



HAL
open science

L'anarcha-féminisme et l'ontologie du transindividuel

Chiara Bottici, Jeanne Etelain, Anaïs Nony

► **To cite this version:**

Chiara Bottici, Jeanne Etelain, Anaïs Nony. L'anarcha-féminisme et l'ontologie du transindividuel. 2019. hal-04363153

HAL Id: hal-04363153

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04363153>

Submitted on 31 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Anarcha-féminisme et l'ontologie du transindividuel

par CHIARA BOTTICI

traduit de l'anglais par Jeanne Etelain et Anaïs Nony

Abstract

An earlier version of this text has been presented at the Night of Philosophy, on January 26 2018, in New York City, performed by a chorus of anonymous philosophers. A shorter version has been published in *Public Seminar* on March 7 2018, while a more substantial one has been presented at the University of California, San Diego, on April 4 2018. We translated this text, for it paves the way towards a transindividual ontology as a line of inquiry to rethink feminism beyond the dead-ends of essentialism and culturalism. Finally, this text invites us to rediscover the theoretical tradition of feminist anarchism as well as an alternative set of references coming from all over the world.

En 2015, le département d'éducation de l'Etat de New York (NYSED) a lancé une campagne de sensibilisation au handicap. Afin d'encourager les personnes handicapées à travailler, le NYSED a fait circuler une affiche publicitaire dans le métro intitulée « Avez-vous un handicap ? Souhaitez-vous travailler ? », accompagnée de plusieurs images représentant, vraisemblablement, des individus éligibles au statut de personne handicapée. Le message communiqué par les mots est assez clair. Mais que nous disent ces images, du point de vue de leur fonctionnement au niveau conscient et inconscient ? Et peut-être surtout : que ne nous disent-elles pas, tout en le communiquant implicitement ?

Les images montrent, de haut en bas et de gauche à droite, un ouvrier du bâtiment Latino, un étudiant Afro-américain, une femme de la classe moyenne (possiblement Latina) aidée par une autre femme, un garagiste Afro-américain devant une voiture, et, enfin, une femme blanche, mais âgée et appartenant à la classe moyenne, occupée sur un ordinateur. Pour l'usager moyen du métro New Yorkais, les images ne peuvent transmettre qu'un message très clair : le handicap a de fortes chances de concerner les corps des ouvriers racialisés, ceux de la jeunesse racialisée, et ceux des femmes – parce que, bien que confortablement assises à leur bureau, ces dernières auront sûrement besoin d'un peu d'aide.

Remarquez comment la race, le genre et la classe s'entrecroisent [*intersect*] l'un avec l'autre dans ces images. L'image en haut à droite montre un ouvrier du bâtiment Latino : aurait-il été moins handicapé s'il avait été un homme blanc de la classe ouvrière ? Le jeune étudiant est clairement Afro-américain : la jeunesse blanche est-elle immune au

handicap ? Enfin, dernier élément, mais non des moindres : les seuls représentants possibles de la classe moyenne blanche sont toutes les deux des femmes et, surtout, sont toutes les deux assistées, soit par un ordinateur, soit par une autre femme. Les hommes blancs de la classe moyenne sont-ils immunisés contre le besoin d'aide ? Pourquoi n'est-il pas venu à l'esprit du créateur de l'affiche publicitaire d'inclure un homme blanc de la classe moyenne, parmi tous ces corps divers ?

On pourrait poursuivre l'analyse et souligner d'autres aspects, comme par exemple le fait que toutes les images transmettent une binarité des genres, très claire et plutôt stéréotypée : les hommes font le travail « dur » [*hard*] (la mécanique et la construction) alors que les femmes légèrement [*soft*] habillées sont assises à des bureaux (assistées). De plus, remarquez que seuls les hommes sont représentés comme nous regardant droit dans les yeux, alors que le regard des femmes est toujours dirigé ailleurs : vraisemblablement vers la source de l'aide pour laquelle elles montrent clairement un besoin. L'exposition à de telles images, lorsque nous entrons dans le métro, affecte-t-elle la façon avec laquelle les corps sont perçus ? Serait-il possible que ce subtil, quoique tacite, regard baissé des femmes soit lié au fait que, malgré toutes les discussions concernant l'égalité entre les hommes et les femmes, ces dernières font encore l'objet d'une discrimination systématique ?¹

Bien plus pourrait être dit à ce sujet, mais le point central que je souhaitais soulever concernant la nature intersectionnelle des discriminations sociales devrait maintenant être clair : quand il est question de représenter les corps, et en particulier ceux qui sont susceptibles d'être affectés par le handicap ; le genre, la classe et la race sont des facteurs qui convergent l'un avec l'autre. Mais si tel est le cas, est-ce bien utile de mettre en avant une théorie spécifiquement féministe ? Dans ce texte, je voudrais articuler ce point en soulignant d'abord l'utilité, mais aussi les limites de la notion d'intersectionnalité (I), démontrant ainsi le besoin d'avancer vers ce que j'appelle un programme de recherche anarcho-féministe (II). Deuxièmement, je tenterai d'offrir un cadre philosophique pour mener une telle entreprise en posant que c'est à travers une ontologie du transindividuel que nous pouvons trouver les ressources conceptuelles pour penser la nature plurielle du corps des femmes et donc de leur oppression. Ceci me permettra de répondre en des termes pluralistes à la question 'que signifie être une femme ?' et ainsi de défendre une forme d'anarchisme spécifiquement féministe. Enfin, je reviendrai à la tradition anarcho-féministe et montrerai pourquoi il s'agit aujourd'hui du meilleur allié pour un féminisme à la poursuite d'une théorie critique de la société.

¹ Pour donner un exemple, selon un rapport de la Maison Blanche, l'écart de salaire en fonction du genre aux États-Unis reste significatif, puisque la médiane des femmes travaillant à plein temps gagne 78% de la médiane correspondante des hommes travaillant à plein temps. Repéré à https://www.whitehouse.gov/sites/default/files/docs/equal_pay_issue_brief_final.pdf.

1. Intersectionnalité et au-delà.

C'est devenu un lieu commun de dire qu'afin de lutter contre l'oppression des femmes, il est nécessaire d'analyser les manières à travers lesquelles différentes formes d'oppression s'entrecroisent les unes avec les autres. Il n'y a pas de facteur unique, que ce soit la nature ou l'éducation, l'exploitation économique ou la domination culturelle, qui puisse servir de cause *unique* et suffisante pour expliquer les sources multidimensionnelles du patriarcat et du sexisme. L'intersectionnalité est ainsi devenue le principe directeur pour un nombre croissant de féministes de gauche du Nord [*global north*] et du Sud [*global south*]. Par conséquent, aujourd'hui, il n'y a quasiment pas de publication dans le champ de recherche féministe qui n'engage pas le concept d'intersectionnalité – que ce soit pour le promouvoir, le critiquer ou simplement se positionner par rapport à lui.

Depuis au moins les années 70, lorsque les féministes ont commencé à examiner la manière dont la famille mononucléaire s'est unie à d'autres institutions telles que les écoles, les usines et l'armée pour la reproduction du patriarcat, l'idée d'un modèle intersectionnel a commencé à émerger.² C'est afin de rendre compte d'une telle pluralité que de nouveaux titres de publication ont vu le jour : du livre d'Angela Davis *Women, race and class* (1981)[*Femmes, Race et Classe* (1983)] à celui de David M. Newman *Identities and Inequalities. Exploring the intersections of Race, Class, Gender and Sexuality* (2001) [non traduit en français], ajoutant à la liste la très-commune, mais désormais contestée, distinction entre le sexe et le genre.³ Mais c'est peut-être dans les dernières décennies, sous l'impulsion des études postcoloniales et queer, que l'intersectionnalité a fleuri – et que la taille des titres de la littérature concernée s'est ainsi allongée. Sous l'influence des féministes postcoloniales, qui ont poussé le féminisme à repenser ses partis pris intrinsèquement blancs, la notion d'*empire* est devenue un addendum inévitable à la liste.⁴ Cette dernière, cependant, ne s'arrête pas ici, à mesure que d'autres formes d'oppression sont mises sur le devant de la scène. Par exemple, Brooke Holmes a intitulé son travail « *Marked bodies : Gender, race, class, age, disability, disease* » (2010) [non traduit]. Même si elle a oublié la sexualité (distinct du genre) et l'empire (distinct de la race), il est tout à son honneur d'avoir mis en lumière d'autres éléments importants tels que l'âge, le handicap et la maladie – et l'image de la femme d'un certain âge avec son ordinateur dans la campagne publicitaire mentionnée plus haut est un bon exemple de ce genre d'intersection.

² Le terme "intersectionnalité" a été utilisé en 1980 par le sociologue K.W. Crenshaw (1989), mais son origine intellectuelle remonte à plus loin, comme nous essayerons de le montrer dans cet essai. Des remarques de Bakounin sur la manière dont le patriarcat se croise avec l'autoritarisme (Bakounin 2005) aux écrits anarcho-féministes d'Emma Goldman, nous voyons une insistance constante sur la manière dont les différentes formes d'oppression s'entrecroisent les unes avec les autres (Goldman 1969).

³ Voir plus récemment, Collins-Andresen (2012) et Ferguson (2013). Pour un bref résumé sur la critique récente de la distinction entre sexe et genre, voir Chanter (2006: 1-7).

⁴ Voir par exemple Donaldson (1992).

Bien que ce travail empirique très important ait été conduit sous la houlette de l'intersectionnalité, il reste quelques problèmes – qui vont au-delà de celui des éditeurs qui doivent constamment s'adapter à des titres académiques de plus en plus long. Premièrement, toute liste se prête à l'objection qu'elle ne peut être que nécessairement incomplète : si nous ne pouvons pas comprendre l'oppression des femmes dans nos sociétés sans regarder la manière dont différents facteurs s'entrecroisent les uns avec les autres, pourquoi s'arrêter aux éléments mentionnés plus haut ? Pourquoi ne pas inclure la notion de 'beauté' par exemple ? On ne peut que difficilement ignorer comment les attentes du capitalisme, de la classe et de la race s'unissent dans des images de beauté qui transmettent des vues hégémoniques de la Femme [*womanhood*].⁵ Mais serait-il suffisant d'ajouter encore un autre élément ? Cette liste n'aura-t-elle jamais de fin ? Le problème avec les listes est en fait double : elles sont nécessairement incomplètes, tout en étant à la fois nécessairement fermées. En nommant certains éléments, toute liste opère une sélection implicite qui privilégie certains facteurs sur d'autres, laissés de côté. Pour le dire simplement : toute liste est vouée à nous en dire à la fois trop et pas assez. Comment les éviter, cependant, si nous voulons rendre compte d'une pluralité ? L'intersectionnalité n'offre pas de réponse à cette question.

Deuxièmement : bien que l'intersectionnalité soit un bon outil pour orienter l'analyse empirique, puisqu'elle prévient toute forme de réductionnisme (par exemple la classe ou la race étant *le* facteur qui expliquerait tout), le risque est de perdre quelque chose de la spécificité de l'oppression des femmes. Si toutes les formes d'oppression sont vouées à s'entrecroiser les unes avec les autres, y-a-t-il du sens à parler de 'féminisme' ? Si les listes sont toujours en expansion, qu'y-a-t-il de si spécifique à la condition des femmes ? Que disons-nous quand nous disons 'femmes' ? Ce mot lui-même ne suggère-t-il pas une distinction hétéronormative de genre entre les femmes et les hommes qui, en soit, peut être une source d'oppression pour ceux et celles qui s'identifient ni comme hommes, ni comme femmes ? Peut-on parler de la condition spécifique des femmes, et justifier une position distinctement *féministe*, sans tomber dans le piège de l'hétéronormativité ou, pire, de l'essentialisme ?

Afin de répondre à cette double critique, je voudrais faire appel à un programme de recherche anarcha-féministe. Pour ce faire, il s'agit de tenir ensemble les deux affirmations suivantes : il y a quelque chose de *spécifique* à l'oppression des femmes, mais nous devons lutter contre toutes les autres formes d'oppression afin de lutter contre elle. Autrement dit, il s'agit de défendre une position qui est à la fois féministe et anarchiste.

Dans ce projet, je voudrais défendre cette position au niveau à la fois de la méthode et du fond (même si, et cela deviendra plus clair dans le reste de l'essai, cette distinction ne

⁵ Pour un exemple d'analyse empirique sur la discrimination, voir Castillo, Petrie et Torero (2012), alors que Oksala fait la même démonstration sur le plan philosophique, en analysant comment les techniques de beauté contribuent à produire un sujet féministe spécifiquement néolibéral (2011).

tient qu'au niveau théorique, car en pratique ces deux niveaux convergent). Au niveau du fond, défendre une approche anarcha-féministe signifie affirmer qu'il n'y a pas d'*arche* principale, c'est à dire qu'il n'y a aucun principe ou origine unique à l'assujettissement des femmes. Comme l'a montré le travail fait au nom de l'intersectionnalité, ni le sexe, la classe ou la race, ni quelque'autre élément que nous pourrions prendre de notre bibliographie sur le genre ne peut être le facteur unique, l'origine décisive, le principe qui explique et justifie ainsi la nature pluraliste de l'oppression des femmes.

Au niveau méthodologique, développer un programme anarcha-féministe implique de tenir une position qui ne soit pas simplement déconstructive ou négative, mais reste en même temps une forme de féminisme sans patronyme. Remarquez ici que, à l'inverse d'autres formes de féminisme, comme les féminismes marxiste et foucaldien, le terme même d'anarcha-féminisme est une tentative de se débarrasser de tout patronyme. Les défis posés à une telle position seront par conséquent très proches de ceux que les féministes radicales ont dû affronter dans le passé : comment défendre la spécificité de la notion de Femme sans s'exposer à une forme d'essentialisme ? C'est précisément là où l'anarcha-féminisme, combinée avec une ontologie du transindividuel, peut se révéler particulièrement utile : c'est dans cette combinaison que nous avons trouvé les ressources théoriques à notre projet pour penser une individualité (celle des femmes) qui soit en même temps ouverte, mais aussi suffisamment déterminée.

2. Pourquoi l'anarcha-féminisme ?

Puisque la principale contribution de l'intersectionnalité est de dire que l'oppression des femmes doit être analysée à travers les manières dont de multiples facteurs s'entrecroisent les uns avec les autres, il est étonnant que dans toute la littérature sur l'intersectionnalité il n'y ait presque aucune mention de la tradition féministe qui a revendiqué depuis longtemps exactement la même chose : le féminisme anarchiste, ou comme je préfère l'appeler, l'*anarchA-féminisme*. Ce dernier terme a été introduit par des mouvements sociaux qui essayaient de féminiser le concept et ainsi de donner une visibilité à une tendance spécifiquement féministe au sein de la théorie et de la pratique anarchistes. Cette tradition anarcha-féministe, qui a été largement négligée à la fois dans le milieu universitaire et dans le débat public en général, a une contribution particulièrement essentielle à offrir aujourd'hui.

Tout d'abord, en conjonction avec le travail novateur de la théorie queer qui cherche à déconstruire le binarisme de genre entre 'hommes' et 'femmes', je pense que c'est important de revendiquer une fois encore le besoin d'une forme de féminisme qui s'oppose à l'oppression des personnes *perçues comme* femmes et discriminées précisément pour cette raison. Remarquez qu'ici j'utilise le terme 'femme' d'une manière

qui inclut tout type de femmes : les femmes femelles [*female women*], les femmes mâles [*male women*], les femmes féminines, les femmes masculines, les femmes lesbiennes, les femmes trans, les femmes intersexuées, et ainsi de suite. Malgré l'égalité supposée des droits formels, les femmes sont encore l'objet de discrimination constante et l'avancée des droits queer peut s'accompagner d'un retour en arrière en ce qui concerne le combat des femmes que nous pensions avoir gagné une fois pour toute (du droit à l'avortement à l'égalité des salaires).

Loin d'être un enjeu du passé, le féminisme est donc plus urgent que jamais. Pourtant, il doit être soutenu par une libération des femmes qui ne crée pas en même temps plus de hiérarchies entre les différents types de femmes, et c'est précisément là où l'anarcha-féminisme peut intervenir. Alors que d'autres féministes de gauche ont été tenté.e.s d'exprimer l'oppression des femmes à partir d'un seul facteur, les anarchistes ont toujours été très clair.e.s sur le fait que, pour lutter contre le patriarcat, nous devons lutter contre les multiples manières selon lesquelles des facteurs divers – économiques, culturels, raciaux, politiques, etc. – convergent dans le renforcement du patriarcat.

Cette négligence d'une tradition importante de gauche, si elle ne relève pas complètement d'une amnésie historique, est certainement le résultat du bannissement dont l'anarchisme a souffert au sein du milieu universitaire en particulier et dans le débat public en général – dans lesquels l'anarchisme est souvent erronément dépeint comme un simple appel à la violence et au désordre (alors que, comme je le suggère plus haut, l'anarchisme signifie simplement l'absence d'une *arché*). Et pourtant, il s'agit d'une exclusion qui s'est produite au détriment d'une exactitude historique et d'une inclusion mondiale.

Au moment où le féminisme a été accusé d'être un simple privilège blanc, retrouver les apports centraux de l'anarcha-féminisme est donc plus urgent que jamais. L'émancipation des femmes du Nord [*global north*] peut en effet arriver au dépend d'une oppression plus grande des femmes du Sud [*global south*], qui la plupart du temps les remplacent dans le travail reproductif domestique. C'est précisément en adoptant une perspective globale, d'autant plus nécessaire aujourd'hui du fait de la mobilité accrue des capitaux et de la main d'œuvre, que la dimension genrée du travail à travers le monde devient apparente et l'intemporalité de l'anarcha-féminisme d'autant plus frappante. Nous avons besoin d'une approche multiple de la domination, et en particulier, une approche qui permette d'incorporer différents facteurs aussi bien que différentes voix appartenant au monde entier. Comme l'écrit l'anarcha-féministe chinoise He Zhen à l'aube du vingtième siècle :

La majorité des femmes sont déjà opprimées par le gouvernement et par les hommes. Le système électoral accroît leur oppression en y ajoutant un troisième groupe dominant, les femmes d'élite. Bien que l'oppression reste la même, la majorité des femmes sont toujours exploitées par la minorité des femmes. [...] Lorsque quelques femmes au pouvoir dominent la majorité des femmes sans

pouvoir, cela produit des inégalités de classe parmi les femmes. Si la majorité des femmes ne veulent pas être contrôlées par les hommes, pourquoi vouloir être contrôlées par des femmes ? Au lieu de concurrencer les hommes au pouvoir, les femmes devraient renverser la domination des hommes, qui deviendront alors les égaux des femmes. Il n’y aura plus ni femmes soumises ni hommes soumis. C’est cela, la libération des femmes. (2018 :42, traduction modifiée)

L’intemporalité de ces mots, écrits en 1907, montre le prophétisme de l’anarcha-féminisme. Et là réside la réponse à notre question – pourquoi l’anarcha-féminisme ? : parce qu’il s’agit du meilleur antidote contre la possibilité que le féminisme devienne simplement un privilège blanc et donc un outil dans les mains de quelques femmes qui dominent la vaste majorité des autres. A une époque où l’élection d’une seule femme comme présidente est présentée comme la libération de *toutes* les femmes, ou lorsqu’une femme comme Ivanka Trump peut récupérer les batailles féministes passées en transformant le hashtag *#womenwhowork* [*#femmesquitravailent*] en outil pour vendre sa ligne de vêtements, le message fondamental des anarcha-féministes du passé est plus important que jamais. Comme Peggy Kornegger le dit : « le féminisme ne signifie pas un pouvoir corporatiste féminin ou une femme-président ; il signifie aucun pouvoir corporatiste et aucun président. » (Kornegger 2012 : 25)

3. Mais qu’est-ce qu’une femme alors ?

Ici on pourrait émettre l’objection que si le but est de défaire tout type de hiérarchies oppressives, ne devrions-nous pas alors nous débarrasser du binarisme de genre, qui oppose ‘les femmes’ aux ‘hommes’, et donc nous emprisonne dans une matrice hétéro-normative ? Pouvons-nous penser à un concept de Femme qui échappe à une telle matrice ?

Nous devrions immédiatement préciser que quand nous parlons de ‘femmes’ nous ne parlons pas d’un objet supposé, d’une essence éternelle, ou, encore moins, d’un objet déjà donné [*pre-given*]. En effet, afin d’articuler une position spécifiquement féministe, tout en maintenant une compréhension multiple de la domination, nous avons besoin d’une compréhension plus nuancée de ‘la Femme’ [*womanhood*]. En articulant les apports d’une ontologie du transindividuel, je pose que tout corps en général, et les corps des femmes en particulier, ne doivent pas être considérés comme individuels, comme objet donné une fois pour toute, mais comme processus. Les corps des femmes, comme tous les corps, sont des corps pluriels parce qu’ils sont des processus constitués de mécanismes faits d’affects et d’associations qui prennent place au niveau inter-, intra- et supra-individuel.

Si les corps des femmes sont théorisés comme processus, comme les lieux d’un processus en devenir qui prend place à différents niveaux, alors seulement nous

pourrions parler de ‘femmes’ sans tomber dans l’essentialisme ou le culturalisme. Si nous adoptions cette ontologie transindividuelle, nous pourrions utiliser le concept de femme en dehors de tout cadre hétéronormatif, et donc utiliser le terme d’une manière qui inclut tout type de femme : les femmes féminines, les femmes masculines, les femmes femelles [*female women*], les femmes mâles [*male women*], les femmes lesbiennes, les femmes bisexuelles, les femmes intersexuées, les femmes trans, les femmes cis, les femmes asexuelles, les femmes queer, et ainsi de suite – en résumé, tous les corps qui s’identifient et sont identifiés à travers le récit toujours changeant de ‘la Femme’ [*womanhood*].

4. Qu’est-ce qu’une ontologie du transindividuel ?

Il y aurait différentes voies pour articuler une ontologie du transindividuel. Dans mon travail, je m’inspire de l’analyse d’Etienne Balibar selon laquelle le concept spinoziste d’individualité est mieux compris comme transindividualité (1997), ainsi que des lectures féministes de Moira Gatens, selon laquelle la plus moniste de toutes les ontologies est aussi la plus pluraliste.

Il n’y a ni la place, ni peut-être le besoin, de s’engager ici dans un exercice philosophique qui essaierait de montrer pourquoi une ontologie du transindividuel est le meilleur moyen d’interpréter les textes de Spinoza. En effet, ceux et celles qui voudraient comprendre cet argument dans la forme d’une juste exégèse peuvent lire le texte fondamental de Balibar « Spinoza : from individuality to transindividuality » (1997) [non traduit en français]. En revanche, je vais essayer de résumer ces apports fondamentaux et ainsi de mettre en avant une ébauche de cette ontologie qui puisse aussi être accessible aux non-spécialistes.

Il y a de l’être plutôt que rien. En effet, comme Spinoza le montre, il est évident qu’être incapable d’exister traduit un manque de puissance, et qu’être capable d’exister témoigne d’une puissance. Donc, si ce qui existe nécessairement est seulement des êtres finis, alors les êtres finis seraient plus puissants qu’un être absolument infini, ce qui est absurde. Donc, soit rien n’existe ou un être absolument infini existe aussi. Mais nous existons, soit à travers nous-mêmes ou à travers quelque chose, qui nécessairement existe. Par conséquent, un être absolument infini existe nécessairement (*Ethique* partie I, proposition 11, démonstration 2). Ceci est selon moi la plus belle leçon du spinozisme : s’il y a vingt personnes dans cette salle, alors un être absolument infini doit forcément exister.⁶

Mais dire ceci implique qu’il y ait une substance, une substance unique et infinie qui

⁶ Cet argument des 20 personnes est utilisé dans le scolie 2 de la proposition 7 de la partie I de *l’Ethique*, où Spinoza commence à ajouter des éléments *a posteriori* à la preuve *a priori* de l’existence d’une substance infinie développée dans la partie I de *l’Ethique*, propositions 1 à 7.

s'exprime à travers une infinité d'attributs, ce dernier terme signifiant ce que l'intellect perçoit de la substance comme constituant son essence (*Ethique* partie I, démonstration 4). Parmi l'infinité de ces attributs, ceux qui nous sont accessibles (au moins dans le cadre actuel de notre condition humaine) sont la pensée et l'étendue. Une simple pensée est donc un mode de l'attribut de la pensée, alors qu'un simple corps est un mode de l'attribut de l'étendue.

Mais, afin d'évacuer tout malentendu, cela ne signifie pas que la pensée et l'étendue, les idées et les choses, sont séparées ou même parallèles les unes aux autres. « L'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses. » (*Ethique* partie II, proposition 7) : pensée et étendue sont la même chose, non pas parallèles l'une à l'autre, et encore moins deux substances distinctes. Il faut le souligner parce qu'à chaque fois que l'on parle de l'esprit et du corps, des idées et des choses, notre vieux cadre métaphysique dualiste a tendance à refaire surface. La première étape afin de mettre en place une vraie conception pluraliste du corps est de se débarrasser de ce cadre, et donc de l'idée qu'un corps est quelque chose de différent, parallèle, ou même opposé à l'esprit. Le corps et l'esprit sont juste deux modes qui expriment deux attributs différents d'une substance infinie s'exprimant à travers une infinité d'attributs.

Ceci nous amène à une compréhension spécifique de l'individualité comme transindividualité, telle que développée à partir de Spinoza et en particulier de son abrégé de physique dans la partie II de l'*Ethique*, dans laquelle son matérialisme excentrique se déploie pleinement (propositions 13 à 15). Si pensée et étendue sont seulement des attributs infinis de l'essence unique, alors nous ne pouvons pas parler d'une ontologie simplement matérialiste, sans immédiatement ajouter que ce n'est pas la matière brute, inanimée, statique qui est en jeu ici. Le matérialisme de Spinoza est plus proche d'une forme de matérialisme spirituel que l'on a tendance à associer avec l'étiquette 'matérialisme', précisément parce que étendue et pensée sont simplement deux des attributs infinis de la même substance.

A travers cette ontologie, les choses individuelles (*res singulares*) n'existent que comme conséquence d'autres choses individuelles (*Ethique* partie I, proposition 28), avec lesquelles elles participent au sein d'un réseau infini de connexions (Balibar 1997 : 27). Remarquez ici que cela implique aussi que la causalité ne doit pas être comprise dans le sens d'une succession linéaire d'évènements, mais plutôt comme une multiplicité de liens entre des individus plus ou moins complexes, tous causalement reliés. Autrement dit, chaque individu est constamment composé et décomposé par d'autres individus avec lesquels il entre en contact à travers un processus d'individuation, qui engage les niveaux infra-individuel, inter-individuel et supra-individuel (Balibar 1997 : 27). Et c'est afin de rendre compte de cette complexité, comme Balibar l'affirme, que l'individualité doit être comprise comme une transindividualité.⁷

⁷ En ce qui concerne l'ontologie du transindividuel, Balibar s'inspire de *L'individuation psychique et collective* de Gilbert Simondon (2007).

Les individus ainsi compris ne sont donc jamais des atomes, des événements, et encore moins des sujets donnés une fois pour toute. Ils sont des processus, le résultat de mouvements constants d'association et de répulsion qui connectent des individus plus ou moins complexes avec d'autres individus plus ou moins complexes, faisant et défaisant constamment les corps. Pour saisir de façon directe, mais efficace, le sens de ce que je dis ici, pensez à la manière dont nos corps sont composés et décomposés par les liquides qui le traversent : nous buvons, mais nous transpirons, nous urinons, nous sommes constamment en train de transformer des liquides qui à leur tour nous transforment. Pareillement, nous sommes constamment composés des molécules que nous inspirons et expirons. Remarquez qu'à travers cette ontologie la même chose peut être dit des pensées : en tant qu'individus, nous sommes le résultat de tous les modes de l'attribut de la pensée que nous rencontrons constamment, que ce soit le discours que vous entendez, la conversation téléphonique que vous avez eu avec votre ami.e ce matin, ou les pensées provoquées par la campagne publicitaire sur le handicap mentionnée plus haut. Plus encore : l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses, car les idées ne sont rien d'autre que les affirmations du corps.

A nouveau, remarquez ici comme il est facile d'éviter le piège du dualisme métaphysique. Puisque le corps et la pensée ne sont rien d'autre que des modes parmi d'autres des différents attributs de la substance unique, aucune séparation radicale entre un sujet de la connaissance et son objet ne peut subsister. En fait, la notion même d'un sujet clos sur lui-même, d'un ego cartésien, n'a aucun sens dans cette ontologie. Les êtres humains ne sont rien d'autre que des individus complexes résultant de mouvements d'attraction et de répulsion entre des individus plus ou moins complexes.⁸ En d'autres termes, ce ne sont pas des entités données, mais plutôt des processus, des réseaux de relations affectives et imaginaires, qui ne sont jamais données une fois pour toutes.

Mais cela veut dire aussi, comme le souligne Gatens, que, dans le processus d'individuation qui génère les êtres humains, les dynamismes complexes d'identification imaginaire sont particulièrement cruciaux⁹ : nous nous rencontrons et nous nous reconnaissons ou méconnaissons constamment dans certaines images du corps, ce qui inclut les images que nous avons de notre corps et d'autres corps, ainsi que les images que les autres ont d'eux-mêmes et qui deviennent constitutives de notre être propre. (Le

⁸ Comme Hippler le fait remarquer, l'individu n'est donc pas une matière donnée qui serait première de la politique, mais est conçu comme un processus coextensif à la politique même (2011). C'est la troisième partie de *l'Éthique* qui souligne que ce sont les mécanismes affectifs de l'association et du transfert (*Éthique* partie III, propositions 14 à 16), ainsi que de la mimesis et de l'imitation (*Éthique* partie III, propositions 21 à 34), qui forment les individus.

⁹ L'un des premiers commentateurs à avoir mis en lumière le rôle constitutif de l'imagination chez Spinoza est Negri (1991 : 86-97). D'après Williams, ce qui est nouveau chez Negri (1991), Balibar (1997, 1998) et Gatens-Llyod (1999) est l'attention portée à l'interprétation novatrice et matérialiste de l'imagination de Spinoza, qui ne la congédie pas seulement comme une source d'erreurs (2006 :350).

terme clé pour tenir ensemble l'aspect mental et matériel de ce processus est pour Spinoza "l'imagination").¹⁰ Les images de la campagne publicitaire sur le handicap mentionnée au début sont un bon exemple.

C'est dans les termes de ce que Gatens appelle 'les corps imaginaires', et de ce que je souhaiterais appeler 'les corps imaginiaux', que nous pouvons comprendre le côté psychologique du processus d'individuation décrit ci-dessus.¹¹ Lorsque notre corps rencontre un autre corps, qui peut être un corps simple, comme un verre d'eau, ou un corps plus complexe, comme celui d'un autre être humain, sa constitution propre change. C'est dans ce sens, et afin de tenir ensemble ce qui se passe aux niveaux infra, inter, and supra individuel, que la notion de transindividualité devient particulièrement utile. En résumé, nos corps sont toujours nécessairement des corps au pluriel, parce que leur individualité est toujours et inévitablement une forme de transindividualité. Nous sommes tou.te.s né.e.s d'autres corps, et depuis notre naissance nous sommes constamment transformé.e.s par la rencontre avec d'autres corps, en même temps que nous les avons constamment affectés en retour. Le concept de transindividualité est choisi pour signaler cette complexité ainsi que notre nature processuelle.

¹⁰ Cette dernière, dans sa théorie de la connaissance, dénote un ensemble d'idées produites à partir des affections corporelles présentes et passées (*Ethique* partie II, proposition 26 démonstration, proposition 40 scolie 2). Poursuivant le travail de Gatens et Lloyd, nous pouvons résumer l'interprétation spinoziste de l'imagination en disant que c'est une forme de conscience corporelle, c'est-à-dire une conscience à la fois de notre corps et des autres corps avec lesquels nous entrons en contact si bien que c'est toujours, à proprement parler, une forme d'action collective de l'imagination (1992 :12). Afin d'éviter tout malentendu, nous devons rappeler qu'une idée n'est pas simplement un contenu mental. L'imagination possède un fondement corporel parce que l'esprit est simplement le corps qui sent et pense. De plus, une idée est pour Spinoza « un concept de l'âme » (*Ethique* partie II, définition 3).

¹¹ Remarquez la similarité entre ce processus et ce que Drucilla Cornell décrit dans son livre *The Imagination Domain* (1995). Bien que Cornell formule sa thèse en des termes lacaniens, je pense que l'apport fondamental selon lequel l'imaginal est un champ de bataille crucial où les corps sexualisés négocient leur être propre est le même. Alors que Spinoza et Gatens se concentrent sur le concept de l'imagination en jeu dans ces dynamiques d'attraction et de répulsion constitutives de notre être, je les re-conceptualiserais plutôt en termes de ce que j'ai récemment appelé l'imaginal (Fleury 2006, Bottici 2014). Même si les féministes ont développé bien plus en avant le concept d'imagination de Spinoza (Gatens et Lloyd 1999), le concept d'imagination reste trop marqué par les présupposés d'une philosophie problématique du sujet de laquelle j'ai essayé de me séparer. Entre, d'un côté, une philosophie de l'imagination, comprise comme une faculté humaine que les individus possèdent, et, de l'autre, une philosophie de l'imaginaire social, compris comme un contexte social qui nous possède, il y a un espace tiers, celui de l'imaginal, qui nous permet d'éviter les écueils de ces deux alternatives. En un mot, l'imaginal est ce qui est constitué par les images dans son sens le plus radical, c'est-à-dire les images comme représentations qui sont aussi des présences en elles-mêmes (Bottici 2014 :54-63). En tant que telle, la notion d'imaginal ne fait aucune supposition ontologique sur le statut réel ou irréel de ces images. Alors que le concept d'imaginaire est associé avec l'idée d'irréalité, comme dans l'expression « ceci est purement imaginaire », le terme imaginal ne possède pas de telles présuppositions ontologiques. De même, alors que l'imagination tend à être comprise comme une faculté individuelle and l'imaginaire comme un contexte social, l'imaginal peut être le résultat des deux et est par conséquent un meilleur compagnon théorique pour le transindividuel que l'imagination ou l'imaginaire social : tout comme le transindividuel, le concept d'imaginal indique la nécessité de se débarrasser de l'alternative binaire de social *versus* individuel.

Voyez comme une telle ontologie du transindividuel nous porte immédiatement au-delà de toute opposition qui a accompagné les débats féministes dès leur début : l'assujettissement des femmes est-il le résultat de leur biologie (nature) ou de leur éducation (culture) ? Derrière cette opposition, ainsi que derrière l'opposition entre sexe et genre, se cache en effet le dualisme métaphysique occidental typiquement centré autour de la dichotomie entre le corps et l'esprit (Gatens, 1996). Mais si nous comprenons corps et esprit comme les modes simples d'attributs différents d'une même substance, alors aucune opposition entre les deux ne peut tenir : et c'est au sein d'un tel cadre ontologique qu'il devient également possible de poser la question 'qu'est-ce qu'une femme ?' tout en évitant les fausses alternatives entre 'essentialisme' et 'culturalisme'. Une fois que le corps n'est plus compris comme une entité inerte, fixe, il n'y a plus le besoin de formuler les attaques dont l'essentialisme est généralement victime.

En résumé, l'ontologie du transindividuel nous permet d'articuler la question 'que signifie être une femme ?' en termes pluralistes, tout en défendant une position spécifiquement féministe. Développer le concept de femmes comme un processus ouvert signifie aussi aller au-delà de la dichotomie 'individuel *versus* collectivité' : s'il est vrai que tous les corps sont des processus transindividuels, alors le présupposé selon lequel il puisse y avoir une chose telle qu'un individu pur séparé ou même opposé à une collectivité donnée est au mieux une abstraction inutile, au pire un fantasme trompeur.

5. Quelles femmes ? Et quel anarcha-féminisme ?

Adopter une telle ontologie signifie aussi que chaque individualité doit être comprise avec un réseau potentiellement infini de liens transindividuels connectant chaque individualité les unes avec les autres. Donc quel serait le cadre d'une telle entreprise ? En combinant cette ontologie avec la tradition anarcha-féministe, nous pouvons dire que nous avons associé toute individualité spécifique avec le monde entier comme arrière-plan pour penser la libération des femmes. Pour commencer, si combattre l'oppression des femmes signifie que nous devons combattre toute forme d'oppression, alors l'étatisme et le nationalisme ne peuvent faire exception. Si on commence par regarder les dynamiques d'exploitation en prenant les frontières d'Etat comme un fait indiscutable, on sera amené à renforcer automatiquement l'oppression même que nous souhaitons remettre en question au départ. Comme slogan, nous pourrions dire : 'le monde en premier' [*the globe first*] car le cadre est le message, et adopter rien d'autre que le monde entier comme cadre est au mieux un provincialisme naïf, et au pire un ethnocentrisme odieux.

Alors que plusieurs théories féministes produites dans le Nord [*global north*] ont échoué à saisir la mesure dans laquelle l'émancipation des femmes blanches de classe

moyenne est arrivée au dépend d'une oppression renouvelée des corps racialisés de la classe ouvrière, les anarcho-féministes ont traditionnellement adopté une perspective plus inclusive. Ce n'est pas un hasard qu'un bon nombre de théoricien.ne.s anarchistes, de Kropotkin à Reclus, ont été des géographes et/ou des anthropologues. En examinant les processus de production et de reproduction de la vie indépendamment des frontières d'État, et ce à une échelle planétaire, ces auteurs pouvaient aussi percevoir l'interconnectivité globale des formes de domination, en commençant par l'entrelacement de l'exploitation capitaliste et de la domination coloniale. Il ne s'agit pas d'une simple remarque concernant les théoricien.ne.s : ce cadre mondial est également bien présent chez les activistes, non seulement dans le Nord [*global north*], mais aussi dans le Sud [*global south*]. Par exemple, différents programmes anarcho-féministes en Amérique Latine ont pris la propriété commune du monde comme leur cadre pour penser l'action politique, contournant toute forme d'appartenance nationale et soulignant ainsi souvent la dimension racialisée de l'oppression des femmes.

Une remarque en passant: alors que j'utilise les étiquettes telles que Amérique Latine ou anarchisme chinois, j'affirme également que toutes ces étiquettes doivent être utilisées comme une échelle que nous devrions abandonnée aussitôt que nous en aurons atteint le sommet : la vitalité de la tradition anarcho-féministe consiste précisément dans sa capacité à transcender les frontières d'Etat, le nationalisme méthodologique, et même les partis pris eurocentrés que beaucoup de théories radicales produites dans le Nord [*global north*] continuent de porter. C'est très révélateur, par exemple, que la plupart des outils féministes, qu'ils soient ancrés dans le féminisme marxiste, le féminisme poststructuraliste, ou le féminisme radical, dérivent de théories produites dans un nombre très restreint de pays. Nous pourrions les nommer et les compter sur les doigts d'une main : France, Allemagne, Royaume-Uni, Etats-Unis, Canada et peut-être Italie. Pour combattre cette tendance eurocentrée, et le privilège de l'Europe Occidentale qui en résulte, il est essentiel de rapporter au centre de la discussion des textes produits par des féministes du monde entier, défendant ainsi une forme de féminisme au-delà de l'Eurocentrisme et au-delà de l'ethnocentrisme.

6. La colonialité du genre. Une autre femme est possible

Si nous prenons le monde comme notre cadre, la première donnée qui nous frappe est que la catégorie du genre [*doing gender*] n'est pas pertinente à travers le monde entier, ou même si elle l'est, elle l'est en des termes très différents. Ce n'est qu'avec l'émergence du système capitaliste mondial que le binarisme de genres entre 'hommes' et 'femmes' est devenu aussi hégémonique. Cela ne veut pas dire que la différence sexuelle n'existait pas avant le capitalisme, mais que le binarisme des rôles genrés n'était pas universellement accepté comme critère premier à travers lequel classer les

corps. Le capitalisme moderne a produit la famille bourgeoise nucléaire, avec son binarisme hégémonique de rôles genrés, car il fait du dimorphisme genré fondé sur la reproduction, le critère principal de la classification des rôles.

Les féministes socialistes ont depuis longtemps souligné comment le capitalisme a recours à une division genrée du travail. Fondé sur l'expansion illimitée du profit, il a besoin d'une extraction de la plus-value à partir aussi bien du travail productif rémunéré que du travail reproductif non-rémunéré – ce qui est encore largement accompli [*performed*] par les corps genrés. Pour le dire franchement, le capitalisme a besoin de 'femmes' parce qu'il a besoin de la croyance que les femmes ne travaillent pas quand elles lavent les chaussettes de leur mari et de leurs enfants : elles sont simplement en train d'accomplir leur fonction reproductive et donc de réaliser leur nature propre.

Comme Maria Mies le souligne, parmi d'autres, percevoir le travail des femmes comme n'étant pas un vrai travail, mais comme simplement le résultat de leur genre, est crucial pour conserver la division entre 'travail rémunéré', sujet à l'exploitation, et 'travail non-rémunéré', sujet à ce qu'elle appelle la "surexploitation" [*super-exploitation*] (1986). Alors que l'exploitation du travail rémunéré passe par l'extraction de la plus-value, la surexploitation passe par le déni même du statut de travail des femmes comme c'est le cas pour des tâches domestiques. Mais c'est également dans cette "surexploitation" que le genre et la race s'entrecroisent l'un avec l'autre parce que classer certains corps comme appartenant à des races inférieures – de l'esclavagisme à la servitude – a aussi été un outil privilégié de la surexploitation, c'est-à-dire de l'extraction non-rémunérée du travail.

Partant de ces apports, Maria Lugones a récemment mis en avant le concept utile de 'colonialité du genre' (2016). Avec ce terme, elle souhaite souligner comment la division binaire 'hommes/femmes' et la classification des corps selon leur appartenance raciale vont ensemble, les deux ayant été exportés par les Européens à travers le processus même de l'expansion coloniale qui a accompagné la diffusion du capitalisme à l'échelle mondiale. Dans le contexte américain, par exemple, Lugones montre comment les rôles genrés étaient bien plus flexibles et divers chez les amérindiens avant l'arrivée des colons européens. Différentes nations indigènes avaient, par exemple, un troisième genre pour reconnaître positivement les subjectivités intersexuées et queer, alors que d'autres, comme les Yuma, attribuent les rôles genrés sur la base des rêves, si bien qu'une femme qui rêvait d'armes était en pratique un homme. Il y a un croisement systématique entre l'économie capitaliste, la classification raciale des corps, et l'oppression genrée.

Il est important de souligner, bien que trop souvent oublié, que classer les personnes sur la base de leur couleur de peau, ou de leur appareil génital, n'est pas un *a priori* de l'esprit humain. Classifier les corps sur la base de leur sexe, comme sur la base de leur race, implique, parmi d'autres, une primauté du registre visuel. Selon Oyèrónké Oyèwùmí, cette primauté est typique de l'Occident, particulièrement du point de vue de

certaines cultures africaines précoloniales. Comme elle le montre dans son livre fondateur *The Invention of Women* [non traduit], les cultures Oyo-Yoruba, par exemple, s'appuyaient plus sur la transmission orale de l'information que sur sa visualisation et accordaient plus d'importance à l'âge qu'à tout autre critère social (1997). Elles n'avaient même pas de nom pour l'opposition entre 'hommes' et 'femmes' avant le colonialisme : pour le dire franchement, elles n'avaient tout simplement pas la catégorie du genre.

7. Conclusions

Pour conclure, peut-être que le féminisme n'a pas toujours été anarchiste, mais il désormais devrait le devenir, car adopter un tel cadre est la meilleure façon d'empêcher le féminisme de devenir simplement une autre forme de privilège blanc. Féminisme ne peut pas signifier seulement la libération de *quelques* femmes : il doit signifier la libération de *toutes* les femmes, précisément parce que nous sommes tout.e.s le résultat d'un processus transindividuel d'individuation qui nous connecte les un.e.s aux autres. Une ontologie du transindividuel offre le meilleur cadre philosophique pour cette démarche car il nous permet de formuler et de conceptualiser la Femme [*womanhood*] comme un devenir qui prend différentes formes et différentes figures dans différents contextes. Mais elle désigne également les interconnexions entre différents modes et formes de vie dans le monde, afin que le féminisme devienne un pas en avant vers la libération. Rien de plus, mais aussi rien de moins.

BIBLIOGRAPHIE

- Bakunin, M. (2005) Against patriarchal authority. In: Graham R (Ed.), *Anarchism: A Documentary History of Liberatarian Ideas*, Vol. I. Montreal: Black Rose Books, 236–238.
- Balibar, E. (1997) Spinoza: From individuality to transindividuality. In: *Medelingen vanwege het Spinozahaus*. Delft: Eburon, 3–36.
- Balibar, E. (1998) *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- Bottici, C. (2014) *Imaginal Politics: Images beyond Imagination and the Imaginary*. New York: Columbia University Press.
- Castillo, P. Petrie, R., & Torero, M. (2012) Beautiful or white? Discrimination in group formation. *GMU Working Paper in Economics* (February), nos 12–29.
- Chanter, T. (2006) *Gender: Key Concepts in Philosophy*. London: Continuum.
- Collins, P.H. & Andersen M. (Eds.). (2012) *Race, Class and Gender: An Anthology*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- Cornell, D. (1995) *The Imaginary Domain: Abortion, Pornography & Sexual Harassment*.

- London: Routledge.
- Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum* 140: 139–167.
- Davis, A. (1981) *Women, Race and Class*. New York: Random House.
- Davis, A. (1983). *Femmes, race et classe*. Paris: des femmes.
- Donaldson, L. (Ed.). (1992) *Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire Building*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ferguson, S. J. (2013) *Race, Gender, Sexuality, and Social Class: Dimensions of Inequality and Identity*. London: SAGE.
- Fleury, C. (Ed.). (2006) *Imagination, imaginaire, imaginal*. Paris: PUF.
- Gatens, M. (1996) *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
- Gatens, M. & Lloyd, G. (1999) *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. London: Routledge.
- Hippler, T. (2011) Spinoza's politics of imagination and the origins of critical theory. In: Bottici, C. & Challand, B. (Eds.), *The Politics of Imagination*. London: Birkbeck Law Press, 55–73.
- Holmes, B. (2010) Marked bodies (gender, race, class, age, disability, disease). In: Garrison, D. H. (Ed.), *A Cultural History of the Human Body*, Vol. 1. Oxford: Berg.
- Kornegger, P. (2012) Anarchism: The Feminist Connection. In *Quiet Rumors*, Oakland: AK Press. Traduit à : <https://racinesetbranches.wordpress.com/anarcha/anarchisme-la-connexion-feministe/>
- Lugones, M. (2016) The Coloniality of Gender. In: *The Palgrave Handbook of Gender and Development*. London: Palgrave Macmillan.
- Mies, M. (1986) *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Negri, A. (1991) *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysic and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Newman, D. M. (2001) *Identities and Inequalities: Exploring the Intersections of Race, Class, Gender, and Sexuality*. New York: McGraw Hill.
- Oksala, J. (2011) The neoliberal subject of feminism. *Journal of the British Society for Phenomenology* 42(1): 104–120.
- Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Simondon, G. (2007). *L'individuation psychique et collective*. Paris: Editions Aubier.
- Spinoza, B. (1994). Ethics. In: *A Spinoza Reader*, ed. and trans. Curley E. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza B. (1677). *L'Ethique*. Traduit par Emile Saisset (1842) ; revue et corrigée par Henrique Diaz (2012). Ed. électronique : <http://spinozaetnous.org/>.
- Williams, C. (2006). Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect and

imagination in the Ethics. *Contemporary Political Theory* 6: 349–369.

Zhen H. (2005). Women liberation. In: Graham, R. (Ed.), *Anarchism. A documentary history of libertarian ideas*, Vol 1, Montreal: Black Rose Books.

Zhen, H. (2018). *La Revanche des femmes et autres textes*. Paris : Editions de l'Asymétrie. Préface de Jean-Jacques Gandini, postface de Marine Simon. Traduction du chinois par Pascale Vacher.