

## 2 Dualisme : la logique de la colonisation

Pour que la subordination d'un être soit efficace, il faut faire en sorte qu'elle n'apparaisse pas comme un artefact culturel résultant d'une décision ou d'une habitude humaine, mais qu'elle donne au contraire l'impression d'être *naturelle*, de découler directement de caractéristiques bestiales que les humains n'ont pas le pouvoir de manipuler ou de modifier. Il doit sembler naturel que des individus d'une catégorie soient dominés par les individus d'une autre catégorie et qu'au niveau collectif, un groupe en domine un autre.

Marilyn Frye

### Dualisme et différence

Comme nous l'avons vu, lorsqu'ils ont abordé l'histoire de la philosophie occidentale, le féminisme écologique comme la philosophie féministe ont accordé une place centrale au concept de dualisme et à la façon dont celui-ci construit une sphère d'altérité dévalorisée<sup>1</sup>. Mon but dans ce chapitre est d'affiner ce concept

1 Hélène Cixous et Catherine Clément, *La Jeune Née*, Paris, 10/18, 1975; Rosemary R. Ruether, *New Woman New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Minneapolis, Seabury Press, 1975; Susan Griffin, *Women and Nature: the Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978; Elizabeth Dodson Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, Roundtable Press, 1979; Nancy Jay, « Gender and dichotomy », *Feminist Studies*, vol. 7, n° 1, 1981; Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Brighton, The Harvester Press, 1983, p. 96; Joyce Trebilcot, « Conceiving Women: Notes on the Logic of Feminism », *Sinister Wisdom*, vol. 11, 1979; Val Plumwood, « Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 64, n° 1, 1986; « Women, Humanity and Nature », *Radical Philosophy*, vol. 48, 1988; « Plato and the Bush: Philosophy and the Environment in Australia », *Meanjin*, vol. 49, n° 3, 1990; « La Nature, le moi et le genre. Féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme » (1991), *Ecologie et Politique*, n° 48, 2014; Karen J. Warren, « Feminism and Ecology: Making Connections », *Environmental Ethics*, n° 9, 1987; « The Power and Promise of Ecological Feminism », *Environmental Ethics*, vol. 12, n° 2, 1990; Ynestra King, « Feminism and the Revol. of Nature », *Feminism*

et d'en préciser les contours. Puis, dans les prochains chapitres, je montrerai que la conception occidentale des relations humain/nature présente toutes les propriétés d'un dualisme, et qu'elle ne peut par conséquent être combattue qu'à l'aide de remèdes anti-dualistes. À mes yeux, il y a dualisme chaque fois qu'un certain type de dépendance vis-à-vis d'un autre subordonné est nié. Ce déni de la dépendance, et la relation à l'autre qu'il induit, détermine à son tour un certain type de structure logique, au sein de laquelle le déni et la relation de domination/subordination qui en découle façonnent l'identité des deux termes reliés.

Pour mettre en évidence cette structure et analyser sa formulation logique, j'aurai recours à des exemples issus de multiples formes d'oppression, principalement d'oppressions liées au genre, à la race et à la colonisation. C'est dans un cadre dualiste que les colonisés sont appropriés par le maître et incorporés à sa culture, qui façonne ainsi leur identité. La conception dominante de la relation humain/nature en Occident présente des caractéristiques qui correspondent à cette structure logique. Aussi est-il particulièrement difficile d'échapper aux relations et aux identités forgées par le dualisme, car elles forment une sorte de labyrinthe logique. À la fin du chapitre, je proposerai quelques remèdes pour s'affranchir des identités dualistes, quelques méthodes pour échapper aux pièges qu'elles nous tendent, et je me demanderai ce que pourrait être une conception non-dualiste de la raison, de l'humanité et de la nature.

Les exclusions majeures et les dénis de dépendance qui résultent des conceptions prédominantes de la raison au sein de la culture occidentale ne concernent pas seulement les femmes et la nature, mais encore toutes les catégories d'êtres humains assignés à la sphère de la nature. C'est donc l'identité du maître (plutôt que l'identité masculine pure et simple), telle qu'elle est définie par ces multiples exclusions, qui est au cœur de la culture occidentale. Cette identité, qui s'exprime notamment avec force

*and Ecology*, vol. 4, 1981; « The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology », dans Judith Plant (éd.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, New Society Publishers, 1989; « Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism », dans Irene Diamond et Gloria Feman Orenstein (éds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990; Nancy Hartsock, « Foucault on Power: A Theory for Women? », dans Linda J. Nicholson (éd.), *Feminism/Postmodernism*, New York, Routledge, 1990.

dans la conception prédominante de la raison, produit une structure dualiste dont deux des caractéristiques logiques principales sont l'altérité et la négation. En ceci, cette structure correspond à celle de la logique propositionnelle classique. Si c'est en fonction des relations de pouvoir en vigueur au sein de la culture occidentale que certaines théories logiques parmi d'autres ont été sélectionnées – de même que certaines théories scientifiques et certaines technologies<sup>2</sup> – alors le rejet de cette structure classique de la raison n'implique aucunement le rejet de tout usage structuré ou systématique de la raison, mais plutôt le rejet des usages de la raison qui favorisent des conceptions dualistes de l'altérité.

Le dualisme peut également être perçu comme une forme aliénée de différenciation, une structure au sein de laquelle le pouvoir interprète et construit la différence en des termes qui la dévalorisent et la repoussent dans un royaume étranger. Dans une tyrannie, il est fréquent que les opprimés soient choisis de façon totalement arbitraire. En revanche, les formes de pouvoir les plus structurées ont tendance à s'institutionnaliser et à se « naturaliser » en établissant des différences rigides entre dominants et dominés. Les dualismes ne sont pas seulement des systèmes flottant dans le ciel des idées : ils sont étroitement associés à des rapports de domination et à des processus d'accumulation bien réels. Ils en sont même la principale expression culturelle et la principale source de légitimation. Cela ne signifie pas pour autant que l'accumulation – la sphère matérielle – soit leur véritable moteur et que la sphère culturelle n'en soit que le simple reflet, comme le soutiennent certaines formes de théorie marxiste. Les sphères matérielles et culturelles accomplissent toutes deux l'œuvre de la domination, et on pourrait même dire qu'elles se choisissent mutuellement. De même, certaines technologies spécifiques sont choisies par certains dispositifs sociaux et politiques tout en contribuant à les choisir en retour, en les aidant à se perpétuer et à se renforcer, mais aussi en préparant le terrain pour certains types de structures sociales.

La culture occidentale est structurée par un ensemble de dualismes interdépendants qui se renforcent mutuellement et constituent une ligne de fracture qui traverse tout son système

2 Bruno Latour et Steve Woolgar, *La Vie de laboratoire. La production des faits scientifiques* (1979), Paris, La Découverte, 1988 ; Langdon Winner, *La Baleine et le Réacteur. À la recherche des limites au temps de la haute technologie* (1986), Paris, Descartes & Cie, 2002.

conceptuel. L'antagonisme humain/nature est l'un des plus récents parmi ces différents dualismes, mais c'est uniquement à condition d'être appréhendé comme une partie de cet ensemble interdépendant qu'il peut être compris. En bien des aspects essentiels, ces dualismes sont étroitement liés les uns aux autres et partagent une structure commune. Imbriqués les uns dans les autres, ils forment un système et c'est ainsi qu'ils doivent être conçus.

Voici différents couples d'opposés qui jouent un rôle fondamental dans la structure dualiste de la pensée occidentale :

- culture/nature
- raison/nature
- masculin/féminin
- esprit/corps (nature)
- maître/esclave
- raison/matière (physicalité)
- rationalité/animalité (nature)
- raison/émotion (nature)
- esprit/nature
- liberté/nécessité (nature)
- universel/particulier
- humain/nature (non-humain)
- civilisé/primitif (nature)
- production/reproduction (nature)
- public/privé
- sujet/objet
- soi/autre

Et cette liste est loin d'être exhaustive. L'exhaustivité est d'ailleurs impossible, dans la mesure où par principe, toute distinction peut être appréhendée en termes dualistes. Les couples d'opposés réunis ici occupent cependant une place centrale dans la pensée occidentale, et permettent de rendre compte des principales formes d'oppression de la culture occidentale. C'est notamment le cas des dualismes masculin/féminin, intellectuel/manuel (esprit/corps), civilisé/primitif et humain/nature, qui sont directement liés aux oppressions de genre, de classe, de race et de nature tout en contribuant à les naturaliser (même si d'autres dualismes sont également indirectement impliqués dans cette naturalisation). Ces couples antagonistes sont le fruit d'un long processus d'évolution historique. Ceci explique que certains d'entre eux, comme le dualisme raison/nature, soient anciens, tandis

que d'autres, apparaissent aux Lumières et ne se raissent pas une forme r rains, un pe sées par les réserve d'a tout mome déployées produits p l'avènement

Da correspond possible d tient pas é voir dans préhistor Examino bandes de formèren d'abord g esclaves mier tem (dans le c féminin tion ulté dualism période mainten tif, qui e son/ani le devant

pas exc rôle cer

in the I and Cu

que d'autres, comme les dualismes humain/nature et sujet/objet, apparaissent avant tout dans la conscience moderne postérieure aux Lumières. Mais les antagonismes les plus anciens ne disparaissent pas nécessairement lorsque le contexte dans lequel ils sont nés se transforme : il est fréquent qu'ils soient préservés sous une forme résiduelle dans les systèmes conceptuels contemporains, un peu comme s'ils étaient des couches de sédiment déposées par les oppressions passées. La culture accumule ainsi une réserve d'armes conceptuelles dans laquelle elle peut puiser à tout moment, mais ces armes peuvent également être affinées et déployées pour de nouveaux usages. « Stockés », les dualismes produits par des oppressions anciennes peuvent donc favoriser l'avènement de nouvelles formes d'oppression.

Dans la mesure où ils sont constitués par le pouvoir et correspondent à différentes périodes d'accumulation, il n'est pas possible de rendre compte de l'évolution des dualismes si on ne tient pas également compte de l'évolution des institutions de pouvoir dans lesquelles ils se sont cristallisés. En ce qui concerne la préhistoire, une telle démarche serait nécessairement spéculative. Examinons par exemple la position de Maria Mies. Selon elle, des bandes de chasseurs préhistoriques composées d'hommes se transformèrent peu à peu en forces proto-militaires, subsistant tout d'abord grâce au travail agricole des femmes avant d'acquérir des esclaves issus d'autres tribus<sup>3</sup>. Ce processus aurait, dans un premier temps, donné naissance à des dualismes tels que sacré/profane (dans le cadre duquel la source du pouvoir est religieuse), masculin/féminin et maître/esclave. Puis, au cours des étapes d'accumulation ultérieures, un infléchissement subtil des anciennes formes de dualisme aurait donné lieu à de nouvelles formes. En Occident, la période qui s'étend de la conquête coloniale du XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'à maintenant a accordé une place centrale au dualisme civilisé/primitif, qui est une variante de dualismes antérieurs : raison/nature, raison/animal et esprit/corps. Quant au dualisme sujet/objet, il occupe le devant de la scène depuis l'émergence de la science<sup>4</sup>.

Multiplés, les exclusions produites par la raison ne sont pas exclusivement genrées. Mais le genre n'en joue pas moins un rôle central, dans la mesure où les idéaux genrés sont intimement

3 Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division Of Labour*, Londres, Zed Books, 1986, p. 64-65.

4 Susan R. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, State University of New York Press, 1987.

liés aux idéaux rationalistes<sup>5</sup>, et où les idéaux masculins, suivant lesquels seuls les hommes ont accès à l'universel, invoquent souvent l'identité masculine et élitaire du maître. Le premier terme pond donc aux qualités traditionnellement associées à la liste sou- et à l'humain, tandis que le second terme renvoie à la liste traditionnelle exclues des idéaux masculins et associées aux hommes-femmes. C'est donc par l'exclusion que le sexe féminin, « issu des déchets et des rebuts des hommes<sup>6</sup> », a été défini.

#### Le rôle central du dualisme raison/nature

La ligne de fracture entre la raison et la nature est ancrée au plus profond de certains des principaux concepts de la culture occidentale. Dans la liste de couples antagonistes de la culture établie, la quasi-totalité des premiers termes que nous avons cités à la sphère de la raison, tandis que les seconds termes peuvent presque tous être associés à la sphère de la nature. Ce qui constitue la base et l'élément commun de ces différents dualismes, ce qui les relie entre eux en dépit des multiples inflexions et évolutions qu'ils sont susceptibles de connaître, c'est l'opposition genrée entre la raison et la nature. La structure du dualisme raison/nature et de ses variantes n'est autre que la perspective du pouvoir ; elle représente, comme le remarque Nancy Hartssock, « une façon d'appréhender le monde caractéristique de la classe dominante blanche, masculine et eurocentriste, une manière de diviser la réalité en plaçant en son centre un sujet omnipotent tout en reléguant dans les marges de multiples Autres parés de toutes les qualités négatives<sup>7</sup> ». Dans cette perspective, les Autres sont définis par exclusion (ou par leur degré d'éloignement de la norme) et renvoyés au domaine de la nature, tandis que le sujet, le maître, prétend être pleinement humain et rationnel. Ce sont ces antagonismes et ces exclusions qui ont forgé les différents concepts à travers lesquels l'Occident appréhende le monde ; ils

sont non seulement à l'origine des concepts de raison et de nature en vigueur dans notre société, mais plus encore de la forme dualiste qu'ils y revêtent.

À première vue, il peut sembler difficile d'établir un lien entre certains de ces dualismes (comme particulier/universel ou public/privé) et l'opposition genrée entre raison et nature, mais il peut arriver qu'ils dérivent de cette opposition primordiale ou qu'ils soient reliés à elle par des présupposés implicites communs, que je nommerai postulats de liaison. Les postulats de liaison sont des présupposés plus ou moins implicites dans un contexte culturel donné ; ils forment un ensemble de vases communicants entre différents couples d'opposés. Par exemple, le postulat selon lequel seuls les humains possèdent une culture permet d'établir une correspondance entre les antagonismes culture/nature et humain/correspondance ; le postulat selon lequel la sphère de la raison est masculine permet d'établir une correspondance entre les antagonismes raison/corps et masculin/féminin ; enfin, le postulat selon lequel la sphère de l'humain coïncide avec celle de l'intellect (ou des propriétés mentales) permet d'établir une correspondance entre les antagonismes esprit/corps et humain/nature et masculin/féminin. Dans le cas du couple public/privé, le postulat de liaison établit un lien entre la sphère publique et la raison via des caractéristiques telles que la liberté, l'universalité et la rationalité, supposées constitutives de la masculinité et de la sphère publique. Symétriquement, il établit un lien entre la sphère privée et la nature via des caractéristiques telles que la quotidienneté, la nécessité, la particularité et l'émotivité, supposées constitutives de la féminité et de la sphère privée<sup>8</sup>. Quant à l'opposition civilisé/primitif, elle établit une correspondance entre les antagonismes humain/animal, esprit/corps, raison/nature, liberté/nécessité et sujet/objet. Enfin, dans la hiérarchie de classe contemporaine, les pauvres sont associés aux animaux et aux enfants (car on part du principe qu'ils sont incapables de gratification différée), tandis que la classe laborieuse est identifiée à son corps<sup>9</sup>.

Au cours de l'histoire de la philosophie, les philosophes ne se sont pas toujours focalisés sur les mêmes antagonismes dualistes et ils n'ont pas toujours défendu les mêmes postulats de

5 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, Londres, Methuen, 1984.

6 Fidelis Morgan (éd.), *A Misogynist's Source Book*, Londres,

Jonathan Cape, 1989, p. 121.

8 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, op. cit., p. 74-85.

9 Barbara Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle*

liaison. Ceci explique que nous n'ayons pas toujours pris la mesure de l'ampleur de l'influence du dualisme et du rationalisme sur la philosophie. Hegel et Rousseau mettent l'accent sur les liens liants reliant les couples public/privé, masculin/féminin, universel/particulier et raison/nature<sup>10</sup>. Platon insiste sur les antagonismes raison/corps, raison/émotion, universel/particulier, Descartes sur les antagonismes esprit/corps (physicalité), sujet/objet, humain/nature et humain/animal, et Marx sur les antagonismes libère/nécessité, culture (histoire)/nature, civilisé/primitif, intellectuel/manuel (une variante de l'opposition esprit/corps) et production/reproduction. Mais l'insistance de tel ou tel philosophe sur une forme spécifique de dualisme est souvent trompeuse, car faute de faire l'objet d'un examen explicite, il est fréquent que le caractère genré des dualismes soit occulté ou invisibilisé, comme l'ont bien montré de nombreuses philosophes féministes qui ont mis en lumière leur phallocentrisme implicite.

Dans les faits, ces dualismes forment un réseau. On passe aisément de l'un à l'autre, car ils sont reliés par des présupposés philosophiques qui sont eux-mêmes fréquemment liés les uns aux autres. Les concepts d'humanité, de rationalité et de masculinité sont par exemple indissociables au sein de ce réseau, chacun d'eux offrant un modèle relationnel dont les autres peuvent s'inspirer pour définir quelle relation doit être établie avec le terme antagoniste, soit respectivement la nature, le monde physique ou matériel et le féminin. Si ces concepts et ces identités sont liées, c'est parce qu'ils partagent une même structure logique dualiste (ainsi qu'un certain nombre d'autres caractéristiques communes) et sont tous les héritiers d'une identité exclusive, celle du maître.

Le lien entre ces dualismes et la perspective du maître apparaît clairement dans de nombreuses sources anciennes, qui montrent bien à quel point les relations instrumentales qui se sont établies entre les termes « supérieurs » et « inférieurs » des couples d'opposés ont été façonnées par des rapports de domination. Ainsi, dans un passage célèbre des *Politiques* où il justifie l'esclavage, Aristote établit un lien entre les dualismes qui découlent de la domination des humains sur la nature, des hommes sur les femmes, des maîtres sur les esclaves et de la raison sur le corps et les émotions. Il explique également comment chaque hiérarchie trouve sa place dans un ensemble de hiérarchies imbriquées :

Dans ces cas il est manifeste qu'il est à la fois conforme à la nature et avantageux que le corps soit commandé par l'âme et que la partie passionnée le soit par l'intellect, c'est-à-dire par la partie qui possède la raison, alors que leur égalité ou l'inversion de leurs rôles est nuisible à tous. Le même rapport se retrouve aussi entre l'être humain et les animaux. D'une part, ceux qui sont apprivoisés ont une meilleure nature que ceux qui sont sauvages et d'autre part, il est meilleur pour tous ceux qui sont apprivoisés d'être commandés par l'homme, car c'est ainsi qu'ils trouvent leur sauvegarde. De plus, le mâle est par nature à la femelle ce que leur supérieur est à l'inférieur, c'est-à-dire ce que le commandant le supérieur est à l'inférieur. Il en est nécessairement de même chez tous les humains. Tous ceux, donc, qui sont aussi éloignés des autres humains qu'un corps l'est d'une âme et une bête sauvage d'un humain (et sont ainsi faits ceux dont l'activité consiste à se servir de leur corps et dont c'est le meilleur parti qu'on puisse tirer), ceux-là sont par nature esclaves, pour lesquels il est meilleur d'être soumis à cette autorité magistrale, puisque cela est vrai pour ce dont nous avons parlé. Est, en effet, esclave par nature celui qui peut appartenir à un autre (et c'est pourquoi il appartient de fait à un autre) et qui n'a la raison en partage que dans la mesure où il la perçoit chez les autres mais ne la possède pas lui-même, car les animaux ne perçoivent aucune raison, mais sont asservis à des impressions. Et pour l'usage, il n'est guère différent : l'aide physique en vue des tâches indispensables vient des deux, les esclaves et les animaux domestiques. [...] Que donc par nature les uns soient libres et les autres esclaves, c'est manifeste, et pour ceux-ci la condition d'esclave est avantageuse et juste<sup>11</sup>.

« Les tâches indispensables » que les esclaves et autres « êtres corporels » permettent de satisfaire ne sont bien évidemment pas les leurs ni celles de leurs propres vies, mais celles du maître. Ces propos d'Aristote expriment d'ailleurs la perspective du maître. Comme le montre ce passage, le dualisme raison/nature est au fondement de tout un ensemble de hiérarchies qu'il sous-tend et renforce tout à la fois. Ainsi, comme dans le passage d'Aristote, il est possible d'invoquer le gouffre séparant le rationnel du non-rationnel, ainsi que l'infériorité de celui-ci, pour justifier l'infériorité supposée non seulement des femmes, mais aussi des esclaves, des personnes d'autres races et d'autres cultures

10 Genevieve Lloyd, *The Man of Reason*, p. 28-67 et p. 80-85.

11 Aristote, *Les Politiques* (vers -330), Paris, Flammarion, livre 1, chapitre 5.

(les « barbares ») ou encore de ceux qui accomplissent des tâches manuelles et non intellectuelles. Tous ces groupes peuvent être considérés comme moins rationnels, plus proches de la sphère de la nature, et tout particulièrement de l'animalité. Tous les dualismes (ou presque) peuvent être mobilisés dans le but d'inférioriser la sphère de la nature et l'ensemble des êtres humains qui lui sont associés, érigeant en modèle une méritocratie rationnelle d'autant plus puissante et répandue qu'elle est renforcée et reflétée par chacun d'entre eux.

### La structure logique du dualisme

Nombre de caractéristiques importantes des relations entre les termes de chaque couple d'opposés nous permettent de parler de dualisme, et pas simplement de distinction ou de dichotomie. Le fait qu'une dichotomie existe, que des distinctions soient établies entre deux types d'entités, ne suffit pas à définir une relation dualiste. En réalité, on voit mal comment quelque'un pourrait se débrouiller sans établir au moins certaines des distinctions opérées par la liste des dualismes que nous avons dressée. Ce qui définit une relation dualiste, c'est plutôt la façon dont ces distinctions sont traitées, les présupposés qui les accompagnent et la manière dont les deux termes qui composent les couples d'opposés sont reliés l'un à l'autre. Une dichotomie ne donne donc pas nécessairement lieu à un dualisme<sup>12</sup>.

Un dualisme est toujours plus qu'une simple relation fondée sur une dichotomie, une différence ou une non-identité, et davantage qu'une simple relation hiérarchique. Dans une construction dualiste, comme dans une hiérarchie, les qualités (réelles ou supposées), la culture, les valeurs et les domaines de la vie associés

12 L'analyse inédite proposée par Nancy Jay (« Gender and Dichotomy », art. cit.) a l'immense mérite d'établir pour la première fois un lien entre l'altérité et la façon dont la négation est abordée au niveau logique. Mais, que ce soit dans son analyse ou dans celle de Nancy Hartssock (« Foucault on Power: A Theory for Women? », art. cit.), le dualisme et la dichotomie ne sont pas vraiment distinguées. Ces analyses ne tiennent pas non plus compte de la multiplicité des explications logiques de la négation et des diverses possibilités qu'elles offrent pour représenter les relations d'altérité. Or cette incapacité à distinguer dualisme et dichotomie, dans la mesure où elle tend à disqualifier toute tentative visant à établir des distinctions et à utiliser des négations, produit des effets désastreux.

au second terme sont systématiquement présentés comme inférieurs. En revanche, les hiérarchies, dans la mesure où elles sont contingentes et changeantes, sont susceptibles d'évoluer. Mais à partir du moment où le processus de domination façonne la culture et construit l'identité d'un groupe inférieurisé, celui-ci (à moins de pouvoir mobiliser des ressources culturelles pour résister) est obligé d'honorer les valeurs dominantes de la société. Lui est accordé et d'honorer les valeurs dominantes de la société. Comme le dit Albert Memmi : « la colonisation fabrique des colonisés comme elle fabrique des colonisateurs<sup>13</sup> ». En forgeant des concepts et des identités qui rendent impensable la moindre forme d'égalité ou de réciprocité, le dualisme offre à ce type de relation hiérarchique une expression culturelle forte, élaborée et reconnue. Le dualisme résulte de l'établissement d'une relation de séparation et de domination inscrite au sein d'une culture où elle a fini par être naturalisée, et il se caractérise par une exclusion radicale, par être naturalisée, et une opposition entre des ordres considérés comme étant les uns par rapport aux autres « supérieurs » et « inférieurs », « en position dominante » ou « en position dominée », etc. Cette division elle-même est censée être conforme à la nature des choses, lesquelles ne sont pas seulement pensées comme étant différentes, mais sont considérées comme appartenant réellement à des ordres ou à des genres radicalement différents, et par conséquent soustraites à tout changement. Examinons désormais plus en détail certaines des caractéristiques du dualisme.

#### a. Relégation au second plan (dénî)

La relégation au second plan est un trait complexe du dualisme, qui découle des conflits insolubles que la relation de domination suscite. Le maître essaie en effet de faire usage de l'autre, en organisant ses services de façon à en tirer profit, et de nier la dépendance qui en résulte. Ce déni de la dépendance peut prendre plusieurs formes. Les manières les plus communes de dénier la dépendance consistent à rendre l'autre inessentiel, en niant l'importance de sa contribution ou parfois en niant l'existence de celui ou de celle qui apporte une contribution, ou tout au moins leur accorder une attention et une importance moindres.

13 Albert Memmi, *Portrait du Colonisé, précédé du Portrait du Colonisateur* (1957), Paris, Payot, 1973, p. 7.

Le maître peut à cet effet invoquer avec insistance une hiérarchie des activités, suggérant ainsi que les domaines qui font l'objet du déni ne méritent tout simplement pas d'être pris en compte. Mais il peut aussi résoudre ce problème en présentant l'autre comme un simple faire-valoir de ses propres activités. Marilyn Frye explique clairement quelles sont les principales caractéristiques de cette dynamique de relégation au second plan ainsi que les tensions qui la traversent<sup>14</sup>.

Dans le contexte prédominant et pour ceux qui en bénéficient, l'existence des femmes est absolument nécessaire mais pose également des problèmes insolubles, car tout en étant présumée par le phallogentrisme, elle ne peut pas être prise en compte ou reconnue par lui. L'existence des femmes est l'arrière-plan sur le fond duquel se détache le réel phallogentrique. [...] Le réel phallogentrique, tel que je le conçois, est l'espace où se meuvent les individus et où sont accomplis les actes qui occupent toujours le devant de la scène et dont les prouesses sont d'autant plus valorisées qu'en arrière-plan les femmes se livrent à des occupations répétitives et insignifiantes. Pour que la prééminence des protagonistes se perpétue, il est indispensable qu'aucun élément de l'arrière-plan ne transparaisse à travers leurs activités, quand bien même celles-ci dépendent totalement de l'existence même d'un tel arrière-plan<sup>15</sup>.

L'autre est inessentiel : telle est la perspective du maître – érigée en norme universelle. L'un des effets les plus notables du mécanisme de relégation au second plan est qu'il tient éloigné de l'esprit du maître l'idée qu'il pourrait bien exister d'autres perspectives, dans lesquelles c'est lui qui, cette fois-ci, serait relégué au second plan. Pourtant, le maître a tort de croire que sa propre existence est essentielle, par opposition à celle de l'esclave, et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, parce que le maître a besoin de l'autre (de l'esclave) pour délimiter les frontières de sa propre identité : c'est contre l'autre inferiorisé que de telles frontières sont

14

Pour nier la dépendance, le colonisateur utilise un mécanisme comparable. Sur ce point, voir Albert Memmi, *ibid.* Sur les mécanismes psychologiques du déni, voir Teresa Brennan (éd.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1989 et *History After Lacan*, Londres, Routledge, 1993.

15

Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, New York, Crossing Press, 1983.

déterminées (voir le point 4 ci-dessous) ; c'est l'esclave qui fait du maître ce qu'il est, de même que c'est le colonisé qui fabrique le colonisateur et la périphérie qui fabrique le centre. Ensuite, parce que le maître a besoin de l'autre sur le plan matériel, afin de survivre, car la relation de complémentarité dans laquelle ils sont engagés est telle que le maître ne peut pas satisfaire ses besoins sans l'esclave. Mais cette dépendance est également haine et crainte par le maître, dans la mesure où elle remet en cause sa domination de façon subtile, aussi fait-elle l'objet de toutes sortes de dénégations directes et indirectes, avec toutes les conséquences de la répression qu'un tel déni entraîne. Le rôle et la contribution véritables de l'autre sont occultés dans la culture, et la relation économique établie avec lui est niée ou présentée en termes paternalistes<sup>16</sup>.

#### b. L'exclusion radicale (hyper-séparation)

Dans la mesure où l'autre doit être traité non seulement comme un être différent mais plus encore comme un être appartenant à un ordre ontologique inférieur, il ne suffit pas de s'en distinguer pour s'en différencier ; il faut l'exclure radicalement, opérer non seulement une séparation mais une hyper-séparation. L'exclusion radicale est l'indicateur clé du dualisme.

Une relation fondée sur l'exclusion radicale présente des caractéristiques spécifiques. Si on suit le principe d'identité, tel qu'il a par exemple été énoncé par Leibniz, il suffit pour distinguer deux termes – ou pour établir leur non-identité et leur altérité – d'isoler une seule caractéristique possédée par l'un d'eux mais pas par l'autre. Dans le cadre d'une relation dualiste, en revanche, le maître s'efforce d'amplifier le nombre des différences et d'insister sur leur importance, tout en occultant ou en présentant comme superflues les qualités partagées, et ce afin d'atteindre le plus haut degré de séparation possible. « Je ne ressemble en rien à cet autre inférieur » ; telle est la devise de l'exclusion radicale. Afin d'éliminer toute possibilité d'identification ou de sympathie entre les membres de la classe dominante et ceux de la classe dominée, et afin d'écartier toute confusion possible entre ceux qui

16

Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit., Marilyn Waring, *Counting for Nothing: What Men Value and What Women are Worth*, Auckland,

ont du pouvoir et ceux qui n'en ont pas, il est important de minimiser toute caractéristique susceptible de les rattacher les uns aux autres. Cela permet également d'attribuer à chaque partie des « natures » distinctes, et de justifier ainsi amplement la différence de leurs conditions. Polariser, maximiser la distance ou la séparation entre les sphères antagonistes et faire en sorte que leur proximité ne soit pas perçue ; tel est l'un des principaux objectifs d'une construction dualiste. La séparation peut être établie en niant ou en minimisant les qualités et les activités qui rattachent les deux sphères, et en érigeant des barrières rigides à dévier tout contact entre elles.

Comme le remarque Jay<sup>17</sup>, certains ethnologues considèrent que cette relation fondée sur l'exclusion radicale joue un rôle important dans la pensée religieuse, car elle permet de distinguer le sacré et le profane. Ils attirent également l'attention sur l'une des fonctions de cette exclusion (sans pour autant la réputer systématiquement) : distinguer, protéger et isoler un groupe privilégié. Voilà par exemple ce qu'écrit Émile Durkheim : « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières<sup>18</sup>. » Dans cette perspective, les choses profanes menacent les choses sacrées et le pouvoir présent dans les sociétés dominées par une prêtrise ou une classe religieuse. Il arrive aussi qu'il s'appuie sur le symbolisme religieux pour protéger le pouvoir d'un groupe et pour en intimider ou en réprimer un autre.

Telle qu'elle a été construite par le dualisme, la différence n'apparaît pas comme une simple différence de degré entre deux entités par ailleurs relativement analogues, mais comme une différence de nature, et même comme une partition de la réalité entre des ordres ontologiques en tous points distincts. Le dualisme nie la continuité et traite les deux sphères qu'il oppose « comme deux mondes entre lesquels il n'y a rien de commun », des mondes séparés par un « vide »<sup>19</sup>. Les distinctions dualistes se plaisent à maximiser le nombre, l'ampleur et l'importance des caractéristiques qui distinguent une sphère de l'autre. Et cette

opération ne doit rien au hasard. En général, elle attribue à chacune des sphères des caractéristiques dont l'autre est entièrement dépourvue : elle forme des ensembles de qualités qui définissent chacune des sphères à l'exclusion de l'autre, tout en niant les traits qu'elles pourraient avoir en commun. Ainsi le maître se présente-t-il comme un être rationnel, porté à la contemplation et aux activités supérieures, tout en méprisant les activités purement manuelles de l'esclave, tandis que l'esclave est obligé d'exclure de sa personnalité les caractéristiques du maître, de rejeter l'intellect, de se soumettre et de renoncer à toute initiative. Ce faisant, il confirme que sa nature est différente, car elle ou il est

« esclave par nature ».

Des caractéristiques comme la saleté peuvent également refléter ce type de construction dualiste. Dans *Up from Slavery*, Ascension d'un esclave émancipé, Booker T. Washington<sup>20</sup> explique que la propreté et le raffinement exacerbés des domaines des propriétaires d'esclaves leur permettrait de se distinguer des esclaves qu'ils compareraient aux animaux. Quant aux esclaves, leur saleté imposée (ils n'avaient pas les moyens de se laver) permettait non seulement de signaler et de justifier leur condition, mais aussi de les rattacher aux animaux. L'être de l'esclave est donc associé à un ordre inférieur auquel appartient d'autres catégories inférieures, car l'esclave est corps, l'esclave est animal, et l'esclave homme est féminisé.

La polarisation des caractéristiques genrées au sein de la culture occidentale est typique de ce genre de constructions dualistes, et de la façon dont celles-ci ignorent, répriment ou éliminent les traits communs aux deux sphères séparées. La manière rigide dont les caractéristiques genrées sont divisées au mépris de tout ce qui pourrait les rapprocher offre un bon exemple de ce type de polarisation, comme l'ont remarqué certaines féministes<sup>21</sup>. C'est ainsi que les hommes sont définis comme actifs, intellectuels, égoïstes, compétitifs et dominants, tandis que les femmes sont définies par les qualités complémentaires : elles sont passives, intuitives, altruistes, nourricières et soumises. Les hommes comme les femmes sont définies par des caractéristiques exclusives et néanmoins complémentaires. En raison de leur polarisation et de l'élimination de tout ce qui pourrait les rapprocher, les

17 Nancy Jay, « Gender and dichotomy », art. cit.

18 Émile Durkheim, *Œuvres. Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), t. 1, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 83 (italiques ajoutées).

19 Émile Durkheim, *ibid.*, p. 81.

20 Booker T. Washington, *Up from Slavery*, Ascension d'un esclave émancipé (1901), Paris, Les Éditions Libres, 2008.

21 Allison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, op. cit., p. 316.

couples dualistes s'appuient sur une fausse dichotomie, ce qui explique que dans d'autres contextes, il soit possible de concevoir en termes moins antagonistes la relation entre les sphères distinguées.

Dans *Le Colonisateur et le Colonisé*, Albert Memmi montre que dans la colonisation, un mécanisme de distanciation similaire est utilisé pour créer l'image de natures séparées et d'ordres ontologiques imperméables l'un à l'autre. Pour que l'exclusion radicale soit possible, il faut que la séparation soit insurmontable et fixée dans le marbre; dans certains cas extrêmes, il est même indispensable de faire en sorte qu'aucune union, continuité ou proximité ne soit imaginable.

Loin de rechercher ce qui pourrait atténuer son dépaysement, le rapprocher du colonisé, et contribuer à la fondation d'une cité commune, le colonialiste appuie au contraire sur tout ce qui l'en sépare. Et dans ces différences, toujours infamantes pour le colonisé, glorieuses pour lui, il trouve justification de son refus. Mais voici peut-être le plus important: une fois isolé le trait de mœurs, fait historique ou géographique, qui caractérise le colonisé et l'oppose au colonisateur, il faut empêcher que le fossé ne puisse être comblé. Le colonialiste sortira le fait de l'histoire, du temps, et donc d'une évolution possible. Le fait sociologique est baptisé biologique ou mieux métaphysique. Il est déclaré appartenir à l'essence du colonisé. Du coup, la relation coloniale entre le colonisé et le colonisateur, fondée sur la manière d'être, essentielle, des deux protagonistes, devient une catégorie définitive. Elle est ce qu'elle est parce qu'ils sont ce qu'ils sont, et ni l'un ni l'autre ne changeront jamais<sup>22</sup>.

Cette construction naturalise la domination; elle donne l'impression que celle-ci découle non seulement de la nature du colonisé et du colonisateur, mais plus encore de la nature des choses. Ce faisant, elle produit deux ordres ontologiques radicalement séparés. Ainsi, conclut Memmi<sup>23</sup>, « grâce à une double reconstruction du colonisé et de lui-même, il va du même coup se justifier et se rassurer ». Le maître se définit lui-même contre l'autre en l'excluant. En constituant et en définissant de la sorte son identité, il est obligé de maintenir différentes hiérarchies. Il

doit toujours y avoir une classe inférieure, dont l'infériorisation permet à l'individualité du maître de s'affirmer. Plus cette identité est incertaine, moins elle est assurée, et plus le maître souligne avec insistance et violence l'infériorité de l'autre. Cette identité doit en permanence réaffirmer sa supériorité, et par conséquent réaffirmer les hiérarchies dont elle dépend, mécanisme qui occupe notamment une place centrale dans l'instauration de certaines formes de masculinité<sup>24</sup>. Ainsi, dans le machisme de la classe ouvrière blanche, ce ne sont pas seulement les femmes qui sont associées à la sphère inférieure, mais également d'autres catégories de la population, comme les personnes de couleur ou les chômeurs.

### c. Incorporation (définition relationnelle)

Dans les couples d'opposés construits par le dualisme, la sphère dévalorisée est toujours définie de façon négative par rapport à la sphère valorisée. Simone de Beauvoir écrit que « l'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi mais relativement à lui; elle n'est pas considérée comme un être autonome. [...] Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle: elle est l'essentiel en face de l'essentiel. Il est Sujet, il est l'Absolu: elle est l'Autre<sup>25</sup> ».

Bien que l'identité et l'organisation matérielle de l'un dépendent de celles de l'autre, il ne s'agit pas d'une relation réciproque entre égaux. Le pouvoir du maître se reflète dans la primauté accordée aux propriétés qui le définissent et définissent également les valeurs de la société, tandis que celles de l'esclave sont définies négativement, relativement à lui, et qu'elles sont dépourvues des vertus qui caractérisent le centre<sup>26</sup>. Comme l'écrit Memmi: « Le mécanisme de ce repétrissage du colonisé [...] consiste d'abord en une série de négations. Le colonisé n'est pas ceci, n'est pas cela.

24 R. W. Connell, *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Sydney, Allen & Unwin, 1987; Lynne Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*, Londres, Virago, 1990, p. 181-189.

25 Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, op. cit., p. 15. De Beauvoir ajoute que plus est que cette façon d'appréhender l'altérité est inévitable, dans la mesure où « la catégorie de l'Autre est aussi originelle que la conscience elle-même » (ibid., p. 16).

26 Nancy Hartsock, « Foucault on Power: A Theory for Women? », art. cit., p. 161.

22 Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit., p. 101.

23 Albert Memmi, ibid., p. 104.

Jamais il n'est considéré positivement ; ou s'il l'est, la qualité concédée relève d'un manque psychologique ou éthique<sup>27</sup>. »

C'est par ce dont il manque et ce dont il est dépourvu que l'autre est défini par rapport au soi. C'est un cas typique d'incorporation, car l'autre est exclusivement défini par rapport au soi, à ses besoins et à ses desirs. Étant défini et perçu par rapport au maître, il n'est jamais véritablement appréhendé comme un autre indépendant, et les qualités qui lui sont attribuées sont celles qui reflètent les desirs, les besoins et les manques du maître. Comme le remarque Irigaray, au sein des constructions culturelles hégémoniques, la femme n'occupe jamais un espace qui lui soit propre, et c'est toujours à l'espace d'un autre qu'elle est intégrée<sup>28</sup>. De la même façon, le rôle du « bon sauvage » est celui d'un simple faire-valoir. Lorsque la « civilisation » est perçue de façon négative, il se voit attribuer toutes les qualités qui font défaut à celle-ci, et lorsque la civilisation est perçue positivement, on considère en revanche qu'il est dépourvu de toutes les vertus sociales. Les qualités et les activités qui ne correspondent pas à ce schéma étant niées ou ignorées, l'autre ainsi perçu ne peut opposer à celui dont il reçoit sa définition ni résistance ni limites. L'autre n'est reconnu que dans la mesure où il est assimilé et incorporé au soi, à ses systèmes, à ses desirs et à ses besoins : autrement dit, il n'est reconnu que dans la mesure où il est colonisé par le soi. La conscience du maître ne peut tolérer aucune altérité non assimilée.

L'exclusion radicale et l'incorporation ont deux corollaires importants : l'instrumentalisme et l'homogénéisation.

#### d. Instrumentalisme (objectivation)

Bien que ces relations dominant/dominé soit généralement présentées (par exemple par Aristote) comme mutuellement bénéfiques, il est évident que tous ceux qui sont associés à la sphère dévalorisée sont obligés de renoncer à leurs propres intérêts au profit de ceux du maître ou du centre ; ils sont conçus comme les instruments du maître, comme des moyens au service de ses fins. Ils sont intégrés à un réseau de finalités définies dans les termes du maître, en fonction de ses objectifs et de ses besoins. La sphère dévalorisée est objectivée, elle n'est pas censée

<sup>27</sup> Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit., p. 113.

<sup>28</sup> Luce Irigaray, *Éthique de la Différence Sexuelle*, Paris, Minuit, 1984.

avoir de finalités propres susceptibles d'être prises en compte. Ses finalités sont définies dans les termes des finalités du maître. Fruit d'une construction dualiste, le soi du maître n'est capable d'aucune empathie, il ne peut reconnaître aucune parenté morale avec les autres, qu'il ne considère pas comme des foyers autonomes de desirs et de besoins. Il est donc libre de leur imposer ses propres fins.

Dans la mesure où on pense que la relation oppose un ordre supérieur à un ordre inférieur, on considère également qu'il est approprié et naturel que l'inférieur serve le supérieur et lui permette de parvenir à ses fins. Tandis que la partie supérieure est une fin en soi, la partie inférieure est privée de toute valeur intrinsèque. Simple ressource, elle n'est pas considérée en elle-même mais en fonction de son utilité. L'identité de la partie inférieure est construite en termes instrumentaux, et c'est uniquement dans la mesure où elles sont utiles à leurs centres respectifs que les qualités d'une bonne épouse, d'un bon colonisé ou d'un bon travailleur sont reconnues. En général, il faut pour cela instaurer un dualisme moral, au sein duquel la partie inférieure n'est pas intégrée à la sphère de la considération morale, où elle est au contraire soit jugée à l'aune d'un critère instrumental autonome (comme dans le cas du double standard sexuel), soit perçue comme totalement étrangère à la sphère de la moralité.

#### e. Homogénéisation et stéréotype

Mais pour qu'une relation soit propice à la domination, la polarisation ne suffit pas. Si elle veut être conforme à sa « nature » et en confirmer l'existence, la classe dominante doit donner l'impression d'être homogène. Par ailleurs, le processus d'homogénéisation tend à effacer les différences à l'intérieur du groupe inferiorisé<sup>29</sup>. Dans l'Australie de l'après-guerre, alors que j'étais une jeune adolescente issue d'un milieu anglophone, je me rappelle avoir assisté à ce type de processus. Les immigrants « étrangers » non-anglophones étaient traités avec mépris. Leurs différences étaient niées, et tous se voyaient stigmatisés comme des « étrangers », des « négros » ou des « refkos » (réfugiés). La multiplicité et la dignité de leurs cultures et de leurs langues étaient

<sup>29</sup> Nancy Hartsock, « Foucault on Power: A Theory for Women? », art. cit., p. 160-161.

ignorées, comme s'ils ne faisaient que batifoler tels des animaux. Comment érait-il possible qu'ils ne parlent pas une langue convenable, comme l'anglais que nous parlons ? Aujourd'hui encore, les Australiens blancs ignorent tout de la multiplicité et de la diversité des cultures et des organisations sociales indigènes. Ce mépris ou déni de la diversité des nations aborigènes a été à l'origine du rassemblement forcé d'aborigènes de différentes tribus. Or ce mécanisme a joué un rôle important dans l'oppression, la perte d'identité et la destruction des cultures aborigènes.

L'homogénéisation renforce à la fois l'instrumentalisme, l'incorporation (la définition relationnelle) et l'exclusion radicale. Suivant une logique binaire, elle divise le monde en deux ordres. Comme le remarque Hartsock<sup>30</sup>, l'homogénéisation est caractéristique de la perspective du maître. Aux yeux du maître, persuadé d'occuper une position centrale, les différences entre les êtres de statut inférieur situés à la périphérie ne sont pas significatives ni dignes d'intérêt. Elles risqueraient même, si elles étaient prises en compte, d'ébranler les stéréotypes confortables sur lesquels il s'appuie. Pour le maître, tout le reste n'est précisément rien d'autre que cela : « le reste », les Autres, l'arrière-plan de ses proesses, un ensemble de ressources au moyen desquelles il peut satisfaire ses besoins et parvenir à ses fins. Dès lors qu'elles ne présentent aucune utilité à ses yeux et ne répondent à aucun de ses besoins, la diversité et la multiplicité n'ont pas lieu d'être reconnues. L'autre n'est pas perçu comme un individu unique attaché au soi par des liens spécifiques. C'est dans son universalité et non dans sa singularité qu'il est appréhendé, en tant que membre d'une classe d'individus interchangeables, qui sont autant de ressources destinées à satisfaire les besoins du maître. Le fait de ne compter sur aucun individu particulier favorise également le déni de la dépendance et la relégation au second plan. En général, l'instrumentalisation et la marchandisation produisent ce type de relations.

Pour ce qui est du genre, l'homogénéisation et la production de stéréotypes sont bien connues. Il est par exemple souvent question de « natures » masculines et féminines éternelles et homogènes. La sagesse philosophique (notamment chez Lucrèce) comme la sagesse populaire en appellent à « l'éternel féminin » et soutiennent que « les femmes sont toutes identiques ». Le rôle de l'homogénéisation dans un modèle de domination, qui s'ajoute à celui de la séparation, est analysé de façon pénétrante par Marilyn

30 Nancy Hartsock, *ibid.*

Frye. Dans la mesure où la partition opérée par le dualisme entre deux sexes en tous points opposés est une création sociale ne reposant sur aucun ordre naturel (car aucun dimorphisme sexuel marqué n'est attesté ni chez les humains nouveau-nés ni ailleurs dans la nature), elle ne peut se maintenir qu'au prix d'une surveillance et d'une discipline strictes, notamment en contraignant les individus par des moyens plus ou moins subtils. Encore une fois, ce type de polarisation permet de naturaliser la domination :

Pour que la domination apparaisse comme naturelle, il faut que les membres des deux groupes donnent l'impression d'être *totalemment* différents les uns des autres. Et plus les membres à l'intérieur de chaque groupe se ressemblent, plus cette impression est forte. En d'autres termes, tout ce qui permet de donner l'impression que les hommes ressemblent beaucoup aux autres hommes et ne ressemblent en rien aux femmes, et vice versa, permet aussi de renforcer la naturalité apparente de la domination des hommes et de la subordination des femmes<sup>31</sup>.

L'homogénéisation est également une caractéristique de la relation coloniale sur laquelle Memmi attire notre attention : les colonisés se ressemblent tous, et ils ne sont pas considérés comme des individus. « Le colonisé n'est jamais caractérisé de manière différentielle ; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme<sup>32</sup>. » L'homogénéisation renforce à la fois l'instrumentalisation et l'exclusion radicale du colonisé, qui se trouve réduit à sa fonction. Enfin, la relation de domination détruit la capacité à percevoir ou à apprécier les caractéristiques de l'autre qui ne correspondent pas à cette fonction.

Au lieu d'envisager les complémentarités et les passerelles qui pourraient relier des entités distinctes, le dualisme impose un cadre conceptuel qui polarise et divise la réalité en deux ordres ontologiques irréconciliables. Mais il ne faut pas en conclure que le dualisme créé des différences là où il n'en existe aucune. Il tend plutôt à tirer profit de différences préexistantes et à les interpréter en termes hiérarchiques. C'est un élément important au regard des conclusions que je vais tirer par la suite. Le dualisme est tel qu'il offre également une base solide à différentes formes de centrisme,

31 Marilyn Frye, *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, op. cit., p. 34.

32 Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit., p. 114.

car il appréhende le monde dans des termes qui correspondent aux idées et aux intérêts de la partie supérieure : le centre<sup>33</sup>. Il offre un fondement culturel à l'hégémonie de classe telle qu'elle a été analysée par Gramsci et par d'autres<sup>34</sup>, mais aussi à l'androcentrisme, à l'eurocentrisme, à l'ethnocentrisme et à l'anthropocentrisme.

art. cit.

33 Nancy Hartssock, « Foucault on Power: A Theory for Women? »,

34 L'exclusion radicale et d'autres caractéristiques dualistes apparaissent dans bien des aspects des relations entre les classes économiques. L'hyper-séparation se manifeste notamment à travers la division du travail rigide de l'esprit et du corps, à l'intérieur duquel l'esprit contrôle le travail plusieurs autres tâches impliquant des prises de décision, ainsi que couplées aux aspects les plus manuels du travail, sont néanmoins réservées aux directeurs, et ce afin de renforcer l'appartenance de ceux-ci à une élite différenciée contrôlant les autres travailleurs. L'exclusion radicale se manifeste également dans la division entre culture supérieure et culture inférieure, ainsi que dans des concepts et pratiques culturelles telles que la consommation orientale ou « qualitative », elle aussi censée différencier les classes supérieures via un mécanisme d'exclusion. Le déni de la dépendance se manifeste donc dans de nombreux domaines. D'un côté, le rôle des directeurs et des entrepreneurs dans la confection et l'appropriation des produits est survalorisé. De l'autre, les relations fondées sur la propriété privée tendent à régleter au second plan l'infrastructure sociale et les autres contributions sociales sans lesquelles les profits et les propriétés privées ne seraient tout simplement pas envisageables. Le dualisme extrême de la division de classe transparaît pas la relation maître/esclave, qui ressemble aux autres situations dans lesquelles le dualisme dénature les différences de race ou de genre en les appréhendant dans un cadre marqué par des frontières et des polarisations rigides. Même si la relation entre les classes prolétariennes et capitalistes perpétue à bien des égards la structure dualiste, au sein des relations de classe modernes ces frontières sont bien plus perméables que dans le cas des relations entre maîtres et esclaves, dans la mesure où certains individus soigneusement sélectionnés peuvent les franchir. Mais, comme le remarque Cohen, cette échappatoire n'est accessible qu'à un nombre de personnes restreint (le nombre de personnes en mesure de rejoindre la classe possédant les moyens de production est nécessairement limité), et elle n'est possible qu'à la condition que les autres membres de la classe subalterne ne puissent pas franchir ces frontières (Gerald Allan Cohen, « Capitalism, Freedom, and the Proletariat », dans Alan Ryan (éd.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford, Oxford University Press, 1979, p. 23). Les frontières de genre, autrefois tout aussi rigides, deviennent désormais elles aussi perméables, de même qu'en certains endroits les frontières de race. Comme en témoigne le cas des relations de classe, les bénéfices politiques de cette « mobilité ascendante » réservée à

## La logique du dualisme

Cette construction de l'altérité, qui affecte de nombreux groupes marginalisés, possède de toute évidence une structure logique et correspond à certaines représentations de l'altérité propres à la logique théorique. Je montrerai qu'elle est étroitement liée aux caractéristiques de la logique classique, mais pas aux principes de la logique *per se*<sup>35</sup>. Clarifier la logique du dualisme permet également de montrer qu'un dualisme n'est pas la même chose qu'une dichotomie, et qu'il n'est donc pas nécessaire de renoncer aux dichotomies ou aux différences pour éviter le dualisme.

Parmi les féministes, la logique a, plus que d'autres disciplines, mauvaise réputation : elle est perçue comme une sphère d'abstraction illimitée témoignant d'une lutte pour la maîtrise de l'autre<sup>36</sup>. Mais ces condamnations systématiques — tout comme celles de la science — ne tiennent pas compte de la diversité des pratiques et des théories. Elles tendent également à occulter les dimensions politiques de la raison, car elles ne permettent pas de prendre la mesure du rôle que la sélection de certaines pratiques particulières et de certains types de théories a joué dans l'avènement de visions hiérarchiques et phallogocentriques du monde. Dans la pensée féministe comme dans la pensée populaire, la logique apparaît sous une forme monolithique : il n'y aurait qu'une logique, qu'une seule façon d'ordonner le monde, celle de la logique classique, qui est aujourd'hui inculquée dans les termes du diagramme de Venn et de la théorie des ensembles. Cette logique convenant aux relations de pouvoir en vigueur (dans la logique comme dans le monde en général), il est rare que cette position soit rectifiée. Il existe pourtant, comme dans d'autres domaines du savoir, d'autres

quelques-uns sont considérables, car elle permet d'occulter les inégalités. Pour une analyse de certains des phénomènes contemporains de différenciation et d'identification de classe, voir Barbara Ehrenreich, *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*, op. cit., particulièrement p. 135-143. D'importantes réflexions ont également été menées récemment sur les problèmes posés par la définition des classes. Voir Sylvia Walby, « Post-post-modernism? Theorising social complexity », dans Michele Barrett et Anne Phillips (éds.), *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge, Polity Press, 1992.

35 L'analyse de Nancy Hartssock (« Foucault on Power: A Theory for Women? », art. cit., p. 162-163) semble sous-entendre qu'une explication dualiste de l'altérité est une caractéristique de la logique.

36 Valerie Walkerdine, *The Mastery of Reason: Cognitive Development and the Production of Rationality*, Londres, Routledge, 1988, p. 199.

conceptions de la raison et d'autres systèmes logiques. Ceux-ci sont choisis sous l'influence de relations sociales similaires à celles qui sont en vigueur par ailleurs, et en fonction de critères identiques à ceux et à celles qui sont utilisés pour faire des choix dans d'autres domaines.

Ces choix reflètent pour la plupart les perspectives de ceux qui sont au centre, ce qui explique que les théories qui s'accroissent de ces perspectives aient davantage de chances d'obtenir du succès que les autres. En dépit des problèmes bien connus posés par son explication des raisonnements (*Ignoratio elenchi* et le paradoxe de l'implication matérielle), la logique classique est toujours présentée comme « la logique » et se permet aujourd'hui encore de traiter les logiques concurrentes, par exemple la logique dite pertinente, comme des logiques déviantes, alors même qu'elles sont plus appropriées en termes d'implication<sup>37</sup>. C'est ainsi que Quine et d'autres auteurs ont fermement défendu la logique classique en tant que logique de la négation « ordinaire ». Il n'existe selon Quine aucune alternative à cette logique, car toute alternative reviendrait, pour reprendre son expression, très révélatrice, à « changer le sujet<sup>38</sup> ». Je soutiendrai que si cette logique est si fermement ancrée dans nos esprits, c'est parce que le « sujet » dont il est question n'est autre que le maître. Au niveau de la logique propositionnelle, la logique classique est ce qui se rapproche le plus de la logique dualiste telle que je l'ai décrite<sup>39</sup>. La « naturalité » de la logique classique n'est autre que la « naturalité » de la domination et de conceptions de l'altérité qui ont été façonnées dans les termes de la perspective du maître.

Comme l'ont montré des travaux réalisés en logique pertinente et paracohérente<sup>40</sup>, la négation est l'axe de la comparaison entre différents systèmes d'implication. Si la négation est comprise

37 Voir notamment Richard Routley et al., *Relevant Logics and Their Rivals* (1982), Atascadero, Ridgeview, 1983.

38 William Von Orman Quine, *Philosophie de la Logique* (1970), Paris, Aubier, 2008.

39 Mon argumentation dans ce paragraphe s'appuie principalement sur l'article de Val Plumwood et Richard Routley, « Negation and Contradiction », *Revista Colombiana de Matematicas*, vol. 19, 1985. La formalisation des structures logiques du dualisme telle que je l'ai esquissée peut être approfondie de différentes façons. Une formalisation plus fine pourrait par exemple tenir compte des caractéristiques géométriques.

40 Richard Routley et al., *Relevant Logics and Their Rivals*, op. cit.

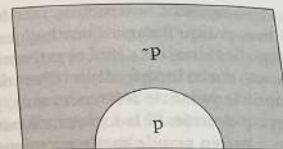


Schéma 1

comme équivalente à une forme d'altérité<sup>41</sup>, alors c'est la façon dont cette négation est traitée (ainsi que d'autres caractéristiques) qui détermine la façon dont l'altérité est conçue dans un système donné. Or la place accordée à l'altérité dans la logique classique présente toutes les caractéristiques les plus importantes du dualisme. La façon dont la logique classique aborde la négation est également très spécifique; elle nous oblige à considérer l'altérité comme une sphère homogène comprenant tout ce qui est « autre ». Dans la logique classique, la négation ( $\neg p$ ), c'est l'univers sans  $p$ , c'est-à-dire tout ce qui dans l'univers n'est pas  $p$ , comme cela apparaît par exemple clairement dans le diagramme de Venn. Celui-ci prend la forme d'un rectangle qui représente l'univers. À l'intérieur de ce rectangle,  $p$  est entouré par un cercle au-delà duquel s'étend tout ce qui n'est pas lui (Schéma 1). Cette explication conduit directement aux paradoxes de la pertinence. Mais ce qui est important au regard de la question qui nous intéresse ici, c'est que  $\neg p$  ne peut pas être identifié de façon indépendante ou positive, qu'il ne peut être défini que par rapport à  $p$ . Non  $p$  n'a pas de rôle indépendant, et c'est uniquement en tant qu'étranger au terme primaire  $p$  qu'il est présenté<sup>42</sup>.

41 Nancy Jay (« Gender and dichotomy », art. cit., p. 39-56) a été la première à interpréter ainsi la négation dans son analyse de la dichotomie. L'analyse de Jay est néanmoins problématique, non seulement parce qu'elle ne parvient pas à distinguer le dualisme de la dichotomie, mais aussi parce que sa théorie s'appuie sur la logique aristotélicienne, alors même qu'il s'agit d'un outil extrêmement inadéquat pour penser la négation et l'identité, les deux concepts les plus importants pour quiconque souhaite fournir une explication du dualisme, de la différence et de l'altérité. Dès lors qu'on a distingué le dualisme de la dichotomie, les principes de non-contradiction et du tiers exclu, qui permettent d'opérer des négations dans un cadre dichotomique et non dans un cadre dualiste, n'ont plus à être rejetés.

42 Val Plumwood et Richard Routley, « Negation and Contradiction », art. cit., p. 217.

Voilà qui correspond à la structure relationnelle caractéristique du dualisme, puisqu'il s'agit d'une logique de présence et d'absence dans laquelle l'autre est défini négativement par rapport à p et non comme une entité indépendante. C'est donc par rapport à p, présenté comme le point de référence, que  $\neg p$  est défini: il s'agit d'une logique p centrée. Si la logique classique a été choisie parmi d'autres, c'est en grande partie en raison de sa simplicité. Or c'est précisément cette simplicité qui est en jeu ici. Cette théorie p-centrée a tout d'une pièce de théâtre phallogocentrique: le seul acteur en scène est p, et  $\neg p$  est réduit au rôle de réceptacle. Dans la représentation du diagramme de Venn, p pénètre un autre passif, indifférencié et universel défini par ce dont il manque, un autre n'offrant aucune résistance et dont il contrôle totalement le comportement. Aucune place ici pour la complexité inhérente aux interactions entre l'un et son autre lorsque celui-ci est conçu comme indépendant. Ces caractéristiques conduisent également à l'homogénéisation de l'autre, dans la mesure où l'autre de p, simple réceptacle, ne peut pas être distingué du reste de l'univers<sup>43</sup>. Et l'homogénéisation, en nous conduisant à assimiler l'autre au «reste», implique une partition binaire de la réalité. Ces propriétés homogénéisatrices de la négation classique sont indissociables de son incapacité à penser l'identité autrement que dans les termes qui lui sont imposés par la table de vérité. Si la théorie du raisonnement de la logique classique est si problématique, c'est précisément en raison de ces caractéristiques.

Dans la logique classique (qui est responsable de son caractère paradoxal), la négation présente des caractéristiques similaires à celles qu'on retrouve dans le dualisme, par exemple l'exclusion radicale de l'autre étranger (avec lequel une distance et une discontinuité maximales sont établies). L'altérité y est fondée sur l'exclusion radicale, ce qui transparait notamment clairement dans la façon dont cette logique traite les contradictions. Considérons la formule  $\{p \& \neg p \} q$  elle a pour effet d'établir une distance maximale entre p et son autre ou sa négation, de façon à ce qu'ils ne puissent jamais être rattachés l'un à l'autre (même en pensée), sous peine d'encourir la peine maximale qui puisse affecter un système logique: son effondrement. Il faut sanctionner la fusion et la dissolution des frontières qui menace p et son réceptacle  $\neg p$  lorsque ceux-ci s'assemblent à travers la rencontre interdite de la contradiction. D'un point de vue sémantique p et

43 Val Plumwood et Richard Routley, *ibid.*

$\neg p$  sont traités de façon classique, comme deux termes séparés par une distance maximale au sein d'un espace situationnel. La sanction très dure que la logique classique réserve à toute tentative de rapprochement entre p et non-p instaure entre p et son autre une relation fondée sur l'exclusion radicale, alors que dans d'autres systèmes logiques, ces relations d'exclusion sont définies de façon beaucoup plus souple.

Une autre caractéristique de la logique classique qui correspond à la logique du dualisme, c'est que certaines de ses implications permettent de supprimer des prémisses vraies. (Dans la conception aristotélicienne de la suppression, pour prendre un exemple simple, une prémisses supprimée correspond à une hypothèse qui est utilisée pour parvenir à la conclusion sans pour autant apparaître parmi les prémisses<sup>44</sup>.) La suppression de prémisses vraies offre une expression formelle du principe dualiste de la relégation au second plan, puisque tout en comptant sur l'autre, on nie ou ignore sa contribution<sup>45</sup>. Normalement, la principale fonction de la logique est de montrer (de montrer tous les éléments sur lesquelles elle s'est appuyée); en revanche, cette logique qui autorise la suppression de la vérité accorde une place centrale à l'occultation. Et la suppression de la vérité est étroitement liée à un autre trait de la logique classique, à savoir le caractère interchangeable des vérités, qui permet de remplacer n'importe quelle vérité par une autre vérité tout en préservant les propriétés implicationnelles d'une proposition. Elle est également étroitement liée à l'idée selon laquelle l'équivalence matérielle, en tant que critère permettant d'établir une identité prépositionnelle, ne peut produire qu'une seule proposition vraie et une seule proposition fausse. On pourrait donc également soutenir que ce principe d'interchangeabilité des vérités montre que l'implication matérielle exprime un raisonnement instrumental (en termes moyens/fins), suivant lequel les conditions, en tant que moyens, sont interchangeables pour autant qu'elles produisent des effets ou des fins équivalentes. La logique du dualisme peut donc être rattachée à

44 Pour une explication de la suppression dans les termes de la logique propositionnelle, voir Richard Routley et al., *Relevant Logics and Their Rivals*, op. cit., p. 139-152.

45 Il arrive que la relégation au second plan prenne la forme de la suppression de la vérité, typiquement dans le principe logique classique de l'exportation, qu'il vaudrait par conséquent mieux appeler principe d'exploitation.

celle de la raison instrumentale, qui exprime également l'identité du maître et qui est la logique dominante du marché et de la sphère publique.

Ces conceptions de l'altérité et de la négation ne sont pas inhérentes à la logique ou aux idées mêmes de négation, d'altérité et de raisonnement. Nous disposons en effet de systèmes logiques et de raisonnement très aboutis qui ne présentent aucune de ces caractéristiques dualistes. Pour quiconque souhaite défendre des conceptions alternatives de l'altérité et de la rationalité, les perspectives ouvertes par ces systèmes sont prometteuses. Prenons l'exemple de la logique pertinente; à bien des égards, celle-ci permet de rendre compte de nos pratiques de raisonnement réelles de façon plus appropriée que la logique classique<sup>46</sup>. Qui plus est, la négation dite pertinente, à savoir la négation telle qu'elle est conçue par la logique pertinente, exprime à bien des égards une conception *non-hiérarchique* de la différence ou de l'altérité. En effet, sa conception de l'altérité n'est pas fondée sur l'exclusion radicale, car A et  $\neg A$  peuvent être rattachés sans que cela ne provoque l'effondrement du système, et  $\neg A$  n'est pas homogénéisé. Dans la logique pertinente, la négation n'est pas appréhendée par rapport à l'univers, mais par rapport à un ensemble plus limité, de telle sorte que la négation de A n'a pas à être définie exclusivement par rapport à A. Le concept d'altérité qui en découle peut être associé à diverses relations d'altérité dont l'usage est très répandu; songeons par exemple à l'expression « l'autre côté », qui ne présente aucune caractéristique hiérarchique<sup>47</sup>. Cette logique ne repose pas pour autant sur l'annulation, le manque ou l'absence de toute condition définie; elle pose simplement une condition supplémentaire, une *différence*. Dans cette perspective, l'autre n'est pas défini négativement, il est traité comme une entité indépendante qui a son propre rôle à jouer.

Si par « dichotomie » nous entendons ce qu'on entend généralement par ce terme, à savoir le simple fait d'établir une division ou de faire une distinction, alors il est essentiel de distinguer le dualisme de la dichotomie. Les assimiler nous conduirait soit à porter atteinte à la possibilité même de la pensée (puisque il nous faudrait renoncer à la dichotomie en même temps qu'au dualisme) soit à renoncer au concept de dualisme (puisque rien ne nous permettrait plus de distinguer celui-ci de la dichotomie).

46 Richard Routley et al., *Relevant Logics and Their Rivals*, op. cit.

47 Val Plumwood et Richard Routley, « Negation and Contradiction », art. cit., p. 216-220.

Dans l'un comme dans l'autre cas, il deviendrait impossible de sortir du dualisme. Du point de vue de la logique des prédicats comme de la logique propositionnelle, un dualisme doit être perçu comme une forme particulière de distinction ou de dichotomie, dont les caractéristiques correspondent à celles de la domination telles que je les ai analysées. Comme nous l'avons vu, dans les termes de la logique des prédicats, le dualisme et l'exclusion radicale impliquent la maximisation des caractéristiques non partagées, tandis que pour établir une différence ou une non-identité ordinaire, seule une caractéristique différente est nécessaire. Dans les termes de la logique propositionnelle, le dualisme est associé à une conception assez singulière de la négation ou de l'altérité, et la seule façon d'échapper au dualisme est alors de le remplacer par une conception non hiérarchique de la différence. Mais il ne s'agit pas d'une transition simple, et il est fréquent que des résidus de dualisme soient extrêmement persistants.

#### Échapper au dualisme

Dès lors que l'on a reconnu le rôle du dualisme dans l'instauration de séparations excessives, il est très tentant d'en conclure que le dualisme ne peut être dépassé que par la fusion, à savoir par l'élimination de la frontière problématique entre l'un et l'autre, entre le colonisateur et le colonisé. Mais dans la mesure où le colonisé n'a pas suffisamment confiance en lui pour affirmer une identité distincte, cela peut le conduire à adhérer à la culture du colonisateur<sup>48</sup>. De la même façon, le féminisme égalitariste non-critique considère que l'hyper-séparation peut être résolue en intégrant les femmes à un modèle masculin. À ce propos, voici ce qu'écrit Paulo Freire sur les opprimés: « Leur idéal est vraiment d'être des hommes, mais cela signifie pour eux être oppresseurs. C'est cela leur seul modèle d'humanité. [...] À ce niveau, un des pôles recherche non la libération, mais l'identification avec le pôle opposé<sup>49</sup>. » Le maître nie aussi la différence, mais pour des raisons qui tiennent davantage à son statut de propriétaire, comme nous le verrons dans la conclusion. Sur le plan théorique, le déni de la différence conduit à essayer d'éliminer la distinction entre

48 Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés* (1968), Paris, Maspéro, 1974, p. 23.

49 Paulo Freire, *ibid.*, p. 23.

l'esprit et le corps (par exemple par le réductionnisme physicaliste), entre le masculin et le féminin (par l'androgynie), entre le sexe et le genre<sup>50</sup>, entre l'humain et la nature, entre le soi et l'autre (nature), ou entre d'autres termes qui forment les couples, cette stratégie de la fusion n'est ni nécessaire ni désirable. Mais en général, si le dualisme utilise des différences pour imposer des hiérarchies, il le fait généralement en dénaturant les différences. D'un point de vue philosophique comme d'un point de vue politique, nous aurions donc tort de vouloir éliminer la distinction en même temps que le dualisme.

Mais cette analyse des traits structurels du dualisme, tels qu'ils s'expriment notamment dans le traitement classique de l'altérité, permet d'éclaircir certaines des mesures qui doivent être prises pour s'affranchir d'une conception dualiste de l'identité. Pour démanteler un dualisme fondé sur la différence, il faut reconstruire la relation et l'identité dans le cadre d'une conception non hiérarchique de la différence. Voici quelques pourraient être les caractéristiques d'une relation fondée sur ce type de conception:

1. *Relégation au second plan (déné):* une conception non hiérarchique de la différence nous engage à adopter des systèmes de pensée, de perception et de prise de décision capables de reconnaître non seulement la contribution des êtres et des éléments relégués au second plan, mais aussi notre dépendance à leur égard.

2. *L'exclusion radicale:* une conception non hiérarchique de la différence mettra en avant la continuité entre les deux termes

50 Pour une critique de la conception dualiste du genre telle qu'elle apparaît dans les stéréotypes associés à la division sexuelle des rôles, voir Moira Gatens, « A critique of the sex/gender distinction », dans Judith et Paul Patton (éds), *Beyond Marxism? Interventions After Marx*, Sydney, Intervention Publication, 1983; pour une critique de l'indistinction entre genre et sexe, voir Val Plumwood, « Do we need a sex/gender distinction? », *Radical Philosophy*, vol. 51, n° 2, 1989; voir également Alison Jaggar, « Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered », dans Carol C. Gould (éd.), *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1984. On a souvent conçu le genre comme une pure construction culturelle, comme si le corps ne comptait pas. Mais considérer qu'il est impossible d'établir la moindre distinction entre le genre et la nature (le sexe) ou la culture n'est pas non plus une alternative viable. Cette distinction peut être utile à condition d'être appréhendée en termes non dualistes, et elle peut aider à développer une certaine sensibilité aux contextes sociaux et culturels.

et essaiera de les relier sous des formes plus intégrées, tout en brisant la fausse alternative offerte par l'hyper-séparation en montrant tout ce qui rapproche les deux sphères séparées.

3. *Incorporation (définition relationnelle):* une conception non hiérarchique de la différence doit repenser l'identité de la partie inférieure comme celle de la partie supérieure. Elle peut notamment se proposer de restituer à la partie inférieure ses capacités linguistiques et narratives, mais aussi présenter son identité en des termes positifs qui mettent en avant son indépendance et son aptitude à la résistance.

4. *L'instrumentalisme:* une conception non hiérarchique de la différence nous engage à reconnaître que l'autre a des besoins, des aspirations qui lui sont propres et une valeur en lui-même, qu'il est un être dont les fins et les besoins sont indépendants du soi et doivent être respectés.

5. *L'homogénéisation:* une conception non hiérarchique de la différence nous engage à reconnaître la complexité et la diversité des « autres nations », qui ont été homogénéisées et marginalisées du simple fait qu'elles ont été conçues comme des autres exclus, comme « le reste ».

Ces remèdes renvoient à des enjeux conceptuels et culturels qui sont au cœur de plusieurs mouvements de libération. Exposer clairement quelles sont les implications du dualisme nous permet également de voir les panneaux indicateurs susceptibles de nous en indiquer la sortie. Prenons garde cependant: ces issues de secours sont des labyrinthes débordant de miroirs, d'impasses, de boucles et de nœuds. Nous avons déjà rencontré quelques-unes de ces difficultés au chapitre 1, lorsque nous avons abordé les problèmes posés par le féminisme égalitariste non-critique et par le féminisme de l'inversion, mais d'autres pièges guettent encore le pèlerin imprudent. Les positions défendues par ces féminismes soulèvent deux problèmes très répandus dans la formation des identités post-coloniales: le déni de la différence et le syndrome de l'inversion. Comme nous le verrons par la suite, ce sont des pièges similaires qui sont tendus à ceux qui cherchent à s'affranchir des autres dualismes et notamment du dualisme nature/culture. Un examen plus approfondi de ces pièges, ainsi que des stratégies déployées pour y échapper dans le cas du dualisme de genre, permettra de mettre à l'épreuve la théorie du dualisme que j'ai défendue et d'en expliquer certains aspects.

La logique de la colonisation crée de la complémentarité et, à ses stades les plus avancés, elle s'appuie sur la complexité des identités subordonnées par le processus colonisateur. La revendication et l'affirmation d'une identité subordonnée font partie des problèmes clés auxquels sont confrontés les colonisés, tout particulièrement dans les processus de colonisation liés à la race, à la classe et à l'ethnie. Mais l'affirmation des femmes et du féminin relève également de cette problématique. C'est une objection répandue parmi les penseurs postmodernes (objection inspirée par Derrida) que l'affirmation, dans la mesure où elle repose sur une simple inversion, ne permet pas d'échapper aux problèmes posés par les oppositions binaires. Le dualisme a souvent été présenté comme un aspect inévitable de la condition humaine, notamment par la tradition existentialiste<sup>51</sup>, pour laquelle ces structures incarnent une dimension regrettable mais inéluctable de la subjectivité. Cette illusion de l'inéluçabilité s'explique en partie par une incapacité à distinguer le sujet dichotomique du sujet dualiste. Aussi l'existentialisme ne s'est-il pas intéressé aux problèmes posés par l'identité colonisée; le sujet qui est au centre de sa réflexion, coulé dans le bronze tel le *Penseur* de Rodin, donne l'impression d'avertir les voyageurs des périls de la philosophie et de la conscience.

Je pense que le dualisme n'a rien d'inéluçable et je m'oppose à cette position qui nie la possibilité même d'une identité positive, dans sa mouture existentialiste comme dans sa mouture postmoderne. De nombreuses voies prometteuses s'offrent au contraire aux colonisés désireux d'établir une identité post-coloniale positive, mais il leur faut pour les trouver faire preuve de prudence et d'audace. Nous devons commencer par dénouer les noeuds créés par la logique de la colonisation. Il nous faut surmonter la Caverne de l'Inversion, le Désert de la Différence et le Marécage de l'Affirmation.

### La Caverne de l'Inversion

Nous avons vu que l'inversion découle d'une tentative d'appréhender le dualisme comme une simple hiérarchie, et de

51 Martin Heidegger, « La Question de la technique », *Essais et Conférences* (1954), Paris, Gallimard, 1993; Simone de Beauvoir, *Le Deuxième sexe*, op. cit.

renverser les valeurs sans tenir compte du fait que la colonisation façonne l'identité des deux sphères qu'elle sépare<sup>52</sup>. Dans la mesure où la nouvelle identité est définie en réaction au colonisateur et donc en relation à lui, dans la mesure où elle repose sur l'acceptation totale ou partielle de la construction dualiste de l'identité, l'idée selon laquelle le colonisé se serait affranchi de son identité construite en termes dualistes est une illusion. En réalité, le colonisé n'a pas conquis son indépendance: il se contente de revendiquer de façon non-critique son identité telle qu'elle a été forgée par le colonisateur, méprisant et excluant désormais lui aussi tout ce que le colonisateur méprisait et excluait. De même, le « travailleur » qui accepte en la revalorisant l'identité productive qui lui a été assignée par le maître n'échappe pas vraiment à sa condition, car il demeure attaché au cadre productiviste du maître. Ces formes d'affirmation ne tiennent pas compte de la façon dont les caractéristiques du colonisé, loin d'avoir fait l'objet d'une détermination autonome, ont été définies par rapport au maître. L'inversion reconduit le problème sous une forme nouvelle, et sa tentative de dépasser le dualisme est donc inappropriée et incomplète.

Dans le cas de la colonisation de genre<sup>53</sup>, nous avons déjà été confrontés au syndrome de l'inversion non-critique

52 Lynne Segal, dans *Slow Motion* (op. cit., p. 168-181) analyse de façon pénétrante le rôle de ce type d'inversion dans la construction d'images blanches des hommes et des femmes noires. Albert Memmi montre comment cette dynamique d'inversion des valeurs s'exprime chez les colonisés qui cherchent à échapper à leur condition. Tout comme le colonisateur les avait méprisés par le passé, le colonisé exalte désormais les valeurs de sa propre culture sans le moindre discernement. « Du coup, exactement à l'inverse de l'accusation colonialiste, le colonisé, sa culture, son pays, tout ce qui lui appartient, tout ce qui le représente, deviennent parfaite positivité. En définitive, nous allons nous trouver en face d'une contre-mythologie. Au mythe négatif imposé par le colonisateur succède un mythe positif de lui-même, proposé par le colonisé. Comme il existe, semble-t-il, un mythe positif du prolétaire opposé à son négatif. À entendre le colonisé, et souvent ses amis, tout est bon, tout est à garder, dans ses moeurs et ses traditions, ses actes et ses projets; même l'anachronique ou le désordonné, l'immoral ou l'erreur. [...] L'affirmation de soi du colonisé, née d'une protestation, continue à se définir par rapport à elle. En pleine révolte, le colonisé continue à penser, sentir et vivre contre et donc par rapport au colonisateur et à la colonisation. » Voir *Portrait du colonisé*, op. cit., p. 166-167; c'est moi qui souligne).

53 Il existe une solution simple pour résoudre le problème posé par l'affirmation de l'identité d'un groupe subordonné: elle ne peut faire l'objet d'une réévaluation positive que dans les cas où elle n'a pas été

au chapitre 1. Nous avons vu à quel point il était problématique d'affirmer l'identité des femmes en les associant à la nature sans remettre en cause les termes dualistes dans lesquels elle a été construite. Dans le domaine du genre, l'inversion conduit à définir une nouvelle identité féminine en réaction à l'ancienne. Dans les cas les plus extrêmes et les plus conservateurs, cette stratégie accepte l'ancienne identité et en inverse la valeur, excluant de la nouvelle « féminité authentique » des qualités telle que la rationalité. Ce faisant, elle attribue aux hommes la propriété exclusive de ces qualités et revendique implicitement des qualités qui ont été définies par la subordination. Ainsi, pour le féminisme de l'inversion non-critique, c'est en redécouvrant leur essence que les femmes pourront revaloriser leur identité et s'affranchir de l'oppression qu'elles subissent<sup>54</sup>. Pour cela, il leur faudra admettre

élaborée à travers la subordination, lorsqu'elle demeure plus ou moins intacte et indépendante. Mais de telles situations, même si elles peuvent présenter lorsqu'une identité a déjà été colonisée, renvoient généralement aux phases initiales de la colonisation, lorsque l'identité du colonisé n'a pas encore été affectée. Les théoriciens de la colonisation ont souligné qu'aux stades avancés de la colonisation, les colonisés finissent par adhérer à leur propre soumission et à en devenir complices (voir Albert Memmi, *Portrait du colonisé*, op. cit., Paolo Freire, *Pédagogie des opprimés*, op. cit., bell hooks, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, Boston, South End Press, 1989). En revanche, les questions soulevées par l'identité de genre ne correspondent pas au modèle forgé pour penser les identités ethniques indépendantes. Aborder l'identité des femmes par analogie avec l'identité ethnique en suivant ce modèle pourrait même nous induire en erreur, car il faudrait alors admettre que la différence des femmes relève d'une nature, d'une force ou d'une culture féminine constituée de façon indépendante (ou qui fut à un moment donné écrasée, au lieu d'admettre que cette différence a été construite dans le cadre d'une relation de pouvoir).

54 Linda Alcoff, « Cultural Feminism Versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 13, n°13, 1988, p. 410. Une essence dont on considère généralement qu'elle est plus inclusive que celle définie par le patriarcat, mais qui n'en implique pas moins une « conception homogène, anhistorique et non problématisée de la femme » (Linda Alcoff, « Cultural Feminism Versus Post-Structuralism », art. cit., p. 413). Comme le remarque Alison Jaggar (« Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects », dans Claudia Card (éd.), *Feminist Ethics*, Lawrence, University of Kansas Press, 1991, p. 88.), nous avons besoin de distinguer la façon dont les termes « masculin » et « féminin » sont associés au niveau empirique, normatif et symbolique, tout comme nous avons besoin d'établir la distinction habituelle entre les femmes et le féminin.

que la différence de genre n'a pas été construite dans le cadre d'une relation de pouvoir mais qu'elle est un donné, qu'elle ne pose donc problème que dans les cas où elle implique l'infériorisation des femmes, où elle n'est pas reconnue de façon appropriée et où elle n'est pas authentique<sup>55</sup>. Quant au féminisme culturel, il se propose de résoudre la dévalorisation en offrant « un environnement sain au principe féminin<sup>56</sup> », et en favorisant une culture féminine fondée sur l'expérience des femmes<sup>57</sup>. Mais cette perspective ne permet pas non plus d'échapper au problème du dualisme, car elle est trop limitée et ne critique pas suffisamment la polarisation et l'exclusion. Incapable d'envisager la pluralité des identités féminines, elle tend à occulter les différences majeures dans la situation des femmes et, ce faisant, à accepter leur homogénéisation<sup>58</sup>.

55 Charlene Spretnak affirme par exemple que c'est à la seule condition de cultiver « l'authentique esprit féminin » que nous pourrions sauver la Terre et la culture occidentale. Voir « Toward an Ecofeminist Spirituality », dans Judith Plant (éd.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia, New Society Publishers, 1989, p. 132.

56 Linda Alcoff, « Cultural Feminism Versus Post-Structuralism », art. cit., p. 408.

57 Certaines versions de l'écoféminisme se proposent de remettre en place la vieille théorie masculiniste de l'identité humaine par une théorie gynocentrique. Dans cette perspective, l'identité des femmes permettrait de fixer les contours d'une nouvelle identité humaine, au sein de laquelle « l'expérience féminine détermine la culture ». Voir Andree Collard et Joyce Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1989, p. 11. La plupart des écoféministes considèrent qu'il est essentiel d'affirmer d'une façon ou d'une autre la valeur du féminin. Andree Collard et Joyce Contrucci (ibid.) ainsi que Sally Miller Gearhart (« The future—if there is one—is female », dans Pam McAllister (éd.), *Rewearing the Web of Life: Feminism and Non-Violence*, Philadelphia, New Society Publishers, 1982) sont celles qui ont le plus insisté sur ce point.

58 Elizabeth Spelman, *The Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988; bell hooks, *Talking Back*, op. cit.; Alison Jaggar, « Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects », art. cit. La tentative de trouver une identité féminine « pure » et singulière dans les cas où aucune autre forme d'oppression n'est attestée et où les femmes sont opprimées « en tant que femmes » s'inscrit dans le cadre de la supériorité induite par telle ou telle identité de classe ou de race (ou de quelque autre type). Voir Elizabeth Spelman, *The Inessential Woman*, op. cit.

Si la simple affirmation pose des problèmes, la tentative d'échapper à l'affirmation par la dissolution et le rejet de l'identité de genre est tout aussi problématique. Le choix entre la simple revalorisation et « l'évasion » correspond aux options défendues respectivement par le féminisme culturel et le post-structuralisme. Comme le remarque Alcoff, la stratégie post-structuraliste consiste tant à rejeter l'identité « femme », ou à la traiter comme si elle n'était rien d'autre qu'un champ de bataille permanent entre différentes significations, n'offre comme alternative qu'une lutte politique et une « pratique féministe qui ne peut être que négative<sup>59</sup> ». Dans la mesure où elle fuit ou rejette toutes les identités, elle n'offre aucune base à partir de laquelle favoriser certaines identités féminines plutôt que d'autres. Elle ne peut donc pas non plus offrir de base à une politique fondée sur les identités féminines, ni même étayer les positions qui soulignent l'oppression des femmes. Le renoncement à toute identité politique qui en découle correspond au dilemme du « colonisé qui refuse<sup>60</sup> » ; il rejette l'identité qui lui a été assignée par le colonisateur mais ne parvient pas à instaurer une identité positive, alors que celle-ci pourrait notamment lui permettre d'entreprendre avec d'autres des actions politiques solidaires et de résister efficacement. L'ex-colonisé ne parvient pas à dépasser l'abîme du relativisme.

Cette stratégie conduirait à dissoudre l'identité ou la « différence » des femmes, alors même que le point de vue offert par celles-ci a permis d'élaborer l'une des critiques les plus percutantes des systèmes de domination occidentaux, et qu'il a constitué une source d'inspiration puissante pour tous ceux qui cherchent à élaborer une conception alternative et à remettre en cause la culture dominante. Pouvons-nous vraiment nous permettre d'y renoncer ?

« Déstabiliser stratégiquement ce rapport binaire et la métaphysique de la substance qui le sous-tend, [...] présupposer que les catégories "femelle" et "mâle", "femme" et "homme" sont également produites dans ce cadre binaire<sup>61</sup> » ; autant d'opérations

59 Linda Alcoff, « Cultural Feminism Versus Post-Structuralism », art. cit., p. 418.

60 Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit. ; Nancy Hartsock, « Foucault on Power: A Theory for Women? », art. cit.

61 Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), Paris, La Découverte, 2006, p. 93.

attractives pour qui aspire à la dissolution de l'identité. Mais comme je l'ai montré, le problème du dualisme n'est pas la binarité, le fait qu'il y ait deux termes, ni le fait que l'altérité assigne au soi certaines limites. Aussi ne suffit-il pas de briser les oppositions binaires<sup>62</sup> pour s'affranchir des structures profondes de la colonisation. En se proposant de dissoudre l'identité de genre à travers des actes de déstabilisation et de parodie, les post-structuralistes<sup>63</sup> en viennent à former des anti-identités qui deviennent à terme de nouvelles identités. Mais ces identités ne sont pas indépendantes. Elles continuent à être définies avant tout en rapport aux objets parodiques qui sont issus de la problématique de la colonisation. Non seulement une telle approche ne permet pas de rompre les liens serviles entre le sujet et le maître, mais elle n'échappe pas non plus aux problèmes posés par toutes les approches qui nous invitent à multiplier les réponses face aux questions soulevées par l'identité de genre traditionnelle. On voit mal comment la stratégie de la parodie pourrait être universellement imposée, comment elle pourrait être présentée comme la seule position féministe tenable face aux idéaux genrés qui s'imposent aux femmes<sup>64</sup>.

Pas plus que la vie sociale en général, l'identité sociale des femmes ne doit être perçue comme une simple source de restriction et de limitation à laquelle il faudrait répondre par la disruption, la parodie ou la déstabilisation<sup>65</sup>. Les identités sociales sont également source d'émancipation et de liens, de stabilité et de continuité. Par là même, elles contribuent à renforcer une grande variété de pratiques sociales qui sont source de sens. Évidemment, elles ne vont jamais sans poser problème, car les identités sociales en général et les identités de genre en particulier sont toujours façonnées par des relations de pouvoir. Mais elles peuvent également être reconstruites sous des formes libératrices

62 Judith Butler, *ibid.*

63 Judith Butler, *ibid.*

64 En admettant que cette identité n'est pas fixe, qu'elle est au contraire négociable et transformable, les femmes reconnaissent non seulement son caractère contingent, mais également leur propre statut de sujets actifs. Mais dans la mesure où cette identité éthique engage ceux qui en sont dépositaires à satisfaire les besoins de nombreux autres (par exemple des enfants), elle ne peut pas présenter le même degré de liberté, de contingence, d'arbitraire et d'instabilité qui semble caractériser les identités performatives (Judith Butler, *ibid.*)

65 Jean Grimshaw, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Brighton, Wheatsheaf, 1986, p. 141.

subversives et ne demandent donc pas à être abandonnées ou démolies totalement. En dernière instance, et en dépit des difficultés soulevées par le type d'affirmation impliquée dans l'inversion, la seule alternative viable est de reconstruire l'identité postcoloniale de façon créative et affirmative. L'affirmation est essentielle pour contrer la logique du sujet-maître, qui infériorise les femmes à la fois individuellement et culturellement, qui relègue au second plan et dévalorise leurs activités, et qui les place à la périphérie d'un centre défini par le maître. Pour compenser les effets de cette dévalorisation et pour y remédier, il est indispensible d'adopter une attitude critique et nuancée. Ayant été une prison, la structure de l'identité colonisée doit être rénovée de fond en comble avant d'offrir un habitat confortable et libre.

Par-delà l'identité colonisée :  
l'affirmation critique

La réticence actuelle à endosser l'identité « femme » et à revendiquer des idéaux genrés ou toute autre caractéristique associée aux femmes est, au moins en partie, une réaction face à la tendance du féminisme culturel à affirmer le féminin de façon trop générale, et à vouloir faire d'une unique identité féminine « authentique » le fondement de l'action politique. Mais le choix auquel nous confrontent ces différentes options est biaisé, car face au féminisme de l'inversion non-critique, l'abandon pur et simple de l'identité féminine n'est pas la seule option qui s'offre à nous. Pour subvertir la place traditionnellement assignée aux femmes, il existe une stratégie bien meilleure que celle du poststructuralisme. Nous pourrions par exemple considérer que le fait d'octroyer une identité aux femmes s'inscrit dans une tradition qui, tout en posant certains problèmes, doit néanmoins être valorisée. Si elle venait à faire l'objet d'une reconstruction critique, cette identité ne serait plus seulement une source de problèmes mais aussi une source potentielle de force, et tout en s'inscrivant parfois dans la continuité de certains idéaux traditionnels, elle permettrait aussi de marquer une distance avec plusieurs d'entre eux. Face aux distorsions imposées par la culture occidentale, cette reconstruction critique pourrait valoriser des domaines de la culture et de la vie associés au féminin et à la nature, s'emparant ainsi de thèmes présents dans le premier féminisme et le féminisme écologique tout en les abordant sous un angle nouveau.

Selon Alice Echols, « la question de savoir si le féminisme nous engage à dépasser le genre ou à affirmer la féminité est devenue la nouvelle ligne de fracture du féminisme<sup>66</sup> ». Mais de même qu'il ne saurait être question de choisir entre la démolition de la prison et son habitation en l'état, ou entre la répudiation de l'identité féminine et sa revalorisation, cette dichotomie nous confronte à une fausse alternative. Repenser de façon adéquate l'identité de genre, c'est admettre que certaines de ses dimensions doivent être abandonnées et d'autres affirmées. Pour qu'une identité féministe ou personnelle soit saine, elle doit maintenir un bon équilibre entre l'auto-critique et l'auto-affirmation. Une reconstruction critique soucieuse de redéfinir et de revaloriser l'identité doit trouver un équilibre entre des exigences contradictoires. La reconstruction critique doit tenir compte du fait que l'identité de genre est imprégnée par le pouvoir, et doit se mesurer à la version féministe du paradoxe du pouvoir : si le caractère féminin et les valeurs féminines sont façonnés par la subordination, comment est-il possible, dès lors qu'ils ont été socialement valorisés et qu'ils sont devenus dominants dans la société, qu'ils conservent les caractéristiques qui étaient les leurs au temps où ils étaient méprisés ? Aux yeux de certaines féministes, ce type de paradoxe exclut toute forme d'affirmation du féminin. Catharine McKinnon soutient par exemple qu'affirmer le féminin, c'est nécessairement revendiquer la soumission des femmes :

Lorsque la différence implique la domination, comme c'est le cas dans les relations entre les genres, les femmes qui affirment leurs différences ne font que revendiquer les qualités et les caractéristiques de la soumission. Il est possible que les femmes aient une conception du raisonnement moral, mais cette conception porte à la fois sur ce qu'il est et sur ce qu'il n'est pas permis d'être. Si tant est que le matérialisme ait un sens, il signifie que ce que les femmes ont été et ce qu'elles ont pensé correspond à ce qui leur a été permis d'être et de penser. Quel que soit le contenu de cet être et de cette pensée, il n'appartient donc pas aux femmes<sup>67</sup>.

66 Alice Echols, *Daring to be Bad: Radical Feminism in America 1967-1975*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, p. 287.

67 Catharine McKinnon, *Towards a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 51.

Adopter ce raisonnement nous contraindrait à exclure toute valorisation des qualités et des domaines de la culture associés aux femmes. Mais ce raisonnement présente de nombreuses failles. Nous pouvons admettre que l'identité féminine, comme l'identité colonisée, ne correspond pas à une nature indépendante qui n'aurait été soumise qu'accidentellement et de façon superflue<sup>68</sup>, qu'elle a au contraire été façonnée par la colonisation<sup>69</sup>. Mais cela ne signifie pas que la soumission en soit la seule caractéristique, ni qu'il existe une équivalence stricte entre différence et domination. En tant que féministes, les femmes ne sont pas les récipiendaires passives de l'identité féminine; elles la façonnent au contraire activement et adoptent une position critique vis-à-vis des significations qui lui sont traditionnellement associées, sans pour autant les abandonner totalement<sup>70</sup>. La position de McKinnon ne tient compte ni du contenu du genre, ni de ses caractéristiques réelles, ni des activités et des domaines de la vie qui ont été dévalorisés et relégués au second plan en même temps que les femmes auxquels ils ont été associés, ni de la valeur qu'ils pourraient avoir dans un autre contexte. La féminité traditionnelle était dévalorisée et reléguée au second plan, mais elle incarnait aussi toute une gamme de tâches, de valeurs, d'intérêts, de soucis, de domaines de la vie et d'orientations sociales importantes et dotées d'une valeur réelle. Il n'est pas possible de rejeter toutes ces choses au prétexte que leur relégation au second plan historique les condamnerait à la soumission. Nous pouvons rejeter la soumission des femmes sans

68 C'est pourtant souvent comme cela qu'elle est perçue par les adeptes du féminisme culturel, qui abordent le problème de l'identité des femmes en promouvant le renouveau de cultures féminines historiques. Riane Eisler soutient par exemple dans *Le Calice et l'Épée* (1987) (Paris, Robert Laffont, 1989) qu'avant la subordination des femmes, une « culture féminine » indépendante a existé, au sein de laquelle les femmes présentaient des traits pacifiques comparables à ceux que l'idéal féminin leur prête aujourd'hui, et ce alors même qu'il y a de bonnes raisons de penser que ces idéaux sont un produit de la subordination.

69 Albert Memmi, *Portrait du Colonisé*, op. cit.; Paolo Freire, *Pédagogie des Opprimés*, op. cit.; bell hooks, *Talking Back*, op. cit.

70 Linda Alcoff, « Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory », art. cit. Le travail de Linda Alcoff analyse le problème posé par ce choix. Elle montre également comment il pourrait être évité en faisant appel à une conception de l'identité des « femmes » historiquement construite tout en étant ouverte à la négociation individuelle et politique.

pour autant rejeter l'intégralité du contenu de leurs vies, des rôles qu'elles jouent et des domaines de la culture auxquels elles ont été associées en raison de leur statut inférieur. Ce raisonnement repose sur une incapacité à distinguer le contenu et la valeur que les féministes pourraient désormais accorder à ces activités attribuées aux femmes (ainsi qu'aux autres personnes de statut inférieur) de la soumission à laquelle les a condamnées la culture du maître, le plus souvent en les identifiant à la sphère de la « nature » plutôt qu'à celle de la « culture ». En répudiant les préoccupations quotidiennes, les valeurs et les connaissances traditionnellement associées aux femmes et aux autres groupes subordonnés, les théoriciennes incapables d'établir cette distinction ne nous permettent pas d'échapper à la perspective du maître et tendent au contraire à la perpétuer. Ce faisant, elles donnent l'impression qu'il est nécessairement contradictoire de valoriser le féminin.

L'inquiétude en ce qui concerne la soumission est néanmoins légitime sur un point. Bien qu'il soit erroné de penser que toutes les différences et toutes les qualités caractéristiques des femmes les condamnent à la soumission, il est vrai que la soumission est inhérente à certaines formes et à certaines caractéristiques de la féminité. Il est important de distinguer les cas dans lesquels la soumission est nécessaire à, présupposée par ou inhérente à une qualité ou à un domaine attribué au féminin, des cas dans lesquels il n'en va pas ainsi. Certaines caractéristiques apparemment innocentes cachent en réalité des ambiguïtés déterminantes du point de vue du pouvoir. Prenons l'exemple du « soin » ou de « l'empathie », des qualités revendiquées par certaines écoféministes<sup>71</sup>. Ces qualités peuvent désigner une capacité à soutenir les autres, à être réceptifs à leurs besoins et à promouvoir leur développement et leur bien-être. Mais elles peuvent également être mises au service du bien-être d'individus puissants, renforcer leur masculinité et flatter leur égo. Dans ces cas, la sensibilité de l'esclave est mobilisée au gré des besoins et des humeurs du maître<sup>72</sup>. Au premier

71 Sally Miller Gearhart, « The future—if there is one—is female », art. cit.; Barbara Love et Elizabeth Shanklin, « The Answer is Matriarchy », dans Joyce Trebilcot (éd.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, Rowman & Littlefield, 1984.

72 Jusqu'où les qualités découlant de l'association des femmes à la nature peuvent-elles être revendiquées dans une perspective féministe? Autrement dit, jusqu'à quel point ces qualités présupposent-elles un contexte social de subordination? La réponse est claire: certaines des qualités dont on

sens du terme, le « soin » n'est pas nécessairement un produit de la soumission, alors qu'il l'est dans le second. Dans une société égalitaire, le premier type de soin pourrait être valorisé. Le second, en revanche, ne le pourrait pas, et il serait même contradictoire d'en appeler à sa valorisation. Autrement dit, dans le second cas, et pour les raisons exposées par McKinnon dans son analyse, l'affirmation ne permet pas de remédier à l'infériorisation.

Mais si l'affirmation et la réappropriation du féminin dans une perspective féministe doivent se faire dans un esprit de reconstruction critique, c'est aussi pour une autre raison : la dynamique dualiste ne se contente pas d'inscrire la subordination dans la définition même de la sphère dévalorisée ; elle tend également, via l'exclusion radicale, à appréhender l'identité dans les termes binaires de la subordination et de la domination. Pour remédier à cela, il faut abandonner ces vieilles théories dualistes, redéfinir les bases de notre réflexion et remettre en cause les conceptions de l'identité fondées sur l'hyper-séparation. Ce qu'il s'agira désormais de valoriser, ce ne sont pas les caractéristiques analogues produites par le dualisme, mais des caractéristiques originales libératrices, que nous obtiendrons en transcendant les fausses alternatives créées par la polarisation inhérente aux conceptions dualistes. Ainsi, pour résoudre l'alternative traditionnelle entre égoïsme et sacrifice de soi, une perspective féministe pourrait revendiquer une individualité relationnelle<sup>73</sup>. Dans la mesure où le dualisme de genre est imbriqué dans un réseau de dualismes présentant tous une structure analogue, les fausses alternatives que

a attribué l'existence au lien entre les femmes et la nature présupposent bel et bien un tel contexte. Si les femmes considèrent la nature avec davantage de bienveillance que les hommes, c'est parce qu'elles ont été exclues de la culture et privées d'accès à la science et à la technologie, lesquelles offrent les moyens de dominer la nature. Aussi revendiquer la valeur de cette attitude bienveillante reviendrait-il à revendiquer des qualités produites par la subordination. Cette conception traitant les femmes comme des sujets passifs et impuissants immergés dans la nature n'offre donc aucune alternative convaincante aux conceptions qui présentent l'identité humaine comme étrangère à la Terre. Défendons plutôt une identité qui soit à la fois authentiquement humaine et authentiquement culturelle ; reconnaissons que la vie humaine s'inscrit dans la nature et qu'elle en dépend.

73 Jean B. Miller, *Toward a New Psychology of Women* (1976), Harmondsworth, Penguin, 1986, p. 47 ; Carol Gilligan, « Moral Orientation and Moral Development », dans Eva Kittay et Diana Meyers (éds.), *Women and Moral Theory*, New York, Rowman & Littlefield, 1987.

nous impose l'exclusion radicale (telles que raison/émotion, passif/actif et public/privé) se retrouvent dans l'ensemble du réseau. Pour surmonter le dualisme lié au genre, il faut donc résoudre les autres dualismes. C'est pour cette raison que relier le féminisme à d'autres formes d'oppressions présente un si fort potentiel subversif, de relier le féminisme à d'autres formes d'oppression.

#### Continuité et différence

Concernant la façon dont elles appréhendent les relations entre le soi et l'autre, les cinq caractéristiques que j'ai signalées se répartissent en deux groupes. Les caractéristiques 1 et 2 nient la dépendance, la continuité et la relation entre le soi et l'autre, tandis que les caractéristiques 3, 4 et 5 nient l'indépendance de l'autre vis-à-vis du soi. Pour échapper à la logique de la colonisation, nous avons donc besoin d'un mouvement dialectique. D'un côté, il nous faut reconnaître la relation entre le soi et l'autre (leur continuité) qui est niée par la relégation au second plan et l'exclusion radicale. Mais de l'autre côté, il nous faut aussi affirmer la différence et l'indépendance de l'autre, qui sont niées par son incorporation et par le fait qu'il soit défini par rapport au soi (par ce dont il est dépourvu) et en termes purement instrumentaux. Pour surmonter le dualisme, il faut donc reconnaître à la fois la continuité et la différence. Même si les formes de féminisme qui soulignent la similarité entre les hommes et les femmes, et les formes de féminisme qui soulignent leur différence sont souvent perçues comme incompatibles, l'analyse du dualisme suggère que la continuité et la différence peuvent offrir l'une et l'autre des réponses appropriées et nous permettre d'échapper à différents aspects du problème posé par les identités de genre construites en termes dualistes. Les natures masculine et féminine ont été radicalement séparées, et le dualisme de genre a assigné les hommes et les femmes à des sphères ontologiquement distinctes, comme si leurs destinées différaient en tous points, comme si tous deux appartenaient à des mondes que rien ne relie. À cet égard, il est logique que le féminisme revendique des droits politiques communs et une humanité commune, qu'il cherche à briser les barrières de l'exclusion qui ont enfermé les femmes dans une sphère spécifique et infériorisée. C'est l'étape de la « déségrégation », qui a été au cœur du premier féminisme et de la première vague du mouvement féministe des années 1960 et 1970. D'un autre côté,

dans la mesure où le dualisme de genre a défini le féminin par rapport à l'identité centrale du maître, c'est-à-dire dans les termes de la conception classique de l'altérité, les femmes ont également dû mettre l'accent sur des conceptions positives et indépendantes de l'identité féminine, ce qui les a conduites à réinterpréter et à affirmer de façon créative leur différence. La reconstruction critique nous engage cependant à bien davantage qu'une simple affirmation de la différence. Le réseau tissé par l'oppression est tel qu'il est fréquent que l'identité du colonisateur et celle du colonisé s'y trouvent entremêlées. Dans la mesure où les femmes ne sont pas seulement colonisées dans le cadre des relations entre les genres, mais qu'elles sont elles-mêmes des colonisatrices (par exemple par rapport à d'autres races, cultures, classes et espèces), la reconstruction critique de l'identité implique normalement non seulement l'affirmation des identités subordonnées, mais également la reconstruction des identités du maître. Les femmes occidentales doivent donc aussi apprendre à rejeter l'identité du maître, qui est ancrée au plus profond de la conception occidentale de l'humain.

Mon analyse souligne que le concept de phallo(go)centrisme est inapproprié pour affirmer la différence, qu'il faut donc le remplacer par le concept plus complexe d'identité du maître. Si la différence des femmes a été revendiquée avec tant d'insistance, c'est en grande partie pour remettre en cause l'esprit d'une culture dont le principal protagoniste, un sujet rationnel qui se prétend neutre, est défini par opposition non seulement aux femmes et à divers groupes opprimés, mais à la nature elle-même. Toutefois, s'appuyer exclusivement sur la différence des femmes pour s'opposer à cette culture occidentale revient à dire que les femmes ont été les principales et même les seules victimes symboliques et politiques des mécanismes d'exclusion qui la structurent, ce qui est faux<sup>74</sup>. C'est ainsi que certaines théoriciennes ont invoqué la différence des femmes pour élaborer sous une forme inédite une critique sociale extrêmement puissante et proposer une vision alternative. Mais présenter l'alternative en termes exclusivement genrés, comme le font souvent les adeptes du féminisme radical<sup>75</sup>, voilà qui place sur les épaules de cette

critique un poids qu'elle ne peut pas porter à elle seule. En réduisant l'identité du maître à une simple identité masculine, cette critique féministe tend à occulter les véritables problèmes politiques qui sont en jeu, et à se méprendre quant aux mesures que nous aurions besoin d'adopter pour qu'un changement advienne<sup>76</sup>. Afin d'ébranler les fondements conceptuels de ces systèmes de domination, il nous faut démasquer intégralement l'identité du maître qui se cache derrière l'apparente neutralité de l'humain et des idéaux rationalistes.

74 Carol Lee Bacchi, *Same/Difference: Feminism and Sexual Difference*, Sydney, Allen & Unwin, 1990, p. 250.

75 Jean B. Miller, *Toward a New Psychology of Women*, op. cit., p. 88; Nancy Julia Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (1978), Berkeley, University of California Press, 1979.

76 bell hooks, *Talking back*, op. cit., 1989, p. 20.