir du traitement non-différencié de

l'égalité qu'on a pourtant réfléchi comme universelle. Idée qui d'ailleurs n'est pas sans rappeler la spécificité de la liberté moderne évoquée par Eleni Varikas, le fait d'être pensée en opposition à l'esclavage. L'aspect fondamental dans l'approche ici proposée est que les théories intersectionnelles ne postulent aucune égalité abstraite dont devraient bénéficier les individus, mais s'interrogent plutôt sur le mélange spécifique de privilèges et d'absences de privilèges qui façonnent notre expérience et donc nos perceptions. Comme les privilèges étaient avant passés sous silence, cela avait tendance à rendre aveugle aux réalités vécues par les personnes ne bénéficiant pas de ces privilèges. Ainsi, c'est à travers la prise en compte de ses propres privilèges que la discussion autour de l'intersectionnalité permet une interaction avec les personnes et groupes marginalisés qui soit respectueuse à la fois des différences de traitement dans la société et des réalités vécues par certaines portions de la population. Accepter de voir ses propres privilèges tout en étant conscient de ses absences de privilèges permet d'entendre l'expérience spécifique des divers types d'oppression, et surtout, de sortir des dynamiques de déni avec lesquelles tous les groupes marginalisés ont dû composer.

Il y a un ancrage dans la réalité vécue, tant individuelle que collective, et à partir de cet ancrage, la rencontre de diverses subjectivités dans une découverte des réalités différenciées de notre société devient à la fois un acte politique et une découverte des autres. L'expérience n'est plus considérée universelle, mais comme un savoir spécifique à partager pour comprendre les différentes manières dont opèrent l'exclusion et l'oppression sociale. Dans ce processus, l'individu prend à la fois toute la place, mais en acceptant de ne connaître que sa réalité spécifique, et à partir de là, il lui devient possible d'aller à la rencontre du monde qui l'entoure et des réalités d'oppression qu'il ne connaît pas. C'est cet aspect que l'intersectionnalité partage en commun avec les théories du positionnement, la reconnaissance à la fois de l'importance de notre réalité dans nos perceptions et de la limite à notre possibilité de connaître l'ensemble du réel que cela implique.

## CHAPITRE V

### LE SUJET FÉMINISTES

Le mouvement féministe constitue une forme de mise au monde des femmes. [...] Le mouvement devient un lieu d'éclosion du verbe et de la chair, non pas sur un mode chrétien du « verbe qui se fait chair », mais plutôt sur le mode dionysiaque de la chair qui parle, tout en cherchant son mode d'expression. [...] Avec le mouvement féministe émerge une autre façon de faire de la politique qui fait éclater la logique des moyens et des fins au profit d'une attention aux processus et aux relations, où l'identité prime sur l'opposition, où la lutte prend souvent des allures de fête.

(Lamoureux, 1996, p. 269)

Il n'est pas aisé de discourir d'un sujet féministe et ce pour deux raisons principales. D'abord la généralisation est plutôt mal venue, étant donné à la fois les différences à l'intérieur même des pensées féministes et la critique féministe du sujet moderne. Ensuite, il y a toute la question post-moderne et la fin du sujet qui complexifient encore la discussion sur le sujet féministe. Néanmoins, je me permet de tenter l'entreprise car il y a bien une certaine forme d'accord qui apparaît dans les pensées féministes, précisément concernant la pluralité des féminismes<sup>4</sup>. Ainsi, on remarque que si « [le sujet] a eu tendance, depuis le début de la modernité à être conçu sur le mode unitaire, sinon monolithique » (Lamoureux, 1996), les différentes tendances féministes semblent maintenant s'entendre à l'effet que « « l'objet femme » est nécessairement pluriel, multiforme, pluridisciplinaire, [qu'] il fait voler en éclats les divisions traditionnelles du savoir si fortes chez nous dans l'organisation académique qu'elles tétanisent » (Perrot, 1995, p. 41).

Le féminisme a assumé qu'il ne pouvait se développer ni théorie ni action politique sans sujet. L'identité et l'expérience du genre féminin déterminent ce sujet. La politique féministe, est-il présumé, parle pour quelqu'un ou au nom de quelqu'un, soit le groupe des femmes, qui sont définies par cette identité de genre féminine. (Young, 2007, p. 10)

À travers différentes critiques provenant des féministes minoritaires à l'endroit d'un féminisme « blanc et bourgeois » ainsi que des critiques féministes poststructuralistes et postmodernes sur le sujet moderne, les réflexions sur le « sujet femme » prennent dans les réflexions féministes une importance considérable. Elles se retrouvent au cœur de débats structurants et permettront de conceptualiser un sujet femme et un sujet féministe qui se veulent non universalisants. Si le sujet moderne, de par sa prétention universelle trace les limites entre inclusion et exclusion et reproduit alors toujours une forme ou une autre de hiérarchisation, les réflexions féministes sur le

---

<sup>4</sup> Même s'il est difficile de parler d'un accord, plusieurs auteurs parlent d'une tendance qui se fait de plus en plus présente. Par exemple Bessin et Dorlin la situent autour des années 2000, Lamoureux plutôt dans les années 1990.

sujet proposent des solutions alternatives pour penser différemment les rapports politiques. Aussi, la pluralité conceptuelle de l'objet femme et du sujet femme influencent la manière dont vont s'articuler les théories qui s'y rattachent. En effet la pluralité devient nécessairement centrale à la théorie en même temps que la théorisation est contrainte d'abandonner ses aspirations à une vérité unique et monolithique. Deux axes réflexifs traversent les discussions féministes concernant le sujet féministes<sup>5</sup> :

1) Les différentes critiques que divers féminismes minoritaires vont adresser à un féminisme *mainstream blanc*. Ces critiques viennent de plusieurs groupes, sont formulées de plusieurs façons, mais s'entendent pour dire que le modèle unique de la féminité proposé dans les théories féministes blanches ne reflète pas leur réalité de toute les femmes et reproduit un modèle assimilationniste. C'est par exemple la critique qu'envoie bell hooks dans son ouvrage de 1981 *Ain't I a Woman?* qui fait référence au fameux discours de Sojourney Truth. Elle y affirme que les mouvements des femmes des années 1970, majoritairement formés de femmes blanches des classe relativement aisées évacue les questions de pauvreté et les réalités des femmes non-blanches, ce qui reproduit un standard à la fois sexiste, raciste et classiciste au sein même des réflexions féministes (hooks, 1981).

2) Ce que Françoise Collin appelle « la mort du sujet », c'est-à-dire les critiques post-modernes du sujet moderne, ainsi que les théories et approches post-modernes elles-mêmes qui auraient pour certains fait disparaître le sujet moderne des théorisations.

Diane Lamoureux parle d'une spécificité du sujet féministe qui se manifeste dans ses revendications d'ordre politique plutôt que métaphysique, en ce sens qu'elles visent une possibilité réelle d'action dans-le-monde. Ainsi, le sujet féministe aurait cette

---

5 La formule singulière et plurielle est inspirée d'un texte de Iris Marion Young et vise à mettre l'accent sur l'impossibilité de discourir au singulier d'un sujet pluriel, sur la difficulté inhérente à ce type de conceptualisation et son souci particulier d'éviter les généralisations.

spécificité d'être pensé de manière incarnée, à travers ses actions politiques dans-le-monde, ce qui au final force la réflexion à se tourner vers la différence et la multiplicité des formes plutôt qu'à imaginer un modèle abstrait et unique de sujet.

Wei Xiao défend par ailleurs l'idée que le moi dans les théories féministes soit un moi absolument incommensurable à la fois au moi individualiste mis de l'avant par les théories libérales (classique et moderne) et au moi communautariste. En effet, le moi féministe aurait la particularité d'être à la fois relationnel, autonome, incarné, intègre et d'être objet de sollicitude (Xiao, 2008, p. 159). Ce moi est caractérisé de « relationnel » parce qu'il n'est jamais construit indépendamment de son contexte de développement, mais bien à travers les relations qui le lie aux autres. Son autonomie fondamentale n'est donc jamais absolue, mais « s'inscrit dans un système de relations » (Xiao, 2008, p. 160) sociales et dépend toujours de la reconnaissance d'un autre moi autonome et dont l'intégrité dépend aussi du respect de l'intégrité d'autrui. En ce sens, son autonomie est active. Ce moi est toujours incarné, puisque son autonomie dépend elle-même de son action et ses interactions au sein de la communauté politique qui l'entoure. Il est donc plus corporel, plus proche de la nature et plus empirique. « Contrairement à un moi individualiste et abstrait qui considère les êtres humains comme des atomes sociaux, scindés de leur contexte social » (Xiao, 2008, p. 164), le moi féministe est à la fois individuel et collectif, en ce qu'il est pensé comme liant ces deux niveaux de la réalité.

Alors que le sujet individualiste est séparé et préexiste à la société tandis que le sujet communautarien est le produit de la société, le moi féministe est constitué *dans* l'expérience sociale, à *travers* ses relations et ses actions individuelles, il est construit *par* l'expérience d'être-au-monde. Le moi féministe pourrait en ce sens être compris comme indécidable, et toujours en construction, ce qui le rendrait tout à la fois universel et particulier, dans la mesure où il n'a plus à choisir entre l'individualisme libéral ou l'holisme du communautarisme, puisqu'il est construit dans la tension même entre lui et les autres et dans l'expérience de l'être-au-monde. Il n'est plus

antérieur à l'expérience et il n'est plus non plus postérieur, il se construit dans l'expérience, dans l'action, ce qui suppose une tension constante entre son bagage expérientiel et ses possibilités d'expression dans-le-monde, entre son individualité et ses besoins sociaux, entre ses limites matérielles et ses potentialités. Le sujet féministe est en ce sens tout à la fois déterminé et indéterminable, toujours limité mais jamais fini, et cela lui permet de trouver un lieu d'expression et d'action politique à travers l'expérience de chaque instant.

Elsa Dorlin et Marc Bessin (Bessin & Dorlin, 2005) affirment que la « déconstruction et la dénaturalisation des identités sexuelles (de genre et de sexualité) » qui transforment le sujet du féminisme sont des acquis majeurs du féminisme de la troisième vague. Les identités ne sont plus le fondement des luttes, mais elles sont plutôt construites par ces luttes créant un sujet féministe en permanente transformation. Les coalitions entre divers groupes se font à partir de combats communs, et en cela, c'est le fait de faire ressortir les interrelations dans les rapports de pouvoir qui vient transformer le sujet féministe. Ce sujet féministe « décentré » transforme les enjeux même du féminisme, mais ce qui nous importe particulièrement ici, c'est qu'il transforme aussi et de manière tout à fait radicale les postulats qui servent à penser le politique.

En effet, de ce que Hentsch qualifie de contradiction fondamentale du discours politique de la modernité<sup>6</sup>, cette incessante tentative des discours politiques de tenter de couvrir d'un même mouvement l'individuel et l'universel, le sujet féministe en fait le propre de l'identité en situant cette irréconciliabilité à l'intérieur même du moi. En

---

<sup>6</sup> Thierry Hentsch, *Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits*, (Montréal : Éditions Boréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005) :123. On retrouve la contradiction de la démocratie dans la tentative de « préserver l'unicité, l'originalité du moi au sein même de la masse souveraine du peuple » (p.136.) et la contradiction moderne qui fait que « l'idée même de bien commun s'évanouit devant l'impératif du « bonheur » individuel. » « Du moment que la loi est limite arbitraire au désir [...] légifère[r] [...] ne ferait par-là que déplacer les rapports de force : à la domination physique se substituerait la domination du savoir, de l'argent, de l'intelligence ou toute forme de domination symbolique. » (p.123-125.)

effet, si le sujet est construit dans cette contradiction entre individualité et appartenance, entre différencié et indifférencié, il ne peut ni être entièrement unique, ni totalement universel, et la théorie politique n'a plus à tenter de concilier l'irréconciliable, puisque la contradiction se trouve à l'intérieur même du sujet, lui permettant son action. Où le sujet de la modernité échoue à « produire à soi tout seul le sens de sa vie » (Hentsch, *Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits*, 2005, p. 142), la théorie féministe répond par un sujet jamais fini mais perpétuellement en devenir, et donc entièrement politique.

Françoise Collin soulève une importante réflexion sur le débat concernant le « recours au féminin (le féminin comme être au monde humain et le féminin comme être au monde des femmes) » (Collin, 1992, p. 130). L'argument de Collin étant que si certaines féministes « (...) dénoncent la tradition de la pensée dominante comme maîtrise instrumentale à travers la dualisation du sujet et de l'objet, et l'assimilent à la position masculine » ce sujet maître est pourtant déjà disparu de l'espace philosophique au moment où les féministes élaborent leur critique du sujet, et ultimement, ces mêmes féministes revendiquent la libération du sujet femme. Ce qui serait pour elle une contradiction de la pensée féministe est aussi un problème fondamental concernant les réflexions sur l'identité, et peut-être même la contradiction constitutive de la pensée politique moderne qui a été évoquée plus haut. En effet, considérant que

l'effort déconstructiviste de la postmodernité rencontre les tentatives des sciences naturelles lorsqu'il cherche à nuancer les rapports entre sujet et objet, au-delà des dichotomies simplistes de la tradition. S'il est vrai que l'objet se modifie sous l'influence de la présence du sujet, si le sujet ne peut jamais constituer un objet autonome préalable à son enquête, alors tout énoncé (descriptif ou prescriptif, scientifique ou moral) sera entaché d'un élément autoréflexif. (Aron, 1990)

Il devient assez difficile de dissocier les discussions sur le sujet dans la pensée féministe des débats postmodernes. Mais s'il est question de l'aporie entre la fin du sujet et le « devenir sujet » des femmes, je crois que la tension est justement résolue avec l'avènement d'un sujet politique construit dans l'expérience puisque « (...) c'est justement en étant attentif·ve·s au caractère médiatisé de l'expérience qu'on peut comprendre la possibilité (toujours ouverte) qu'émerge un nouveau savoir à partir de vies et d'expériences auparavant ignorées » (Bracke & De La Bellacasa, 2013, p. 57).

Un sujet ainsi pensé, construit par sa relation au monde ne peut plus maintenir une distinction entre sa raison, son expérience et ses sens. Un sujet qui ne rejette ni l'expérience, ni le ressenti et demeure toujours ancré à l'importance du corps afin de maximiser son potentiel d'action est un sujet politiquement libre de son devenir. Une liberté qui s'apparente éminemment à celle décrite par Arendt lors de moments révolutionnaires, mais qui se déroule pourtant à tout instant, permettant précisément l'émergence du politique au sens où elle l'entend. « La *raison d'être* de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action » (Arendt, 1989, p. 190). Une telle posture permet de penser « les situations qui nous constituent et desquelles nous tentons de nous libérer » (Bessin & Dorlin, 2005, p. 23). Le sujet féministe ainsi réfléchi lie tout à la fois l'être et le devenir. Il fait plus que poser comme politique la tension entre privé et public ou celle entre savoir et pouvoir, il situe le politique dans l'expérience humaine de chaque instant, et chaque expérience, chaque geste est alors éminemment politique, car il autorise le devenir du sujet. Il n'est ni révolutionnaire ni conservateur, puisque dans tous les cas, il est constitutif du sujet.

## CONCLUSION

Le but ultime d'un mouvement révolutionnaire est donc de briser l'emprise du groupe dominant sur la théorie et de structurer sa propre pensée.  
(Rowbotham, 1979, p. 71)

Si les idées qui structurent les sciences modernes sont calquées sur un rapport au monde axé sur la possession et le contrôle qui serait le *leitmotiv* de la révolution industrielle ainsi que de la pensée des Lumières tout en prenant ses sources au niveau des idées dans les révolutions scientifiques et techniques du XVIIe siècle (Mies & Shiva, 1998), le modèle scientifique, le capitalisme et le paternalisme qui sont encore présents dans nos sociétés se sont entrecroisés depuis des siècles sans jamais remettre en cause ce qui leur sert à tous de prémisses : un rapport de possession matérielle à la terre. Un rapport de possession transposé à notre rapport à la connaissance et qui sanctifie des savoirs « énoncés d'un seul lieu » aux prétentions universelles, prétentions à l'universalité qui vont nier la différence et par le fait même créer une foule d'exclusions, une légitimation des rapports de domination existants qui passe par la délégitimation des perspectives des groupes dominés.

La délégitimation est en ce sens un processus politique. Le rapport à l'objet de connaissance, le savoir « extérieur », la rationalité instrumentale et la tendance à l'universalisation sont les aspects théoriques qui renforcent cette dynamique, tandis que l'accès limité aux études pour les groupes moins nantis et marginalisés, l'exclusion des femmes des lieux du savoir en sont les aspects matériels.

Face à la délégitimation s'oppose la reprise de parole, la voix différente portée d'un autre lieu qui se définit en dehors des critères qui l'excluent. Un processus qui passe pourtant par le refus de parler pour les autres puisque « (t)out discours qui pose son

sujet auctorial comme référent implicite » exerce un pouvoir, et ce faisant reproduit une domination (Mohanty, 2009, p. 154). Cette auto-réflexion et cette ouverture à l'entièreté de l'autre EST le combat pour l'égalité. Toute la puissance subversive d'une pensée de la domination passe par une action en soi qui vise à s'autodéfinir tout en reconnaissant à l'autre ce même privilège.

La question de l'identité dans ce contexte demeure toujours en tension, mais en refus aussi de la binarité, en dehors d'une catégorisation objectivante. Et si le politique est le lieu où se déroule l'identité, il demeure à jamais en mouvement perpétuel, en perpétuel ajustement entre l'intégration à la norme et le refus de celle-ci. Est-ce qu'à terme une société non normative pourrait apparaître d'une telle position épistémique? Il semble que rien ne permette de l'envisager ni en totalité ni en partie, car au final, l'identité demeurera à tout jamais cette tension même entre identification et distinction.

Pourtant, il apparaît que d'un sujet construit dans l'expérience, que de cette danse incessante des identités, nous pourrions espérer au moins une certaine fluidité. Diminuer lentement les points de frictions, et cesser pour un temps à vouloir cristalliser les aléas de ces mouvements naturels et nécessaires. Il ne serait alors peut-être pas de la possibilité d'une autre civilisation que de sans oublier ses sources, n'avoir ni vérité ni lieu de culte. Une civilisation qui se déploierait dans l'aveu souriant de sa fragilité et de son incomplétude (Hentsch, 2006, p. 84) pourrait bien avoir déjà commencée à éclore à travers les mouvements organiques de l'autodéfinition. Une autodéfinition toujours à refaire et jamais assurée.

## BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H. (1989). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.
- Áron, K. V. (1990, n°77). Le récit postmoderne. *Littérature*, pp. 3-22.
- Ashman, K., & Baringer, P. S. (2005). *After Science Wars: Science and the Study of Science*. Londres: Routledge.
- Bessin, M., & Dorlin, E. (2005). Les renouvellements générationnels du féminisme : mais pour quel sujet politique? *L'homme et la société*, pp. 11-27.
- Boisclair, I. (2014). Savoirs féminins, savoirs féministes, savoirs situés / Politiques féministes et constructions des savoirs.« Penser nous devons » !, de Maria Puig de la Bellacasa, L'Harmattan, « Ouverture philosophique », 258 p. *Spirale*, 247, pp. 68-70.
- Bracke, S., & De La Bellacasa, M. P. (2013). Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines. *Cahiers du Genre*, 54(1), pp. 45-66.
- Cartright, N., & Montuschi, E. (2014). *Philosophy of Social Science. A New Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Charron, H., & Auclair, I. (2016). Démarches méthodologiques et perspectives féministes. *Recherches féministes*, 29(1), pp. 1-238.
- Code, L. (1992). Feminist epistemology. Dans J. Dancy, E. Sosa, & M. Steup, *A companion to epistemology* (pp. 375-379). Oxford: John Wiley & Sons.
- Collin, F. (1992a). Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet. *Cahiers du GRIF*, pp. 125-141.
- Collin, F. (1992b). *Le sexe des sciences. Les femmes en plus*. Paris: Éditions Autrement.
- Collin, F. (1999). *Le différend des sexes. De Platon à la parité*. Nantes: Pleins feux.
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment Second edition*. New York et Londres: Routledge.

- Combahee River Collective. (2008). Déclaration du Combahee River Collective. Dans E. Dorlin, *Black feminism : Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. Paris: L'Harmattan.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. Dans *University of Chicago Legal Forum*. Chicago: University of Chicago.
- Davis, K. (2007). Reclaiming Women's Bodies: Colonialist Trope on Critical Epistemology? *The Sociological Review*, 55, pp. 50-64.
- Davis, K., Evans, M., & Lorber, J. (2006). *The Sage Handbook of Gender and Women's Studies*. Los Angeles/Londres/New Dehli/Singapour: Sage.
- Descarries, F. (1998). Le projet féministe à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle: un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens. *Cahiers de recherche sociologique*, 30, pp. 179-210.
- Diaw, A. (2009). Silences du politique et paresse de l'Académie. Plaidoyer pour une recherche féministe. Dans F. Sow, *La recherche féministe francophone. Langue, identités et enjeux*. Paris: Karthala.
- Dorlin, E. (2009). *Sexe, race, classe: pour une épistémologie de la domination*. Paris: PUF.
- Dotson, K. (2015). Inheriting Patricia Hill Collins's Black Feminist Epistemology. *Ethics and Racial Studies*, 38(13), pp. 2322-2328.
- Dumont, L. (1991). *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, collection Points Essais.
- Eigi, J. (2015). On the Social Nature of Objectivity : Helen Longino and Justin Biddle. *Theoria*, 30(3), pp. 449-463.
- Elbaz, M., Fortin, A., & Laforest, G. (. (1996). *Les Frontières de l'identité. Modernité et postmodernité au Québec*. Paris: L'Harmattan.
- EPHESIA. (1995). *La place des femmes*. Paris: Le Découverte.
- Frega, R. (2013). L'épistémologie des dominés. *Éditions de minuit/Critique*, 799, pp. 978-991.
- Gilligan, C. (2008). *Une voix différente pour une éthique du care*. Paris: Champs essais (n° 844), Sciences humaines.
- Granger, G. G. (s.d.). *Encyclopédie Universalis*. Consulté le 12 10, 2016, sur [www.universalis.fr/encyclopedie/epistemologie](http://www.universalis.fr/encyclopedie/epistemologie)

- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Harding, S. (2004). *L'Instabilité des catégories analytiques de la théorie féministe*. Consulté le 11 12, 2017, sur IREF UQAM Traduction Michael Hardt: [https://iref.uqam.ca/upload/files/prog\\_3cycle/textes/Harding\\_Instabilite\\_2.pdf](https://iref.uqam.ca/upload/files/prog_3cycle/textes/Harding_Instabilite_2.pdf)
- Harding, S. (2004). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Londres et New York: Routledge.
- Harding, S. (2008). *Sciences from below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham: Duke University Press.
- Harding, S., & O'Barr, J. F. (1987). *Sex and Scientific Inquiry*. Chicago/Londres : The University of Chicago Press.
- Hartsock, N. (2003). The Feminist Standpoint : Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. Dans S. Harding, & M. B. Hintika, *Discovering reality Second Edition*. Sprigner Science+ Business Media, B.V.
- Hentsch, T. (2002). *Raconter et mourir*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Hentsch, T. (2005). *Le temps aboli. L'Occident et ses grands récits*. Montréal: Éditions Boréale/Presses de l'Université de Montréal.
- Hentsch, T. (2006). *La mer, la limite*. Montréal: Hélio trope.
- Hentsch, T. (2007). *Introduction aux fondements du politique*. Montréal: Presses de l'Université de Québec.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (1992). *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Paris: Grasset.
- Irigaray, L. (1995). Femmes et hommes : une identité relationnelle différente. Dans EPHESIA, *La place des femmes: les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales* (pp. 137-142). Paris: La Découverte.
- Kant, E. (2003). *Critique de la raison pratique*. Paris: Flammarion.
- Khourany, J. A. (2010). *Philosophy of Science after Feminism*. Oxford: Oxford University Press.

- Lamoureux, D. (1996). Féminins singuliers et féminins pluriels. Dans M. Elbaz, A. Fortin, & G. Laforest, *Les Frontières de l'identité. Modernité et postmodernité au Québec* (pp. 270-286). Paris: L'Harmattan.
- Lamoureux, D. (2006). Y a-t-il une troisième vague féministe? *Cahiers du Genre*, 1, pp. 57-74.
- Lasvergnas, I. (1986). Repères dans l'évolution d'une épistémologie féministe. *Cahiers de recherche sociologique*, 4(1), p. 11.
- Le Doeuff, M. (1998). *Le sexe du savoir*. Paris: Aubier.
- Lehalle, H., Aris, C., Buelga, S., & Musitu, G. (2004). Développement socio-cognitif et jugement moral : de Kohlberg à la recherche des déterminants de la différenciation du développement moral. *O.S.P Orientation sociale et professionnelle*, 2, pp. 289-314.
- Lépinard, É. (2005). Malaise dans le concept : différence, identité et théorie féministe. *Les cahiers du genre*, pp. 107-136.
- Longino, H. (1987). Can There Be a Feminist Science? *Hypatia*, 2(3), pp. 51-64.
- Longino, H. (1993). Subjects, Power, and Knowledge : Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. Dans L. Alcoff, & E. Potter, *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge.
- Malouin, P. (2003). *Limites et contradictions des deux principaux courants écologistes contemporains*. Montréal: Thèse, Université du Québec à Montréal.
- Mayer, S. (2012). *Du «Nous femmes» au «Nous féministes» : l'apport des critiques anti-essentialistes à la non-mixité organisationnelle*. Montréal: Université du Québec à Montréal, Institut de recherches et d'études féministes .
- Medina, J. (2012). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression. Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press.
- Mies, M., & Shiva, V. (1998). *Écoféminisme*. Paris: L'Harmattan.
- Mignolo, W. (2001). Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale. *Multitudes*, 6, pp. 56-71.
- Mohanty, C. T. (2009). Sous les yeux de l'Occident : recherche féministe et discours colonial [Traduit de l'anglais par Emanuelle Chauvet]. Dans E. Dorlin, *Sexe, race classe, pour*

- une épistémologie de la domination* (pp. 172-202). Paris: Presses Universitaires de France.
- Molinier, P., Laugier, S., & Paperman, P. (2009). *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris: Payot.
- Narayan, U. (2010 [1997]). Les cultures mises en questions, "occidentalisation", respect des cultures et féministes du tiers-monde [traduit de l'anglais par Emmanuelle Chauvet]. *Cahier genre et développement*, pp. 469-500.
- Nurock, V. (2010). *Carol Gilligan et l'éthique du care*. Paris: PUF.
- Olivier, L. (1998). Vouloir-vivre-ensemble et science. Dans L. Olivier, G. Bédard, & J.-F. Thibault, *Épistémologie de la science politique* (pp. 91-111). Québec: Presses de L'Université du Québec.
- Ozouf, M. (1995). *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française*. Paris: Fayard.
- Paperman, P. (2010). Éthique du care. Un changement de regard sur la vulnérabilité. *Gérontologie et société*, 133(2), pp. 51-61.
- Paperman, P. (2013). *Care et sentiments*. Paris: PUF (1re éd.).
- Paperman, P. (2015). L'éthique du care et les voix différentes de l'enquête. *Recherches féministes*, 28(1), p. 36.
- Perrot, M. (1995). Identité, égalité, différence. Le regard de l'histoire. Dans EPHESIA, *La place des femmes* (pp. 39-56). Paris: La découverte.
- Polo, A.-L. (2008). Le mutisme de la philosophie occidentale moderne. *Les cahiers de l'idiotie*, 1(2), pp. 143-173.
- Polo, A.-L. (2018). Clôture du sens et discours de vérité: L'interprétation Hentschienne du récit de l'Occident. Dans L. Vigneault, & N. P. Blanca, *De la vérité du récit. Hommage à Thierry Hentsch* (p. 253). Québec: PUL.
- Provençal, Y. (1987). Une analyse de la notion d'objectivité. *Philosophiques*, 14(2), p. 368.
- Puig de la Bellacasa, M. (2003). Scientificité et politique aujourd'hui : un regard féministe. *Nouvelles Questions Féministes*, 1, p. 51.
- Puig de la Bellacasa, M. (2012). *Politiques féministes et construction des savoirs. Penser nous devons!* Paris: L'Harmattan, collection Ouverture philosophique.

- Rawls, J. (2007). *Théorie de la justice N. éd.* (éd. ponts essais). Paris: POINTS.
- Rowbotham, S. (1979). *Conscience des femmes monde de l'homme*. Paris: Éditions des femmes.
- Saint-Hilaire, C. (1994). Le féminisme et la nostalgie des grands récits. *Cahiers de recherche sociologique*, 23, pp. 79-103.
- Sanna, M. E., & Varikas, E. (2011). Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir : penser ensemble des subalternités dissonantes. Introduction. *Cahiers du Genre*, 1(50), pp. 5-15.
- Simpson, A., & Smith, A. (2014). *Theorizing Native Study*. Durham: Duke University Press.
- Sow, F. (2009). *La recherche féministe francophone. Langue, identités, enjeux*. Paris: Karthala.
- Stanley, L., & Wise, S. (1993). *Breaking Out Again. Feminist Ontology and Epistemology*. Londres et New York : Routledge: New Edition.
- Taleb, M. (2009). Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement. *Éducation relative à l'environnement*, 8, p. 75.
- Varikas, E. (1993). Féminisme, modernité, postmodernisme: pour un dialogue des deux côtés de l'océan. *Futur antérieur*, pp. 59-84.
- Varikas, E. (2003). L'institution embarrassante. Silences de l'esclavage dans la genèse de la liberté moderne. *Raisons politiques*, pp. 81-96.
- Vickers, J. (1997). *Reinventing Political Science: A Feminist Approach*. Halifax: Fernwood Publishers.
- Vigneault, L., & Blanca, N. P. (2008). *De la vérité du récit. Hommage à Thierry Hentsch*. Québec: PUL.
- Woolf, V. (1977 (réédition 2014)). *Trois Guinéas, Traduit de l'anglais par Viviane Forrester*. Paris: Éditions des femmes-Antoinette Fouque.
- Xiao, W. (2008). Le moi féministe et la modernité. *Diogène*, 1(221), pp. 156-169.
- Young, M. I. (2007). Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social. *Les féministes*, 20(2), p. 13.