

**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie  
= Swiss journal of sociology

**Band:** 13 (1987)

**Heft:** 2

**Artikel:** Repenser la subjectivité

**Autor:** Lempen-Ricci, Silvia

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-814381>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 09.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## REPENSER LA SUBJECTIVITE

*Silvia Lempen-Ricci*

Philosophe

Chemin Fau-Blanc 20 H - CH 1009 Pully

Dans la première partie de *Les mots et les choses*, Michel Foucault (1971) explique la révolution épistémologique du XVIII<sup>e</sup> siècle comme le passage d'un savoir reposant sur la catégorie fondamentale de la ressemblance à un savoir fonctionnant en termes d'identité et de différence ; comme l'émergence des notions d'ordre, de mesure et de comparaison en substitution des mots-clés de la connaissance propre à la Renaissance, soit similitude, accumulation, analogie et affinité ; comme la conversion d'un langage "opaque et mystérieux", "enchevêtré aux choses du monde", en un langage d'essence représentative.

En relisant récemment ces pages, parcourues autrefois avec l'indifférence que secrète souvent le souci de l'acquisition quantitative du savoir, j'ai éprouvé l'émotion qui accompagne les moments de conjonction de soi avec soi-même. Cette émotion était provoquée par l'actualisation simultanée et la mise en lumière réciproque, à travers le texte de Foucault, d'un certain nombre d'"idées-sentiments" (selon le terme d'Edgar Morin (1969) dans sa "post-préface" au *Vif du sujet*) provenant de couches différentes de mon expérience et appartenant cependant à une même constellation intime.

Je vais commencer cet article, qui se propose d'éclairer certains des critères essentiels de la recherche féministe, par une description de ce que j'ai compris-senti en relisant ce texte de Foucault. Je n'attribue pas à cette lecture une fonction révélatrice exceptionnelle, et l'ébranlement qu'elle a suscité aurait pu se produire, ou s'est effectivement produit, à d'autres moments, à partir d'autres textes ou à partir d'autres événements. J'aimerais simplement donner un exemple, parmi d'autres possibles, de la manière dont une expérience personnelle mixte, à la fois affective et cognitive, peut légitimement servir d'amorce et d'illustration au dévidement de la réflexion.

La véritable originalité de la recherche féministe ne réside pas à mon avis dans le choix d'un objet "femmes", même entendu au sens large comme l'étude des relations de pouvoir entre les sexes, mais dans le choix de la subjectivité comme paradigme épistémologique. Ce postulat n'a qu'un lointain rapport avec la formulation naïve selon laquelle faire de la recherche féministe équivaldrait à

faire dériver du vécu, et notamment des valeurs du coeur, la démarche intellectuelle. Il ne s'agit pas de montrer trivialement l'existence d'une quelconque "influence" du vécu, qui correspondrait à notre dimension subjective, sur la pensée, qui correspondrait à notre dimension universelle ; il s'agit de mettre au jour l'enracinement commun du vécu et de la pensée dans le sol originel de la subjectivité.

L'expérience personnelle que j'ai choisi d'évoquer est une expérience parmi d'autres de cet enracinement commun. La subjectivité s'y donne d'emblée à voir dans la structure spirale qui la caractérise, où le vécu et la pensée s'enroulent l'un sur l'autre, fonctionnant alternativement, au gré des multiples plans de signification qu'ils traversent, comme le même et comme l'autre de l'autre, comme le tout et comme la partie de l'autre, comme méthode et comme contenu à l'égard de l'autre, comme cheminement et comme aboutissement, dans un va-et-vient de conjonctions provisoires et de contradictions irrésolues qui révèle à la fois leur différence de nature et leur indestructible solidarité.

Je ne pense pas que la *pratique* d'une recherche fondée sur le paradigme de la subjectivité soit un domaine définitivement réservé aux femmes. Je souhaite pour ma part que de plus en plus d'hommes y aient accès, et je tiens à déclarer d'emblée que la recherche féministe ne tient pas, à mon sens, au sexe du chercheur (de la chercheuse). Je suis cependant convaincue que les femmes se trouvent en position privilégiée pour ce qui est de l'*élaboration* de ce paradigme, parce que la culture impensée des femmes (non théorisée historiquement faute d'accès aux instruments de la théorisation) est justement une culture du retour permanent de la pensée sur le vécu et du vécu sur la pensée, culture en état d'exil, et le plus souvent exilée d'elle-même au sein de la culture masculine de la rupture et de l'arrachement.

Les pages où Foucault élucide le grand projet classique d'une connaissance fondée sur les identités et les différences, sur les distinctions et les articulations, m'émeuvent et m'angoissent, en même temps qu'elles me font progresser sur le chemin du savoir de la recherche féministe, parce que ce projet revêt pour moi un sens beaucoup plus intime que d'être un moment constitutif de l'épistémologie occidentale, au sein de laquelle j'ai été formée et j'évolue. C'est un projet qui a déterminé depuis mon enfance mon histoire personnelle, mon histoire intellectuelle mais également l'histoire de mon comportement, de mes relations avec les autres et avec mon environnement, bref l'histoire de ma présence au monde dans son intégralité.

Mon père nous enseignait à table, en voiture, lors des réunions de famille, bref dans tous les moments de la vie quotidienne où

nous étions ensemble, à ne pas confondre les faits avec les concepts et les concepts avec les sentiments, les mots avec les choses et les choses réelles avec les choses rêvées ; à tout propos il nous faisait faire l'apprentissage intellectuel de la séparation. Mais je n'aurais sans doute pas intériorisé ce message central de son éducation jusqu'à en faire la structure de mes activités futures de connaissance si le discours théorique n'avait pas été renforcé jour après jour à mes yeux par des pratiques que j'interprétais intuitivement comme consubstantielles à ce discours (et non pas déterminées par lui) : ne mélanger sous aucun prétexte, dans les tiroirs ou dans les malles des départs en vacances, le linge de corps et le linge de maison ; ne jamais disposer sur la même assiette des mets de nature différente, ne jamais écouter de la musique en travaillant (même en travaillant manuellement) car une chose est le travail et une chose est le plaisir, etc.

C'est l'esprit de séparation qui m'a conduite à la philosophie. A l'école déjà je me distinguais par la précision de mes analyses de textes, où je m'appliquais à désenchevêtrer les fils emmêlés de la pensée de l'auteur. Etudiante, je m'acharnais à vouloir mettre de l'ordre dans les livres que je lisais, et, à travers les livres, dans le monde qu'ils étaient censés représenter. J'imputais à la faiblesse de mes capacités intellectuelles les échecs répétés de mes tentatives, sans que ces échecs m'amènent nullement à réviser la finalité de mes efforts.

A la même époque, et mue, je le vois maintenant, non par un besoin semblable, mais par le *même* besoin qui me poussait à envisager le travail intellectuel en termes de distinctions et de classements, je commençai à essayer, de manière quasi obsessionnelle, de mettre de l'ordre dans ma vie. Sérifier les problèmes (familiaux, sentimentaux, matériels, professionnels) qui se présentaient à moi, puis les résoudre un par un, tel était mon objectif. Il va sans dire que celui-ci s'avérait tout aussi inatteignable que celui de la mise en ordre cognitive ; mais là aussi j'étais convaincue que mon insuccès ne tenait qu'à l'insuffisance de mes forces morales. Cet échec pratique englobait l'échec théorique sans le résorber complètement, puisque l'échec théorique mettait, de plus, en cause celle que j'avais appris à considérer comme la plus haute faculté de l'être humain, la faculté de raison ; l'échec théorique à son tour englobait sans le résorber complètement l'échec pratique, puisque ce dernier mettait en cause, quant à lui, rien moins que mon aptitude au bonheur.

A l'âge de vingt-quatre ans, j'ai découvert le mouvement féministe et j'ai entrepris d'écrire une thèse de doctorat. Ces deux événements se sont produits presque simultanément, dans un laps de temps de quelques mois. Pourtant, sur le moment, je n'ai établi consciemment entre eux qu'un lien extrinsèque. Je venais de met-

tre au monde ma première fille, et j'avais brusquement senti le piège de la condition féminine se refermer sur moi. Me lancer dans un travail universitaire ardu, c'était une manière de briser ce piège, de prouver que j'étais capable de faire autre chose que de laver des langes et préparer des bouillies. Mais à l'époque, l'idée ne m'est pas venue à l'esprit que mes convictions féministes pouvaient avoir un rapport intrinsèque (c'est-à-dire non pas de simple corrélation extérieure, mais de donation de sens et de modification mutuelle) avec mon travail, son contenu et la manière de le mener à bien.

Mon engagement féministe, à ce moment-là, se plaçait encore à l'enseigne de la séparation, dans la mesure où l'expérience de la maternité, aussi chère et précieuse qu'elle fût à une partie de moi-même, m'apparaissait comme un obstacle objectif sur la voie de l'égalité que se proposait de parcourir l'autre partie de moi-même. Ce n'est que plus tard, quand je me suis familiarisée avec la problématique du nouveau féminisme, que l'idée d'inclure le vécu féminin dans la définition d'une égalité nouvelle m'est apparue possible.

En ce qui concerne ma thèse (1985), je crois pouvoir dire qu'elle constitue un parfait exemple de la mise en oeuvre intellectuelle de l'esprit de séparation, aussi bien du point de vue de sa structure formelle que, très largement, du point de vue de son contenu. Mon incapacité de l'époque à percevoir la solidarité essentielle entre la structure et le contenu d'une recherche constitue d'ailleurs le premier indice de l'influence de l'esprit de séparation sur mon travail. Je vivais alors dans l'illusion qu'une méthode donnée, pour autant qu'elle fût rigoureusement établie, pouvait permettre d'élaborer valablement n'importe quel contenu, et cette conviction m'a empêchée de voir à quel point la méthode que j'avais adoptée et les idées que je souhaitais exprimer se déterminaient réciproquement.

Du point de vue de sa structure, j'ai construit ma thèse comme un échiquier, en plaçant un concept dans chaque case et en veillant bien à ce qu'il ne puisse pas y avoir de glissement d'une case à l'autre. Et du point de vue du contenu, l'idée fondamentale qui a servi de clé de voûte à l'architecture de ma recherche est aussi l'idée d'une séparation/exclusion.

J'avais choisi comme sujet l'imagination. Ce qui m'intéressait, c'était de dégager l'essence de l'acte imaginaire comme acte psychique de représentation, par lequel un objet absent se donne à la conscience. En adoptant cette perspective, je me plaçais dans la continuité de Kant et de Husserl. En revanche, j'avais exclu d'emblée de mon champ d'investigation la substance même des images, leur épaisseur existentielle, symbolique et fantastique, telle qu'elle

est étudiée, par exemple, dans les oeuvres de Bachelard. J'ai formulé la distinction entre les deux domaines comme la distinction entre imagination et imaginaire, et je me suis obstinément efforcée tout au long de mon travail d'éviter toute contamination du premier terme avec le second, jusqu'à rejeter l'idée qu'il puisse se produire entre eux une relation constitutive. Aujourd'hui, la distinction entre imagination et imaginaire me paraît toujours pertinente ; mais je m'interroge avec quelque effroi sur la rigidité mentale qui m'a conduite à envisager leurs rapports en des termes manifestement contradictoires avec la continuité de l'expérience courante de l'être humain imaginant.

Le meilleur exemple de la solidarité entre méthode et contenu, telle qu'elle s'est manifestée dans ma thèse presque à mon insu, est fourni par le chapitre où j'ai rendu compte de la hiérarchie complexe des actes psychiques selon Husserl. Husserl est, parmi les philosophes, un véritable champion de la pensée discriminante. Je dirais même que, chez lui, la pensée discriminante prend la forme d'une agression violente contre la perception courante de la continuité de la vie psychique. J'ai souffert de cette violence en travaillant sur ses textes, et pourtant non seulement j'ai refoulé ma souffrance mais je suis arrivée au point de la transformer en plaisir (masochisme intellectuel ?) : plaisir découlant de l'adéquation parfaite entre la structure de ma recherche et la matière à laquelle je l'appliquais.

Mon engagement féministe et mon activité de chercheuse se déployaient dans l'écartèlement : écartèlement interne à chacun des deux moments, écartèlement entre les deux moments eux-mêmes. Lorsque, en novembre 1986, j'ai eu l'occasion de faire un exposé sur la recherche féministe dans le cadre de l'association Femmes Féminisme Recherche, il m'est apparu avec évidence que cet écartèlement, dont j'avais entre-temps progressivement pris conscience, était ce que j'avais de plus significatif à exprimer et à commenter.

Je l'ai fait sous la forme d'une auto-critique de ma thèse du point de vue de la recherche féministe, ce qui m'a par la suite permis de clarifier les critères que je me propose d'exposer dans cet article, mais ce qui m'a aussi donné, en même temps et conjointement, peut-être pour la première fois de ma vie, le sentiment exaltant d'un début de réconciliation avec moi-même.

Telle est, grossièrement esquissée, la constellation d'"idées-sentiments" qu'a illuminée pour moi la relecture des pages de Foucault. Je me suis sentie légitimée à l'évoquer comme introduction à une réflexion sur la subjectivité comme paradigme épistémologique parce qu'elle fonctionne à mes yeux à la fois comme un analogon de ce paradigme et une méthode pour le découvrir.

Sur ce trajet qui va de la conscience d'appartenir par mes racines à la patrie de la séparation à la visée d'une patrie (matrice ?) encore inconnue de la connaissance comme connaissance, les expériences de mon vécu et celles de ma pensée s'engloutissent tour à tour les unes dans les autres, se ressuscitent et se modifient réciproquement comme - j'aimerais revenir à cette image - les volutes d'une spirale, dans un mouvement de redéfinition mutuelle et permanente qui dévoile à la fois leur irréductibilité réciproque et leur primitif être-ensemble ; et le chemin qui me conduit à surmonter ma propre scission intérieure à la fois anticipe et redouble le chemin théorique de la découverte de cette communauté originelle.

L'aspiration vers une connaissance "objective", indépendante de l'individu connaissant, a perdu désormais une partie de son crédit. Sa remise en cause est devenue un des thèmes favoris des théoriciennes féministes (Göttner-Abendroth, 1983) ; mais plus largement, on peut affirmer qu'elle traverse l'ensemble de la réflexion épistémologique contemporaine.

"Pourquoi parler de moi ? écrit Edgar Morin (1977) dans son introduction générale à *La Méthode*. N'est-il pas décent, normal, sérieux que, lorsqu'il s'agit de science, de connaissance, de pensée, l'auteur s'efface derrière son oeuvre, et s'évanouisse dans un discours devenu impersonnel ? Nous devons au contraire savoir que c'est là le triomphe de la comédie. Le sujet qui disparaît de son discours s'installe en fait à la Tour de Contrôle. En feignant de laisser la place au soleil copernicien, il reconstitue un système de Ptolémée dont son esprit est le centre.

Or, mon effort, ma méthode, tend précisément à m'arracher de cet auto-centrisme absolu par lequel le sujet, tout en disparaissant sur la pointe des pieds, s'identifie à l'Objectivité souveraine. Ce n'est pas la Science anonyme qui s'exprime par ma bouche. Je ne parle pas du haut d'un trône d'Assurance. Au contraire, ma conviction secrète une incertitude infinie. Je sais que se croire possesseur ou possédé par le Vrai, c'est déjà s'intoxiquer, c'est se masquer à soi-même ses défaillances et ses carences. Dans le royaume de l'intellect, c'est l'inconscient qui se croit toute conscience."

Dans ce passage, Edgar Morin dénonce la prétention à l'universalité qu'engendre la non-reconnaissance de la subjectivité du chercheur (de la chercheuse) et en même temps esquisse la possibilité d'une connaissance qui intégrerait à visage découvert les apports de cette subjectivité. Le sujet dont il revendique le droit et le devoir de parler n'est pas le sujet transcendantal kantien, soit le sujet d'une connaissance universelle possible dans les limites de la

structure finie de l'esprit humain ; c'est un sujet empirique, dont la démarche cognitive s'alimente consciemment aux données particulières de sa biographie, de sa culture, de sa position sociale, et ce faisant élabore une vérité plus "vraie" que la Vérité faussement objective de la transcendantalité pure.

Ce dont il est question, c'est donc la reconnaissance de la participation du sujet comme lieu du vécu à la constitution de la connaissance. La mise en oeuvre d'un tel postulat reste à vrai dire problématique ; mais sa formulation théorique ne choque plus personne ou presque. En revanche, il est rare que soit posée, dans un contexte épistémologique, la question inverse et symétrique de la participation du sujet comme lieu de connaissance à la constitution du vécu.

Pour que cette question soit posée, il faut tout d'abord que soit remise en cause l'équation : subjectivité = vécu, ce qui signifie : subjectivité  $\neq$  connaissance, équation dans laquelle il semble que l'on retombe presque fatalement dès lors que l'on tourne le dos à la conception kantienne d'une subjectivité transcendantale. Et il faut ensuite que la question de la constitution du vécu soit jugée pertinente dans le cadre d'une réflexion sur la connaissance.

Or, je crois justement qu'il incombe à la recherche féministe d'affirmer cette pertinence et de désigner la subjectivité comme l'espace où s'instaure primitivement la cohérence entre les multiples dimensions de la personne vivante et connaissante.

La spécificité de la réflexion épistémologique féministe ne saurait se limiter ni à l'adjonction du vécu sexué à la liste, déjà longue, des déterminismes socio-culturels dont l'influence sur l'élaboration de la connaissance est désormais assez largement reconnue, ni à la revendication des valeurs traditionnellement "subjectives" qui constitueraient le vécu proprement féminin. Il était certes nécessaire de révéler, comme cela a été fait (Thuiller, 1977), à quel point la science moderne est tributaire d'un "modèle masculin" basé sur les valeurs à prétention objective du logos. Mais tenter de construire un "modèle féminin" antagoniste uniquement à partir des valeurs du vécu, et plus particulièrement du vécu dit féminin, ne peut que nous conduire dans une impasse.

Dans un remarquable essai sur la question de la culture des femmes, Rossana Rossanda (1981) se demande quelle critique de la connaissance peut produire la révélation de son "masculinisme". "En quoi le féminin remet-il en cause cette culture de la domination et de l'oppression, quel est son apport subversif, quels nouveaux systèmes de relations suggère-t-il ?" En somme, quel genre de pensée les féministes peuvent-elles substituer à la pensée des hommes ?



Une bonne partie du texte de Rossana Rossanda consiste en un sévère réquisitoire contre ce que l'auteure appelle la fascination de l'anti-raison. Tout d'abord, affirme Rossana Rossanda, ce ne sont pas les féministes qui ont inventé l'irrationalisme. "L'irrationalisme, en tant que mise en évidence de l'existential et du vécu, irréductibles au pur schéma logique, accompagne toute l'histoire de la raison ; il fonctionne comme l'aiguillon et le complément de la raison au sein de la structure même de la pensée occidentale".

Pourquoi donc les féministes sont-elles tentées de se l'approprier ? Sans doute y voient-elles un instrument de contestation immédiate de la culture dominante. Mais la contestation ne suffit pas à fonder une contre-culture. D'autre part, l'irrationalité est justement un des éléments fondamentaux de l'identité féminine telle que la culture "masculine" l'a définie. Tout se passe donc comme si les femmes acceptaient de correspondre volontairement à la projection masculine du féminin.

En ce qui concerne les valeurs dites féminines, Rossana Rossanda démontre magistralement que le masculin n'est pas moins "affectif" que le féminin. Pour ne citer qu'un exemple, la passion du pouvoir, passion masculine par excellence, n'est-elle pas le premier des sentiments ?

Sous le titre intermédiaire "A la recherche du féminin. De l'aliénation au sujet entier", Rossana Rossanda conclut son essai par un plaidoyer en faveur de la reconquête de l'"identité totale" comme principe d'une culture féminine, à travers la reconstitution des quatre relations spécifiques et fondamentales que les femmes entretiennent avec la nature, avec leur propre corps, avec la société et avec le langage. Cette conclusion ne me satisfait pas complètement, dans la mesure où l'épistémologie nouvelle sur laquelle elle débouche, soit renonce à se constituer comme antagoniste à l'épistémologie masculiniste (qui se prétend applicable à tous les domaines du savoir) et se cantonne aux seuls domaines où la prise en compte de la spécificité du vécu féminin s'avère pertinente ; soit présuppose que la prise en compte de cette spécificité est effectivement pertinente en ce qui concerne l'ensemble du savoir, ce dont je ne suis guère convaincue. Il me paraissait toutefois important de mentionner l'argumentation de Rossana Rossanda contre les dangers du prétendu privilège affectif des femmes ; les adversaires de l'émancipation sont trop heureux de nos jours de s'en emparer pour l'interpréter à leurs propres fins.

De même qu'à Rossana Rossanda, il faut rendre hommage, dans le cadre d'une réflexion sur l'épistémologie féministe, à une théoricienne comme Maria Mies (1978), qui a mis au point la notion capitale de la solidarité entre théorie et praxis. Cependant, là aussi j'éprouve une certaine perplexité, et pour les mêmes raisons.

Certes, la conception basée sur une telle solidarité, telle qu'elle est décrite par Maria Mies, va beaucoup plus loin que la reconnaissance désormais banale de l'influence unilatérale du vécu sur le savoir. Elle postule en effet que non seulement le vécu de la chercheuse agit sur sa recherche (sur le choix de son objet et sur le regard porté sur cet objet), mais que la recherche influence le vécu de la chercheuse, et que ce deuxième moment est aussi important que le premier, aussi bien du point de vue de la nature du savoir que du point de vue de la nature du vécu.

L'identité de la chercheuse (le féminin est ici essentiel) n'est plus écartelée entre deux pôles qui, selon la conception classique, n'étaient pas censés communiquer ; et elle se rétablit comme identité vraiment unitaire du fait que la communication ne se fait pas sur le mode de l'absorption d'un pôle (le vécu) par l'autre (le savoir) mais sur le mode de la réciprocité.

Cependant, le vécu qui est ici pris en considération est seulement un certain vécu privilégié, le vécu sexué et militant de la chercheuse féministe. Et la recherche qui est en relation avec ce vécu sexué et militant est une recherche d'un certain type, propre à rétro-agir sur lui (en faisant prendre conscience à la chercheuse de sa propre oppression à travers la théorisation de l'oppression des femmes, en l'impliquant dans un mouvement politique de libération). Or, réduire le champ du vécu qui peut entrer en solidarité avec le savoir à la praxis féministe signifie qu'une telle solidarité ne peut s'instaurer qu'autour de certains objets de recherche ; ou alors que tout savoir est déchiffrable en référence à la praxis féministe.

Je suis quant à moi convaincue que la recherche féministe est bel et bien applicable à l'ensemble des domaines de la connaissance. Mais son originalité ne se résume pas à l'articulation du savoir sur une praxis féministe ni (je pense ici au texte de Rossana Rossanda) sur n'importe quel vécu spécifique des femmes. Ce qui compte, ce n'est pas la nature du vécu en tant que telle, mais le principe même de la relation entre vécu et savoir et la forme de cette relation, qui doit être une relation de fondation mutuelle. Ce que j'aimerais arriver à montrer dans les pages qui suivent, c'est que la nature particulière du vécu des femmes n'entre en jeu qu'au deuxième degré, c'est-à-dire dans la mesure où le vécu qui caractérise historiquement la condition féminine porte en lui-même l'exigence obscure mais incontournable de sa propre connexion essentielle avec le savoir. C'est à cette exigence-là que je me référais au début de cet article, en faisant allusion à la culture impensée des femmes qu'il s'agit désormais de théoriser et de légitimer.

L'exclusion des femmes de l'élaboration de la culture a été abondamment et pertinemment expliquée en termes de rapports de pouvoir et de conditionnement social. Il faut encore et toujours le répéter ; il faut encore et toujours raconter, afin que nul n'en ignore, l'histoire imaginaire de la soeur de Shakespeare. Mais les réticences que manifestent aujourd'hui les féministes à se mouler dans la culture dominante, alors même qu'on leur en ouvre (ou du moins entr'ouvre) enfin les portes, devraient nous faire réfléchir à tout ce qui, dans la structure interne de cette culture, a contribué à en écarter les femmes par le passé, aussi sûrement que les barrières des interdits et les remparts de l'impossibilité.

Pour ce qui est de la connaissance proprement dite, le postulat plus ou moins tacite de la discontinuité entre le savoir et le vécu de celui/celle qui produit le savoir est un des plus puissants, sinon le plus puissant de ces facteurs d'éloignement.

Cette discontinuité est bien sûr envisagée ici d'un point de vue épistémologique. Il ne s'agit pas d'établir si la connaissance "masculine" (à matrice masculine) a été ou non capable de reconnaître *a posteriori* l'influence objective du vécu de ses producteurs sur sa propre élaboration, ni ses propres répercussions sur le vécu de ses producteurs. Ce dont il est question, c'est la démarche cognitive elle-même. Toute tentative d'"expliquer" une oeuvre de connaissance à l'aide de la biographie de son auteur(e), ou d'"expliquer" le comportement de cet(te) auteur(e) comme une mise en pratique de son savoir est de toute façon vouée à tomber dans le piège d'une réduction mécaniciste de l'oeuvre au vécu, ou dans celui du rejet du vécu dans la marge anecdotique de l'oeuvre, si elle ne correspond pas à une intention constitutive de sens ayant présidé à l'élaboration de l'oeuvre elle-même.

Ainsi, ce n'est pas en psychanalysant les philosophes, comme Freud (1927) l'a fait pour Léonard de Vinci, que l'on prouvera la connexion essentielle de leur pensée avec leur vécu ; et ce n'est pas en montant en épingle le stoïcisme réel d'Epictète ou les habitudes de vie rigoureuses de Kant que l'on battrà en brèche le reproche de discontinuité adressé à la connaissance "masculine". Ce que vise le reproche de discontinuité, c'est l'absence d'une référence fondatrice au vécu dans le processus même d'élaboration du savoir. L'image que la connaissance "masculine" a presque toujours donné d'elle-même aux femmes est l'image déchirante de cette absence.

Si j'ai choisi d'écrire une thèse sur l'imagination, c'est parce que j'avais ce sujet en tête depuis l'âge de dix-sept ans, c'est-à-dire à peu près depuis l'âge où j'ai commencé à étudier la philosophie à l'école. Cependant, ce n'est pas la première lecture des dialogues de Platon, à partir desquels notre professeur avait choisi

de nous faire réfléchir à la fonction du mythe, ni le premier (rude) contact avec le schématisme kantien qui m'ont donné l'envie d'écrire sur l'imagination. Ce qui m'a donné cette envie, c'est une expérience qui est, je crois, commune à tou(te)s les adolescent(e)s, c'est-à-dire le constat de la finitude de l'existence humaine. Cela a été pour moi un choc terrible de me rendre compte que je ne pouvais pas vivre plusieurs vies en même temps, et c'est sous l'effet de ce choc que j'ai commencé à chercher la manière d'instaurer une compatibilité entre le réel et l'infini des possibles.

Avec cette thèse, je suis partie à la recherche d'une connaissance qui me permette de résoudre un problème très personnel. Je voulais orienter ma vie vers la réalisation de certains objectifs (affectifs, familiaux, sociaux, intellectuels, professionnels) qui me paraissaient dignes d'être poursuivis, et cela impliquait une série de choix rigoureux (choix de personnes, de lieux, de formation, de mode de vie) ; mais en même temps je ne voulais pas renoncer à l'étourdissante richesse, à l'excitante diversité du monde (des êtres, des pays, des activités, des situations).

Je me suis efforcée, dans ma thèse, de montrer que l'imagination détenait justement ce pouvoir de réappropriation du monde à partir d'un *hic* et d'un *nunc* déterminés, ce pouvoir d'ouverture à l'incessante circulation de l'irréel dans le réel dont j'avais besoin pour résoudre mon problème. Et d'avoir accompli ce cheminement intellectuel m'aide désormais à vivre tous les jours.

Aujourd'hui, je suis consciente du fait que mon vécu de la finitude d'une part, et ma théorie de l'imagination d'autre part, ont des racines communes au plus profond de moi-même et puisent mutuellement leur substance l'un dans l'autre. Mais à l'époque j'étais tellement anxieuse de correspondre aux normes académiques que j'ai complètement refoulé la perception de ces racines communes. En tout cas, je me serais fait passer sur le corps plutôt que d'y faire allusion publiquement, d'autant plus que je travaillais dans une discipline, la philosophie, dont il est convenu de dire que sa plus grande noblesse est de ne point avoir de justification et de ne servir à rien. Marcuse (1968) dit bien pourtant, dans sa préface à l'édition française de *L'Homme unidimensionnel* que le travail intellectuel, aujourd'hui, a besoin d'être justifié. Il ne m'est pas venu à l'esprit, à ce moment-là, d'invoquer ce parrainage. Quoi qu'il en soit, j'avais peur que l'aveu de mon implication personnelle fasse peser sur ma recherche la tare la plus infamante qui soit, celle de servir à quelque chose, c'est-à-dire à me faire vivre mieux.

Pourtant, en préparant l'exposé liminaire pour ma soutenance, à un moment où le regret de ne pas avoir adopté une démarche féministe commençait à me tourmenter, j'ai éprouvé le besoin de me

rattraper *in extremis* et j'ai placé au début de mon texte deux paragraphes bien sentis sur les motivations qui m'avaient poussée à traiter le sujet de l'imagination et sur ce que j'attendais de ma recherche sur le plan personnel, bref sur mon refus d'admettre la "splendide inutilité" de la philosophie. Le ciel ne m'est pas tombé sur la tête quand j'en ai donné lecture, mais je n'ai pas eu de commentaire du jury à ce propos, de sorte que je ne saurai jamais si cette déclaration m'a définitivement déconsidérée aux yeux de ces messieurs, ou si, au contraire, de plus amples développements sur ce thème dans ma thèse auraient été les bienvenus.

Dans un livre intitulé *L'École de la France : Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, l'historienne française Mona Ozouf (1984) donne un exemple intéressant de la démarche que je n'ai moi-même pas osé suivre jusqu'au bout. Les essais qui constituent le livre, écrits à des époques différentes et plus au gré des occasions que pour suivre un plan pré-établi, ont entre eux, affirme l'auteure, "un air de famille" qui ne leur vient pas de l'objet traité, mais de la tension commune qui les traverse entre la configuration de l'égalité et celle de la diversité.

Leur fil conducteur à tous, c'est l'antagonisme entre ces deux versants de la culture française depuis la Révolution que sont l'universalisme et le particularisme, la raison totalisante et la défense des spécificités, le recours à la généralisation et l'affirmation têtue de l'irréductibilité des singularités. Or, ce fil conducteur, explique l'historienne dans sa présentation de l'ouvrage, s'arrime solidement dans sa propre expérience d'enfant de la Bretagne ; son père était à la fois un militant de la culture bretonne, donc un défenseur du particularisme, et un instituteur de l'école publique, donc un représentant de l'universalité républicaine. Elle montre dans de très belles pages la complexité des interférences qui se sont produites pendant son enfance entre les deux messages : chacun des deux changeant de signification ou s'exaltant au contact de l'autre, selon leurs lieux réciproques de provenance et leur champ d'exercice. Cette structure complexe, où je décèle quant à moi le modèle qui m'est cher de la spirale, toujours recommencée et toujours différente, se retrouve dans la plupart des essais rassemblés dans le livre.

Ce n'est pas par hasard que cette illustration d'un savoir enraciné dans la subjectivité de celle/celui qui le produit est fourni par le livre d'une femme. Mona Ozouf se réclame explicitement, dans sa présentation, d'une "hypothèse féministe". Elle y recourt pour expliquer le caractère fragmentaire, l'absence d'unité thématique qui caractérise son livre, par contraste avec les recueils d'articles des hommes historiens. "Le travail intellectuel des femmes ne paraît jamais, à leurs propres yeux, doté d'une impérieuse nécessité. Elles sont peu à avoir, études achevées, tracé leurs

domaines et édifié autour d'eux les indispensables barrières de protection. Leurs itinéraires ressemblent à la vie ménagère : trois rangs à l'endroit, trois rangs à l'envers, le temps public mal séparé du temps privé, une confiance vacillante dans leurs propres entreprises. Sans compter la certitude - pas une ne l'a vraiment reniée - que les vrais accomplissements sont ailleurs".

Mona Ozouf qualifie sa propre recherche de "brocante", de "pelote" dont on ne peut "atténuer le disparate" qu'en soutenant que, d'un article à l'autre, "c'est le même fil qui a servi". Ce fil est d'abord celui de l'"intéressant". "Mais l'intéressant est un lien un peu négligent, qui noue aussi bien les travaux d'autrui : ceux qu'on n'aurait pas une minute songé à entreprendre pour son propre compte. La vraie question est de savoir ce qui, à soi, paraît assez intéressant pour vaincre l'indolence, assez personnel aussi pour dessiner sur le tapis désordonné des occasions une cohérente image".

Le débat insoluble entre l'aspiration vers l'égalité et la volonté de préserver les différences, entre la valorisation de l'universel et celle du singulier, tel qu'il a été vécu par l'auteure pendant son enfance, constitue pour elle ce "particulièrement intéressant" qui donne un sens à sa recherche.

Examinons de plus près la filiation proprement féminine de cette démarche. L'évocation du travail ménager est classique. Ici comme ailleurs, elle ne me paraît significative que dans la mesure où elle ne se réduit pas à l'affirmation schématique et naïve d'une analogie de méthode entre les activités domestiques et les activités intellectuelles des femmes. Il me semblerait faux et offensant de soutenir que l'empirisme, la répétitivité et le perpétuel inachèvement qui caractérisent le travail ménager sont aussi des constantes méthodologiques du travail intellectuel féminin. Cela équivaldrait à retomber dans le même piège que celui qui consiste à attribuer aux femmes en général, et aux chercheuses en particulier, le monopole du sentiment.

La référence au travail ménager n'est intéressante, dans le contexte d'une réflexion sur la recherche féministe, que si le travail ménager est considéré comme le représentant exemplaire d'un horizon de vécu beaucoup plus vaste, celui de la perpétuation de la vie et de la gestion du quotidien. Il faut y inclure, outre toutes les activités de subsistance (par opposition aux activités de production, matérielle ou intellectuelle), la reproduction physique des êtres humains et leur éducation, mais aussi l'ensemble des comportements qui visent à aménager dans le sens d'un mieux-être les relations des habitants de cette terre entre eux et avec leur environnement. Cet horizon de vécu ne se définit donc pas comme une somme d'activités, mais comme un horizon de responsabilité

envers la survie et le bien-être de la communauté (familiale, civile et humaine).

A une époque où l'on se plaît, par optimisme ou par hypocrisie, à insister sur la participation croissante des hommes aux tâches ménagères et éducatives, il est important de rappeler que c'est dans le patrimoine culturel des femmes, et non dans celui des hommes, qu'est inscrite la responsabilité de ces tâches, ainsi que de tout le domaine auquel elles se rattachent. Or, l'intériorisation de cette responsabilité débouche sur un mode de l'être-au-monde radicalement différent de celui marqué par la volonté de transcender les nécessités de l'existence qui caractérise la culture "masculine". Les femmes n'ont pas "plus de vécu" que les hommes, mais le vécu qui constitue leur identité de femmes ne supporte pas d'être rejeté dans les marges insignifiantes des grands projets humains, parce qu'il est la condition même de leur déploiement.

Dans le patrimoine culturel des femmes il y a Andromaque (Homère, 1956) qui, sur les remparts de Troie, conjure Hector de renoncer à combattre, et de ne point sacrifier sa vie pour une cause d'ores et déjà perdue ; dans le patrimoine culturel des hommes, il y a Hector qui, certain pourtant de se faire tuer, persiste dans son propos au nom de l'honneur.

"Rentre en ta demeure, occupe-toi des travaux qui sont tiens, la toile et la quenouille, et ordonne aux servantes de se mettre au travail. Laisse aux hommes le souci de la guerre (...)" enjoint Hector à Andromaque. Mais la question n'est pas tant celle de la division des fonctions que celle de la division des responsabilités. Que les femmes manient la quenouille ou la charrue, que leurs mains plongent dans l'eau froide du lavoir ou qu'elles pianotent sur le clavier d'un ordinateur, que leurs yeux s'abîment sur une dentelle ou sur des puces électroniques, il importe certes, du point de vue de la justice sociale, de savoir ce qu'elles font ; mais du point de vue du sens de leur présence au monde, il importe surtout de savoir pourquoi elles le font.

Dans son *Histoire économique des femmes aux Etats-Unis*, Julie A. Matthaei (1985) montre que si les femmes sont entrées sur le marché du travail à l'époque industrielle, ce n'était pas pour se hisser au statut de productrices, ni pour poursuivre des ambitions professionnelles, mais pour mieux assumer leurs responsabilités dans le domaine de la subsistance : par exemple, dans le cas des femmes célibataires, pour se donner les moyens de monter leur ménage au moment du mariage. De nos jours, les travailleuses sont de plus en plus nombreuses à avoir d'autres motivations que celles liées à la subsistance. Pourtant, dans un pays comme la Suisse, la loi sur la prévoyance professionnelle (LPP) entrée en vigueur en 1985 permet aux femmes qui cessent toute activité lucrative au

moment où elles se marient ou à la naissance d'un enfant de se faire rembourser en espèces le capital de prévoyance accumulé pendant les années où elles ont exercé un travail salarié. Aucune possibilité comparable n'est bien sûr offerte aux hommes. L'attitude globalement positive des travailleuses envers ce "privilège" qui leur est accordé est un exemple parmi d'autres de la permanence d'horizons de responsabilité différents selon le sexe, à l'heure même où la distinction entre tâches féminines et tâches masculines commence à s'estomper.

Mon propos n'est pas ici de déplorer cette situation, bien que je sois convaincue que le partage intégral des responsabilités entre les sexes constitue effectivement une des finalités fondamentales du mouvement féministe ; ce qui m'intéresse ici, c'est de mettre le doigt sur la spécificité de l'héritage culturel des femmes et de la vision du monde qu'il engendre, spécificité que la similarité croissante des activités des deux sexes ne suffit pas à remettre en cause.

Un des premiers poèmes de Rimbaud (1963) s'intitule : *Les réparties de Nina*. Il consiste en un dialogue entre "lui" et "elle", ou plutôt : le texte entier du poème (29 strophes) est constitué par un monologue de "lui", alors qu'"elle" se contente d'une répartie finale. "Lui" invite "elle" à une folle escapade dans la campagne. Ils y découvriront la beauté du monde, ils y boiront à grands traits la liqueur de l'amour et de la liberté.

*"Nos grands bois sentiraient la sève  
Et le soleil  
Sablerait d'or fin leur grand rêve  
Vert et vermeil."*

Mais voici la fin du poème :

*"Tu viendras, tu viendras, je t'aime !  
Ce sera beau  
Tu viendras, n'est-ce pas ? Et même...  
Elle - Et mon bureau ?"*

Dans le couple "lui"- "elle", c'est la jeune fille qui gagne sa vie sur un mode masculin, en travaillant à l'extérieur, alors que le poète, on le sait, vit aux crochets de son prochain, sur le modèle de la femme entretenue. Mais dans ce poème, le rêve de liberté de Rimbaud a exactement la même fonction que le rêve de gloire militaire d'Hector, et le bureau de Nina a exactement la même fonction que la quenouille d'Andromaque. D'un côté, le projet masculin de transcendance du quotidien ; de l'autre, la responsabilité féminine envers la perpétuation de la vie (qui protégera le petit Astyanax contre les ennemis de Troie si son père se fait tuer ? qui



nourrira Nina, sa vieille mère ou son jeune frère, qui pourvoira au bien-être de ses futurs enfants, si elle se retrouve au chômage ?)

Ce n'est pas la gloire en soi qu'Andromaque refuse, ce n'est pas la liberté en soi que rejette Nina ; ce qu'elles rejettent, ce qu'elles refusent, ce sont les formes masculines de la gloire et de la liberté, qui présupposent la négation de la vie et de ses plus humbles besoins.

Tel est le sens du prosaïsme obstiné des femmes, que les hommes se sont plus à stigmatiser pendant des millénaires comme une marque d'infériorité spirituelle ; il ne traduit pas quelque incapacité foncière à se projeter hors de l'horizontalité du vécu, mais la conscience aiguë, quoiqu'impensée et informulée, de l'inhumanité de toute entreprise impliquant une rupture avec ce vécu.

Les théoriciennes du féminisme ont dénoncé l'hypocrisie qui consiste à accuser les femmes de couper aux hommes les ailes de la transcendance, alors même que c'est le confinement des femmes dans l'immanence qui a toujours été la condition de possibilité du déploiement de la transcendance masculine.

"Je n'ai pas d'admiration pour les oeuvres des hommes, dit l'Euguélionne, parce qu'elles se font aux dépens de la liberté et de la créativité de la majorité de l'Humanité (...) Je n'ai pas d'admiration et mon émotion devant 'les chefs d'oeuvre des hommes' s'empoisonne (...) parce qu'ils ont été possibles grâce au massacre de l'intelligence et de la sensualité de la moitié de l'Humanité tout au long des siècles. Tout le monde sait bien pourtant que derrière chacun de vos grands hommes il y a une femme pour l'épauler, le torcher et le nourrir à la petite cuiller. Tout le monde sait bien pourtant que derrière le cher grand Homme se tient une femme (c'est parfois la même) pour l'inspirer, le rassurer, le consoler et parfois le ramasser à la petite cuiller" (Bersianik, 1984).

Mais il faut aller plus loin que cette dénonciation. Il ne suffit pas que les femmes refusent de porter plus avant le poids de l'immanence au bénéfice de la transcendance des hommes. D'avoir porté ce poids nous a aussi appris (ce que la culture "masculine" ignore encore, même si des hommes, en tant qu'individus, commencent à le comprendre) que c'est un poids dont l'humanité ne peut pas se défaire. Il nous reste à élaborer des projets de transcendance qui soient compatibles avec le fardeau concret et quotidien de l'immanence ; des modes de présence au monde où l'immanence et la transcendance puissent être le fait du même sujet humain.

Il est probable que la notion de transcendance, comme celle d'immanence, ne sortiront pas indemnes d'un tel bouleversement. La féminisation de la culture, au sens de la prise en compte de la co-essentialité originelle de l'immanence et de la transcendance, ne peut que vider l'une et l'autre de leur signification ancienne, et leur en attribuer une autre fondée sur leur co-essentialité originelle.

Pour en venir à la connaissance qui, dans son acception masculine, est le projet de transcendance par excellence, j'aimerais prendre une dernière fois un exemple tiré de ma thèse, exemple qui me reconforte personnellement car il me prouve qu'en de rares occasions j'ai fait de la recherche féministe sans le savoir.

Dans ma thèse, j'ai défendu le point de vue selon lequel l'imagination n'est pas une alternative à la réalité mais une extension et un prolongement de la réalité. Je me suis inscrite en faux contre un certain nombre de théories selon lesquelles l'imagination serait l'expression et l'instrument d'une quête de la totalité et de la perfection, et j'ai défendu l'idée que l'imagination tend, non pas vers la négation de la finitude, mais vers une démultiplication du fini. J'ai donc défendu l'idée que l'imagination n'est pas une tentative pour sortir de la condition humaine, mais bien une tentative d'appropriation de la condition humaine dans sa tragique fragilité.

Lorsque je me suis lancée dans l'auto-critique de ma thèse, j'ai formulé cette attitude en affirmant que j'avais choisi le camp de l'immanence contre celui de la transcendance. Je voulais dire par là que j'avais choisi le camp du relatif contre le camp de l'absolu. Mais je m'aperçois aujourd'hui que cette manière de résumer ma position n'était pas exacte ; il est plus correct de dire que j'ai tenté de me situer sur un terrain où ni le relatif ni l'absolu n'ont de sens hors de la référence à leur autre. Il est vrai toutefois que cela revient de toute façon à nier l'absolu de l'absolu.

Lorsque Mona Ozouf écrit que, pour les femmes qui font de la recherche, "les vrais accomplissements sont ailleurs", on peut être tenté de croire que, selon elle, l'important pour la chercheuse se situe ailleurs que dans sa recherche (dans le vécu). Mais la structure de son livre, son existence même, démentent cette interprétation simpliste. Ne veut-elle pas plutôt dire que "les vrais accomplissements" sont ceux d'une recherche qui plonge ses racines ailleurs que dans elle-même ?

Il me semble pour ma part que cet ailleurs n'est autre que l'espace originel de la subjectivité, tel que j'ai tenté de le cerner tout au long de cet article. Un espace auquel tout être humain, quel que soit son sexe, peut se référer, pour autant qu'il/elle accepte

d'intégrer à sa vision du monde et à sa quête du savoir l'héritage silencieux et formidable de la culture féminine.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BERSIANIK Louki (1984), Ce mot "homme" mot à mot, L'Euguélonne, La Presse, Montréal, 1976, cité par GALLANT Corinne in La Philosophie... au féminin, textes choisis et commentés par l'auteure, Ed. de l'Acadie, Moncton.
- FOUCAULT Michel (1971), Les mots et les choses, Gallimard, Paris.
- FREUD Sigmund (1927), Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard, Paris.
- GOETTNER-ABENDROTH Heide (1983), "Wissenschaftstheoretische Positionen in der Frauenforschung", in Was Philosophinnen denken, BENDKOWSKY Halina und WEISSHAUPT Brigitte, (Hrsg) Amman Verlag, Zürich.
- HOMERE (1956), L'Illiade, trad. Mario Meunier, Albin Michel, Paris.
- LEMPEN-RICCI Silvia (1985), Le sens de l'imagination : étude comparative sur la structure de l'image et sur l'acte d'imaginer comme pouvoir de la conscience, Georg, Genève.
- MARCUSE Herbert (1968), L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée, Minuit, Paris.
- MATTHAEI Julie A. (1985), Histoire économique des femmes aux Etats-Unis, trad. Odile Demange, L'Age d'Homme, Lausanne.
- MIES Maria (1978), "Methodische Postulate zur Frauenforschung, dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen", in Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 1, Verlag Frauenoffensive, München.
- MORIN Edgar (1969), Le vif du sujet, Seuil, Paris.
- MORIN Edgar (1977), La méthode-I-La nature de la nature, Seuil, Paris.
- OZOUF Mona (1984), L'Ecole de la France : essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement, Gallimard, Paris.
- RIMBAUD Arthur (1963), Oeuvres complètes, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.
- ROSSANDA Rossana (1981), "Sulla questione della cultura femminile", in L'Orsaminore, estate 1981.
- THUILLER Pierre (1977), Les savoirs ventriloques, ou comment la culture parle à travers la science, Seuil, Paris.