

(d)

GENRE, RAISON ET NATION¹

RADA IVEKOVIĆ
Collège international de philosophie

Ce travail s'intéresse aux mécanismes de sexuaction et de subjectivation dans la construction de la nation. Quelques-uns ont postulé le "retard" de certains groupes sociaux par rapport à l'avènement de la "modernité", concernant notamment les sujets extra-européens, mais aussi les femmes. En réalité, il n'y a pas de retard soit des femmes, soit des peuples colonisés en matière de modernité, parce que la norme de celle-ci est établie elle-même de façon arbitraire à partir d'une position de domination hégémonique depuis la modernité occidentale.

MOTS CLÉS: raison, modernité, genre, sujet postcolonial.

La raison est un dispositif régulateur, réflexif et normatif qui sous-tend notre manière de penser, nos institutions, la loi, la culture. Elle se met volontiers au service du pouvoir, de la domination, de l'hégémonie, des "grands discours" sans jamais laisser entrevoir son autre face si ce n'est comme son extérieur. Or, un système de sens s'autodélimite et désigne son ailleurs comme absence de sens, justement. La déraison. La raison est normative en particulier dans sa forme de *raison* (déjà) *partagée*, en tant que raison arrêtée. Elle a à son service de nombreux mécanismes et subterfuges, dont un instrument particulièrement privilégié –qui n'est que l'une des formes que la raison arrêtée prend: c'est le partage sexuel de la raison, rendu instrumentalement "naturel" à nos yeux. En même temps, le partage est le fonctionnement même, le mécanisme et la dynamique, de la raison. Il n'y a pas de fatalité normative dans cette dynamique elle-même. La norme, au contraire, apparaît dans l'arrêt et dans la staticité des concepts.

¹ Le présent article repose sur la recherche de mes deux livres de 2003. J'ai eu l'occasion d'en présenter une première mouture au colloque "La Différence" organisé par le professeur Béchir Koudhai au Département de philosophie de la Faculté des lettres et Sciences Humaines, à l'Université de Kairouan, Tunisie, en février 2004. Je l'en remercie.

Dans mes exemples, je me suis intéressée aux mécanismes de sexualisation et de subjectivation dans le cadre de la construction de la nation. Celle-ci se constitue en partie au moyen de la normativité sexuelle, de même qu'elle la reproduit. J'ai également nécessairement porté mon attention à la subjectivation et à la citoyenneté différentielles des femmes et des hommes, tout en me gardant bien d'essentialiser, justement, des identités féminine ou masculine. Car la différence des sexes est aussi ceci: une relation entre deux (ou plusieurs) termes extrêmes qui, eux, ne peuvent être définis sans reste (mais qui s'y prêtent constamment dans toute tentative normative). J'ajoute que le fait que "la femme" n'existe pas et que l'on ne puisse définir "le féminin" n'implique pas du tout, comme certains philosophes ont voulu nous le faire croire (Mezzadra, 2004), qu'il n'y ait point de sens à soutenir la subjectivation chez les ou des femmes (individus et/ou groupes), ou leur citoyenneté, en dépit de toutes les étapes post-modernes de théorisation de la "mort du sujet" et en dépit des aspects biopolitiques et disciplinaires inscrits en elle, comme Foucault nous l'a démontré. Malheureusement, si l'on s'écarte de la subjectivation parce que le sujet ne serait qu'une instance autoritaire (ce qu'il est certainement...), on est en général rattrapé par le communautarisme et l'on se prive de tout instrument politique pour améliorer une situation sociale, politique. En même temps, je n'oublie pas que *la politique* reste dans le champ de l'immanence à l'assujettissement et qu'elle trahit aussi bien *le* politique que la vie qui en elle se débattent dans un horizon disposé d'avance. Mais faudrait-il renoncer à toute initiative par la fatalité de l'auto-immunisation tous azimuts, comme certaines lectures de Foucault veulent nous le faire croire?² Ou bien peut-on relever le défi de la raison qui ne se laisse pas arraisonner car non reconnue comme raison – celle des colonisés, des femmes, des esclaves, etc.? C'est le défi de voir de la constitution de citoyenneté et de la subjectivation là même où elles sont historiquement refusées et niées par une raison plus forte. Nombreux sont d'ailleurs maintenant les théoriciens qui reviennent sur une précédente, encore relativement récente, mise à mort du sujet, y compris à propos d'autres sujets "faibles" – puisqu'il s'agit de se reprendre d'une dépolitisation, démobilisation, relativisation et désémantisation générale produites par des vagues successives de post-modernité, de "fin des grands discours", de "fin de l'histoire" et aussi de fin de la Guerre froide.

La subjectivation politique nécessaire des femmes –comme de tout le monde– sans qu'elle puisse être dite d'office positive, salvatrice ou bonne en soi, n'est qu'en apparence en contradiction avec ma ferme conviction, élaborée dans ma recherche depuis plus de vingt ans, qu'il n'y a pas d'ontologie des sexes et des genres à poursuivre ni à affirmer, et qu'il n'y a pas d'identité sexuelle sans reste, puisque le sexe (comme d'ailleurs le genre) n'est lui-même qu'une catégorie normative hétérosexuelle en conditions d'homosocialisation à base de pouvoir public au mains d'une majorité d'hommes ou d'individus qui leur sont homologués, alignés sur des valeurs

² Voir la critique de Sandro Mezzadra (2004).

“masculines” et machistes. La différence des sexes ou le genre ne sont eux-mêmes que des partages de la raison.

La question du sexe concerne au plus haut niveau la constitution et le statut du sujet, aussi bien individuel que collectif, du fait de l'action des idées reçues, conventions et clichés, des différentes psycho-socialisations et des différentes psycho-politiques réservées aux deux et issues d'une raison arrêtée dans son partage. La philosophie qui ne s'y intéresse en général pas mais qui reconduit ce partage, sauf dans le travail de quelques chercheuses et chercheurs isolés, ne pourra sans doute plus s'en abstenir pour longtemps sans se rendre ridicule. Du fait de son impact direct sur la construction du sujet, la sexualité influe directement et intrinsèquement sur la configuration de toute identité, de toute institution, et donc aussi de la nation. Et qui plus est, il en va, avec la *question philosophique du sexe* –et Geneviève Fraisse a bien montré comment le philosophème est constamment renié mais se reproduit toujours (Fraisse, 1996)–, de la philosophie elle-même. Étant l'une de ces disciplines construites sur la négation du sexe comme problème théorique afin de mieux entériner son utilité *normative* dont elle se nourrit en tant qu'elle-même science directive qui ne se reconnaît pas, la philosophie est désormais soumise à la nécessité interne de relecture, sous l'angle du sexe, de toute son histoire. Cette tâche a pu être assumée par le passé par l'anthropologie ou par la psychanalyse, par les théories (des) féministes, mais elle ne tardera sans doute pas à se muer en autocritique de la philosophie. Il n'y a pas de certitude anthropologique sur l'identité sexuelle sans appel, d'où le besoin d'interroger toutes les constructions de fondation sur l'arrêt de l'une d'entre elles en tant que dominante. Il y a de sexes autant que d'individus, mais il y a bien construction, domination et hégémonie de l'un d'entre eux comme neutre, universel et incarnation idéale de l'humain. La philosophie, qui pourtant s'intéresse au langage, s'associe le plus souvent à cette maîtrise asymétrique du monde, jusqu'à en oublier la fonction de l'énoncé qu'elle utilise: en celui-ci est affirmé subrepticement le sujet qui la lance. Une centricité et une certitude égoïque et subjective donc, traversée par tous les éléments intimes ou publics, “subjectifs” ou “objectifs”, sociaux, politiques, psychologiques qui nous construisent. En effet, “parler n'est jamais neutre” (Irigaray, 1984).

On peut démontrer qu'il est envisageable à la fois de reconnaître l'impossible neutralité sexuelle du langage, et la non essentialité ontologique et éthique des sexes. Le paradoxe n'est qu'apparent à un regard superficiel.

La question des sujets politiques et des “identités” nationales, culturelles, ou autres, se pose le plus souvent avec la question de la modernité, qui est ainsi en question. Si l'on a pu affirmer par le passé qu'“il n'y a de modernité qu'occidentale” sans tomber dans le non-sens, puisque l'on disait par là la provenance de cette condition ou la politique qui la définit, il faut aujourd'hui moduler ce constat. La modernité, désormais disséminée et universalisée par la globalisation à partir du modèle occidental transposé, a subi des adaptations, transformations et métamorphoses considérables et a produit également de nombreuses formes de *modernités alternatives*, pour ne pas

dire altérées. Celles-ci se détournent déjà d'elle. D'un point de vue particulièrement eurocentriste ou occidentaliste, on peut soutenir –et ceux qui l'ont fait sont légion– que la modernité a échoué dans les contrées du tiers monde, dans les sociétés islamiques, ou dans les pays anciennement socialistes. Mais il est plus sage de reconnaître ces *autres formes de la modernité* et de les étudier entre autres car, de plus en plus, et de par la mondialisation justement, elles font aussi partie de la (post)modernité interne occidentale, et donc des conditions de vie à tous. La différence, le différent et le différend se sont introduits en nous.

Dans les circonstances de modernité altérée ou autre, le sujet ("subalterne" à différents degrés) se construit autrement que le sujet dominant que nous connaissons (blanc, mâle, majoritaire, actif, de l'hémisphère Nord) et, sans surprise, la nation elle-même s'y édifie autrement. L'État national a exporté la forme nation et les frontières, par la conquête et les guerres, de par les continents; et les nations décolonisées se sont réveillées interpellées, incitées mais aussi *bâties en retour* par celles des métropoles. Elles se sont souvent faites paradoxalement sans (encore) avoir un peuple politique à les lancer, puisque dans nombre de cas dans les anciennes colonies, le "peuple" n'est venu qu'une fois la nation et même l'État proclamés (par exemple, par une oligarchie métisse elle-même épicoloniale). C'est douloureusement après les indépendances qu'il a souvent fallu et qu'il y a encore à inscrire le peuple dans la nation, alors que se présentent pêle-mêle force de "tribus", "ethnies" ou religions qui souhaitent également s'y insérer avec leur différence ethnicisée, produisant par là ce qui est perçu comme des poches de "pré-modernité" ou de "tradition" au sein de la modernité de la nation elle-même. Une fois les souverainetés des États acquises, l'indépendance a souvent trahi les rêves de liberté (Samaddar, 2004).

C'est aussi sous cet angle qu'il faut voir la condition des femmes et celle de la formation de leur subjectivité, plutôt que de l'immobiliser au sein d'une histoire anhistorique dans une "nature" des femmes, dans l'"éternel féminin". L'accès à la modernité n'a pas été le même pour les deux sexes. Il y a une coupure au sein de la modernité non seulement à propos des sujets extra-européens, mais aussi en ce qui concerne les femmes, et depuis plus longtemps encore (dès avant la modernité). Cette coupure concerne le temps, l'espace, les corps, les esprits. Et pourquoi n'y a-t-il pas continuité entre la modernité des femmes et des hommes? Pourquoi les femmes restent-elles plus longtemps assignées à la pré-modernité, le plus souvent de force comme on peut le voir dans tous les systèmes du monde y compris celui de la modernité occidentale (et capitaliste)? Pourquoi cette fracture? Il faut croire qu'elle a servi le système et a été profitable à ceux qui se sont identifiés avec lui jusque dans leur conviction de neutralité et de la propre représentativité universelle. Il faut se rendre à l'évidence que ni l'urbanisation, le commerce, les communications, la contraception, la croissance démographique, la représentation, la subjectivation, la laïcisation ni même le suffrage "universel" n'ont suffi à égaliser les femmes et les hommes dans la modernité ou dans la post-modernité. Il ne s'agit pas simplement de quelques dernières

poches de résistance à l'égalité des femmes, comme veulent le faire croire même des auteurs sérieux. Il s'agit de quelque chose de structurel, de symbolique, et qui perdure encore. La citoyenneté formelle active des femmes est "en retard" d'à peu près 200 ans sur celle des hommes du "suffrage universel" qui n'était que masculin. Et c'est ce "retard" en tant que concept qu'il faut contester.

De combien étaient "en retard" la citoyenneté et la nation des colonisés sur celles des colons? À ce propos, nous ne parlons aujourd'hui plus de décalage, puisque les *études (post)coloniales* et *subalternes* nous ont appris à renverser les perspectives et à percevoir les sujets alternatifs, non identifiables selon un point de vue dominant traversé par son point aveugle. Nous avons appris à relativiser un peu l'idéologie du progrès selon laquelle les mêmes donneraient toujours leur mesure.

Selon certains historiens, on peut se poser la question de savoir pourquoi il y a eu coupure entre l'antiquité de Rome et la modernité européenne, c'est-à-dire pourquoi celle-ci ne s'est pas greffée directement sur celle-là, alors que certaines "conditions" en paraissaient accomplies (Schiavone, 2003). Pourquoi y eut-il un écart de dix siècles dans le temps avant l'advenir de la modernité? N'aurait-elle pas pu arriver avant? Le travail des esclaves déshumanisés fit sans doute que l'on méprisât le labeur physique et le travail tout court dans l'antiquité. C'est-à-dire, on *déshumanise d'abord* pour pouvoir déprécier par la suite, à partir de quoi on peut –et pas seulement en conditions d'esclavage (ou plutôt: cela mène à l'esclavage)– réprimer ou tuer plus facilement. Dédaigner le travail empêche de construire sur lui des valeurs formatives systématiques et constitutives. Mais cela ne permet d'en tirer profit qu'aux fins de la seule jouissance et du confort personnels, c'est-à-dire de la consommation. Si c'est ainsi que le travail servile aurait été vu, on y reconnaît également, pour qui s'y intéresse, d'emblée le travail imparté aux femmes, même non esclaves et jusque dans la (post)modernité: comment renoncer à un travail d'autrui source de tout confort? De là, comment pouvoir imaginer de changer les rapports sociaux des sexes, source de notre bien-être? Il faut donc naturaliser ces rapports en les extrayant de l'histoire. C'est ainsi que l'on maintient les femmes dans la pré-modernité bien au-delà du seuil de la modernité, que l'on affirme la non-historicité de l'"éternel féminin", que l'on refuse d'imaginer réformer la société à propos de la différence des sexes, et que l'on nie à celle-ci le statut de philosophème. L'écart entre la subjectivité et la citoyenneté des femmes et des hommes est plus ou moins sciemment construit et désinvesti de sa dimension historique et politique. Les femmes ont connu la "fin de l'histoire" en anticipation –avant tout le monde.

Le tournant linguistique en philosophie nous a consenti de revenir sur le rôle du langage dans la pensée, dans la subjectivation, ainsi que sur la philosophie occidentale elle-même. Il permet au philosophe et à sa discipline de se mettre en cause sans pour autant renoncer à la fonction critique de la réflexion. Il nous permet de voir les avantages et les défauts –allant ensemble– du partage de la raison. Comme on le verra plus loin, la philosophie in-

dienne, dans une différente histoire des idées et en d'autres conditions, a opéré son propre tournant linguistique avec le bouddhisme (VI^e siècle avant notre calcul du temps) et donc au moins quelques mille ans et plus avant l'Europe. Ceci s'est révélé être un risque pour la philosophie telle que nous l'entendons en Occident –et en effet les philosophies indiennes ont pris des cours différents à partir de là. C'est aussi la raison pour laquelle elles ne sont en général pas reconnues comme étant de la philosophie par une philosophie plus classique ou académique occidentale. Mais surtout, le tournant linguistique leur a permis, comme il le permettra à la philosophie occidentale au XIX^e-XX^e siècles (je pense à Wittgenstein au plus tard) non seulement de mettre en doute l'ego, de ne pas construire de métaphysique du sujet, mais aussi de cultiver l'incertitude à propos de la capacité du langage de tout dire. Et cette fonction-là, relativement absente de l'antiquité occidentale (quoique l'archéologie philosophique de Foucault (2001) la rétablit par le biais d'une certaine *thérapeutique philosophique*), a pu permettre la mise en place d'un mécanisme de *partage fluide de la raison* sans l'arrêter: c'est ainsi que la question du retard ne se pose pas, ou bien qu'elle pourrait être renversée si l'exercice devait nous amuser (mais alors, au sujet d'un retard de l'Occident à propos du tournant linguistique, et non de l'"Orient" à propos de la modernité). S'il n'y a pas de retard soit des femmes, soit des peuples colonisés en matière de modernité, c'est bien parce que la norme de celle-ci est établie elle-même de façon arbitraire à partir d'une position de domination hégémonique depuis la modernité occidentale. C'est la règle du jeu qui dicte *qui* est en retard, mais la règle du jeu n'a elle-même jamais été établie de manière consensuelle, elle est arbitraire. Le propre de la raison partagée, c'est de ne pas reconnaître le partage. Le problème est que la dynamique de partage dans la raison qui avance par bifurcations et en faisant des choix à chaque pas est inévitable, c'est la manière de procéder de la raison. Elle devient insupportable et normative dès lors qu'elle s'arrête en n'importe quel point pour désigner deux concepts opposés comme définitifs.

Ce qui a "manqué" sans doute à l'antiquité occidentale pour produire la modernité dans son économie, c'est aussi l'esprit du protestantisme, si tant est que c'est bien le principe wébérien qui en est à l'origine, ainsi que du premier Humanisme et renaissance des villes italiennes: on se complaisait à Rome dans la consommation et la reproduction pures, sans souci d'investissement et de croissance qui ne soit purement mécanique et sans donner au travail la place centrale qu'il a dans la vie humaine? Mais comment ne pas voir, ironiquement, dans cette critique à l'antiquité, une certaine recolonisation de notre propre passé selon des critères modernes? Il a "manqué" à l'antiquité occidentale aussi la réforme agraire nécessaire à toute modernité, qui aurait permis de ne pas bâtir le prestige économique et politique sur la seule propriété foncière, et à partir de là l'autonomie de l'individu, la subjectivation et la souveraineté de l'État, ce qui aurait alors autorisé d'autres classes sociales (les ouvriers et la bourgeoisie) à se dégager. Mais surtout, aucune de ces "lacunes" détectées dans la presque-modernité de l'antiquité, même comblées, n'aurait suffi pour exprimer

l'“immuable” non subjectivité féminine, pour ne rien dire des autres sujets extra-européens. Et l'Europe s'est peu à peu constitué son autre, non sujet, extérieur (colonies) et intérieur (femmes) en parallèle. Mais dans ces circonstances comment ne pas penser aux conditions des sociétés *post-démocratiques* aujourd'hui, celles d'une “culture de télévision consensuelle de masse” (Ginsborg, 2003: 29) où plus personne n'est sujet dans un univers aussi dépolitisé que désémantisé? En effet, ce sont bien les ménagères qui avaient élu Berlusconi par “consensus télévisuel”, c'est-à-dire toutes celles qui voient la télévision plus de trois à quatre heures par jour.

Ne pas être sujets politiques et citoyennes, ne pas avoir de projet, voilà qui complète cet échec de toute modernité, qu'elle soit vue dans le temps (antiquité), dans l'espace (colonies), ou dans l'éternité (femmes): il a donc fallu institutionnaliser ce ratage afin de maintenir les privilèges de ceux qui auraient eu tout à perdre si d'autres sujets devaient se présenter au devenir-citoyen, d'autant plus qu'ils en avaient perdus certains (les esclaves, les colonies).

Si les rébellions serviles n'ont pas porté à la surface de véritables nouveaux sujets politiques à très long terme (ou peut-être ne savons-nous pas encore bien lire *l'histoire redressée de cette subalternité ou de cette alternative-là*); si elles n'ont pas produit de Révolution romaine (mais peut-être quand même une évolution, y compris par la culture conservée et transmise?), l'histoire post-coloniale et celle des femmes, ainsi que celle de diverses écoles d'historiographie par le bas nous ont révélé les limites de l'histoire historisante des dominants.

C'est comme s'il y avait une inertie et une insistance de la peur à propos de tout équilibre et complémentarité chez l'humain dans ses formes dominantes: on craindrait de s'ouvrir à l'autre car on en verrait sa position menacée. Mais justement, ce n'est que par la fermeture, par les replis identitaires et l'intérêt prioritaire vital que l'on se porte, par l'hyper-auto-immunisation que l'on rend cet équilibre dangereux en l'enfermant (Esposito, 2002; 2004). L'échange n'est pas une fatalité en milieu ouvert et vivant, car la vie elle-même en est nécessairement faite, comme d'ailleurs la culture. *C'est par excès de soi et par l'auto-fondation du propre que l'on se censure soi-même en se faisant le représentant absolu de l'autre à qui on n'accorde pas la subjectivation ou la citoyenneté effective et directe bien qu'elle lui soit reconnue en principe dans et par l'universalité prétendue des droits.*

La citoyenneté des femmes est encore aujourd'hui subordonnée à un droit coutumier officieux qui fait partie de leur “être” l'incarnation de la nation, et qui est extrêmement efficace car occulté. C'est la règle qui gère les situations des inclus en subordination: le mécanisme est d'autant plus fort qu'il n'est pas transparent, même s'il saute aux yeux de qui veut bien le voir. Quant à la nation, les femmes n'y sont pas inscrites de la même manière que les hommes (puisque leur citoyenneté active est en général entravée aussi longtemps qu'elles ne se rebellent pas, et même longtemps après), de même que les populations indigènes ne sont pas automatiquement inscrites non seulement dans la nation colonisée en devenir, mais également dans la

nation post-coloniale indépendante qui, de ce fait, n'est jamais adéquate à son propre rêve. C'est dans cette *incomplétude intrinsèque de la nation* que se situe la "chance" politique des femmes par rapport à la nation, si toutefois la nation devait elle-même être une chance.

Mais cela est un autre débat.

Dans l'effritement mondial des souverainetés d'État, dans la mondialisation et les mouvements transnationaux, les rapports restent les mêmes, toute proportion gardée. Le capitalisme post-industriel, cognitif, trouve les moyens de reconduire et de creuser les inégalités, même s'il peut les organiser autrement, tout en éliminant certaines.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Esposito, Roberto (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Turin, Einaudi.
- (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turin, Einaudi.
- (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*, Turin, Einaudi.
- Foucault, Michel (2001), *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études–Gallimard–Seuil. [Cours au Collège de France, 1981-1982]
- Fraisse, Geneviève (1996), *La différence des sexes*, Paris, PUF.
- Ginsborg, Paul (2003), *Berlusconi. Ambizioni patrimoniali in una democrazia mediatica*, trad. E. Benghi, Turin, Einaudi.
- Irigaray, Luce (1985), *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Minuit.
- Ivekovic, Rada (2003a), *Dame Nation. Nation et différence des sexes*, Verona, Longo.
- (2003b), *Le sexe de la nation*, Paris, Léo Scheer.
- , Stefano Bianchini, Sanjay Chaturvedi et Ranabir Samaddar (2005), *Partitions. Reshaping States and Minds*, Londres, Routledge-Frank Cass.
- Mezzadra, Sandro (2004), "The borders of citizenship", dans *Republic, Rhetoric, and Politics. Roman and Italian Political Cultures and Contemporary Debates*, Vakava Doctoral Course at Villa Lante, Rome. [25-28 octobre. Manuscrit].
- Samaddar, Ranabir (éd.) (2002), *Re-Envisioning the State. Space, Territory and the State: New Readings in International Politics*, New Delhi, Orient Longman.
- (2004a), "The Futures of the Colonised", *Futures*, 36, Elsevier [original: "Dreams of the Colonised", manuscrit, 2003].
- (2004b), *Politics of Dialogue. Living Under the Geopolitical Histories of War and Peace*, Aldershot, Ashgate.

Lectora 15 (2009)

(d)

— (2006), *The Materiality of Politics. Essays on Law, Violence, and the State*, Londres, Anthem.

— www.mcrq.ac.in

— www.mondialisations.org

Schiavone, Aldo (2003), *L'Histoire brisée. La Rome antique et l'Occident moderne*, trad. J. & G. Bouffartigue, Paris, Belin.