

Article

« Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison »

Elizabeth Grosz

Sociologie et sociétés, vol. 24, n° 1, 1992, p. 47-66.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001313ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison



ELIZABETH GROSZ
Traduit par Suzanne Mineau

Et si j'avais peu de papier, avec vos coups à l'encre inscrits...

L'esclave Dromio à son maître Antipholus,
La Comédie des erreurs, acte III, scène 1.

Dans cet article, je cherche à exacerber plutôt qu'à résoudre ce qui est couramment considéré comme « la crise de la raison ». Cette crise menace d'empoisonner toutes les connaissances, notamment en lettres et en sciences humaines, quoique les sciences naturelles ne soient pas immunisées contre ses répercussions, elles non plus. Cette crise a des conséquences méthodologiques, épistémologiques et politiques sur la conception métathéorique du savoir ou sur la production des connaissances ; elle entraîne une redéfinition des sources, cibles et objectifs de la forme et du fonctionnement des connaissances. J'ai l'intention de décrire l'une des lignes d'attaque utilisée par la théorie féministe lorsqu'elle remet en question nombre d'hypothèses fondamentales et de critères méthodologiques qui régissent les connaissances, en analysant ses (ré)explorations du corps et en soulignant certaines répercussions de la reconnaissance du corps sur la production et sur l'évaluation des connaissances.

Cette crise de la raison est une conséquence de la tendance historique à privilégier ce qui est purement conceptuel ou mental par rapport à ce qui est corporel ; en d'autres mots, les penseurs occidentaux ont été incapables de penser leurs propres processus de production (matérielle), processus qui reposent sur le rôle du corps, mais en même temps le nient. Reconnaître cette négation du corps dans la production des connaissances a des répercussions non seulement sur l'épistémologie, mais aussi sur la théorie féministe, notamment sur ses tentatives de critiquer et de modifier les formes patriarcales traditionnelles que les connaissances ont revêtues jusqu'à nos jours. Si le corps est une condition de la connaissance qui a été méconnue ou insuffisamment reconnue, et si, comme je le montrerai, il est toujours spécifiquement, concrètement « sexué », il s'ensuit que l'hégémonie sur les connaissances que la masculinité s'est assurée jusqu'à maintenant peut être renversée ou transformée grâce à l'assertion par les femmes d'un « droit de savoir » qui soit indépendant et autonome par rapport aux méthodes et hypothèses régissant les formes (patriarcales) prédominantes des connaissances. Dans le présent article, j'analyse *la sexualisation explicite des connaissances*, le lien entre les modèles et objectifs des connaissances et des corps (mâles) ayant une sexualité spécifique. Mon objectif

est de montrer certaines répercussions que le concept de *corps sexué* peut avoir sur les relations entre les sujets connaissant et les objets connus ainsi que sur les formes, méthodes et critères d'évaluation qui régissent les savoirs aujourd'hui.

Dans les deux premières parties, je résume brièvement les formes que prend la « crise de la raison » contemporaine, la façon dont elle s'est développée et les domaines théoriques où on la retrouve, tant dans les concepts traditionnels que dans la théorie féministe. Dans les deux parties suivantes, j'étudie deux concepts importants (et peut-être contradictoires) du corps : le corps en tant que surface sur laquelle s'inscrit le social et le corps en tant que lieu de l'expérience vécue ; cette démarche pourrait se révéler utile ou profitable au projet de resexualisation des discours qui ont (presque tous) nié le rôle spécifique qu'a joué le corps mâle dans leur production. La cinquième partie souligne les effets qu'a la reconnaissance de la spécificité sexuelle du corps dans les concepts des connaissances ; enfin, dans les deux dernières parties, je procède à une exploration préliminaire des relations entre la théorie féministe, les corps et les connaissances.

En cherchant la signification et les nombreuses ramifications de cette crise de la raison au XX^e siècle, je suis loin de formuler une préoccupation nouvelle, mais je me fais plutôt l'écho d'une angoisse souvent exprimée, une angoisse qui est peut-être née avec le scepticisme de la Grèce antique, mais qui resurgit de façon nettement moderne dans les écrits de Descartes, que beaucoup considèrent comme le « père » de la philosophie moderne. Pour Descartes, cette crise résultait de l'absence de fondements solides de la connaissance. Si ces fondements sont demeurés fragiles, les édifices intellectuels qui ont été construits sur eux seront, dans le meilleur des cas, vacillants. Hume considère lui aussi, mais de façon fort différente, que nos connaissances (scientifiques) sont en crise dans la mesure où les lois naturelles, universelles, ces lois que la science a pour tâche de découvrir, ne peuvent être justifiées par la raison. Notre croyance, par exemple, que le soleil se lèvera demain ne repose sur aucun fondement rationnel. Elle résulte d'une habitude et d'une attente injustifiées plutôt que de connaissances acquises de façon rationnelle ou scientifique. Descartes et Hume représentent les approches rationaliste et empiriste de la connaissance ; tous deux, et les écoles qu'ils ont fondées, ont été incapables de trouver une solution à l'insécurité et au doute qu'ils ressentaient. Les diverses tentatives de combler les fossés méthodologiques qui séparaient le rationalisme et l'empirisme n'y sont pas parvenues non plus.

Dans *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl considère cette crise comme une confrontation entre une conception mathématique galiléenne de la nature (une tendance au mathème) et une préoccupation cartésienne à l'égard du sujet connaissant (une tendance à la phénoménologie). En passant en revue l'histoire de la philosophie moderne, Husserl tente de réintroduire la valeur cartésienne du sujet dans un univers d'objectivité comme celui que recherchaient Galilée et la tradition empiriste. Selon lui, le heurt entre le « subjectivisme transcendantal » et l'« objectivisme physique » est le principe de l'« unité de l'histoire ». D'autres, comme Heidegger, Habermas, Lyotard, Rorty, Jameson et, sous une forme fort différente, Foucault, Derrida et Deleuze, ont défini la crise en des termes très largement similaires, soit une mésalliance, un conflit ou un déplacement de l'« objectivité » et de la « subjectivité ». Cette crise a été vue comme une crise d'identité, de modernité, de moralité, comme une crise du capitalisme et même de la science. Il s'agit d'une crise d'autovalidation et d'autojustification de la méthodologie qui est formulée en termes différents dans les diverses disciplines et à diverses époques, une crise provoquée par l'incapacité de la raison de se connaître elle-même de façon rationnelle, de se placer à l'extérieur d'elle-même, de se cerner et de se connaître du dehors, une crise d'inadéquation du sujet et de son autre.

1. LA CRISE

On trouvera dans cette section ce qui me semble les hypothèses les plus fondamentales des divers systèmes de pensée contemporains que la crise de la raison a remis en question. Je les énumère brièvement pour plus de clarté.

1. Selon une hypothèse fondamentale en lettres et en sciences humaines, la raison et les connaissances qui se fondent sur elle sont *méthodologiquement appropriées* à l'objet de leur investigation, le sujet humain. Les méthodes, processus et techniques des savoirs socialement

légitimés sont considérés comme des instruments *transparentes* et *neutres*, comme des outils intellectuels qui contribuent à la croissance des connaissances, mais que celles-ci peuvent rejeter sans problème. Ce sont des outils dont l'influence ou la productivité peut se calculer et se différencier de leurs objets. Cette instrumentalisation des méthodes ne caractérise pas seulement les approches réalistes, mais toute démarche qui admet une résistance dans la réalité, ou dans l'objet de connaissance. (Il se peut fort bien que la méthodologie ait surtout une valeur instrumentale, mais cette valeur réside dans sa relation avec un but, un idéal ou une stratégie, et non dans sa relation de représentation avec la réalité.) On ne peut ni poser la question suivante ni y répondre : « Comment cette connaissance, cette méthode, cette technique constitue-t-elle son objet ? » Si les façons de connaître sont vraiment transparentes et neutres, de simples outils peuvent être remplacés par d'autres (et ne font donc pas partie intégrante de la connaissance, mais conviennent à son acquisition) ou sont nécessaires *a priori*, et nous sommes alors certains que la connaissance ne *déforme* pas, ne manipule pas ou ne fausse pas son objet. On présume plutôt qu'elle le décrit ou l'explique, qu'elle l'analyse ou le synthétise sans qu'il y ait de perte ou de reste. Il n'y a que l'ignorance, les fausses propositions ou les théories et arguments invalides qui déforment ou construisent leur objet. En d'autres mots, ce qui est remis en question ici, c'est la valeur des méthodes, des axiomes et des critères d'évaluation par rapport aux objets d'investigation, c'est l'hypothèse voulant que les façons de connaître soient d'une neutralité transparente par rapport aux objets connus.

2. Il existe une hypothèse au sujet des champs et des limites des savoirs. Les frontières qui séparent les savoirs constituent souvent des lignes de démarcation soigneusement gardées entre les diverses *disciplines* des lettres et des sciences humaines. Ces disciplines sont elles-mêmes les effets de relations de pouvoir dynamiques qui se sont concrétisées au cours de l'histoire¹. Elles séparent aussi les savoirs en catégories historiques spécifiques : l'intérieur et l'extérieur du sujet (la psychologie analyse l'intérieur de l'« homme » et la sociologie, son extérieur), le moi et l'autre (l'anthropologie), l'universel et le particulier (la philosophie et l'histoire), l'apparence et la réalité (la littérature ou les arts visuels et les sciences naturelles), et ainsi de suite. Ces frontières ne sont pas *immuables*, ce qui permet certains enrichissements d'une discipline à l'autre, mais il n'en reste pas moins que chaque discipline définit un courant principal ou central ainsi qu'une zone périphérique ou marginale et se trouve définie par l'un et l'autre. Dans ces zones marginales, et dans *les espaces entre les disciplines*, on ne peut théoriser que dans les mêmes termes que le centre, c'est-à-dire à l'intérieur de la discipline elle-même. Chaque discipline se préoccupe de son autonomie et de l'intégrité des processus, les siens et aussi ceux des autres, dans la mesure où ils adhèrent à ses propres intérêts. Les relations inter- et intra-disciplinaires *peuvent* être analysées de l'intérieur d'une discipline, mais les disciplines elles-mêmes ne peuvent théoriser sur les espaces d'exclusion *entre les disciplines*².

3. Il existe des hypothèses au sujet des critères qui permettent de juger de la validité ou de la véracité de certaines connaissances. De toute évidence, les critères de véracité et de validité varient énormément d'une discipline à l'autre ; pourtant, il n'est pas certain que la vérité ait quelque utilité ou soit aussi utile dans les disciplines qui recourent davantage à l'« interprétation », comme la littérature, la psychanalyse ou la théorie cinématographique. Lacan, par exemple, affirme constamment qu'il y a un clivage entre la connaissance et la vérité³. En dépit de la diversité des critères (le béhaviorisme, par exemple, ayant peu en commun avec la littérature ou la philosophie), il existe néanmoins un certain nombre de présupposés communs, notamment la clarté, la précision, la possibilité de vérification ou de falsification, la parcimonie, la communicabi-

1. C'est précisément la thèse de FOUCAULT dans « L'ordre du discours » (1971) lorsqu'il voit dans la division des savoirs en disciplines un des modes internes de régulation et de surveillance que le pouvoir exerce sur les discours.

2. Je ne propose pas ici une approche interdisciplinaire, considérée sous l'angle des modèles prédominants des recherches qui touchent plusieurs disciplines. Une telle approche élargit les fondements des connaissances sans nécessairement remettre en question les théories qui leur ont donné naissance. Je cherche plutôt à montrer que la façon dont les disciplines classifient les propositions comme « les leurs » ou comme « en dehors » de leurs frontières est une question *politique* et non simplement *intellectuelle*.

3. Voir LACAN (1977), *Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

lité, la traductibilité, etc. Selon la croyance sous-jacente, les objets d'investigation, qu'il s'agisse d'un texte, d'un comportement humain ou d'interactions sociales, sont indépendants de la connaissance qu'on en a, ce qui suppose une « réalité » qui résiste à des méthodes fausses ou invalides, à une mauvaise interprétation ou à une mauvaise représentation. En d'autres mots, on suppose qu'il existe un tel fossé entre l'objet de connaissance et la connaissance que les connaissances peuvent être jugées du point de vue de leur convenance à l'objet, comme si les objets étaient en quelque sorte accessibles de façon indépendante, en dehors de la connaissance, comme une sorte de référent des connaissances précédant le discours.

4. Il existe une hypothèse au sujet de la valeur et de la validité intemporelles et trans-géographiques des connaissances. Alors que les connaissances sont produites à des moments et à des endroits précis, leur genèse est considérée d'une importance bien négligeable (sauf sans doute à des fins historiques) par rapport aux connaissances produites. Les processus de production ne laissent aucune trace dans leur produit. Les théories et les connaissances sont des produits transparents, *éternellement vrais* ou valides et indépendants de leurs origines. La connaissance existe en dehors de l'histoire, elle peut s'évaluer et se réévaluer indépendamment du temps et de l'espace de sa production. Les connaissances ne transportent pas d'indices de leurs origines.

5. Enfin, il y a l'hypothèse voulant que, même si elle est produite par un individu, la connaissance ne peut être aucunement personnelle ou simplement idiosyncrasique pour être considérée comme une vraie connaissance. Le sujet connaissant est considéré comme coupé de la connaissance qu'il produit. La connaissance *n'a pas de perspective* et lorsqu'elle représente un point de vue particulier, celui-ci est accessible à tous pourvu qu'ils aient une formation adéquate. (Je ne prétends pas ici qu'il existe une « distorsion subjective » de la connaissance, mais plutôt que toutes les connaissances sont produites à partir d'une position particulière et occupent une position particulière qui n'est pas identique à celle de leur créateur.) C'est cette « formation adéquate », plutôt que la régularité des objets investigués, qui entraîne la régularité et la répétabilité des résultats, critères d'objectivité indispensables.

Parce qu'elles considèrent l'« homme » comme l'objet et le sujet de leur analyse, les connaissances des lettres et des sciences humaines ne peuvent exprimer la masculinité, l'investissement dans les relations de pouvoir, le déplacement apparent du pouvoir ou du désir de leurs producteurs. Tant qu'elles dépendront d'une conception des savoirs spécifique et problématique, elles demeureront incapables de se reconnaître et de se justifier, de façon plus limitée et plus prudente, comme des perspectives ou, selon l'expression de Donna Haraway, comme des connaissances « situées » (sexuellement spécifiques).

Si le sujet de connaissance est un « point aveugle » dans la production et dans l'évaluation des connaissances, toutes les connaissances sont donc nécessairement contaminées par un élément irrationnel irréductible en leur centre. Le sujet connaissant qui utilise les principes de la raison et dépend d'eux ne peut pas s'inclure *lui-même* dans l'optique rationnelle qu'il utilise⁴. La crise épistémique et culturelle qui confronte la théorie aujourd'hui doit être localisée dans un certain nombre de tendances et d'engagements au sein de cette tradition intellectuelle. Même la soi-disant « théorie radicale » (notamment bien des théories féministes ou marxistes) collabore activement aux tentatives de sauvetage ou de résurrection de la raison. Permettez-moi d'énumérer simplement ces tentatives les unes à la suite des autres, puisque cela suffira à repérer leurs caractéristiques.

– Tout d'abord, il y a une grande perte de confiance envers les modes d'investigation « objectivistes », même parmi leurs adeptes. Les critères d'objectivité sont soumis à des critiques serrées, même à l'intérieur des connaissances les plus « objectives », notamment en physique pure (depuis Heisenberg, Einstein et la formulation du principe d'incertitude ou, plus récemment et de façon différente, depuis la formulation de la théorie du chaos). Kuhn, Lakatos et Feyerabend, entre autres, remettent en question cette aspiration à l'objectivité pure, sans médiation. Si l'objectivité désigne une connaissance à l'abri des préjugés et indépendante de

4. J'utilise ici à dessein le pronom masculin parce que le seul sujet connaissant qui ait été validé et reconnu au cours de l'Histoire est mâle.

l'observateur, certains physiciens et épistémologistes contestent la croyance selon laquelle les observateurs envisagent les « faits » directement, sans la médiation de théories, d'hypothèses ou de valeurs. Ils réfutent cette croyance courante voulant que les faits, les « données brutes » et l'information soient en quelque sorte indépendants ou à l'abri de l'influence de l'observateur présent. L'objectivité suppose un univers monolithique *unique* et, en principe, autonome et en dehors des sujets.

– Pourtant, même si les limites de l'objectivité sont parfois reconnues en sciences naturelles, ou du moins dans ses branches les plus avancées, une partie de la crise actuelle à laquelle font face les lettres et les sciences humaines découle de leur aspiration à un modèle de connaissances qui soit comme celui des sciences naturelles, et cette aspiration irréalisable a des conséquences désastreuses sur les types de savoirs produits. Il en résulte une version positiviste des « sciences de l'homme » qui réduit leur objet (l'humanité) au statut d'objet physique ; la psychologie béhavioriste, la sociologie statistique et l'historiographie positiviste peuvent fournir des exemples patents de cette tendance. Ces approches pseudo-scientifiques du sujet humain suscitent la crise en utilisant des techniques objectives, vérifiables et formalisables, qui par le fait même font perdre de vue la spécificité du sujet⁵.

– Les lettres et les sciences humaines sont de plus en plus confrontées au problème qu'a exposé Gödel en logique : l'impossibilité de la raison de s'auto-connaître. Si la raison n'est pas contenue en elle-même, il doit y avoir dans la rationalité un noyau irrationnel ou non rationnel qui contredit sa prétention à vouloir fournir des méthodes et des systèmes pour juger les connaissances. J'ai dit précédemment que le « point aveugle » de la raison pourrait être son inaptitude à connaître le sujet connaissant. Cela a des effets particulièrement traumatisants pour les sciences humaines, dans la mesure où elles reconnaissent la similarité de leur objet et de leur sujet ; lorsque Kristeva affirme que les limites problématiques de la linguistique et de la théorie littéraire viennent de leur incapacité de concevoir adéquatement *le sujet parlant*, lorsque Lacan fustige la psychologie et la psychiatrie parce qu'elles effacent *le sujet du désir*, lorsque Merleau-Ponty situe l'impasse de la philosophie dans son incapacité de comprendre la nature d'une *subjectivité qui perçoit, pense et agit*, tous trois mettent en lumière le dilemme propre aux lettres. Une discipline dont l'objet est *l'homme* est forcément incomplète, à moins qu'elle ne puisse intégrer sa propre production à titre de discipline dans les connaissances qu'elle produit.

– Les connaissances ne disposent pas de moyens pour comprendre leur auto-développement. Elles manquent d'outils qui leur permettraient de comprendre leur propre historicité et leur propre matérialité. En fait, l'histoire des connaissances est explicitement exclue parce qu'on juge qu'elle n'a rien à voir avec les formes contemporaines de la connaissance. Même une discipline consacrée spécifiquement à cette histoire, « l'histoire des idées », ne résout pas le problème. Au mieux, elle peut fournir de l'information et des techniques relatives à l'histoire d'une discipline, mais elle ne peut pas remplacer l'*autoconnaissance* ou l'autoréflexion de cette discipline. De plus, bien qu'elle mette en relief l'histoire des connaissances, une histoire des idées est incapable de formuler sa propre histoire, son mode spécifique d'autoconnaissance. Cette lacune a des effets stratégiques importants : si les connaissances ne sont pas marquées par les divers événements souvent très hétéroclites qui président à l'édification d'une discipline, elles ne sont pas influencées par les *investissements politiques* ; elles demeurent, dans un certain sens, libres de toute valeur. Les investissements politiques restent à l'extérieur des connaissances et peuvent être considérés comme des effets d'*empiétements extérieurs*, comme des effets de l'*application* des connaissances, au lieu de faire partie des connaissances elles-mêmes — d'où la distinction entre connaissances pures et appliquées, entre science et technologie. Cette opposition fort commode entre connaissances « pures » et « utilisations » politiques de ces mêmes connaissances met les connaissances à l'abri de toute analyse politique. Foucault soutient de façon convaincante que les relations entre le pouvoir et le savoir doivent être

5. Je ne cherche pas à défendre la position contraire, soit un subjectivisme ou un relativisme romantique à partir duquel toutes les choses sont jugées en fonction de ce que pensent ou ressentent les individus à leur sujet. L'objectivisme et le subjectivisme soulèvent tous deux des problèmes et ni l'un ni l'autre n'apportent de solution au statut du sujet connaissant dans la production des connaissances.

considérées comme à l'intérieur du savoir, assurant leur condition de possibilité et orientant leurs effets matériels.

– À cause de l'élosion du sujet présumé de connaissance et à cause des processus (historiques) de production des connaissances, les paradigmes prédominants des intellectuels font face à une crise de « perspectivisme ». Ces intellectuels sont dans l'impossibilité d'admettre que leur accès aux objets de leurs investigations est « perspectiviste », partial et limité. Reconnaître que les connaissances ne sont que des perspectives, des points de vue de l'univers équivaut à reconnaître la possibilité d'autres positions, d'autres perspectives fort différentes. C'est ouvrir une multitude de positions avantageuses, dans des champs qui ont été régis jusqu'à maintenant par un accès unique, exclusif et privilégié à des représentations vraies et à des méthodes valides pour connaître la réalité. Accepter de telles limites et sa propre nature partisane, c'est renoncer à prétendre à une valeur objective, vraie, unique, transhistorique ou trans-géographique. C'est aussi accepter, dans la production et dans la nature des connaissances, un ensemble hétérogène d'influences, certaines rationnelles et certaines irrationnelles, certaines universelles et certaines hautement particularisées.

– Enfin, la crise de la raison revient à l'impossibilité de choisir rationnellement entre des méthodes et des paradigmes en concurrence qui sont produits à partir de positions différentes. Il est certain qu'à l'intérieur des disciplines, chacun décide des théories sur lesquelles s'appuyer, des méthodes à utiliser, des prémisses à poser ; par contre, ces décisions ne se fondent pas sur la seule raison mais sont le produit d'une grande diversité de forces psychologiques, sociales, politiques et épistémologiques. Cette adhésion à des positions et à des valeurs qui ne peuvent pas être justifiées par la raison, mais qui se concurrencent entre elles pour obtenir la suprématie dans chaque discipline, n'est pas non plus fonction de théories incommensurables ; en effet, il est peut-être vrai que certains discours et paradigmes n'ont aucun point de comparaison ni aucune base commune, mais il est également vrai que la concurrence active entre la plupart (à n'importe quel moment dans le temps) se concentre autour d'un groupe de questions communes. Je n'adopte pas ici non plus une position relativiste en affirmant que toutes les théories et toutes les perspectives sont d'égale valeur. Le relativisme équivaut à une renonciation au droit de juger ou de critiquer une position — n'importe laquelle — et à une négation du politique dans la mesure où toutes les positions sont jugées équivalentes.

Même si j'ai démontré que la crise actuelle se fonde sur une inaptitude à connaître le sujet de connaissance, on peut également la considérer maintenant comme une *crise de spécificité*, une crise des limites ou de la particularité des connaissances, une crise de statut et, au niveau de l'autoreprésentation, une crise des spécificités (sexuelles) dans la production des connaissances.

2. LE FÉMINISME ET LE CORPS

Les féministes ont souvent été en désaccord sur les questions relatives au corps de la femme — droit à l'avortement, contraception, maternité, reproduction, autodéfense, schéma corporel, sexualité, pornographie, etc. — et il subsiste encore une forte répugnance à concevoir que le corps féminin joue un rôle prédominant dans l'oppression des femmes. Peu de concepts dans la théorie féministe ont été aussi dénigrés ou condamnés, et des accusations cent fois répétées de biologisme, d'essentialisme, d'a-historicité et de naturalisme continuent de hanter les féministes qui travaillent sur une théorie du corps⁶. Toutefois, si compréhensibles que soient ces accusations (dans un contexte où prédominent les réductions patriarcales de la femme à des traits *naturels* de passivité, de maternité, de dépendance, etc.), elles présupposent que *seule* une description anatomico-physiologique ou biologique est possible et laissent dans l'ombre la possibilité d'une conception *socio-culturelle* du corps. Une description non biologiste et non réductrice du corps pourrait entraîner des conséquences très différentes et servir à resituer le rapport de la femme à la production des connaissances.

Dans cette optique, de quelle façon les corps sont-ils pris en compte dans le féminisme et dans la structure des connaissances dominantes ?

6. Voir mon article « A Note on Essentialism and Difference », 1990.

Premièrement, étant donné qu'un classement binaire ou dichotomique gouverne la raison occidentale et que, dans les paires binaires, des privilèges sont accordés à un terme au détriment de l'autre (l'esprit supérieur au corps, la culture supérieure à la nature, le moi supérieur à l'autre, la raison supérieure aux passions, etc.), il est nécessaire d'examiner le terme qui est subordonné, nié ou exclu, soit le corps, en tant que *condition non reconnue* du terme dominant, la raison.

Deuxièmement, parce que ces paires binaires fonctionnent en alignements latéraux, en corrélation croisée avec d'autres paires — notamment dans la distinction entre mâle et femelle — le corps a été et demeure étroitement associé à la femme et à la féminité, tandis que l'esprit est mis en rapport avec l'homme ou la masculinité. Il est essentiel d'analyser ces alignements phallogocentriques afin de modifier ces présupposés sous-jacents aux connaissances prédominantes.

Troisièmement, pour développer des concepts qui rendent compte adéquatement de la *diversité* des êtres humains, il faut accepter ouvertement des *différences* entre les sujets. Ces différences *doivent* être inscrites dans le corps d'une façon quelconque et doivent être expérimentées par lui et à travers lui. Les différences entre les sexes, comme entre les classes sociales et les races, *sont* des différences fondées sur le corps, mais celles-ci ne sont pas immuables ou biologiquement prédéterminées.

Quatrièmement, si nous prenons au sérieux les critiques du concept d'identité personnelle que font les antihumanistes, les féministes ne peuvent parler avec justesse des femmes en tant que groupe opprimé ou lieu de résistance possible qu'en faisant appel à la spécificité du corps féminin et à sa place, lorsqu'elles veulent localiser les expériences vécues par les femmes et leurs positions sociales⁷. En d'autres mots, si des sujets sont produits comme on produit des marchandises, la seule chose qui puisse servir de matière première pour cette production est le corps humain (biologique ?). Fait de chair malléable, le corps est la matière première non spécifique des inscriptions sociales, ce qui produit des sujets, des sujets d'un genre particulier.

Cinquièmement, on peut ainsi constater que le pouvoir agit directement sur les corps, sur les comportements et sur les plaisirs et qu'il tire d'eux l'information nécessaire à la création des connaissances des sciences humaines et des lettres. Ces connaissances nécessitent des interactions entre le pouvoir et les corps ; en corollaire, le pouvoir nécessite une connaissance des corps et des comportements pour demeurer efficace et « en place ». Les disciplines (notamment la psychologie, la criminologie, la sociologie, la psychiatrie, etc.) sont formées, comme le montre Foucault, au moyen des interactions des régimes et des institutions disciplinaires — prisons, asiles d'aliénés, cliniques, salles de chirurgie, divan du psychanalyste — qui fonctionnent de façon à marquer les corps de façon distinctive. Les corps sont donc indispensables pour rendre compte du pouvoir et pour critiquer les connaissances. La conception que les féministes ont du corps est différente de celle de leurs homologues masculins (Nietzsche, Freud, Lacan, Foucault, etc.), puisque les corps et les plaisirs des individus et des groupes sont toujours *sexuellement spécifiques* et pourraient bien supposer des régimes de pouvoir différents et des connaissances connexes différentes⁸.

7. Parmi les féministes relativement peu nombreuses qui ont repensé le corps en dehors de la division esprit/corps ou au-delà des représentations du rationalisme ou de l'empirisme, mentionnons Luce IRIGARAY (dont je reparlerai plus loin), Rosi BRAIDOTTI (1991), Iris Marion YOUNG (1990), Judith BUTLER (1989), Vicki DIRBY (1987, 1991) et Moira GATENS (1988, 1991). En refusant d'accepter que le corps soit simplement un objet et en le considérant comme un élément constitutif de la subjectivité, ces auteures et d'autres féministes semblent sorties d'une impasse qui amenait les féministes elles-mêmes à dénigrer le corps.

8. Dans le second volume de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault semble admettre, plus nettement que dans ses travaux antérieurs, que l'ordonnement et l'autocompréhension des plaisirs sexuels sont spécifiquement sexués et qu'il n'est absolument pas possible de généraliser d'un sexe à l'autre. Tout en admettant cette *spécificité sexuelle*, il n'explique pourtant pas ce qu'a dû être « l'usage des plaisirs » pour les femmes à l'époque classique. Son argumentation est plutôt faible, car elle repose sur la croyance que la régulation de la sexualité féminine n'a été élaborée que beaucoup plus tard : « Plus tard, dans la culture européenne, la jeune fille ou la femme mariée [...] deviendront des thèmes de souci privilégiés ; un art nouveau de les courtiser, une littérature de forme essentiellement romanesque, une moralité exigeante et attentive à l'intégrité de leur corps et à la solidité de leur engagement matrimonial, tout cela attirera autour d'elles les curiosités et les désirs [...] il semble bien, en revanche, que ce soit à propos du garçon que la problématisation, dans la Grèce classique, a été plus active » (FOUCAULT, 1984, p. 235).

3. LE CORPS, UNE SURFACE D'INSCRIPTIONS.

On peut discerner dans la pensée radicale du xx^e siècle deux grandes approches à une théorie du corps. L'une découle de Nietzsche, Kafka, Foucault et Deleuze, et je l'appellerai l'approche « inscriptive » ; l'autre est influencée davantage par la psychologie, notamment par la psychanalyse et la phénoménologie, et je l'appellerai l'approche du « vécu du corps ». La première conçoit le corps comme une surface sur laquelle sont inscrites la loi, la moralité et les valeurs sociales ; la seconde renvoie surtout à l'expérience vécue par le corps, à des inscriptions intérieures ou psychiques. Alors que la première analyse un corps *social*, public, la seconde a pour objet(s) un schéma corporel ou une anatomie imaginaire. Je ne suis pas certaine que ces deux approches soient compatibles ou qu'on puisse en faire la synthèse. Néanmoins, elles peuvent nous fournir certains éléments théoriques dont nous avons besoin pour nous interroger sur les grandes catégories binaires qui définissent le corps : intérieur/extérieur, sujet/objet, actif/passif, fantasme/réalité, surface/profondeur, etc.

Le corps peut être considéré comme une sorte de *charnière* ou comme un double seuil ; en effet, il est placé entre le psychique ou une intériorité vécue et une extériorité plus sociopolitique qui produit une intériorité au moyen d'*inscriptions* sur sa surface extérieure. Tandis que la psychanalyse et la phénoménologie se concentrent sur le corps tel qu'il est appréhendé et rendu signifiant, la tendance inscriptive se préoccupe davantage des processus qui marquent le corps, le scarifient, le transforment, y déposent des inscriptions ou construisent un type de corps particulier grâce à divers régimes de pouvoir institutionnel, discursif ou non discursif. Dans cette section de mon article, j'analyse le modèle de l'inscription de la subjectivité corporelle et dans la suivante, la notion du vécu du corps, le corps tel qu'il est appréhendé.

Dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche présente une description générale des inscriptions sur les corps. À l'aube de la culture, dit-il, l'inscription de la moralité et de la mémoire sociales n'est pas le fait de la seule raison de l'homme, de sa compassion ou de sa moralité, mais résulte de moyens *mnémotechniques*, de façons de marquer ou de graver le corps en permanence. La généalogie de la morale révèle une histoire de cruauté envers le corps :

Plus l'humanité a eu mauvaise mémoire, et plus ses coutumes ont pris un aspect horrible, en particulier la dureté des lois pénales nous donne toute la mesure de l'effort qu'elle a dû faire pour vaincre l'oubli et pour garder présentes à la mémoire de ces esclaves du sentiment et du désir passagers quelques exigences primitives de la vie sociale. (Nietzsche, 1971, p. 255.)

Aux yeux de Nietzsche, les équivalences économiques, la capacité d'échanger et de conclure des ententes ne découlent pas d'un sens de la justice sociale, parce que la justice elle-même résulte de la notion primitive de la « compensation corporelle », d'une sorte de violence sociale originelle qui exige que la réparation des dommages soit faite à même le corps du coupable. L'endettement est expié en dernier ressort par la chair et le sang. La civilisation grave des significations sur les corps et à partir d'eux ; contrairement à ce qu'elle prétend, elle « n'éclaire pas les masses » par la raison et par l'éducation, mais elle assure sa cohésion par la coercition et par la cruauté. Les sociétés dites « primitives » pratiquent une sorte d'inscription rituelle sur les corps qui n'est ni plus ni moins douloureuse ou primitive que nos propres formes de cérémonies initiatiques. Voici quelques façons de marquer le corps pour assurer, du moins dans l'idéal, son intégration sociale : scarifications, tatouages, circoncision, excision, reconstructions chirurgicales de parties du corps, méthodes pour étirer, marquer et déformer le corps, acculturation du corps et de ses parties (lèvres, dents, oreilles, cou, pieds), ornementation du corps avec des peintures, de la boue, des plumes ou des pierres. Les inscriptions marquent la surface du corps, le divisent en zones de sensations intensifiées ou amorties, répartissent inégalement la libido sur une surface d'écriture vivante et érotique :

L'image du corps [...] peut être transformée par des vêtements, par des ornements ou par des bijoux, mais il est également possible [...] de modifier le corps lui-même : perforations du corps, des oreilles, du nez, des lèvres ; incision des organes génitaux,

mutilations, insertion de morceaux de métal et de bois dans diverses parties du corps [...] on peut également tenter de modifier l'image du corps de façon moins violente par des exercices physiques de toutes sortes. (Paul Schilder, 1978, p. 206.)

Les cicatrices et les incisions rituelles deviennent les marques de la situation et de la position de chacun dans la société, et assurent la fixité (provisoire) du flux des expériences intensives du corps. En tant que surfaces réceptrices, les frontières et les zones du corps se constituent en conjonction et par des liens avec d'autres surfaces à d'autres niveaux ; par exemple, les lèvres reliées au sein dans l'oralité et peut-être à la main en conjonction avec l'oreille, chaque système étant perpétuellement en mouvement et en relation avec l'autre ; les orteils en relation avec le sable dans une fixation obsessionnelle sur les chaussures et les callosités. Ces liens forment des assemblages qui brident le corps et en font une surface d'éléments interchangeables et remplaçables. La libido ne passe pas par des zones biologiques prédéterminées pour envahir ensuite, en irradiant vers l'extérieur, d'autres sites qui empruntent sa force ; elle se répand vers l'extérieur à partir des orifices du corps et pousse les organes corporels à étendre l'érogénéité à d'autres sites, surfaces, organes et ouvertures, créant ainsi ces lieux par l'inscription et la délimitation. On a « libidinisé » la capacité du corps de former des liens avec d'autres corps, animés ou inanimés⁹.

L'intensification libidinale de parties du corps constitue des *effets de surface*, les interactions se produisent à la surface de la peau et de divers organes. Toutefois, ces effets de surface ne sont pas uniquement superficiels puisqu'ils ont un effet intérieur, un effet sous-jacent *en profondeur* : ils créent une individualité ou une conscience que l'on pourrait comparer à la bande de Moebius, soit une surface à deux dimensions qui crée par sa torsion dans l'espace un endroit et un envers qui ne sont pas vraiment à l'intérieur et à l'extérieur. En suivant le plan extérieur, on parvient directement au plan intérieur sans quitter la surface en un seul point. L'effet *en profondeur* est l'une des caractéristiques qui marquent le corps moderne du monde capitaliste occidental et le distinguent de tous les autres. Nos formes corporelles sont considérées comme les expressions d'un intérieur et non comme des inscriptions sur une surface plane. En se construisant une âme ou une psyché, le « corps civilisé » transforme des énergies, des sensations, des expériences et des charges libidinales en besoins, en nécessités et en désirs-marchandises qui peuvent lui assurer une gratification tangible. Le corps devient un texte, un système de signes qu'il faut déchiffrer, lire et interpréter. La loi sociale est incarnée, « corporalisée » ; il s'ensuit que les corps sont transformés en textes et lus par les autres comme l'*expression* de l'intérieur psychique d'un sujet. Le corps est un dépôt d'inscriptions, de messages entre les frontières intérieure et extérieure, qui génèrent ou construisent ses mouvements pour en faire un « comportement », et qui ont ainsi à l'intérieur du système social des significations et des fonctions identifiables dans les relations sociales et interpersonnelles.

Les incisions, ces coupures sur la surface du corps qui sont faites de l'extérieur, servent par la douleur à organiser l'intérieur ou le vécu du corps. Nul doute que l'on retrouve là en partie le but visé par ces modes d'interrogation sanctionnés par les institutions qui recourent à la torture ; on ne cherche pas tant à soutirer une information ou à contrôler les mouvements des prisonniers qu'à *défaire* l'expérience et l'action vécues par le sujet¹⁰.

Foucault décrit divers systèmes servant à normaliser les corps dans un régime de contrôle disciplinaire ; avec le développement des méthodes de punition, il y a eu une transition de la macropolitique du spectacle (une sorte de pouvoir d'intimidation, d'exemplarité ou d'ostentation) à la microphysique d'une régulation et d'une surveillance complexes des corps. La

9. Voir Alphonso LINGIS (1984), « Savages », *Excesses, Eros and Culture*.

10. C'est pour cette raison qu'il y a un usage disproportionné des objets familiers, domestiques et même aimés dans les rituels de la torture politique. Dans son analyse globale des formes politiques de l'interrogation et de la torture, Elaine SCARRY note ce qui suit : « Le contenu de la pièce (là où la torture a lieu), son ameublement sont transformés en armes ; l'exemple le plus courant est la baignoire qui figure de façon si proéminente dans nombre de pays [...] Destinés à contribuer à l'annihilation des prisonniers, à démontrer que tous les objets sont des armes, les objets eux-mêmes, et avec eux les faits de la civilisation, sont annihilés ; il n'y a plus ni mur ni fenêtre ni porte ni baignoire ni réfrigérateur ni chaise ni lit. » (SCARRY, 1985, pp. 40-41.)

punition demeure associée à des savoirs — ceux qui sont produits par des « preuves » légales, des confessions, des opinions d'experts, ou par l'esprit et le comportement des spectateurs. Le point culminant de la normalisation disciplinaire, une forme de pouvoir contemporain, est le discours de plus en plus médicalisé ; la santé, le bien-être, la surveillance clinique, l'intervention chirurgicale deviennent encore plus indispensables aux sphères juridique, judiciaire et politique. Ce sont là les instruments qui servent à enrégimenter, à observer et à inspecter les « corps délinquants » (ceux des malades, des fous ou des criminels) et, par eux, à examiner également les corps normalisés. Des relations épistémiques et coercitives créent ce que Foucault décrit comme l'« âme moderne » (qui selon lui emprisonne le corps), l'intérieur psychologique ou la subjectivité au cœur des « sciences de l'homme ».

La médicalisation accrue du corps, par des ablations (inciser, couper, enlever, réduire) ou par des additions (déposer, coudre, injecter), démontre que le corps est malléable sous le pouvoir, qu'il est une *machine* dont les éléments peuvent être modifiés, adaptés, enlevés ou remplacés. Le corps est de plus en plus considéré comme fonctionnel, c'est-à-dire composé de pièces organiques pouvant être mécaniquement/cybernetiquement reproduites¹¹. Il s'ensuit que des objets ou des signes physico-culturels sont inscrits avec encore plus d'insistance sur la surface du corps. Vêtements, bijoux, produits de maquillage, voitures, habitations, travail, tout concourt à marquer le corps du sujet aussi profondément qu'une véritable incision, à lier les individus à des systèmes de signifiants dans lesquels ils deviennent des signes que les autres et eux-mêmes peuvent lire. L'alimentation, les régimes amaigrissants, les exercices, les mouvements fournissent des signifiants, des valeurs, des normes et un idéal que le sujet absorbe activement, incorporant ainsi des catégories sociales dans son intérieur psychologique. Les corps *parlent*, sans nécessairement émettre de sons, parce qu'ils sont codés par des signes et en signes. Ils énoncent des codes sociaux. Ils deviennent le *médium d'un texte*, d'une histoire ; parallèlement, les codes, lois, normes et idéaux sociaux *s'incarnent* dans les corps¹².

Si les corps sont traversés et infiltrés par des savoirs, par des significations et par des pouvoirs, ils peuvent également, dans certaines circonstances, devenir le lieu de luttes et de résistances et faire eux-mêmes leurs inscriptions sur les pratiques sociales. À la passivité du corps porteur d'inscriptions, il faut opposer l'activité d'un *corps désirant* et *inscrivant* qui, bien que marqué par la loi, laisse à son tour ses propres inscriptions sur le corps des autres, sur lui-même et sur la loi¹³.

4. LE VÉCU DU CORPS

Pour Freud, le processus par lequel l'enfant acquiert une image de son propre corps est un « narcissisme primaire¹⁴ ». Le sujet acquiert un sentiment d'unité sous-jacent aux sensations disparates, hétérogènes qu'il éprouve. Ce sentiment d'unité ou d'identité est le produit du processus qui construit le moi. Selon Freud, ce moi ne résulte pas d'un ordre biologique prédéterminé, mais d'une intervention psychique spécifique dans le développement « naturel » de l'enfant.

Nous sommes forcés de supposer qu'une unité comparable au moi doit être développée [...] il faut que quelque chose s'ajoute à l'auto-érotisme — une nouvelle action psychique — pour que survienne le narcissisme. (Freud, 1914, p. 69.)

11. Il y a eu évidemment beaucoup d'écrits féministes sur cette question. Voir par exemple le numéro spécial de *Hypatia*, « Feminism and the Body » (vol. 6, n° 2, 1991), ainsi que Donna HARAWAY (1985), « Manifesto for Cyborgs ».

12. L'inscription à l'intérieur et à l'extérieur du corps est un effet de pratiques signifiantes, spécifiques du point de vue historique et politique, ainsi que de systèmes de représentation qui pénètrent le corps à l'aide d'un « tatouage social ». Les codes marquent les corps, les configurent d'une façon particulière, les constituent en sujets vivants, agissants et produisant. En retour, les corps laissent leurs traces sur les lois et les codes. Une histoire des corps reste à écrire et elle exigerait une analyse des relations mutuelles entre les inscriptions sur le corps et l'expérience vécue.

13. Les féministes ont évidemment beaucoup commenté les analyses métaphoriques de Foucault liées à l'écriture sur les corps. Voir notamment PROBYN et McNAY dans *Hypatia* (1991) et DIAMOND et QUINBY (éd) (1988).

14. Voir FREUD (1914), « On Narcissism : An Introduction ».

Freud soutient que la genèse du moi correspond à une *carte psychique* des charges libidinales du corps. Dans *Le Moi et le Ça* (1923), il soutient que le moi n'est pas tant une chose qu'un tracé corporel, une carte de l'érogénéité du corps, une image intériorisée de l'intensité des sensations du corps :

Le Moi est d'abord et avant tout une entité corporelle, non seulement une unité toute en surface, mais une entité correspondant à la projection d'une surface. Pour nous servir d'une analogie anatomiste, nous le comparerions volontiers au « mannequin cérébral » des anatomistes, placé dans l'écorce cérébrale, la tête en bas, les pieds en haut, les yeux tournés en arrière et portant la zone du langage à gauche¹⁵. (Freud, 1923, p. 194.)

Le moi ou le sens de soi découle d'un investissement *libidinal, narcissique* dans l'*image spéculaire* du corps ou dans un schéma du corps perçu par les yeux. Les orifices érogènes et la surface de la peau constituent des points privilégiés d'intensité, des zones spéciales qui doivent être enregistrées sur la carte psychique à l'intérieur du sujet. Le moi est comme un écran intérieur sur lequel sont projetées des images lumineuses de la surface extérieure du corps. Pour Freud, le moi n'est pas une *photographie* du corps mais une carte de ses degrés d'érogénéité. Le moi est donc une image de la *signification* du corps pour le sujet. Freud affirme qu'il est fonction tant des fantasmes et des désirs que des sensations. Il illustre cela par l'exemple de l'hypocondriaque dont l'attitude envers son corps ne correspond pas à l'état physiologique ou « réel » de ce corps. L'énergie libidinale qui investit auto-érotiquement les zones sexuelles fournit l'énergie nécessaire à cette inscription psychique de la corporalité du sujet.

Lacan et Merleau-Ponty, tout en différant d'opinions sur d'autres sujets, se sont inspirés de Freud et des analyses de son œuvre élaborées par un grand nombre de psychanalystes et de neurophysiologistes qui s'intéressaient à l'image du corps dans les années 1920 et 1930. Mentionnons Henry Head, Henri Wallon, Paul Guillaume, Charlotte Bühler et Paul Schilder, qui ont tous analysé la première année de la vie psychophysiologique. L'enfant n'acquiert pas graduellement, morceau par morceau, une image de son corps ou un schéma corporel par l'agglomération et la localisation de ses expériences ou de ses sensations. Une transposition directe de ses sensations en images perceptives — *cénesthésie* — est jugée impossible puisqu'il n'existe aucune sphère ou aucun champ spatial où l'enfant pourrait « agglomérer » ou localiser ses sensations dans une zone ou sur une surface cohérente et continue. Il y a discontinuité entre une image du corps largement fragmentée et morcelée et une image unifiée, complète qui est positionnée dans l'espace et en relation avec d'autres corps. L'image du corps est une condition préalable et non une conséquence de l'acquisition par l'enfant de la notion d'espace et de localisation de son corps dans cet espace. La *Gestalt du corps* est nécessaire à l'autoreprésentation et à l'identité ; elle sert à l'enfant à se distinguer des autres en tant qu'être séparé et circonscrit par sa peau.

Lacan a poursuivi la thèse de Freud sur le narcissisme primaire avec son postulat du *stade du miroir*. Vers six mois, l'enfant devient fasciné par les images que lui renvoie le miroir, notamment la sienne. Lacan voit là l'action psychique spécifique que Freud n'a pas développée dans sa théorie du narcissisme primaire. Alors que pour Freud, ce narcissisme était l'agent de médiation entre des sensations auto-érotiques et une identité stable, pour Lacan, le moi est l'effet d'un conflit sans médiation entre un sentiment kinesthésique de fragmentation et une expérience d'unité coordonnée par les yeux lorsque l'enfant identifie son image dans le miroir. Le moi est un effet de l'image intériorisée ou de l'*imago*. Lacan appelle ce schéma corporel ainsi intériorisé par la représentation dans le miroir l'« anatomie imaginaire », une anatomie qui découle du *fantasme* du corps. L'anatomie imaginaire se révèle le plus clairement dans le *double fantomatique* ou le compagnon imaginaire qui hante les patients suicidaires, dans le dédoublement et l'inversion spéculaire du sujet si fréquents dans les rêves ainsi que dans les

15. Cela confirme un point souligné par Freud, dans « On Narcissism » : « Nous pouvons décider de considérer l'érogénéité comme une caractéristique générale de tous les organes et parler dans ce cas d'une augmentation ou d'une baisse de l'érogénéité dans une certaine partie du corps. Pour chacune de ces modifications de l'érogénéité des zones libidinales, il pourrait y avoir une modification parallèle de la cathexis libidinale dans le moi » (p. 77).

symptômes du membre fantôme et de l'hystérie. Dans les symptômes hystériques, l'anatomie n'a qu'une ressemblance superficielle avec les lésions organiques du corps ou avec les liens neuronaux qui régissent les paralysies organiques¹⁶.

Dans le cas du membre fantôme, le sujet ressent une douleur à l'endroit où le vrai membre se trouvait avant l'amputation. Cela illustre les « lois » de la Gestalt du corps qui diffèrent des « lois » organiques ou biologiques :

Au début, le fantôme prend habituellement la forme du membre perdu, mais au cours des années, il commence à changer de forme et certaines de ses parties disparaissent. Lorsqu'il s'agit du fantôme d'un bras, la main se rapproche du coude, ou dans les cas extrêmes, se retrouve à la place même du membre amputé. La main peut aussi rapetisser et devenir comme celle d'un enfant [...] Le fantôme se tient souvent dans une position rigide et [...] il s'agit souvent de la position dans laquelle se trouvait le patient lorsqu'il a perdu son membre. C'est comme si le fantôme essayait de préserver le dernier moment où le membre était présent (Schilder, 1978, pp. 63-64)¹⁷.

5. DES CORPS SEXUÉS

Des différences sexuelles exigent une représentation sociale, dans la mesure où les rôles sociaux et les fonctions de procréation ne sont pas régis par l'instinct ou par la « nature », mais sont requis, produits et régulés par la société. Dans toutes les cultures, les différences sexuelles des processus biologiques doivent être marquées — menstruation, grossesse, accouchement, allaitement, nubilité ; maturité phallique, paternité, éjaculations, etc. On s'assure ainsi que, même si le texte qui sera inscrit est « le même », la collaboration positive du corps au « texte » produira l'inscription d'un message différent. Comme la surface d'inscription n'est pas neutre, elle peut nécessiter des procédés typographiques différents et il peut en résulter des significations très différentes selon le type de matérialité (sexuée) qui reçoit l'inscription.

Il est possible qu'au niveau psychique, l'enfant « pré-œdipien » ne se rende pas compte que son corps est *différent de l'autre* (sexe), mais qu'il exerce ou non sa capacité de comparer, les significations sociales et psychiques des différences sexuelles lui sont exposées bien avant l'apparition du complexe d'Œdipe. Son corps est *déjà et toujours* codé sexuellement sous l'angle de la signification que revêt chaque sexe aux yeux de la génération parentale et sous l'angle d'une position culturelle donnée (notamment classe sociale, race, facteurs historiques). Le corps de l'enfant signifie des choses différentes (pour ses parents et pour les autres) en fonction de son sexe. Cette signification parentale et sociale n'est pas imposée de l'extérieur, mais elle est incorporée activement au moyen d'identifications narcissiques aux autres et du rôle formateur de celles-ci dans le développement du moi. Lacan et Merleau-Ponty admettent tous deux que le sexe entraîne une différence dans l'image corporelle et dans la subjectivité

16. « J'insiste sur le fait que l'anatomie imaginaire dont il est question ici est différente des idées (claires ou confuses) au sujet des fonctions corporelles qui prévalent dans une culture donnée. Tout se passe comme si le schéma corporel avait une existence autonome, je veux dire autonome par rapport à une structure objective » (LACAN, 1953, p. 13).

17. En résumé, le schéma corporel peut être considéré comme un effet des éléments suivants :

a) la cathexis libidinale qui circule dans le corps de l'enfant, se concentrant particulièrement dans les zones érogènes (bouche, anus, yeux, oreilles, organes génitaux) et dans les endroits les plus réceptifs aux relations extérieures ou extéroceptives, soit les mains (notamment les doigts), les pieds, le visage et la surface de la peau ;
 b) les changements et les processus organiques :
 « Tout changement dans une fonction organique est susceptible de provoquer des mécanismes psychiques qui s'apparentent à cette fonction organique » (SCHILDER, 1978, p. 33) ;
 l'amputation de membres, les lésions ou les atteintes organiques créent une « conformité somatique » avec des fonctions de représentation psychique, ce qui permet à la détresse infantile d'adopter des caractéristiques hystériques ou toute une gamme d'autres types de significations par « action différée » ou rétroactivement ;
 c) une interaction avec les schémas corporels des autres, notamment du parent nourricier par le traitement gestuel que l'enfant reçoit ;
 d) enfin, les significations sociale et idiosyncratique que nos corps et nos organes ont pour les autres et pour nous-mêmes dans un contexte social donné.

offertes au sujet ; par contre, le premier impute cette différence à une structure binaire (passif-actif et présence-absence) qui favorise la suprématie de la sexualité mâle, tandis que pour le second, le sexe semble davantage une pensée qui vient après coup, un détail dans un corps-sujet dont les sens et la perception sont sexuellement neutres. Pour que la femme obtienne une position *congruente* mais indépendante par rapport à celle de l'homme, elle doit pouvoir disposer d'une représentation autonome de son corps. Cela exige de nouveaux usages linguistiques et de nouvelles formes de connaissance pouvant décrire la féminité et la spécificité de la femme. La biologie, par exemple, devra être radicalement modifiée, par rapport aux options courantes, pour que les processus proprement féminins ne soient plus qualifiés de passifs *a priori* ou par définition, par opposition au caractère actif attribué aux processus biologiques de l'homme. Les caractéristiques de la femme sont considérées comme des aberrations par rapport à la norme mâle. Il est significatif qu'au moment d'énumérer certaines caractéristiques qui définissent chaque sexe, je n'ai dû préciser que le sexe féminin ; cela n'est pas surprenant puisque l'on présuppose que l'homme représente l'idéal en fonction duquel la femme doit être jugée¹⁸. Il faudra aussi une transformation des pratiques sociales et des relations d'échange, sexuelles ou autres, entre les hommes et les femmes afin que le corps des femmes ne soit plus traité comme s'il était inerte, passif, incapable, dépendant, etc., mais d'une façon qui corresponde à sa spécificité.

Si les corps sont des objets de pouvoir et des lieux d'inscriptions sociales, débordant de significations psychiques et sociales, quel effet aura une compréhension des formes *sexuellement différentes* du corps sur notre compréhension du pouvoir, sur nos connaissances et sur notre culture ? Quel effet aura la reconnaissance de *différences autonomes* entre les types de corps humains sur notre compréhension de la subjectivité et sur les hypothèses épistémologiques qui régissent le développement des théories ?

6. LES CONNAISSANCES ET LES DIFFÉRENCES SEXUELLES

Nietzsche considérait les connaissances comme des produits méconnus des corps et comme des instruments que le corps de chacun peut utiliser pour agir de façon à accroître ses capacités. À ses yeux, de même que la moralité, la vertu et la justice sont des passions et des états du corps qui sont considérés à tort comme des lois morales prédéterminées par la loi divine ou formulées par l'intelligence, les connaissances, les vérités et les sciences résultent de la nature corporelle et de la position matérielle du sujet connaissant¹⁹.

Les connaissances ne sont pas de purs concepts ou de simples créations de l'intellect, elles ne sont pas régies par l'amour de la vérité, par la recherche de l'absolu ou par la volonté de comprendre. L'image que la connaissance se fait d'elle-même a toujours été, et demeure encore aujourd'hui, dépouillée de la compréhension de sa propre nature corporelle (textuelle). La connaissance est une activité, une *pratique*, et non une réflexion contemplative. Elle *fait des choses*. En tant que produit ou chose, elle nie son historicité, elle affirme son indifférence face aux questions politiques, si bien qu'elle fonctionne comme un outil orienté vers n'importe quel objet particulier choisi par son utilisateur. La connaissance est la conséquence d'une recherche de la maîtrise, elle est une force ou une impulsion viscérale de s'approprier et de soumettre, elle est une volonté de puissance,

une sorte de destruction malicieuse des valeurs qui régissent la vie des gens, une âme insatisfaite qui sent que l'état apprivoisé est une torture et qui trouve un plaisir voluptueux à dénouer tous les liens qui la lie à un tel état. (Nietzsche, 1968, p. 461.)

18. Voir IRIGARAY (1985b), « Is the Subject of Science Sexed ? »

19. « Dans la longue succession des millénaires, l'homme ne s'est pas connu lui-même physiologiquement et même aujourd'hui, il ne se connaît pas encore. Savoir, par exemple, que l'on a un système nerveux (mais pas une "âme") demeure le privilège des mieux informés. Pourtant, l'homme n'est pas heureux de ne pas savoir. Il faut être très humain pour dire : "Je ne sais pas cela", pour se permettre l'ignorance » (NIETZSCHE, 1968, p. 229).

La connaissance est le produit d'un désir de vivre, de conquérir, c'est une volonté de puissance qui se manifeste aussi et surtout de façon corporelle. C'est à tort qu'elle se reconnaît elle-même comme cérébrale, comme le produit d'idées, de pensées, de concepts. Elle oublie ou supprime sa propre généalogie corporelle, son propre processus de production. Elle est le produit d'impulsions et de forces corporelles qui s'identifient à tort à l'esprit.

Pourtant, comme les autres auteurs que j'ai cités, Nietzsche est coupable d'une abstraction et d'une réduction du corps au seul modèle masculin. À l'instar de Foucault, Freud, Lacan et Merleau-Ponty, il présume que la production, l'évaluation et l'utilisation des connaissances se fondent sur le corps ; ironiquement, toutefois, le corps qu'ils invoquent tous n'est pas lui-même concret ou tangible, mais « philosophique ». Une fois qu'on a démontré que l'universel est un déguisement de la masculinité, que les connaissances n'occupent qu'un seul pôle restreint du spectre (sexuel) au lieu du spectre tout entier, on voit apparaître d'autres façons de connaître, d'autres façons de procéder, la possibilité de discours et de savoirs féminins. Ce n'est qu'en développant d'autres modes de représentation et d'inscription du corps féminin que l'on pourra voir de façon explicite la domination de l'universel par le masculin. À l'inverse, ce n'est qu'après une lecture attentive des textes et des paradigmes phallogocentriques que l'on pourra se servir de leurs failles, manques et fêlures pour révéler des espaces où ces textes vont trop loin, disent plus que ce qu'ils veulent dire et se prêtent ainsi à une (ré)appropriation féminine. Toute évocation théorique d'une féminité positive et autonome suppose une interrogation et un remplacement des normes masculines en même temps que l'invention et l'élaboration de normes significatives pour une représentation et une épistémologie.

On continue à ne pas reconnaître le caractère masculin ou mâle des connaissances parce qu'elles ne peuvent pas être comparées à d'autres connaissances²⁰. Les hommes se donnent un rôle neutre, comme sujets connaissant, penseurs, producteurs de pensées, de concepts ou d'idées, uniquement parce que, dans les connaissances qu'ils produisent, ils ont effacé leur nature corporelle spécifique et toute trace de leur spécificité sexuelle. En s'appropriant l'univers de l'esprit, ils ont néanmoins eu besoin d'un appui, et d'une protection, pour ce physique qu'ils désavouent aujourd'hui. C'est ainsi que les femmes assument la fonction de corps pour les hommes et effacent, par conséquent, la sexualité concrète de leur propre corps²¹.

Lorsque la femme est représentée comme la contrepartie corporelle de la suprématie conceptuelle de l'homme, son corps, ses plaisirs et ses désirs sont réduits à une version ou à une variante du corps et des désirs de l'homme. Elle est ainsi conceptualisée comme un être castré, incomplet, etc., comme si c'étaient là des traits (ou des manques) inhérents à son corps (naturel) plutôt qu'une fonction de l'autoreprésentation de l'homme.

La réduction de la femme au statut de corps « neutre » pour les hommes est un effet de la sexualisation masculine des connaissances, une projection point par point des corps sexués des hommes sur les structures des connaissances et, à l'inverse, du pouvoir d'inscription que ces connaissances, discours et représentations exercent sur les corps pour les constituer ainsi.

Cette correspondance entre les modèles de discours dominants et les formes que prennent la sexualité et la corporalité des hommes, qu'Irigaray a décrite sous le nom d'isomorphisme, n'est pas la résultante d'une conspiration des hommes en vue de créer des connaissances à leur propre image ; l'organisation hiérarchique des corps des hommes sous la domination du phallus est plutôt la résultante de l'inscription de significations, de valeurs et de connaissances sociales dans le corps des jeunes garçons. Cet isomorphisme est fonction des systèmes de représentation qui traversent et constituent les corps des hommes eux-mêmes ainsi que des critères d'évaluation des connaissances. Inutile d'ajouter ici que les mêmes systèmes qui régissent le corps des hommes servent à la représentation et à l'inscription du corps des femmes. Au lieu de considérer l'homme comme un créateur dynamique de valeurs discursives et épistémiques, il faut

20. « Le problème est celui de l'altérité possible du discours masculin » (IRIGARAY, 1985a, p. 140).

21. « Dans le système de production que nous connaissons, y compris de production sexuelle, les hommes se sont éloignés de leur corps. Ils se sont appuyés sur leur sexe, leur langage, leur technique, pour aller de plus en plus loin dans la construction d'un monde de plus en plus distant de leur rapport au corporel. Mais ils sont corporels. Il faut donc qu'ils viennent se ré-assurer de ce que quelqu'une est bien gardienne du corps pour eux » (IRIGARAY, 1981, pp. 83-84).

plutôt voir sur son corps l'inscription de significations qui interviennent dans la façon dont il investit son corps. Il ne s'agit pas tant de *blâmer les hommes* que de comprendre que leurs perspectives sont fonction de leurs intérêts sociaux et corporels. Par conséquent, ils n'ont peut-être rien à voir avec ce qui intéresse les femmes, sauf lorsqu'ils s'imposent à elles et les oppriment. On peut lier au *démembrement* de l'homme, à son détachement de sa masculinité lorsqu'il produit une connaissance ou une vérité, bien des caractéristiques des connaissances contemporaines : connaissances fondées sur une seule réalité, sur des classes de représentations préexistantes et sur une terminologie sans ambiguïté pouvant être produite et utilisée par un seul sujet connaissant rationnel et unifié qui n'est pas entravé par ses inquiétudes « personnelles ».

La position « sexuelle » d'un texte ne peut pas correspondre à la position de son auteur. Elle ne peut pas non plus correspondre directement au contenu de ce texte, à ce qu'il dit²². Elle résulte plutôt de la position qu'occupe ce texte par rapport à la position historique d'autres textes et à son degré d'adhésion à cette position. C'est là un effet de la manière dont les textes appuient ou remettent en question les paradigmes historiques courants qui ont formé les connaissances. La position du texte est sexuellement codée dans la mesure où l'accès à des positions de discours est sexuellement réglementé et dans la mesure où les paradigmes et les valeurs théoriques servent des intérêts sexuels spécifiques.

7. LE FÉMINISME ET LA CRISE

Le féminisme a un rapport complexe avec la crise que traversent les connaissances contemporaines. Sa progression sans précédent depuis vingt ans représente à la fois une réaction et une réponse au dilemme qu'une telle crise pose aux connaissances actuelles. La façon dont la théorie féministe participe à cette crise est souvent méconnue. Je vais tenter de résumer quelques facteurs importants qui interviennent dans cette interaction complexe.

Aux fins de la discussion, il peut être utile de diviser la théorie féministe en deux grandes catégories. La première est vouée à l'introduction, à l'analyse et à l'affirmation des « femmes » et du « féminin » à titre d'objets de connaissance viables. Elle se propose d'intégrer les femmes dans les domaines dont elles ont été absentes jusqu'à maintenant. Son idéal est de disposer de connaissances adéquates pour analyser ou représenter les femmes et leurs intérêts, et elle fait preuve, à des degrés différents, d'une distanciation critique par rapport au grand courant masculin. Ce groupe se différencie par son intérêt à se concentrer sur la femme et la féminité à titre d'*objets de connaissance*, alors que le second groupe cherche à formuler des connaissances qui font de la femme un *sujet de connaissance*.

Les féministes du premier groupe adhèrent aux préceptes fondamentaux et aux valeurs implicites qui régissent les connaissances générales et les disciplines (ou les branches interdisciplinaires). Pour résumer sommairement leurs idées, disons que leur principal reproche à l'égard des connaissances générales est que celles-ci négligent ou excluent volontairement les questions liées aux femmes et à la féminité. Par conséquent, elles se préoccupent surtout de réécrire et de compléter les connaissances existantes ; par exemple, elles apportent des additions et des modifications pertinentes au marxisme, à la psychanalyse, à l'histoire, à la théorie littéraire lorsque ces disciplines omettent l'apport des femmes. Ce n'est évidemment pas une tâche facile parce qu'il est vite devenu évident qu'il ne s'agissait pas seulement d'ajouter un « objet » laissé de côté dans des connaissances qui sont déjà plus ou moins méthodologiquement complètes, en se contentant de corriger un oubli. C'est une tâche qui requiert une remise en question en profondeur des cadres théoriques et de l'idéal intellectuel qui régissent les connaissances. Il n'est absolument pas possible de parfaire la connaissance en ajoutant les femmes dans des connaissances neutres ou objectives. Les connaissances n'ont pas simplement « oublié » les femmes ; leur amnésie est stratégique et sert à garantir leur fondement patriarcal. La première et la plus mémorable leçon qu'ont apprise les intellectuelles féministes est celle-

22. J'ai tenté d'approfondir les relations entre la textualité et l'incarnation sexuelle dans un exposé non publié (« Sexual Signatures, Feminism and the Death of the Author ») qui a été présenté au colloque « Feminism: An International Debate » à Glasgow, en juillet 1991.

ci : les connaissances ont une orientation patriarcale ou phallogénique plutôt que neutre. Beaucoup se sont rendu compte que pour englober les femmes et la féminité sans les réduire aux intérêts des mâles, les connaissances devaient subir une révision critique minutieuse. Pour pouvoir adéquatement *connaître les femmes*, il fallait comprendre et remettre en question l'investissement patriarcal.

Néanmoins, d'un point de vue féministe, celles qui ont entrepris de compléter les connaissances existantes ont été extrêmement prolifiques, notamment dans les années 1970. Citons, à titre d'exemples de cette remarquable productivité, la relecture de la psychanalyse par Mitchell, le projet des féministes socialistes ou marxistes d'utiliser les divisions de la production économique de Marx, une analyse matérialiste historique des relations de classes, les travaux dans différentes disciplines universitaires, par exemple en histoire où on a écrit non seulement l'histoire des « femmes oubliées », mais raconté aussi la participation méconnue des femmes aux événements historiques.

Il demeure cependant que beaucoup de ces projets sont touchés par la remise en question soulevée par la crise de la raison. Dans la mesure où les connaissances courantes se mobilisent autour de la raison, l'apport des féministes à ces connaissances se retrouve également en état de crise. Le féminisme demeure dans une relation problématique avec cette crise chaque fois qu'il remet en question les connaissances courantes en tentant de les accroître, de les remplacer par des connaissances féministes concurrentes ou de les ignorer en s'appuyant sur une « expérience » ou sur une « intuition » anti-théorique et anti-intellectuelle. En d'autres mots, tant que le féminisme demeure voué à *la connaissance des femmes*, à la tâche de faire des femmes des objets de connaissance, *sans réorganiser en contrepartie leur position de sujets connaissant ou de sujets du savoir*, ses connaissances demeurent aussi problématiques que celles qu'il cherche à compléter ou à remplacer. Une réorganisation structurale des positions d'où les savoirs sont acquis, des effets de ces positions sur les sortes d'objets connus *et* des façons prédéterminées de les connaître est nécessaire à la reconnaissance des répercussions et des effets de la crise de la raison. Si la raison est un effet, non de la raison elle-même, mais d'une chose irraisonnable (c'est-à-dire du pouvoir), la solution ne peut être d'adhérer à cette raison, même modifiée. Elle n'est pas non plus dans l'abandon des connaissances et dans le recours à l'expérience ou au sens commun (des femmes). La raison qui est remise en question oscille entre deux pôles : un « irrationalisme » débridé qui frôle la glorification de l'ignorance et l'enfermement dans ce qui est *donné* (socio-politiquement) ; la décision de progresser toujours mieux vers la perfection. Ce sont là deux choix inacceptables.

La désillusion, la prise de conscience que les connaissances ne peuvent être neutres et objectives ont suscité au sein de la théorie féministe une seconde grande approche. Les féministes de ce second groupe se distinguent du premier par plusieurs points, dont voici les principaux :

- a) elles tentent de créer de nouvelles positions d'où les savoirs sont acquis et les objets connus ;
- b) elles semblent davantage disposées à rejeter les modèles d'acquisition des savoirs existants sans tenter de les « corriger » ou de les « compléter » ;
- c) elles analysent les prétentions méthodologiques et critériologiques des connaissances et refusent de croire que ces connaissances sont complètes, universelles et même, dans certains cas, d'une utilité limitée. Par contre, elles ne refusent pas la production de théories et elles n'évitent pas non plus l'étude des connaissances patriarcales ou phallogéniques.

À la place des femmes et du féminin, ces féministes de la seconde catégorie choisissent pour objets d'analyse et point de départ les connaissances patriarcales elles-mêmes. Ce qui distingue leurs travaux du bourbier des théories mâles conflictuelles, qui tentent à tour de rôle de critiquer la norme dominante, c'est que ces féministes ont dû développer des formes et des méthodes d'acquisition des connaissances *différentes* ainsi que des positions épistémologiques *sexuellement* marquées par rapport aux paradigmes mâles.

L'exemple le plus avancé, et le plus méconnu, de ce second groupe de recherches est peut-être le travail de Luce Irigaray. Bien qu'il me soit impossible dans l'espace qu'il me reste de rendre justice aux écrits riches et complexes qu'elle a consacrés aux questions épistémologi-

ques, je veux néanmoins résumer les éléments de ses travaux qui me semblent tenir compte des problèmes soulevés par la crise de la raison. Sa démarche est une des nombreuses solutions possibles que les féministes peuvent développer et utiliser pour repenser les connaissances en tant que produits de corps sexuellement spécifiques.

A. Irigaray ne choisit ni la « Femme » ni les femmes comme objet de son investigation critique. Elle analyse plutôt des exemples clés de connaissances phallogocentriques, notamment en psychanalyse et en histoire de la philosophie idéaliste (de Platon à Descartes, Kant, Rousseau et Levinas). Toutefois, elle ne se contente pas d'analyser ces objets de façon neutre, « indifférente ». Sa lecture des textes philosophiques et psychanalytiques ne vise pas simplement à démontrer les « préjugés » ou la « domination » mâles au niveau de la théorie, car ces mots laisseraient supposer la possibilité de connaissances corrigées, « purifiées » et sans préjugés ; elle analyse plutôt les répercussions profondes du *phallogocentrisme*, de la représentation des femmes et de la féminité dans des termes qui sont choisis par des hommes et qui soutiennent la masculinité. Cependant, le phallogocentrisme n'est pas uniquement une représentation des femmes par les hommes, mais il comporte également l'élimination du *caractère mâle* ou de la masculinité des perspectives et des prises de positions intégrées dans les connaissances ; il y a un isomorphisme entre la théorie et le corps (socio-historique) mâle.

B. Irigaray explique comment la position supposément neutre, sexuellement *indifférente* ou universelle des connaissances ou des vérités cache les intérêts spécifiques des hommes qui les produisent. Si les hommes ont rationalisé en partie leur domination de la production des connaissances en prétendant que leurs intérêts sont universels ou sexuellement neutres, c'est parce qu'ils croient en une corrélation inscrite par la culture entre l'homme et l'esprit et entre la femme et le corps. Les hommes peuvent établir leur domination sur les paradigmes et les connaissances parce que les femmes acceptent la fonction de représentatrices du corps, de l'irrationnel, du naturel et de tous les autres termes binaires sans valeur épistémologique. En faisant occuper aux femmes la *position* de corps, les hommes peuvent se présenter et présenter leurs produits comme *désincarnés*, purs, non contaminés. Le projet d'Irigaray consiste en partie à rendre les corps mâles à leurs produits.

C. Son analyse implique qu'il faut considérer les connaissances comme des produits *perspectivistes*, partiels, limités, comme le résultat de nécessités politiques, sexuelles et épistémologiques dictées par l'histoire. Les connaissances dominantes, reconnues comme masculines et représentatives des perspectives mâles, ne deviennent pas par conséquent redondantes ou inutiles (bien que cela puisse se produire pour certaines), mais sont plutôt ramenées à des positions étroites et limitées ; ce sont des opinions partielles, commensurables ou non par rapport à d'autres perspectives existantes ou possibles. Cette façon de voir remet en question les positions dominantes accordées aux connaissances masculines ou phallogocentriques, tout en permettant aux femmes d'apprendre à partir d'elles-mêmes et des diverses crises suscitées par leurs différentes positions.

D. Les travaux d'Irigaray ne sont donc pas touchés par des valeurs traditionnelles comme le vrai et le faux (lorsque celles-ci sont conçues comme une correspondance entre une proposition et la réalité), par la logique (des syllogismes) d'Aristote et par les raisonnements qui se fondent sur elle. Cela ne veut pas dire qu'ils peuvent être décrits comme « irrationnels », « illogiques » ou « faux ». Ils sont au contraire très logiques, très rationnels et très vrais par rapport à des normes, des perspectives et des valeurs *fort différentes* de celles qui prédominent actuellement. Irigaray combat et construit tout à la fois, en remettant en question par sa stratégie les connaissances phallogocentriques sans essayer de les remplacer par des vérités plus complètes ou plus neutres. Elle tente plutôt de révéler l'aspect *politique* de la vérité, de la logique et de la raison.

E. Disons, pour être explicite, qu'elle ne présente pas des connaissances plus exhaustives, mais au contraire *moins* exhaustives, car ses combats s'articulent autour de textes et de débats spécifiques sans rechercher une vérité ou une réponse éternelles. En d'autres mots, elle reconnaît ouvertement que ses écrits sont historiques et contextuels, qu'ils ont une valeur stratégique dans les lieux et à des moments particuliers, et qu'ils ne sont pas nécessairement utiles ou valides dans tous les contextes. Cependant, les connaissances ne *reflètent* pas simplement les

contextes sociaux et historiques dans lesquels elles se développent, mais contribuent activement à inscrire ou à créer la signification du social. Par conséquent, remettre en question les normes prédominantes des connaissances, ce n'est pas uniquement critiquer les théories dans un cadre institutionnel étroit ou dans une tour d'ivoire ; c'est tenter d'étendre, de détacher ou de multiplier de nouvelles significations et de nouveaux modes de représentation, de façon à ce que les femmes puissent avoir une représentation adéquate d'elles-mêmes et de l'univers.

F. Irigaray choisit une position stratégique périphérique ou marginale, une position qui est à la fois à l'intérieur et au-delà des limites des théories existantes. Ce n'est qu'à partir d'une position aussi fragile et aussi ambiguë qu'elle peut remettre en question au niveau le plus fondamental les textes patriarcaux et, parallèlement, se prémunir contre la cooptation et l'intégration utilisées par les systèmes patriarcaux pour neutraliser ce qui menace sérieusement leur fonctionnement. Irigaray vise à détruire les frontières érigées entre les connaissances, non en les ignorant ou en prétendant qu'elles ne fonctionnent pas, mais en s'attaquant précisément à des disciplines opposées en proie à de très fortes tensions, si bien que les présupposés de chacune sont remis en question. Les positions adoptées, par exemple, par la philosophie des sciences et par l'épistémologie sont dramatiquement mises en lumière par son utilisation d'un soi-disant « langage poétique » : les connaissances « nobles » et « modestes », les questions sérieuses et amusantes se retrouvent toutes mêlées dans une description, scandaleuse à certains moments, des conditions d'existence des discours.

Irigaray a fait la preuve qu'une grande diversité de techniques, de procédés et de méthodes est possible, qu'il existe toujours d'autres façons de procéder, d'autres points de vue à adopter et à explorer que ceux que nous offre l'Histoire. Le fait qu'un seul paradigme (ou même qu'un nombre limité d'entre eux) régisse les formes actuelles des connaissances démontre le rôle qu'a joué le pouvoir à la place de la raison dans leur développement. Ce pouvoir, bien qu'il ne soit pas aussi visible que d'autres modes de coercition patriarcale, est néanmoins responsable de l'enfermement des femmes dans des définitions constituées par et pour les hommes. Contrairement aux modèles phallogocentriques et patriarcaux, les travaux d'Irigaray se proclament ouvertement partiels, partisans et motivés. Ils sont une intervention politique sur un champ de bataille intellectuel que le politique refuse de reconnaître. Ses tactiques sont celles de la guérilla : incursions dans le « camp ennemi », celui-ci étant défini par les théories mâles, et escarmouches dans lesquelles son objectif semble être d'utiliser contre les hommes leurs propres armes. Pour elle, la crise de la raison ne représente pas une impasse, mais plutôt une voie que les femmes peuvent explorer et évaluer par elles-mêmes. Par ses écrits, elle fait face aux implications de cette crise : connaître (comme femme, comme autre) le sujet connaissant (que l'homme a déjà été et que la femme est en train de devenir). Son travail soulève la question de la partialité, c'est-à-dire de la sexualité de toutes les connaissances. Il suppose une reconnaissance des positions sexuelles particulières d'où émanent les connaissances et à partir desquelles elles sont interprétées et utilisées.

Elizabeth GROSZ
Department of Critical Theory
Monash University
Clayton, Victoria 3168, Australie

RÉSUMÉ

Dans les deux premières parties, je résume brièvement les formes que prend la « crise de la raison » contemporaine, la façon dont elle s'est développée et les domaines théoriques où on la retrouve, tant dans les concepts traditionnels que dans la théorie féministe. Dans les deux parties suivantes, j'étudie deux concepts importants (et peut-être contradictoires) du corps : le corps en tant que surface sur laquelle s'inscrit le social et le corps en tant que lieu de l'expérience vécue ; cette démarche pourrait se révéler utile ou profitable au projet de resexualisation des discours qui (presque tous) ont nié le rôle spécifique qu'a joué le corps mâle dans leur production. La cinquième partie souligne les effets qu'a la reconnaissance de la spécificité sexuelle du corps dans les concepts des connaissances ; enfin, dans les deux dernières parties, je procède à une exploration préliminaire des relations entre la théorie féministe, les corps et les connaissances.

SUMMARY

The first two parts of the paper briefly outline the forms the contemporary "crisis of reason" takes, the ways in which it has manifested itself and the theoretical sites where it has been located and localised, in both traditional conceptions of knowledge and in feminist theory. The third and fourth sections examine two important — possibly contradictory — conceptions of the body, the body understood as surface of social inscription and as the locus of lived experience, which may prove useful or advantageous in this project of resexualising those — the bulk of — discourses which have disavowed the role of the specificities of the male body in their production. The fifth section draws out the effects of acknowledging the sexual specificity of the body in conceptions of knowledge ; and the final two sections explore in preliminary fashion some of the relations between feminist theory, bodies and knowledge.

RESUMEN

Las dos primeras partes del artículo trazan lacónicamente las formas que toma la "crisis de la razón" contemporánea, las vías por las cuales ella se ha manifestado y los lugares teóricos en los que ha sido encontrada y localizada, tanto en la concepción tradicional del conocimiento como en la teoría feminista. En la tercera y cuarta sección, el artículo examina dos importantes — posiblemente contradictorias — concepciones del cuerpo, el cuerpo entendido como superficie de inscripción social y como el local de las vivencias, lo que puede probar la utilidad o las ventajas en este proyecto de resexualización — ya que la mayoría de los discursos ha descalificado el rol de la especificidad del cuerpo macho en su producción. La quinta sección describe los efectos del reconocimiento de la especificidad sexual del cuerpo en las concepciones del conocimiento ; y en las dos últimas secciones explora de manera preliminar algunas de las relaciones entre la teoría feminista, el cuerpo y el conocimiento.

BIBLIOGRAPHIE

- BRAIDOTTI, Rosi (1991), *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press.
- BUTLER, Judith (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- BORDO, Susan (1989), « The Body and the Reproduction of Femininity A Feminist Appropriation of Foucault », dans Alison M. JAGGAR et Susan R. BORDO (éd.), *Gender/Body/Knowledge. Feminist Constructions of Being and Knowing*, New Brunswick et Londres, Rutgers University Press.
- BORDO, Susan (1988), « Anorexia Nervosa. Psychopathology as the Crystallization of Culture », in Irene DIAMOND et Lee QUINBY (éd.), *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*, New York, Methuen.
- DIAMOND, Irene et Lee QUINBY (éd.), (1988), *Feminism and Foucault. Reflections on Resistance*, New York, Methuen.
- FOUCAULT, Michel (1972), « The Discourse on Language », in *The Archaeology of Knowledge*, trad. A. M. Sheridan Smith, New York, Harper Colophon.
- FOUCAULT, Michel (1984a), *La Volonté de savoir*, volume 1 de *l'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984b), *L'Usage des plaisirs*, volume 2 de *l'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984c), *Le Souci de soi*, volume 3 de *l'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard.
- FREUD, Sigmund (1914), « On Narcissism. An Introduction », trad. James Strachey, *Penguin Edition of the Complete Psychological Works*, vol. 11, Harmondsworth, Penguin.
- FREUD, Sigmund (1967), *Le Moi et le Ça*, dans *Essais de Psychanalyse*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- GATENS, Moira (1991), « A Critique of the Sex/Gender Distinction » in Sneja GUNEW (éd.), *A Reader in Feminist Knowledges*, New York et Londres, Routledge.
- GATENS, Moira (1988), « Towards a Feminist Philosophy of the Body », in B. CAINE, E. GROSZ et M. DE LEPERVANCHE (éd.), *Crossing Boundaries. Feminism and the Critique of Knowledges*, Sydney, Allen & Unwin.
- GROSZ, Elizabeth (1989), *Sexual Subversions. Three French Feminists*, Sydney, Allen & Unwin.
- GROSZ, Elizabeth (1990), « A Note on Essentialism and Difference » in Sneja GUNEW (éd.), *Feminist Knowledge. Critique and Construct*, Londres et New York, Routledge.
- GROSZ, Elizabeth (1991), « Sexual Signatures. Feminism and the Death of the Author », non publié.
- HARA WAY, Donna (1988), « Situated Knowledges », *Feminist Studies*, n° 3.
- HARA WAY, Donna (1985), « A Manifesto for Cyborgs », *Socialist Review*, n° 80.
- HUSSERL, Edmund (1976), *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard.
- IRIGARAY, Luce (1981), *Le Corps-à-corps avec la mère*, Montréal, Les éditions de la Pleine Lune.
- IRIGARAY, Luce (1985a), *This Sex Which is Not One*, trad. Catherine Porter, Ithaca, Cornell University Press.
- IRIGARAY, Luce (1985b), « Is the Subject of Science Sexed ? », *Cultural Critique*, n° 1.
- KIRBY, Vicki (1987), « On the Cutting Edge : Feminism and Clitoridectomy », *Australian Feminist Studies*, vol. 5.
- KIRBY, Vicki (1991), « *Corpus Delicti* : The Body at the Scene of Writing », in Rosalyn DIPROSE et Robyn FERRELL (éd.), *Cartographies. Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*, Sydney, Allen & Unwin.
- LACAN, Jacques (1953), « Some Reflections on the Ego », *International Journal of Psychoanalysis*, n° 34.
- LACAN, Jacques (1977), « Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse », *Le Séminaire*, livre XI, Paris, Seuil.

- LINGIS, Alphonso (1984), *Excesses, Eros and Culture*, New York, State University of New York Press.
- McNAY, Lois (1991), « The Foucauldian Body and the Exclusion of Experience », *Hypatia*, vol. 6, n° 2.
- MORGAN, Kathryn (1991), « Women and the Knife. Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies », *Hypatia*, vol. 6, n° 2.
- NIETZSCHE, Friedrich (1947-1948), *La Volonté de puissance*, 2 vol., trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich (1971), *La Généalogie de la morale, Œuvres philosophiques complètes*, vol. VII, Paris, Gallimard.
- PROBYN, Elspeth (1991), « This Body Which is Not One : Technologizing an Embodied Self », *Hypatia*, vol. 6, n° 2.
- SCARRY, Elaine (1985), *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press.
- SCHILDER, Paul (1978), *The Image and Appearance of the Human Body. Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, New York, International Universities Press.
- WHITFORD, Margaret (1991), *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine*, Londres et New York, Routledge.
- YOUNG, Iris Marion (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington, Indiana University Press.