

L'« oubli » des femmes comme sujets pensants

Diane Lamoureux

Volume 51, Number 1, Spring 2024

Numéro spécial 50^e anniversaire de *Philosophiques*

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1117030ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1117030ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

After an overview of the place of women as authors in *Philosophiques* over the last fifty years, this article invokes the notion of epistemic injustice to qualify the phenomenon. It also explores various strategies that could be used to counter various facets of this injustice.

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lamoureux, D. (2024). L'« oubli » des femmes comme sujets pensants. *Philosophiques*, 51(1), 159–173. <https://doi.org/10.7202/1117030ar>

© Diane Lamoureux, 2025



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

L'«oubli» des femmes comme sujets pensants

DIANE LAMOUREUX¹

Professeure émérite

Département de science politique, Université Laval

RÉSUMÉ — Après un tour d'horizon de la place des femmes comme autrices dans *Philosophiques* au cours des cinquante dernières années, cet article invoque la notion d'injustice épistémique pour qualifier le phénomène et explore diverses stratégies pour contrer diverses facettes de celle-ci.

MOTS-CLÉS: femmes, féminisme, injustice épistémique, incorporation, transgression, généalogies féministes, matrimoine.

ABSTRACT — After an overview of the place of women as authors in *Philosophiques* over the last fifty years, this article invokes the notion of epistemic injustice to qualify the phenomenon. It also explores various strategies that could be used to counter various facets of this injustice.

KEYWORDS: Women, feminism, epistemic injustice, embodiment, feminist genealogies, matrimony

Si l'on examine la place des femmes dans la revue, il est possible de diviser son histoire en deux périodes à peu près égales. La première correspond grosso modo aux vingt-cinq premières années; la place des femmes comme autrices y est plutôt anecdotique — plusieurs livraisons ne comportant aucun texte de femmes. La deuxième est un peu plus soutenue et variée, quoique la présence des femmes y est toujours minoritaire et parfois réduite à une seule contribution par numéro.

Je me propose, dans un premier temps, de dresser l'état des lieux. Dans un deuxième temps, je ferai intervenir la notion d'injustice épistémique pour voir ce qu'elle permet de penser. Dans un troisième temps, je problématiserai cette absence des femmes par rapport au champ philosophique québécois (mais pas que...).

Je n'ai évidemment pas la naïveté de penser que les femmes sont le seul groupe social exclu du champ de la production philosophique. Toutes les personnes qui n'appartiennent pas au groupe des hommes blancs occidentaux cisgenres hétérosexuels, de classe aisée et physiquement capables en sont largement exclues, ce qui a des conséquences tant pour les membres de ces groupes que pour la philosophie elle-même. Si, il y a quelques décennies, Spivak pouvait se poser la question « les subalternes peuvent-elles parler ?² », on peut étendre la question et se demander si elles peuvent penser, en ayant

1. diane.lamoureux@pol.ulaval.ca

2. Titre d'un texte d'abord paru dans un ouvrage collectif en 1988 et traduit en français par les éditions Amsterdam, en 2009.

en tête que le problème n'est évidemment pas de parler ou de pouvoir penser, mais de pouvoir être entendues, lorsque nous le faisons.

En choisissant de pointer du doigt les pratiques sexistes de la revue *Philosophiques* dans un numéro pour célébrer son anniversaire, je me sens dans la posture de la féministe rabat-joie décrite par Sara Ahmed³, celle qui non seulement produit du « trouble », mais veut en produire, afin de faire prendre conscience d'une situation inacceptable et d'essayer d'y mettre fin. Mais c'est une posture que j'assume tout à fait.

Quelques exercices comptables

Notons d'abord que le féminisme ne constitue le dossier majeur de la revue qu'à trois occasions⁴. Une première fois en 1985, une deuxième, en 1994 et une troisième, en 2017.

Dans le premier cas, la note de la rédaction qui coiffe le « dossier » est pour le moins ambivalente. « Aucun d'eux [les textes] n'a été composé en vue de la présente publication, et ils ne constituent donc pas un ensemble organique. Mais ils présentent un intéressant éventail de points de vue sur le féminisme⁵ », ce dernier présenté comme un fait civilisationnel majeur du xx^e siècle. Ce qui est frappant, toutefois, c'est que le féminisme à la fois comme mouvement social et comme mouvement de pensée est absent de tous les articles — à l'exception d'un seul —, qui préfèrent se pencher sur la question de « la » femme dans l'histoire de la philosophie ou chez certains philosophes (masculins).

La deuxième occurrence survient en 1994, alors que la revue publie une grande partie des communications présentées dans le cadre d'un colloque, « Les femmes et la société nouvelle », organisé en 1992 à l'Université Laval par Guy Bouchard, professeur à la faculté de philosophie, et par Maria De Koninck, alors titulaire de la Chaire de recherche sur la condition des femmes⁶, et dont la majorité des contributrices ne se situent pas dans le champ de la philosophie, mais plutôt dans celui de la littérature et des sciences sociales. Si l'on est passé du singulier au pluriel en ce qui concerne les femmes, il n'en reste pas moins que la majorité des contributions des « philosophes » (profs

3. « Vous avez créé un problème en déclarant problématique ce qui vient d'être dit. Vous êtes devenue un problème », p. 77: Sara Ahmed, « Les féministes rabat-joie (et autres sujets obstinés) », *Cahiers du genre*, n° 53, 2012, p. 77-98. Ce texte a été initialement publié en anglais dans *The Scholar and Feminist Online* 8, n° 3, en 2010. La même thématique est développée dans *Living a Feminist Life* (Durham, Duke, 2017).

4. Je n'ai pas retenu dans mon corpus le dossier « Égalité, justice, différence » paru dans le vol. 11 n° 2, puisqu'un seul des textes abordait, par l'intermédiaire des pensées de la différence, le statut des femmes.

5. « Note de la rédaction », *Philosophiques* 12, n° 1, 1985, p. 105.

6. Devenue depuis la Chaire Claire-Bonenfant.

ou étudiant·e-s en philosophie) portent encore sur la « contribution de certains théoriciens à l'avenir des rapports entre femmes et hommes⁷ ».

La troisième publication, « Les nouveaux horizons du féminisme dans la philosophie francophone », est présentée de la façon suivante : la philosophie féministe y est décrite comme un acte éminemment politique, dont le point de départ « consiste généralement en une critique visant à déterminer qui est le sujet réel de la philosophie et à montrer que ce sujet est, le plus souvent, implicitement pensé comme masculin, c'est-à-dire sans tenir compte de certains obstacles affectant d'abord et avant tout les femmes⁸ ». D'emblée, le féminisme y est inscrit comme une préoccupation extérieure à la philosophie, même si, dans cette troisième occurrence, il y a une attention portée aux enjeux que soulève le féminisme pour la philosophie.

Deuxième considération : dans la première moitié de l'existence de la revue, deux philosophes monopolisent une grande partie des contributions des femmes en tant qu'auteurs d'articles, Louise Marcil-Lacoste et Josiane Boulad-Ayoub. Leur contribution masque l'absence d'autres femmes (qui sont pourtant présentes, quoique minoritaires à l'époque dans les équipes des programmes de philosophie au cégep). Si la seconde est à l'origine du premier dossier dans la revue, la première avait entrepris tout un travail de réflexion sur la notion d'égalité (mais pas uniquement dans une perspective féministe)⁹. Elle avait publié le premier livre québécois abordant la question des rapports entre la philosophie et le féminisme, dans lequel elle ne peut que constater « la naïveté qu'il y aurait à croire que la philosophie sert naturellement de rempart au sexisme. Au contraire, dans la mesure où les philosophes parlent de la femme, ils disent aisément “à talons hauts” ce que d'autres disent sans aide “à talons bas”, des balivernes, voire des horreurs¹⁰ ».

Troisième considération : dans les neuf premières années d'existence de la revue, il y a rarement plus d'une femme qui signe un article, alors qu'il y a en moyenne une douzaine d'articles par numéro. Cela montre la place congrue qui est accordée aux femmes comme penseuses ; on pourrait même parler de femme-alibi. De la même façon, les livres dont il est question dans la section « compte rendus » sont majoritairement écrits par des hommes, ce qui reflète la production philosophique en général. Il faut attendre le volume 40 de la revue pour qu'une *disputatio* soit consacrée à une œuvre de femme, et le volume 44 pour que celle-ci porte sur une œuvre féministe, celle de Soumaya Mestiri.

7. Guy Bouchard et Maria De Koninck, « Introduction », *Philosophiques* 21, n° 2, 1994, p. 301.

8. Charlotte Sabourin et Marguerite Deslauriers, « Introduction », *Philosophiques* 44, n° 2, 2017, p. 189.

9. Comme mentionné plus haut, note 4.

10. Louise Marcil-Lacoste, *La raison en procès* (Montréal, Hurtubise HMH, 1995), p. 7.

L'injustice épistémique

Dans cette section, je me pencherai sur diverses formulations de l'injustice épistémique afin d'en établir la pertinence pour penser la place des femmes dans la revue *Philosophiques*. À cet effet, je m'inspirerai de la définition que donne Kristie Dotson de l'oppression épistémique¹¹. Celle-ci en parle comme d'« une forme d'exclusion persistante qui empêche ou limite la contribution d'une personne à la production des savoirs¹² ». Elle rattache l'oppression épistémique aux formes de domination sociale, sans l'y réduire. De plus, elle distingue trois types d'oppression épistémique.

Le premier concerne le positionnement des sujets connaissant, un positionnement qui peut favoriser ou entraver la capacité à produire des savoirs. Ainsi, si on ne fait pas appel à certains groupes sociaux dans la production des savoirs, ce qui est la réalité de l'ensemble des groupes subalternisés¹³ dans nos sociétés, on se prive de leur apport potentiel à cette production. Ceci rejoint l'argument développé par Fricker, pour laquelle « *this idea of being wronged in one's capacity as a knower constitutes my generic characterization of epistemic injustice*¹⁴ ». Celle-ci ajoute, dans un texte ultérieur, « *Start with the experience of powerlessness and show that it raises philosophical questions. That was the primary phenomenological drive behind the notion of epistemic injustice, and it is why I continue to think it important in any broadly social philosophy to build up slowly from an account of what goes on at the interpersonal level*¹⁵ ».

Le deuxième type d'injustice épistémique concerne les ressources intellectuelles qui sont (ou non) à la disposition de certains groupes sociaux. Ces ressources intellectuelles font appel à la manière dont il est possible de développer des connaissances et à la capacité de les exprimer (ou non) dans un langage compréhensible pour l'ensemble de la communauté scientifique ou herméneutique, comme le suggérait Jaggar¹⁶, celle de trouver les mots pour le dire dans un système langagier partagé. Sur ce point, Dotson me semble reprendre ce qu'énonçait Fricker lorsqu'elle soutenait qu'on trouve difficilement des mots pour décrire certaines expériences sociales. La même idée est

11. J'emploie indifféremment le terme d'injustice et d'oppression. Le terme injustice me semble plus général, tandis que celui d'oppression insiste sur un rapport de domination et sur le caractère systémique de l'injustice.

12. Kristie Dotson, « Conceptualiser l'oppression épistémique », *Recherches féministes* 31, n° 2, 2018, p. 9. L'article original est paru en 2013 dans *Social Epistemology*.

13. Je préfère ce terme à subalterne dans la mesure où il laisse disparaître le rapport social plutôt que de se contenter de désigner un état.

14. Miranda Fricker, « Précis » dans *Theoria* 61, 2008, p. 69.

15. Miranda Fricker, « Evolving Concepts of Epistemic Injustice », dans *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Kidd et coll. (dir.), (New York, Routledge, 2017), p. 53-60, p. 9 de l'édition en ligne.

16. Alison M. Jaggar, « Multicultural Democracy », *Journal of Political Philosophy* 7, n° 3, 1999, p. 308-329.

soutenue par Amandine Catala lorsqu'elle énonce que « *her social experience is collectively misinterpreted or misrepresented because of the hermeneutical marginalization of nondominant groups*¹⁷ ».

À cet égard, il est important de porter attention au vocabulaire que nous utilisons pour penser et à l'évolution terminologique, qui est aussi une indication de ce que nous pouvons penser. Comme il ressort du vocabulaire utilisé par Louise Marcil-Lacoste, il a été d'abord question de « la » femme, sorte de minoration de l'Homme. Les mouvements féministes, pour en finir avec cette abstraction, ont plutôt insisté pour utiliser l'expression « les femmes », à la fois pour montrer que nous n'étions pas toutes « la même¹⁸ » et que nous étions des sujets incorporés¹⁹. Les féminismes intersectionnels nous incitent plutôt à utiliser l'expression « des femmes » pour montrer que les expériences sociales de l'oppression sexiste varient selon l'inscription particulière de chacune dans le social, en fonction de marqueurs autres que le sexe ou le genre.

De la même façon, pour parler du phénomène de l'assassinat de femmes par leur conjoint ou d'autres membres masculins de leur famille, il a d'abord été question de « crimes passionnels ». Le vocabulaire a ensuite évolué vers violence/homicide conjugal. Aujourd'hui il est de plus en plus courant de parler de féminicides. De manière plus générale, dans les premières années du féminisme, une tâche importante a été de trouver « les mots pour le dire », pour reprendre une expression de Marie Cardinal, et les groupes de conscientisation féministe ont joué un rôle majeur pour créer un nouveau vocabulaire à même de rendre compte des expériences d'oppression et de résistance.

Le troisième type d'injustice épistémique, qui me semble être confondu avec le deuxième chez Fricker, relève des systèmes épistémiques eux-mêmes. Selon Dotson, ils « comprennent les imaginaires sociaux dominants, institués, les habitudes cognitives, les attitudes envers les sujets connaissant²⁰ ». À cet égard, Dotson s'appuie sur les réflexions de Jose Medina²¹ qui met en évidence le caractère inapproprié des systèmes épistémiques courants pour penser certaines situations.

Ce troisième type d'injustice épistémique semble le plus difficile à combattre. En effet, on peut imaginer assez aisément l'inclusion de certaines personnes émanant des groupes sociaux subalternisés comme productrices de connaissances. Il est également possible d'opérer des changements pour

17. Amandine Catala, « Multicultural Literacy, Epistemic Injustice, and White Ignorance », *Feminist Philosophy Quarterly* 5, n° 2, 2019. Article 4, p. 8.

18. Voir à cet égard Françoise Collin, « La même et les différences », *Cahiers du GRIF* 28, hiver 1982-1983, p. 7-16.

19. Ma traduction de « *embodiment* » que j'emploie dans le sens développé par Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects* (New York, Columbia University Press, 1994).

20. Dotson, « Conceptualiser l'oppression épistémique », p. 15.

21. Jose Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination* (New York, Oxford University Press, 2013).

inclure, dans les ressources épistémiques partagées, des éléments tirés de l'expérience d'oppression de certains groupes, comme le préconisent des chercheuses prônant un multiculturalisme intellectuel servant de base à une démocratie plus inclusive²². Mais il est plus difficile de sortir du cadre des systèmes épistémiques dominants pour penser ailleurs.

Je prendrai un exemple différent de celui de Dotson (qui se réfère au mythe de la caverne chez Platon), pour illustrer mon propos et donner une idée de l'ampleur des changements épistémiques nécessaires afin de modifier le cadre épistémique dominant. Prenons la métaphore du contrat social, qui sert à décrire le type de relations politico-sociales prévalant dans la modernité libérale occidentale. Celle-ci a été utilisée par Carole Pateman²³ pour montrer la nature sexiste de ce contrat social qui repose sur l'exclusion des femmes ou leur intégration subalterne. De la même manière, Charles W. Mills²⁴ a montré le caractère fondamentalement raciste du contrat social moderne. Mais, malgré la pertinence et la radicalité de leurs critiques, Pateman et Mills ne parviennent pas à sortir de l'imaginaire du contrat social (un individu autonome et rationnel qui peut devenir citoyen en s'associant à d'autres individus similaires) pour penser les conditions d'une démocratie réellement inclusive.

Pour tenter de dénouer certains des enjeux soulevés par ces diverses formes d'injustice épistémique, il me semble important de développer des alternatives pour chacun des types d'injustice. Pour ce faire, mon raisonnement se déploiera en trois temps: s'autoriser, explorer, repenser la notion d'universel.

S'autoriser

La première forme d'injustice épistémique, qui consiste à ne pas reconnaître certaines personnes ou certains groupes sociaux comme pouvant légitimement produire des connaissances, exige un double processus d'autorisation. Il s'agit d'autorisation au sens de devenir des autrices et de se donner mutuellement et collectivement des instruments d'autorisation, cette injustice ne découle pas d'un oubli, mais est constamment renforcée par les structures sociales existantes.

Pour répondre à ce défi, l'expérience des mouvements féministes et des critiques féministes des disciplines qui se sont développés dans les cinquante dernières années est riche d'enseignements tant en ce qui concerne le premier que le deuxième type d'injustice épistémique, même si j'insisterai plus, dans cette section, sur le premier type.

22. Jaggar, « Multicultural Democracy », ou encore Gloria Wekker, *White innocence* (Durham, Duke University Press, 2016).

23. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Stanford University Press, 1988).

24. Charles W. Mills, *Le Contrat racial* (Montréal, Mémoire d'encrier, 2022). L'original est paru en anglais en 1997.

Comme toutes les disciplines universitaires (et probablement du côté des plus réticentes), la philosophie s'est ouverte aux femmes, ce qui ne veut pas dire qu'elle se soit ouverte aux féministes et encore moins au féminisme. Et en s'ouvrant, elle a dicté les conditions de l'ouverture, et celles-ci sont loin d'être marquées du sceau de l'égalité. Encore aujourd'hui, les femmes y sont principalement présentes à trois titres : comme étudiantes, comme disciples et comme héritières. Elles doivent en quelque sorte se limiter à être les vestales du temple philosophique.

Dans cet univers, les femmes n'ont pas (encore?) gagné le droit de façonner la pensée. Elles en demeurent essentiellement les dépositaires, les réceptacles de la pensée d'autres, ces autres étant les « grands hommes », ce qui fait écho aux idées aristotéliennes sur la génération et à toutes les théories qui ont suivi sur la masculinisation comme conséquence inéluctable de l'accès au *logos*. Et ce n'est pas parce que nous vivons dans une ère où une partie des philosophes jettent le *logos* par-dessus bord et se réclament d'une « posture féminine », tout en n'abandonnant aucun des avantages que nos sociétés et nos institutions académiques réservent à la masculinité, que les choses ont vraiment changé. La transmission intellectuelle est encore largement une entreprise homosociale.

Le savoir institué l'est parce qu'il se fige dans une tradition qui se perpétue et parfois s'accroît d'une génération à l'autre. C'est ce qu'on appelle le « canon », qui variera certes selon les modes du moment, mais n'en conservera pas moins une remarquable constance. La transmission est l'outil privilégié de la constitution d'une tradition. Se posent alors trois questions : qu'est-ce qui peut être transmis ? Comment transmettre ? Par quelles médiations institutionnelles ? Et que se passerait-il si, au lieu de transmettre le patrimoine philosophique, nous entreprenions de constituer notre propre patrimoine ?

À cet égard, dans le féminisme, ce qui me semble pouvoir être transmis, c'est l'intolérance face à l'injustice, pas les déclinaisons concrètes en matière de luttes et d'enjeux. Ainsi, comme le souligne Michèle Le Dœuff, la soif de connaissance de beaucoup de femmes dans le passé — et malheureusement encore aujourd'hui — réside dans l'injustice par rapport à la situation qui leur est faite²⁵. Que cette injustice prenne le visage du sexisme, de l'hétérosexisme, du racisme, du capacitisme ou du capitalisme, ou d'une combinaison de ces formes, il n'y en a pas moins chez les dominé·e·s un rapport particulier au savoir/pouvoir. Car, si le savoir participe d'une volonté d'agir de concert avec d'autres pour transformer la structure de domination (pouvoir de), il

25. Michèle Le Dœuff, « Théoriser : une spirale sans fin », dans *Théoriser en féministe*, Anaïs Choulet-Vallet, Pauline Clochec, Delphine Frasch, Margot Giacinti et Léa Védie (dir.) (Paris, Hermann, 2021), p. 237-249.

devient rarement une source d'autorité (pouvoir sur), se vivant essentiellement sur le mode de l'*empowerment*²⁶.

En effet, si le savoir/pouvoir a été analysé par des philosophes comme Michel Foucault sur le mode de la maîtrise et de la domination et sous l'angle d'un régime de vérité, on peut également, comme le suggère Le Dœuff, l'envisager sous celui de la résistance à la domination. « Connaître les structures qui font souffrir a donc partie liée avec le projet de s'émanciper [...]. La connaissance n'est pas pouvoir, c'est plutôt la résistance contre la domination qu'autrui exerce sur nous en s'accrochant à l'ignorance des dominé·e·s²⁷ ». Dans cette perspective, tout en tenant compte des diverses analyses féministes qui ont mis en évidence la dimension profondément sexiste des savoirs constitués, il y a donc quelque chose qui se produit lorsque les femmes ont accès au savoir.

S'il fallait s'en convaincre, il n'y a qu'à penser aux résistances énormes qu'ont rencontrées les femmes pour accéder au savoir. De la *paideia* homo-sociale de la Grèce antique à l'Université du XIX^e siècle, en passant par la patristique chrétienne ou la volonté de interdire aux femmes l'apprentissage de la lecture et de l'écriture de certains révolutionnaires français, l'histoire occidentale (et sans doute les autres, mais je ne les connais pas suffisamment pour me prononcer) est construite sur leur exclusion du domaine du savoir.

Mais nous avons aussi la responsabilité, comme enseignantes féministes, de faire émerger les traditions cachées²⁸ que masque le « canon » occidental, de même que mettre en lumière les revers et les coins sombres de ce « canon »²⁹. Là encore intervient la figure de la féministe rabat-joie. Mais cela permet de faire émerger certaines perles, tout en enrichissant le matrimoine féministe. Il importe également de tirer parti de notre présence dans l'institution pour ne pas la reproduire et tenter de toutes les manières possibles de la subvertir. Cette tendance à hésiter à subvertir est déplorée par bell hooks, lorsqu'elle souligne que « *most women's studies professors are not committed to exploring new pedagogical strategies*³⁰ ». Car à quoi bon avoir des femmes philosophes (ou politiciennes, ou patronnes) si c'est pour reconduire le modèle

26. Je laisse volontairement le terme en anglais, car la traduction préconisée par l'Office de la langue française, autonomisation, me semble laisser de côté le caractère collectif du mouvement.

27. Michèle Le Dœuff, *Le sexe du savoir* (Paris, Aubier, 1998), p. 80.

28. J'utilise cette notion au sens où l'entendait Arendt pour parler de pensées minorisées. On peut penser à des penseuses comme Aspasia, Hypathie, Hildegarde de Bingen, Christine de Pisan, Gabrielle Suchon, Marie de Gournay, qui sont peu étudiées et ne font pas partie des textes classiques de la philosophie. Encore aujourd'hui, Mary Wollstonecraft ou Simone de Beauvoir sont largement considérées comme des autrices mineures dans le domaine philosophique, même si leurs textes sont accessibles, ce qui est peu le cas des premières.

29. Je songe aux diverses entreprises de critique du sexisme en philosophie (et dans les autres disciplines connexes), de même qu'aux études qui mettent en lumière l'objectivation des femmes dans la tradition philosophique.

30. bell hooks, *Teaching to Transgress* (New York, Routledge, 1994), p. 15.

dominant ? Ce n'est qu'avec un tel état d'esprit sur les outils du maître qu'on pourra partiellement s'en servir pour ébranler sa maison, pour paraphraser Audre Lorde.

Comment transmettre ? est aussi une question qui se pose à toute enseignante. Il me semble que la pire façon de transmettre est à sens unique. L'acte de transmission suppose une activité autant de la personne qui transmet que de celle qui reçoit. Il y a donc là un phénomène d'autorité et d'affiliation.

La troisième question est plus problématique, celle des médiations institutionnelles. Au risque de continuer à en heurter certain·e·s ici, je dirais que, malgré tout le mérite que je reconnais aux études institutionnelles féministes et la part que j'ai prise dans leur mise en place, je ne suis pas certaine que ce soit le canal le plus approprié de la transmission. J'aurais plutôt tendance à privilégier des lieux qui peuvent fonctionner sur la base de l'horizontalité des rapports, d'une part, et qui permettent de lier théorie et pratique, d'autre part. De ce point de vue, les collectifs féministes me semblent un lieu nettement plus approprié.

En effet, les collectifs féministes ont été des lieux qui ont permis que se pensent les divers maux sociaux qui jalonnent le parcours des femmes. Ils ont également été des lieux pour trouver les mots pour les dire et les partager. Ce faisant, ils ont contribué à façonner un nouveau rapport au monde : les victimes ne se sont pas contentées de ressasser leurs maux, elles sont devenues des rebelles, ouvrant de nouvelles avenues à la réflexion et ébranlant quelques certitudes au passage.

De la même façon que l'on peut concevoir l'accès des femmes au savoir sur le mode de la résistance, il me semble qu'il faille maintenant prendre au sérieux ce qui m'apparaît comme trois grands acquis du féminisme : l'accès des femmes au savoir formel, les collectifs féministes comme lieu de discussion et d'action des femmes entre elles, donc comme lieu d'inter-locution des femmes, et l'émergence de paroles de femmes qui peuvent prétendre à une certaine autorité.

L'accès des femmes au savoir formel ne règle évidemment pas le problème de sa structure profondément genrée (et occidentale), ce qui se manifeste dans ses objets, ses méthodes ou ses textes canoniques. Mais le fait que les femmes soient de plus en plus présentes dans les institutions de haut savoir, à tout le moins comme étudiantes, fait en sorte qu'elles n'ont plus nécessairement à partir de zéro. On pourrait certes soutenir que la culture patriarcale pollue les esprits et qu'il faut s'en affranchir, il n'en demeure pas moins que la maîtrise de ses codes et de ses arcanes représente une forme d'autorisation. Reste évidemment à voir ce que les femmes font de ce bagage, mais au moins le possèdent-elles. En ce sens, l'institutionnalisation des études féministes peut être perçue comme un signe positif, car elle accorde une reconnaissance à un savoir critique. Cependant, il est important de noter que toute institutionnalisation a tendance à atténuer la critique.

C'est aussi à travers les féminismes qu'on a pu voir émerger des paroles de femmes faisant autorité. Par autorité, il ne faut pas entendre la forclusion d'un débat, mais plutôt l'ouverture d'une chaîne d'inter-locution, parce que cette parole est entendue. Si certains ont pu soutenir que toute la philosophie occidentale n'était qu'une note en bas de page ajoutée à l'œuvre de Platon, il n'y a pas d'équivalent féminin à Platon, et, d'une certaine façon, cette absence est souhaitable, comme nous le rappelle le courant postmétaphysique ou postmoderne en philosophie. Penser l'autorité des femmes qui nous ont précédées, c'est plutôt leur accorder le crédit d'avoir pensé avant nous, d'avoir ouvert des chemins que nous pouvons choisir de parcourir à nouveau ou à partir desquels nous pouvons bifurquer. C'est surtout pouvoir prendre appui sur elles et ne pas avoir à recommencer du début.

C'est la démarche que j'ai tenté de mettre en œuvre dans *Pensées rebelles*, un essai de généalogie féministe, prenant à rebrousse-poil la tradition patriarcale de l'engendrement masculin. J'ai pris comme point de départ que les généalogies féminines procèdent en sens inverse des généalogies masculines : alors que c'est le père qui fait le fils, par la reconnaissance légale (ou l'adoubement institutionnel), c'est la fille qui fait la mère. Je me suis donc proposé de penser les généalogies féminines à la fois sur le plan des liens intergénérationnels (sur un axe vertical) et sur le plan intragénérationnel (sur un axe horizontal), un peu comme la citoyenneté peut être vue simultanément comme un rapport des citoyen·ne·s au pouvoir institué et sur le mode de la concitoyenneté.

La démarche généalogique, en ce qu'elle n'impose ni continuité chronologique ni lien de causalité, mais aussi parce qu'elle reprend sur un mode ironique le stigmate de la procréation qui a longtemps servi de prétexte à l'exclusion des femmes de la production intellectuelle, m'apparaît particulièrement intéressante, parce qu'elle permet de considérer les autrices que j'ai choisi de présenter dans cet ouvrage à la fois dans la continuité et la discontinuité. Continuité, parce que certaines thématiques reviennent d'une autrice à l'autre. Discontinuité, parce que ces reprises donnent aussi lieu à des infidélités, des déplacements qui en infléchissent et transforment le sens. Je me permets donc de lire ces autrices et d'établir des connexions entre elles en empruntant la démarche qu'Arendt suggérerait pour aborder les auteurs classiques en pensée politique : les lire pour y trouver de quoi alimenter notre propre réflexion en faisant abstraction de la tradition qui les entoure, prenant ainsi ce que je qualifierais de « distance ironique », ce qui permet de ne pas se laisser écraser par le passé, tout en pouvant s'en réclamer.

Une telle lecture est d'autant plus nécessaire que, comme se plaisait à le souligner Arendt, nous vivons dans un monde post-traditionnel, marqué par une brèche entre le passé et le futur, où « le temps n'est pas un continuum, un flot ininterrompu³¹ ». Puisque le passé ne structure pas l'avenir, il appartient

31. Hannah Arendt, *La crise de la culture* (Paris, Gallimard, 1972), p. 21.

à chacun·e de se constituer une tradition en récupérant les perles du passé, à la manière du collectionneur évoqué par Benjamin, qui remplace la transmissibilité par la citabilité³² et détache de son contexte chaque objet dont il s'empare, tel un fragment introduit dans un collage, qui change ainsi de signification.

Nous avons donc à accorder une autorité à certaines en les prenant au sérieux, en en débattant et en nous démarquant, en faisant le tri dans l'héritage et presque en le provoquant, d'où le sens de la métaphore que j'ai employée. Il me semble que c'est là renouer avec le sens de la philosophie qui réside dans l'inter-locution, l'étonnement et la recherche d'un sens réellement partagé.

À cet égard, la politique de la citation et de la traduction est essentielle. Ainsi, Sara Ahmed insiste sur le fait que la « *citation is a feminist memory. Citation is how we acknowledge our debt to those who came before; those who helped us to find our way when the way was obscured because we deviated from the paths we were told to follow. In this book I cite feminists of color who have contributed to the project of naming and dismantling the institution of patriarchal whiteness*³³ ». C'est d'ailleurs largement par la politique de la citation que se sont constituées traditionnellement les écoles de pensée en philosophie.

Un autre instrument tout aussi essentiel est la traduction. Elle permet de donner accès à des mondes qui nous sont a priori étrangers, mais qui fournissent des outils intellectuels différents pour penser nos propres réalités et les envisager sous d'autres angles. Cela permet également une forme de décentrement tant par rapport à notre propre expérience que par rapport à ce qui constitue le « canon » en philosophie. Ce décentrement ne doit pas viser à créer un nouveau centre, mais à multiplier les points de vue, comme je l'aborderai dans la dernière section de ce texte.

Explorer

Pour trouver des réponses au deuxième type d'injustice épistémique concernant les ressources intellectuelles, il me semble que la voie la plus prometteuse est celle des nouveaux objets et des nouvelles méthodes. Pour explorer cet enjeu, je prendrai appui sur la réflexion d'Iris Marion Young, dans son essai *On Female Body Experience*. Celle-ci souligne d'emblée qu'elle n'aborde pas un objet entièrement nouveau, le corps, puisque celui-ci est présent dans la tradition phénoménologique depuis Merleau-Ponty ou de Beauvoir, mais qu'elle propose un regard neuf (y compris par rapport à cette tradition phénoménologique).

32. Voir à ce sujet l'essai qu'Arendt consacre à Walter Benjamin dans *Vies politiques*, particulièrement p. 291-306.

33. Ahmed, *Living a Feminist Life*, p. 16.

Car, si toute philosophie est incorporée, cela reste largement nié par ceux qui se prétendent les héritiers de la tradition philosophique occidentale, privilégiant, comme Platon, l'engendrement par l'esprit plutôt que par la chair³⁴. Ce faisant, Young, à la suite de Battersby, fait remarquer que « *Western metaphysics has postulated the idea of an autonomous individual subject, a self-enclosed ego that inhabits but is distinct from a body. Reflection on the existential qualities of female bodies, Battersby suggests, upset most of the assumptions of this ontology — that selves are independent from one another, that their rational core stands at a distance from the pains and suffering of vulnerable bodies*³⁵ ».

À cet égard, Young nous montre qu'il est possible de penser les corps comme des corps vécus, vulnérables et interdépendants, et que la fausse autonomie de certains corps repose sur l'esclavagisation d'autres corps (sur la base du genre, de la race ou de la classe) essentiels à cette fausse autonomie, bref sur des rapports de domination que les féminismes entreprennent de déconstruire. Ces corps vécus obligent également à donner des réponses plurielles à la question : Qu'est-ce qu'une femme ? un peu à la manière de Sojourner Truth questionnant la définition blanche des classes privilégiées de la féminité lorsqu'elle parlait de son expérience en martelant « *Ain't I a Woman ?*³⁶ ».

D'ailleurs, Donna Haraway nous mettait en garde contre la négation de l'incorporation des sujets pensants, lourde de domination³⁷. Haraway parle des corps subalternisés comme des « identités fracturées », peu susceptibles de produire des théories totalisantes, comme nous le verrons dans la section suivante, mais plutôt de développer des « visions » qui nous permettent d'entrevoir d'autres possibles.

Mais les réflexions féministes permettent également à la philosophie de s'intéresser à de nouveaux objets et à de nouvelles façons de les aborder. Comme le soulignent les organisatrices du colloque « théoriser en féministe », le féminisme « ne désigne pas uniquement des types d'objets susceptibles d'être théorisés (comme des rapports sociaux de pouvoir, des luttes de libérations, des identités, etc.), mais aussi une certaine attitude, posture ou méthode de pensée³⁸ ».

34. Platon, *Le Banquet*, 209a-d, dans *Œuvres complètes*, tome 1 (Paris, Gallimard, La Pléiade, 1999), p. 744-745.

35. Iris Marion Young, *On Female Body Experience* (New York, Oxford University Press, 2005), p. 5

36. Cette question a été reprise par bell hooks, dans un essai éponyme (Toronto, *Between the lines*, 1981) pour souligner la faible place accordée à l'expérience des femmes noires dans le féminisme occidental. On retrouve également un questionnement similaire dans l'ouvrage sous la direction de Naïma Hamrouni et Chantal Maillé, *Le sujet du féminisme est-il blanc* (Montréal, Remue-ménage, 2015).

37. Voir *Manifeste cyborg et autres essais* (Paris, Exil, 2007).

38. Choulet-Valet et coll., *Théoriser en féministe*, p. 9.

Ce faisant, la réflexion féministe introduit un nouveau vocabulaire pour la réflexion philosophique, ce que Colette Guillaumin a qualifié d'«effets théoriques de la colère des opprimées», car dire l'oppression, c'est être obligée d'inventer un nouveau langage pour exprimer ce qui est supprimé ou exclu du langage usuel de nos sociétés, ce qui est inaudible aux oreilles des groupes dominants ou rabaissé au rang de jérémiades et de borborygmes³⁹.

Il faut également se garder de la pureté disciplinaire et puiser à plusieurs sources pour bricoler les outils intellectuels, mais aussi le langage dont nous avons besoin, tant pour dire l'oppression que pour frayer les voies de la libération. À cet égard, la démarche de Patricia Hill Collins⁴⁰ est intéressante, puisque cette autrice fait appel autant à la sociologie ou à la philosophie qu'aux journaux intimes, aux pièces de théâtre, à la chanson, et qu'elle valorise leur rôle dans la construction de la pensée féministe noire.

Cela pose également la question de savoir quoi faire avec les outils du maître. Car, si on ne peut qu'acquiescer à l'affirmation d'Audre Lorde sur le fait qu'ils ne détruiront pas la maison du maître, on ne peut en conclure à leur totale inutilité. Mais ils doivent être redimensionnés et on doit leur appliquer la cure que Lacan réservait aux femmes, celle d'être la « pas/toute ». Bref, assumer, comme le suggérait Danielle Juteau-Lee, le caractère partiel et partial du savoir⁴¹.

Pluraliser

En ce qui concerne le troisième type d'injustice épistémique qui concerne les systèmes ou cadres épistémiques eux-mêmes, comme le souligne Dotson, le travail est plus ardu dans la mesure où il s'agit de déboulonner l'Universel, véritable idole de la tradition philosophique.

Il me semble qu'il importe de faire un détour par la marge à des fins de décentrement. S'il est nécessaire de dénoncer la marginalisation imposée, il est aussi important de reconnaître que le fait de se situer à la marge permet de faire jouer simultanément deux points de vue sur le social. Cela n'en fait pas pour autant un point de vue totalisant, mais à tout le moins, il est moins incomplet qu'un seul point de vue. Comme le fait remarquer Sandra Harding, les savoirs marginalisés sont potentiellement moins faux que les savoirs dominants, car ils ne peuvent se payer le luxe d'être solipsistes⁴².

39. Colette Guillaumin, «Femmes et théories de la société. Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées», *Recherches sociologiques XIII*, n° 2, octobre 1981, p. 19-31.

40. Voir *La pensée féministe noire* (Montréal, Remue-ménage, 2016). Première parution en anglais en 1991.

41. Voir Danielle Juteau-Lee, «Visions partielles, visions partiales : visions (des) minoritaires en sociologie», *Recherches sociologiques XII*, n° 2, octobre 1981, p. 33-47.

42. Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, Cornell University Press, 1986).

C'est pourquoi on trouve dans le féminisme noir et dans le féminisme décolonial l'idée du décentrement, d'une part, et celle de l'utilisation créative de la marge, de l'autre. Comme le précise hooks, « *that space of refusal, where one can say no to the colonizer, no to downpressor, is located in the margins. And one can only say no, speak the voice of resistance, because there exists a counter-language*⁴³ ».

Enfin, il est préférable de penser les féminismes comme une source de pluriversalisme que comme porteurs d'un nouvel universalisme. La multiplicité constitue le point de départ des politiques féministes, ce qui soulève au moins trois enjeux : d'abord, la qualité éthique des politiques de solidarité que nous construisons ; ensuite, le fait que les féminismes ne reposent pas sur une identité qui serait commune à toutes les femmes, mais sur des alliances ; enfin, celui qui veut que la solidarité doive reposer sur un ensemble d'affinités, d'assemblages et de nœuds de convergence. Bref, les féminismes sont d'emblée pluriels, c'est un mouvement composé de plusieurs voix et de voies multiples.

Dans cette perspective, il est impensable de vouloir réduire les féminismes au féminisme. Les féminismes décoloniaux ont montré aux féminismes occidentaux que le sujet « femme » ne saurait se limiter à des attributs de genre, même troublés. Pour éviter que la réalité des unes ne soit balayée sous le tapis de la sororité, il est important de concevoir les féminismes sous l'angle d'une solidarité qui doit être constamment construite et qui demeure fragile.

Il n'y a donc pas un seul sujet des féminismes. Le Combahee River Collective rappelait dès la fin des années 1970 que le sujet des féminismes était d'emblée pluriel, façonné par les divers rapports sociaux qui structurent les sociétés, puisque « *we are actively committed to struggling against racial, sexual, heterosexual and class oppression and see as our particular task the development of integrated analysis and practices based upon the fact that major systems of oppression are interlocking*⁴⁴ ».

Il est donc approprié de penser les mouvements féministes sur le mode du *patchwork* qui juxtapose sans fondre, mais qui présuppose des liens entre les divers éléments qui le composent. C'est ce qui impose un fondement éthique et politique aux solidarités qu'il nous faut construire. « Une éthique de la responsabilité féministe devrait donc mettre au centre de ses considérations les liens qui unissent les sujets féministes, en prenant en compte les asymétries de pouvoir qui les caractérisent. La responsabilité morale n'est en effet pas distribuée de façon égale entre toutes les féministes. Plus nous occu-

43. bell hooks, *Yearning* (Toronto, Between the Lines, 1992), p. 150.

44. Combahee River Collective, « A Black Feminist Statement », dans *Capitalist Patriarchy and the Case of Socialist Feminism*, Zillah R. Eisenstein (dir.) (New York, Monthly Review Press, 1979), p. 362.

pons des positions de privilèges, plus grande est notre responsabilité de nous soucier des autres qui sont partie prenante de ce projet⁴⁵ »

Le pluriversalisme, contrairement à l'universalisme, ne procède pas par la *reductio ad unum*, mais fait référence à la traduction et à la transposition. Ce faisant, il prend le risque de se tenir à distance tant de l'homogénéisation que des particularismes essentialisants. Il opère un décentrement radical en faisant du centre un lieu vide. Dans cette perspective, la traduction est de la plus haute importance. « La circulation des concepts et des outils importe autant comme savoir que comme *faire*. Elle ouvre à la question de l'alliance à l'intérieur des contextes nationaux, et, au-delà, dans des territoires géographiques et culturels plus vastes qui sont justement redéfinis par l'action collective et le caractère transnational (tant en termes concrets qu'abstrait) des mobilisations et des causes défendues⁴⁶ ». Et cette traduction ne doit pas s'opérer dans un seul sens, mais dans tous les sens, pour que l'humanité devienne vraiment ce que nous choisissons de partager en « prenant langue » et en travaillant de concert.

Dans cet article, j'ai plutôt mis l'accent sur les ruses que peuvent déployer les féministes pour mettre fin à l'invisibilisation des femmes comme sujets pensants. Cela ne dispense toutefois pas l'institution philosophique elle-même de reconnaître les biais systémiques de la discipline et de s'ouvrir à de nouveaux objets ou à de nouvelles façons d'aborder des objets usuels en philosophie. Cela évitera peut-être de recommencer le même exercice dans cinquante ans.

45. Éléonore Lépinard, « Théoriser en féministe/Théoriser le féminisme: pour une éthique de la responsabilité féministe » dans Anaïs Choulet-Valet et. coll., p. 29.

46. Delphine Gardey, « De l'hospitalité à la coalition » dans *Politiques de coalition. Penser et se mobiliser avec Judith Butler*, Delphine Gardey et Cynthia Kraus (dir.) (Genève, Seismo, 2016), p. 38.