

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

22/02/2006

La loi du genre

Présentation par P. Macherey de l'ouvrage
de Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion*
(1990/1999)

trad. fr. *Trouble dans le genre – Pour un féminisme de la subversion* (éd. La Découverte, 2005)

« Ce que j'essaie de faire, c'est de trouver une manière de mettre en crise le langage de l'ontologie, et de bien faire comprendre qu'attribuer à quelqu'un le statut de citoyen, attribuer à quelqu'un le statut d'être genré équivaut à une attribution ontologique qui dérive de cet acte institutionnalisé de reconnaissance... En fait, je n'ai pas envie que les gens *soient* quoi que ce soit... Cela ne m'intéresse absolument pas de distribuer – ou de m'assurer que tout le monde possède maintenant – une marque de reconnaissance ontologique. »

(Judith Butler, « Antigone – Discours, performance, pouvoir », entretien avec P. Rabinow, in *Humain, inhumain – Le travail critique des normes*, éd. Amsterdam, 2005, p. 51)

« Si les femmes étaient par nature les égales des hommes, si elles avaient au même degré la force d'âme et les qualités d'esprit qui sont, dans l'espèce humaine, les éléments de la puissance et conséquemment du droit, certes, parmi tant de nations différentes, il serait impossible que ne puissent s'en trouver où les deux sexes règnent également, ni d'autres où les hommes seraient régis par les femmes et recevraient une éducation propre à restreindre leur qualité d'esprit. Mais cela ne s'est vu nulle part et l'on peut affirmer en conséquence que la femme n'est pas par nature l'égale de l'homme, et aussi qu'il est impossible que les deux sexes règnent également, encore bien moins que les hommes soient régis par les femmes. Que si en outre on considère les affects humains, si l'on reconnaît que la plupart du temps l'amour des hommes pour les femmes n'a pas d'autre origine que l'appétit sensuel, qu'ils n'apprécient en elles les qualités d'esprit et la sagesse que dans la mesure où elles les attirent par leur beauté, qu'ils ne souffrent pas que les femmes aimées aient des préférences pour d'autres qu'eux, et autres faits du même genre, on verra sans peine qu'on ne pourrait instituer le règne égal des hommes et des femmes sans grand dommage pour la paix. Mais assez sur ce point. »

Ces déclarations désabusées qui, sur le mode de l'évidence constative, réduisent définitivement les femmes au statut d'objets au service des hommes et de leurs désirs, donc nécessairement placés sous leur domination, ne sont extraites ni de la Bible, ni du Coran, ni d'aucun grand texte fondateur de tradition, donc conservateur par destination. Elles n'ont pas non plus été écrites par Aristote, le grand philosophe connu entre autres pour avoir légitimé l'asservissement des esclaves et des femmes, êtres humains inaccomplis que leur nature rapproche selon lui des bêtes. C'est sur elles que se termine le *Tractatus Politicus* que Spinoza a laissé inachevé, en sorte que l'ultime témoignage laissé par une entreprise intellectuelle à laquelle a souvent été reconnue une étonnante modernité consiste en cette déclaration, qui dissimule l'affirmation du droit derrière la reconnaissance morose d'un état de fait posé comme indépassable, déclaration qu'il serait difficile aujourd'hui, avec le recul,

de ne pas recenser comme archaïque, et ceci de la manière la plus affligeante, comme telle indigne d'une sagesse qui se veut rationnelle et à laquelle, à tort ou à raison, on a à maintes reprises concédé le mérite d'être plutôt en avance sur son temps. Remarquons qu'on chercherait en vain les traces d'une telle attitude de pensée chez un Descartes, qui, lui, s'est soucié, en philosophe, de rester en constant dialogue avec les femmes, dont il appréciait peut-être les charmes particuliers, sans cependant réduire à la mesure de ceux-ci l'attention qu'il leur portait en tant que représentantes, à égalité avec les hommes, de l'universalité de la lumière naturelle, et en conséquence dignes destinataires des leçons de la philosophie. Dans la fameuse Querelle des Anciens et des Modernes, ce sont les partisans des Anciens qui, à l'image de Boileau auteur de la Satire X contre les femmes, adoptèrent le rôle réactif de belliqueux et amers misogynes, alors que les Modernes, qui se présentaient comme des sectateurs de Descartes, eux-mêmes souvent formés dans les alcôves et les salons des Précieuses, se firent d'ardents défenseurs de la « douceur » féminine, symbole à leurs yeux d'une forme de socialité pacifiée et heureuse, engagée sur la voie du progrès. L'idée de modernité telle que nous l'appréhendons aujourd'hui n'est certainement pas séparable d'une entreprise de réévaluation de la place et du rôle des femmes dans la société, qui rejette dans les limbes obscures d'un passé révolu les discours sur leur soumission nécessaire au pouvoir masculin, dont on peut regretter que Spinoza se soit fait encore le propagateur, ce à quoi rien au fond ne l'obligeait, sinon un déplorable préjugé qui n'était déjà plus unanimement partagé en son temps.

Ceci dit, comment échapper à la logique oppressante du discours dominateur dont le « phallogocentrisme », comme on l'a appelé de manière frappante, assigne aux femmes une position inférieure dans le cadre de la relation de complémentarité qui, si elles fait d'elles à la rigueur les partenaires indispensables des hommes, écarte d'emblée la possibilité de les reconnaître comme leurs égales, ou peut-être faudrait-il mieux dire comme leurs égaux, entretenant avec eux des rapports d'échange réciproque excluant la dissymétrie et l'inégalité ? C'est cette question qui a hanté en permanence la revendication dite « féministe », revendication venue sans doute du fond des âges sous des formes plus ou moins explicites ou latentes, mais qui a revêtu une intensité particulière au cours des trois derniers siècles, précisément ceux au cours desquels s'est élaborée une certaine représentation de la modernité à laquelle les femmes en tant que telles ont été directement parties prenantes, dans la mesure où elles en sont venues à être considérées comme des acteurs de la transformation de la société, et non seulement comme une matière neutre offerte à cette transformation dans la dynamique de laquelle elles n'auraient pas à intervenir de manière active et positive. Cette revendication a pris une forme nouvelle au XIXe siècle lorsque, d'abord en Amérique et en Angleterre, elle s'est organisée politiquement, autour de l'idée selon laquelle les femmes ne devaient avant tout rien attendre que d'elles-mêmes, ce qui a donné lieu à la constitution de groupes de pression qui ont promu un type de discours tenu par les femmes au nom des femmes, dont la formule clé serait l'adresse lancée en forme d'injonction : « Nous les femmes ! ». Alors a été mise au premier plan la question des « droits de la femme » (droit à être instruites, à exercer un métier, à participer à la vie politique, etc.), dont l'un des premiers et meilleurs propagandistes, après Diderot et Condorcet, a d'ailleurs été un homme, John Stuart Mill, qui avait compris que le processus par lequel les femmes étaient aliénées aliénait aussi simultanément les hommes, qui ne pouvaient en conséquence lui demeurer indifférents : s'applique en effet ici à plein la règle énoncée par Bourdieu selon laquelle, lorsque s'établit une relation de domination, ceux qui s'y voient assignée la position de dominants sont, non moins que les dominés, assujettis à cette relation dans laquelle ils ne détiennent qu'en apparence un rôle actif et directif, alors qu'ils n'en sont pas du tout les maîtres.

Lorsqu'elle a commencé à s'organiser, la lutte pour les droits des femmes a été directement associée à la lutte anti-esclavagiste, et même en est pour une part issue, femmes

et esclaves ayant été à ce moment perçus comme soumis à une même forme d'oppression, qu'il était urgent de dénoncer et de supprimer. Les objectifs de ce combat politique ont alors été formulés en termes d'émancipation : compris de cette manière, il consiste à faire accéder à l'état de sujets libres, de personnes à part entière, des êtres qui en ont été spoliés du fait d'avoir été asservis, les femmes et les noirs à égalité dans l'inégalité et la domination qui les ont abusivement dépossédés d'un droit qu'il faudrait à présent leur restituer. Mais cette manière de poser le problème de la femme et de la possibilité de modifier sa situation soulève au moins deux difficultés, qui expliquent en grande partie ce que Nathalie Heinich a appelé dans un ouvrage récent « Les ambivalences de l'émancipation féminine » (éd. Albin Michel, 2003).

Une première difficulté est de savoir de quoi au juste il faut libérer les femmes : est-ce des entraves qui les empêchent d'accéder à une position ordinairement réservée aux hommes, d'une façon qui, pour être reconnue généralement comme normale par la majorité des femmes elles-mêmes, n'est certainement en rien naturelle, et ne constitue pas une fatalité ? Alors, libérer les femmes, ce serait donner essor à un désir qu'elle ne peuvent manquer d'avoir, du fait même d'avoir été privées des moyens de le réaliser, celui d'égaliser les hommes et d'accéder aux droits dont ceux-ci, se les étant arrogés, disposent en droit et en fait ; donc ce serait d'une certaine manière conforter leur désir de devenir comme des hommes, de vrais hommes au sens universel du terme, c'est-à-dire des êtres achevés, qui se suffisent à eux-mêmes, au lieu de rester condamnées à l'incomplétude, à la manière de sujets manqués, dont la constitution serait originellement marquée par la privation et la négation, ce qui les condamne à être parquées dans un régime de particularité : en ce sens, rien ne devrait distinguer sur le fond les droits de femmes de ceux des hommes. Prise à la lettre cette revendication semble impliquer la nécessité, pour les femmes, de faire le sacrifice de ce qui les distingue des hommes, à savoir leur féminité, reprenant ainsi à leur compte l'imprécation que lance Lady Macbeth dans la scène 5 de l'acte I de la pièce de Shakespeare : « Venez, esprits / Qui veillez sur les pensées de mort, déssexuez-moi (*unsex me*) », ce qui serait la condition pour qu'elles se mettent en mesure d'accomplir leurs propres désirs de femmes en passe de devenir aussi fortes que des hommes : le paradoxe étant d'ailleurs que l'histoire imaginée par Shakespeare reste plus que jamais une histoire de couple, dans laquelle c'est la femme qui se place en position de manipuler l'homme, confirmant ainsi, en le retournant, le schéma de la complémentarité, qui instrumentalise l'un des termes de la relation au bénéfice de l'autre. Mais les aspirations prêtées dans une telle perspective à la femme ne sont-elles pas justement des désirs d'hommes, formulés dans le langage essentiellement masculin de la domination ? De là la suggestion que la question pourrait et devrait être posée autrement : ce dont il faut libérer les femmes, ne serait-ce pas de leur aspiration à l'égalité qui, précisément, les aliène, ou plutôt va dans le sens de leur aliénation, en les soumettant encore un peu plus à la loi de l'Autre, celui qu'elles ne sont que sous la forme du défaut et du manque, et qu'elles désespèrent de devenir un jour de manière pleinement positive ? En conséquence, émanciper les femmes, ne devrait-ce pas consister, au contraire, à les réconcilier avec leur nature féminine, donc leur restituer le droit d'être des femmes, de vraies femmes, des femmes à part entière, en leur faisant comprendre la plénitude que recèle cette nature, c'est-à-dire la chance qu'elles ont d'être femmes, chance dont elles devraient profiter au maximum, en entreprenant de s'accomplir comme femmes et non comme hommes, et en devenant par exemple « professeuses » ou « écrivaines », et non « professeurs » ou « écrivains », donc de réaliser ce qu'elles portent en elles comme les femmes qu'elles sont et non comme les hommes qu'elles ne sont pas, et qu'elles ne devraient plus chercher à être en s'enfermant dans l'abstraction d'un mirage égalitaire, qui constitue par excellence une idée d'hommes ? Mais alors, qu'est-ce que cette nature féminine, représentante d'une essence à part entière, et n'ayant pas à être définie seulement par défaut ? Ne correspond-elle pas à nouveau à un idéal masculin,

entièrement plié à la logique du discours phallogocentrique, qui assigne à la femme une place à part et réservée à l'intérieur de la structure définitivement binaire qui se cherche des racines naturelles dans le principe de la différence sexuelle par lequel les essences masculine et féminine s'identifient en se disjoignant radicalement l'une de l'autre ? Bref, faut-il libérer dans la femme l'homme qu'elle se sent empêchée d'être tout à fait ou la femme qu'elle n'arrive pas à être dans des conditions correctes, conformes à la nature de femme qui lui est de toutes façons assignée comme une disposition qui est la sienne propre, et dont ne voit pas comment elle pourrait légitimement s'en défaire ou en être défaire ? De quelque côté qu'on se retourne, on tombe dans des apories, qui, à terme, retournent le projet d'émancipation contre lui-même, et le font servir à la perpétuation de ce que, précisément, il tend à supprimer. D'où le soupçon que pourrait être générateur d'insolubles équivoques le fait de poser la question de la femme dans les termes de l'émancipation, car ceux-ci, s'ils ont pu jouer historiquement un rôle dans l'enclenchement de leur combat politique, enferment ce combat dans les cercles qui viennent d'être évoqués, ce qui contraint à reformuler autrement le problème.

D'autre part, l'assimilation du statut des femmes à celui des esclaves, qui sous-tendait au départ la thématique de l'émancipation, tend à dissimuler l'un des caractères fondamentaux du dommage subi par les femmes, à savoir qu'il résulte d'une violence qui n'est pas en premier lieu ou exclusivement réelle (physique, matérielle), mais symbolique, à l'inverse de ce qui se produit dans le cas des esclaves, où la violence réelle précède et conditionne la violence symbolique qui en constitue l'expression ou la continuation. Il y a bien sûr beaucoup de femmes réduites à l'état d'esclaves et traitées comme des esclaves ; mais il y a en a aussi qui, tout échappant à ce traitement, se voient condamnées à une autre forme d'enfermement qui les ramène inexorablement à leur condition féminine, et celle-ci n'est pas moins contraignante du fait d'être présentée comme gratifiante : la chose est bien connue, il y a une manière d'exalter, voire même de diviniser, les femmes qui constitue encore pour elles une agression, dans la mesure où elle les réduit à l'état d'objets du désir de l'homme. Telle que Bourdieu la définit (*La domination masculine*, p. 7), la violence symbolique est une « violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance, ou plus précisément de la méconnaissance, de la reconnaissance et, à la limite, du sentiment. » Autrement dit, les femmes sont esclaves d'abord dans leur tête, et bien sûr aussi dans celle des hommes qui sont entraînés en même temps qu'elles par les mécanismes de la violence symbolique et en sont également, quoique d'une tout autre manière, les « victimes » en ce sens qu'ils en subissent involontairement les effets. Leur oppression s'explique par le fait que, en premier lieu par le biais du langage qui normalise une certaine manière de parler des femmes, il est devenu extrêmement difficile d'échapper à une représentation imposée, qu'on est poussé, hommes et femmes confondus, à percevoir comme naturelle, ce qui la prédispose à être vécue comme un destin auquel les femmes, pour autant qu'elles prennent conscience de cette oppression, ne voient pas comment échapper autrement qu'en devenant des hommes, ce qui apparaît à beaucoup d'égard comme une monstruosité aux hommes qui leur imputent ce dessein : de ce fait, est subi un dommage qui est tout à fait réel sur le plan de ses effets, mais dont les causes se situent sur un autre plan que celui du réel tel que celui-ci est censé subsister extérieurement à l'esprit, *extra intellectum* dirait un philosophe de l'époque classique, car rien dans la réalité, sinon les contingences historiques de l'état de fait, ne justifie ce dommage qui revêt abusivement les apparences de la légitimité naturelle. Cette servitude représentationnelle liée au fait de se sentir ou s'éprouver femme ou de voir les femmes d'une certaine façon, donc de se dire ou d'être dite femme, servitude insidieuse parce qu'elle a été au départ déconnectée de toute base réelle, et ne peut non plus être imputée à aucune décision volontaire, devient du même coup très difficile à attaquer, du moins dans des conditions qui ne débouchent pas sur la production d'une nouvelle mystification. Comment à la fois libérer les femmes dans leur tête

en même temps que dans celle des hommes, et dans les faits, en remettant en cause de manière efficace les dispositifs institutionnels qui rendent possible leur asservissement symbolique, c'est-à-dire en évitant d'attaquer ces dispositifs dans le sens de leur reproduction et de leur renforcement, un risque auquel le combat féministe n'est sans doute pas toujours parvenu à échapper ?

Or la toute première condition, en vue de surmonter cette difficulté, serait de caractériser précisément la nature réelle de ces dispositifs, qui sont d'autant plus efficaces qu'ils semblent se soustraire à une entreprise de complète élucidation. Qu'est-ce qu'être une femme, c'est-à-dire, dans le cadre de la structure binaire disjonctive qui se tient à l'arrière-plan de cette interrogation, ne pas être un homme, ou encore, si on se place concrètement dans le cadre du système qui régit en France l'identité au sens administratif du terme, avoir un numéro d'INSEE commençant par 2 et non par 1, toute autre possibilité étant écartée par le système qui est fondé sur cette dichotomie ? Qu'est-ce qui explique qu'on « soit » un « sujet » ou une « personne » de type 2 et non de type 1 ? Ce qui complique extraordinairement la question, c'est que se présentent deux façons d'y répondre : l'une par le « sexe », détermination naturelle en principe repérable par des signes biologiques externes (la conformation des organes génitaux) ou internes (la distribution des chromosomes en séries XY ou XX), ces signes étant censés être régulièrement concordants, ce qui n'est cependant pas toujours le cas ; et l'autre par le « genre », détermination d'essence dont les connotations, si elles prétendent s'enraciner dans la nature, sont manifestement culturelles, pour autant qu'elles relèvent d'une structure relationnelle en vertu de laquelle un genre existe, non en lui-même et en raison de ses caractères propres, comme le voudrait la nature, mais par rapport à l'autre, dans le cadre de la distribution des représentations qui leur sont associées. Ainsi, on serait homme ou femme du fait d'être conformé à la naissance d'une certaine façon objectivement constatable (ce qui ouvre néanmoins, dans les marges, la possibilité d'erreurs de repérage, du type de celle dont a été victime la malheureuse Herculine Barbin, d'abord recensée fille puis reconnue garçon à l'âge adulte, dont Foucault a exhumé et publié les pathétiques Mémoires), mais aussi du fait de se conformer à certaines normes ou modèles de conduite sociale, en se comportant en homme ou en femme, au risque, si on s'y refuse, ou si on n'en a pas la capacité, de s'exposer à l'opprobre et au rejet, comme en offre un exemple éclatant Jeanne d'Arc, la première femme de l'époque moderne à avoir osé porter publiquement des culottes, ce qui lui a valu d'être brûlée comme sorcière, et rend d'ailleurs difficilement explicable qu'elle soit devenue une héroïne du Front National, qui ne s'est pas particulièrement fait remarquer jusqu'ici par sa défense des droits des femmes autres que leur disposition à mettre au monde de bons petits soldats français.

On est ainsi conduit à poser les questions : qu'est-ce au juste que le sexe ? Qu'est-ce que le genre ? Et est-ce, comme on est entraîné communément à le croire, le sexe qui explique le genre, ou bien ne serait-ce pas plutôt l'inverse ? Ce sont ces questions, en arrière desquelles se trouve plus généralement celle de la relation entre nature et culture, qui sont prises à bras le corps dans l'ouvrage de Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion* (1990/1999), traduction française *Trouble dans le genre – Pour un féminisme de la subversion* (éd. La Découverte, 2005), qui constitue la première intervention théorique de fond de cette puissante et originale philosophe américaine, dont nous avons déjà eu l'occasion d'examiner deux des autres ouvrages composés par elle ultérieurement, *The Psychic Life of Power – Theories of Subjection* (1997), traduction française *La vie psychique du pouvoir – L'assujettissement en théories*, éd. Léo Scheer (cf. la séance de « La philosophie au sens large » du 7/5/2003), et *Excitable Speech – A Politics of the Performative* (1997), traduction française *Le pouvoir des mots – Politique du performatif*, éd. Amsterdam, 2004 (cf. la séance de « La philosophie au sens large » du 15/12/2004).

Comme l'indique le sous-titre du livre, *Gender Trouble* engage une discussion interne avec les positions traditionnelles du discours féministe, dont il décèle à la fois les ambiguïtés théoriques et l'inefficacité pratique, sur un plan proprement politique. Il pose franchement la question : que serait une politique féministe, pour autant que l'idée même d'une politique féministe ait un sens, ce dont on peut pour certaines raisons douter, ce qui n'empêche d'éprouver une profonde sympathie pour le combat des femmes, sous la condition que cette sympathie ne soit pas synonyme d'aveuglement ? Une politique qui change effectivement quelque chose au rapport des hommes et des femmes, au lieu de le reproduire sous de nouvelles formes, serait, c'est la thèse principale défendue par Judith Butler, celle qui apporte du trouble dans le genre, c'est-à-dire qui perturbe, en même temps que la notion de genre, les types de pratiques qui y sont attachées, et qui, bien loin d'en être des applications ou des conséquences, constituent la base de la définition de cette notion, puisque, selon elle, celle-ci désigne en réalité, non un être donné en soi, comme on le croit trop souvent, mais un faisceau de comportements que le seul fait d'être inlassablement répétés, c'est-à-dire la coutume, a constitués et fixés en essence, en les faisant apparaître sous les espèces du genre.

Pourquoi s'en prendre au genre, et faire de celui-ci la cible d'une entreprise de subversion, qui réussisse à modifier réellement le cours des choses ? Pour répondre à cette question, la toute première chose à faire est de se mettre au clair sur ce qu'est le genre, et sur ce qu'on fait lorsqu'on raisonne en termes de genre. La notion de genre, qui est foisonnante, et intéresse à la fois les sciences naturelles, la grammaire, la théorie littéraire, et bien d'autres disciplines encore, qu'elle permet de soumettre à une logique classificatoire, est particulièrement difficile à analyser parce qu'elle se donne à appréhender simultanément sur les deux plans du descriptif, où le genre apparaît comme une disposition ou un état de fait, et du normatif, où il se présente comme une règle à observer. N'en retenons pour le moment qu'un aspect, le caractère causal qui lui est généralement imputé, et qui permet d'effectuer la synthèse entre la disposition et la règle, c'est-à-dire entre la nécessité et l'obligation. Appartenir à un genre quel qu'il soit, c'est entrer dans un régime causal qui fait dériver du genre comme sa conséquence inévitable tout ce qui tombe sous sa définition, ce qui revient à mettre en œuvre une maxime du type de celle qui énonce que « l'essence précède l'existence » ; cette maxime signifie que l'existence se définit par rapport à l'essence qui constitue son préalable et qu'elle a pour unique fonction de représenter. Prenons un exemple : être dénoncé comme « un menteur », donc recensé sous la catégorie de menteur, c'est être exposé, c'est la clé du paradoxe d'Epiménide, à voir toutes ses paroles rangées sous cette catégorie, qui les sanctionne à l'avance en les conditionnant, au sens où on conditionne en l'emballant un produit, par exemple une marchandise, pour l'adapter à un système de rangement ; de même, être catalogué comme « un noir », ou « un juif », ou « un-e homosexuel-le », ou « une femme », c'est être automatiquement assimilé à un modèle représentationnel, qui fixe préalablement ce que peuvent et ce que doivent être « un noir », « un juif », « un-e homosexuel-le » ou « une femme », et ce qu'on peut attendre de tels êtres, qui seraient entièrement, reprenons à nouveau ce terme qui semble le mieux approprié, conditionnés par leur genre et dans leur genre, celui-ci constituant ce que Judith Butler appelle leur « marque de reconnaissance ontologique » par l'intermédiaire de laquelle ils sont « genrés » (*gendered*). Ces exemples font directement comprendre comment le langage fonctionne sur le mode d'un régime d'assignation, qui identifie des êtres en les soumettant à leur genre, de manière à ce qu'ils ne puissent plus s'en écarter, étant ainsi « fichés » comme sur un registre de police : il y a bien lieu ici de parler d'un « pouvoir des mots », qui impose le genre et sa causalité, comme Nietzsche l'a abondamment montré en traquant les conséquences concrètes, le plus souvent inaperçues, ce dont elles tirent une efficacité accrue, de la grammaire. Toutefois, on peut en faire la remarque, l'usage ordinaire du langage rendrait envisageable de desserrer quelque peu cet étau, en disant les choses autrement, par exemple

en substituant au jeu de langage qui assigne le genre, avec toutes les conséquences pratiques que cela engage, un autre, qui dirait apparemment la même chose, mais en la faisant rentrer dans une logique différente et décalée. Le langage courant permet en effet de dire d'une personne qu'elle est « femme » sans être appelée pour autant à être « une femme », ce qui suppose pour elle l'obligation de s'adapter à un rôle dont la forme est prédéterminée (enfanter, tenir la maison, être belle, etc.) : il est clair que, dans les deux locutions « être femme » et « être une femme », le verbe « être » n'a pas le même sens. Ce n'est pas du tout pareil pour quelqu'un de se reconnaître « juif » ou « homosexuel-le », ou « noir », et de déclarer ou de s'entendre dire qu'il est « un juif », « un-e homosexuel-le » ou « un noir », c'est-à-dire d'admettre ou de devoir admettre que tout ce qu'il peut être, faire ou dire rentre *a priori* sous la catégorie « le juif », « l'homosexuel » ou « le noir », catégories qui fonctionnent d'ailleurs souvent comme des signes d'opprobre, et qualifient en disqualifiant. Être « blonde » et être « une blonde », être « gros » et être « un gros », ce n'est pas la même chose, en théorie comme en pratique. Le genre est généralement ce qui permet de dire d'un être qu'il est « un quelque chose », l'interposition de l'article indéfini « un » étant ce qui fait la différence, une différence à tous égards considérable, entre le fait d'exister à sa manière tout simplement, au sens du *Dasein* et de sa facticité, qui amène certaines personnes à être grosses, blondes, homosexuelles, juives, ou femmes, ce qui ne devrait pas faire problème et à quoi on ne devrait même pas consacrer une attention prolongée, et celui de répondre à l'injonction manifestée par l'appartenance à une essence figée et hypostasiée, qui limite le pouvoir d'exister aux seules fonctions prescrites une fois pour toutes par cette essence : prend alors son plein sens la maxime « l'existence précède l'essence », par laquelle l'existentialisme avait essayé de caractériser son projet de libération, qui était déjà une entreprise de libération du genre et du type de « mauvaise foi » que celui-ci induit de la part de ceux qui, par paresse le plus souvent, consentent ou se laissent aller à s'identifier totalement à leur genre, pratiquant ainsi une servitude plus ou moins volontaire.

Judith Butler, en tant que philosophe dont la spécialité de départ était la rhétorique, est particulièrement attentive au « pouvoir des mots » auquel elle a consacré par ailleurs tout un ouvrage (*Excitable Speech – A Politics of the Performative*, 1997), et son entreprise de semer le trouble dans le genre renvoie à des considérations du type de celles qui viennent d'être évoquées, qui l'amènent à s'intéresser prioritairement au problème de la construction de l'identité, problème qui, remarquons le, intéresse tout autant les hommes que les femmes. Parler d'une construction de l'identité, c'est d'emblée affirmer que celle-ci, l'identité, n'est pas repérable à partir de réquisits naturels s'offrant immédiatement à être enregistrés tels quels, mais qu'elle est le produit d'une genèse, donc offerte à un examen généalogique qui la déplace du statut de cause première à celui d'effet dérivé. Le travail des anthropologues avait depuis longtemps commencé à faire soupçonner quelque chose de ce genre : c'est dans ce sens par exemple que Lévi-Strauss explique, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, que le processus d'identification, et en particulier le fait que le genre humain soit partout partagé en deux grands groupes, l'un masculin et l'autre féminin, relève d'une économie sociale, qui a besoin de ce partage pour établir et consolider des relations communautaires interhumaines. Lacan a repris cette thèse en la transposant du plan d'une économie sociale à celui d'une économie linguistique, ce qui l'a conduit à expliquer que le sujet humain se constitue du moment où il entre dans le système symbolique du langage, qui instaure la séparation entre les hommes et les femmes, cette séparation constituant la clé de la communication que les hommes entretiennent entre eux, et en tout premier lieu avec eux-mêmes, par l'intermédiaire des femmes, comme le théorisait déjà Lévi-Strauss sous une autre forme. Dans le deuxième chapitre de *Gender Trouble*, Judith Butler procède à des lectures critiques de Lévi-Strauss et de Lacan, qui la conduisent à dénoncer l'universalisme globalisant de ces analyses : à suivre celles-ci, il n'y aurait rien d'autre à faire que se soumettre à ces

structures pour trouver sa place, celle-ci y étant d'emblée toute tracée, à l'intérieur de l'ordre humain, sur fond de prohibition et de forclusion, donc de soumission à des interdits auxquels il serait impossible d'échapper. Un structuralisme rigide rend ainsi compte de la constitution du sujet et des formes qui construisent son identité en refusant à celui-ci toute « puissance d'agir » (*agency*) propre qui lui permettrait de remettre en cause la loi du genre : la seule marge d'initiative qui lui reste alors est de se mettre complètement hors-norme ou de sombrer dans la psychose, deux manières de se rendre la vie impossible et de la vouer au chaos, où le sujet perd toute identité assignable et donc cesse d'exister comme sujet. Foucault, qui est la principale référence théorique de Judith Butler dans *Gender Trouble*, paraît se placer dans cette même perspective lorsqu'il explique le sujet à partir de la procédure d'assujettissement qui met en œuvre une structure de pouvoir : mais quelque chose le sépare radicalement du structuralisme de stricte obédience, à savoir sa conception productive, et non répressive, du pouvoir, exposée dans le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*, qui écarte de la constitution du sujet la référence primordiale à l'interdit, ce qui conduit du même coup à remonter de la question de la généalogie du sujet à celle de la généalogie de la loi en fonction de laquelle il y a du sujet, loi qui n'est certainement pas un donné naturel immuable, ce qui ôte à ses prescriptions le statut d'impératifs catégoriques à caractère universel. Dans une telle perspective, le sujet est fantasmé davantage qu'il n'est barré : le processus de constitution du sujet par la loi ne supprime rien, n'exclut rien, tout simplement parce qu'il tire sa matière entièrement de lui-même et donc ne se rapporte pas à quelque chose qui lui serait extérieur ou antérieur, même s'il crée en la projetant en avant de lui la fiction récurrente d'une telle chose, suscitant du même coup l'illusion que la loi lui fait subir un traitement négatif et non positif. On en arrive ainsi à comprendre que les pratiques régulatrices du genre, loin de s'appliquer à un contenu préalable, qu'elles restreindraient, n'ont précisément d'autre contenu que celui qu'elles engendrent, dont elles offrent une représentation réifiée en donnant à croire que celui-ci a existé de toute éternité et qu'elles n'ont fait que le transformer, précisément en lui imposant une forme déterminée. L'oppression exercée par le genre, oppression tout à fait réelle et dont les conséquences peuvent être dans certains cas dramatiques, n'est donc pas à proprement parler une répression, dans la mesure où elle produit de part en part son sujet-objet qui n'a d'existence et de réalité que par rapport à elle et par elle. C'est la raison pour laquelle, explique Judith Butler, le sujet genré, davantage qu'il ne serait en deuil, du fait d'avoir dû abandonner quelque chose dont il a été privé et qu'il a perdu, ce qu'il lui est particulièrement difficile d'accepter, car rien n'est moins assimilable qu'une perte, est mélancolique, au sens où la mélancolie, telle que Freud l'analyse, est le deuil du deuil, le renoncement au renoncement, dans la forme d'une tristesse ou d'une détresse totalement incorporées à l'être qui y est en proie, en étant secrètement poursuivi et obsédé par le sentiment que, sans elles, toute vie lui serait impossible, ce qui l'amène à s'y résigner et supprime en lui toute velléité de protestation : ce thème sera complètement exploité par la suite dans *The Psychic Life of Power – Theories of Subjection* (1997).

Judith Butler pousse à fond cette manière de concevoir la construction de l'identité, jusqu'au point où elle l'amène à affirmer la performativité du genre. Le genre donne à croire qu'il est de l'ordre de l'être, c'est-à-dire qu'il limite son rôle à déclarer ce qui « est », alors qu'il n'est rien d'autre en réalité qu'un faire, ou plus exactement un dire qui fait être ce qu'il énonce du seul fait qu'il l'énonce, de la manière dont la phrase « je confirme » a immédiatement valeur de confirmation, donc produit la confirmation en même temps qu'elle la déclare. C'est dans ce sens que Judith Butler interprète en radicalisant la portée la célèbre formule de Simone de Beauvoir dans *Le deuxième sexe* : « On ne naît pas femme, on le devient. » On ne naît pas femme : on n'est pas femme au sens du pur constatif qui se contenterait d'enregistrer un caractère donné, signifié au départ, à la naissance, par l'appartenance à un sexe donné ; mais on le devient, au sens d'une assignation performative

dont le genre est l'opérateur. *Gender Trouble* a précisément pour programme de reconstituer les formes de cette assignation performative :

« Il est évident que ce livre ne se propose pas de développer, dans la pure tradition philosophique, une *ontologie* du genre permettant d'élucider ce que veut dire *être* une femme ou un homme d'un point de vue phénoménologique. La prémisse de base ici, c'est que l'« être » du genre est *un effet*, un objet d'enquête généalogique qui vise à esquisser les paramètres politiques de sa construction sur le mode de l'ontologie. Dire que le genre est construit ne revient pas à dire qu'il est une illusion ou un pur artifice : ce serait placer ces termes à l'intérieur d'un couple de contraires dans lequel « réel » serait le contraire d'« authentique ». En tant que généalogie de l'ontologie du genre, cette enquête cherche à comprendre la production discursive du caractère plausible de ce rapport binaire ; elle nous fait comprendre que certaines configurations du genre prennent la place du « réel », qu'elles consolident et étendent leur hégémonie lorsque ce processus performatif parvient à se naturaliser lui-même de manière heureuse. » (p. 109)

Dans la logique de ce qui a été dit précédemment, « certaines configurations du genre prennent la place du réel » ne veut pas dire qu'elles s'y substituent, en le rejetant, mais qu'elles en tiennent lieu, n'y ayant d'autre place pour le réel que celle qu'elles lui assignent en pratique. Ce qui veut dire que ces configurations, qui ne se rapportent à rien qui leur soit extérieur ou antérieur, dépendent entièrement des pratiques qui en définissent en acte les allures, pratiques en dernière instance sociales, et donc indissociables des conflits et des luttes au cours desquels se sont constituées les communautés humaines, en suivant les étapes d'une évolution dont rien ne permet d'affirmer qu'elle serait achevée, en droit comme en fait. C'est pourquoi, à l'entreprise illusoire et confusionnelle d'une ontologie du genre, qui en stabilise indûment les mécanismes, il faut substituer celle d'une politique du genre, appuyée sur la déconstruction de la présentation substantive du genre, déconstruction qui en révèle les ambiguïtés, ce qui est la toute première façon de semer le trouble dans le genre, ouvrant ainsi la possibilité de faire bouger le genre, à défaut de parvenir à le supprimer.

Ce raisonnement, qui vient d'être résumé à très grands traits, amène à repenser à de nouveaux frais le rapport entre nature et culture. De ce qui précède, il résulte que le genre est un produit de la culture, et que les apparences de naturalité dont il se pare sont un leurre et ont pour unique fonction de stabiliser artificiellement ses effets, en faisant croire que ceux-ci, étant naturellement imposés, sont incontournables : c'est de cette manière par exemple que la loi du genre se dissimule derrière les dispositions biologiques du sexe, réputées primitives pour autant qu'elles sont d'emblée apparentes à la naissance. Le binarisme induit par cette loi, c'est-à-dire la nécessité d'être ou bien homme ou bien femme, en prenant place dans ce système de distribution disjonctive à deux termes, qui veut que, si on n'est pas homme, on doive être femme, système qui n'est pas symétrique, puisqu'il impose simultanément que l'homme y occupe la position du premier terme et la femme celle du second terme, ce qui a pour conséquence que la femme est l'autre de l'homme, le non-homme en quelque sorte, mais non l'inverse, ce binarisme qui prend prétexte de ce que la nature, qui comme chacun sait ne fait rien en vain, le voudrait ainsi en créant des hommes et des femmes, à l'exclusion de toute autre possibilité, et ceci pour répondre aux exigences de la reproduction des espèces, comme si n'existaient pas d'autres modes naturels de reproduction que celui de l'hétérosexualité, est selon Judith Butler, si curieux que cela puisse paraître, et si difficile que cela semble à admettre, un fait de culture, qui projette artificiellement sur la nature les impératifs du genre, ou plus exactement reconstruit certains faits de nature hypostasiés en les interprétant en termes de genre. Sans doute, nous naissons tous la plupart du temps hommes ou femmes, ce qui ne doit cependant pas faire oublier que, dans certains cas même très rares, la nature semble hésiter à ce sujet, en produisant ce qu'on a pris l'habitude d'appeler des monstres, ni faire oublier non plus que ces clivages peuvent être atténués ou transformés par des

interventions appropriées : pour ne pas parler des prodiges que la chirurgie est aujourd'hui en mesure de réaliser, les inoubliables athlètes que, avant la chute du mur, l'Allemagne de l'Est présentait dans les compétitions sportives féminines, athlètes dont la stature et la musculature avaient été remodelées par l'ingestion forcée d'hormones masculines dont elles étaient gorgées, n'étaient en vérité ni des hommes ni des femmes, même si leur bulletin de naissance les donnait formellement pour femmes, mais une création complètement artificielle qui n'aurait sans doute jamais vu le jour en l'absence de l'habitude prise par les Etats-Nations de s'affronter dans des compétitions sportives de haut niveau ayant le caractère de luttes de prestige, ce qui était vital pour un second Etat allemand de création récente en quête de légitimité et de reconnaissance de son identité. Nous naissons peut-être hommes ou femmes issus d'unions hétérosexuelles et disposés en majorité à entrer dans de telles unions, mais que ce soit perçu comme une obligation, qui élève l'hétérosexualité au rang de modèle universel auquel il soit exclu de se soustraire sous peine d'être en défaut par rapport à lui, est un fait de culture, qui renvoie aux mécanismes de construction de l'identité par le pouvoir. Allant jusqu'au bout de ce raisonnement, Judith Butler en arrive en conséquence à affirmer :

« En réalité, peut-être le sexe est-il déjà du genre. » (p. 69)

Autrement dit, au lieu que le genre soit un enregistrement automatique de la distinction des sexes qui en constituerait la détermination naturelle première, donc le préalable, cette distinction, ou du moins l'ensemble des représentations qui lui sont attachées, ne serait qu'une projection du genre et des fantasmes qui l'accompagnent. En se servant du langage de Barthes, lui aussi adversaire farouche de l'illusion de naturel, on dirait qu'il y a une véritable mythologie du sexe et de sa prétendue naturalité, dont la politique distributive du genre se sert pour imposer sa loi en la dissimulant derrière ce masque.

En proposant une analyse de ce type, Judith Butler adopte semble-t-il une position radicalement antinaturaliste, comme en fait la remarque Stéphane Haber dans un ouvrage tout récent, *Critique de l'antinaturalisme – Etudes sur Foucault, Butler, Habermas* (éd. PUF, coll. Pratiques théoriques, 2006). A suivre Judith Butler, en cela continuatrice fidèle de Foucault, tout ce qui se rapporte au corps et au désir doit, pour être correctement compris, faire l'objet d'une généalogie qui le détache de la nature, en le faisant apparaître comme une production artificielle à l'arrière-plan de laquelle se tient une opération bio politique, donc comme le résultat d'un faire, dont rien n'empêche alors de concevoir qu'il puisse être défait, dans le cadre de nouvelles pratiques de soi, du désir et du corps. Stéphane Haber explique que, en soutenant que les corps eux-mêmes ne sont rien d'autre que des matérialisations ou des concrétions du genre, et non une matière originelle, Judith Butler rejoint l'idéalisme des positions du féminisme radical des années 1970, celui d'Irigaray par exemple, qui a abouti, avec Wittig, à un retournement de la relation installée traditionnellement entre hétérosexualité et homosexualité, faisant alors de l'homosexualité, et en particulier de l'homosexualité féminine, un modèle pour repenser l'hétérosexualité, alors détrônée de la position hégémonique d'universalité qu'elle revendique en raison de sa prétendue naturalité, comme si l'homosexualité n'était pas aussi quelque chose de naturel à sa manière et non une manifestation de la volonté perverse de certaines personnes ayant choisi de s'écarter de la bonne voie : dans cette perspective, c'est en effet au nom d'une conception statistique de la norme qu'est rejeté dans l'ordre de l'anormalité tout ce qui est minoritaire, ce qui revient automatiquement à faire passer ce qui est majoritaire comme représentant exclusif de l'universel.

Toutefois, l'expression « antinaturalisme » est-elle pertinente en vue de caractériser la démarche suivie par Judith Butler ? Prise à la lettre, elle suggère un refus ou un rejet de ce qui est « naturel », ce dont la conséquence est la réduction du sexe à la loi du genre en tant que manifestation culturelle du pouvoir dont la vie sexuelle serait ainsi contrainte à épouser les jeux sans pouvoir prendre aucune distance par rapport à eux : de ce point de vue,

effectivement, tout dans cette vie sexuelle est masque et artifice, et il serait vain de chercher en arrière de ceux-ci une vérité latente qu'un effort de clarification permettrait de remettre en plein jour. Mais il ne faut pas oublier que Judith Butler adopte en vue de parvenir à cette conclusion la position d'un productivisme radical, dont la logique interdit d'identifier l'absence de naturel à son rejet, ce qui impliquerait que le naturel exclu continuerait à subsister extérieurement ou aurait existé antérieurement au système culturel qui a pris sa place, dans l'ordre d'une nature frappée d'interdit et empêchée de ce fait de faire retour : car, selon la conception productive et non répressive du pouvoir, cette nature n'existe en réalité qu'au point de vue du pouvoir qui en projette la fiction vers l'arrière de soi de façon récurrente, ce dont il a besoin pour perpétuer sa domination. Ceci revient à dire que, la nature étant un effet du pouvoir, il n'y a pas du tout de nature en soi préexistant à l'action du pouvoir, thèse éminemment paradoxale qui, si elle emprunte une voie opposée à celle d'un naturalisme, ne s'engage pas pour autant dans celle d'un antinaturalisme, car elle semble se tenir hors de l'alternative entre naturalisme et antinaturalisme, ce qui la rend particulièrement difficile à comprendre et fait l'originalité de la position soutenue par Judith Butler.

Doivent particulièrement retenir l'attention, à ce propos, les réflexions présentées par Judith Butler au sujet du corps, qui débouchent sur une critique radicale de la représentation d'un corps antéprédicatif, corps nu en quelque sorte, donnant un support vierge aux interventions ultérieures du pouvoir qui viendraient le recouvrir en le déguisant : mais il n'y a selon elle de corps que déjà tracé et raturé, de telle manière que le corps, loin de constituer une structure d'accueil préalable pour ces traces qui viendraient se surimposer à lui, n'existe lui-même qu'en fonction de ces traces dont il constitue le lieu de rassemblement et qui le font être à la croisée de toutes les marques qui le raturent ; ce qui est au fond une autre manière de dire que le corps n'est rien d'autre que l'ensemble de ses comportements ou, dirait Spinoza, de ses affections, dont, en tant que disposition à affecter et à être affecté par d'autres corps, il effectue la synthèse en acte. Dans le troisième et dernier chapitre de *Gender Trouble*, Judith Butler décèle chez Foucault lui-même, à qui elle a repris la thèse de la productivité non répressive du pouvoir, un retour nostalgique et romantique à l'idéal de ce corps premier et sauvage, entièrement livré au flux déstructuré de ses plaisirs immédiats dont les mécanismes du pouvoir lui auraient fait perdre et oublier le goût : elle propose à ce propos une relecture décapante de « L'autre sexe », texte rédigé par Foucault en 1980 en vue de l'édition américaine des Mémoires d'Herculine Barbin (*Dits et Ecrits*, t. IV, éd. Gallimard, 1994, p. 115-123), où il reconstitue les conditions historiques dans lesquelles a été institué, au XVIII^e siècle, l'impératif : « A chacun un sexe, et un seul », ce dont la conséquence a été que la détermination du sexe a été réservée à la compétence des experts et soustraite au choix de l'individu (selon Foucault, l'hermaphrodite avait la possibilité, dans la période antérieure, d'opter pour un sexe ou pour l'autre, à l'unique condition de s'en tenir ensuite définitivement à son choix). Judith Butler explique à ce sujet :

« En éditant et en publiant les mémoires d'Herculine Barbin, Foucault tente manifestement de montrer comment un corps hermaphrodite – ou pour le dire autrement intersexuel – dévoile indirectement et réfute les stratégies régulatrices de la catégorisation sexuelle. Parce qu'il pense que le « sexe » unifie les fonctions et les significations corporelles qui ne sont pas nécessairement liées entre elles, il prédit que la disparition du « sexe » aura pour effet positif de disperser les différentes fonctions, sens, organes, processus somatiques et physiologiques, ainsi que de faire proliférer des plaisirs hors du cadre d'intelligibilité mis en œuvre par des sexes univoques dans un rapport binaire. Le monde sexuel ou réside Herculine est, selon Foucault, un de ceux où les plaisirs du corps ne désignent pas d'emblée le « sexe » comme la cause première et le sens ultime ; c'est un monde, dit-il, où « des sourires flottent en l'absence du chat ». En réalité, ce sont des plaisirs transcendant franchement la régulation qui leur est imposée, et nous pouvons voir que Foucault est ici plein d'indulgence sentimentale pour le discours de l'émancipation que son analyse dans *l'Histoire de la sexualité* cherchait précisément à déstabiliser. Si l'on

suit ce modèle foucauldien de la politique de la libération sexuelle, renverser le « sexe » a pour effet de relâcher la multiplicité sexuelle primaire, une idée qui n'est pas si éloignée du polymorphisme primaire postulé en psychanalyse ou de la notion de Marcuse d'un Eros bisexuel originel et créatif avant d'être refoulé par une culture instrumentale. » (*Gender Trouble*, p. 202-203)

Bref, alors même qu'il a créé les outils conceptuels permettant de la critiquer, Foucault aurait contribué à perpétuer l'utopie d'une sexualité hors sexe, libérée du carcan imposé par les catégorisations instrumentales du sexe, sexualité hédonique propre à une sorte de corps originel, antérieur à la mainmise catégorisante exercée sur lui par le pouvoir, corps pluriel flottant au gré de ses libres et innocents plaisirs délivrés de la loi stérilisante du désir, à la manière du sourire du chat qui, dans *Alice au pays des merveilles*, apparaît et disparaît à son gré, comme en apesanteur, sans être sous la dépendance de la substance représentée par la catégorie « chat » ou « le chat ».

Judith Butler joue en conséquence Foucault contre Foucault lui-même, épinglé pour inconséquence, du fait d'avoir voulu tenir les deux bouts de la chaîne en soutenant à la fois la thèse de la créativité du pouvoir et le rêve poétique, quasi beudelaïrien, d'une vie antérieure ne relevant pas de sa loi. Ceci nous ramène à la question du rapport entre nature et culture, qui n'est pas un rapport d'exclusion ou de substitution, comme voudrait le faire croire la thématique de la seconde nature, puisque celle-ci suppose l'abandon d'une première nature qui serait la vraie, préexistant à sa dénaturation. Mais sort-on jamais de la nature, pour autant que, pour être efficace, une telle sortie doit encore et toujours s'inscrire dans son ordre ? La culture n'est-elle pas la continuation de la nature sous d'autres formes, comme on a pu soutenir que la paix est la continuation de la guerre ? La culture n'est-ce pas encore de la nature, c'est-à-dire de la nature modifiée et ayant revêtu les caractères de l'histoire, caractères qu'elle avait d'ailleurs dès le départ pour autant qu'elle était d'emblée engagée dans une dynamique immanente de changement, comme Engels, sur la suggestion de Marx, avait essayé de le faire comprendre en avançant l'idée d'une dialectique de la nature, de manière il est vrai fort maladroite, tant il donnait l'impression de chercher à resubstantiver autour du concept massif de « nature » ce qu'il s'agissait en réalité de désubstantialiser en la tirant du côté de l'histoire ? Si on prend au sérieux ces interrogations, on commence à mieux comprendre en quoi les positions de Judith Butler se situent aussi bien du côté d'un naturalisme, ou du moins d'un immanentisme, que de celui d'un antinaturalisme, ce qui signifie que leur alternative a cessé d'être pertinente en vue d'interpréter sa position.

Car, si on ne sort jamais de la nature, on ne sort jamais non plus de la culture, qui sont l'une et l'autre entraînées dans le déroulement d'un même processus dont il n'est pas possible de départager les composantes, à moins de mettre en œuvre une logique substantive d'ontologisation, celle-là même dont s'autorise la loi du genre en vue de s'imposer. Et là réside, selon Judith Butler, la solution au problème de la subversion du genre :

« La construction d'un « dehors » se fait entièrement « dedans » : il ne s'agit pas d'une possibilité qui irait au-delà de la culture, mais d'une réelle possibilité culturelle qui est refusée et définie comme impossible. Ce qui reste « impensable » et « indicible » dans la culture existante n'est pas nécessairement ce qui, dans cette culture, est exclu de la matrice d'intelligibilité ; c'est plutôt ce qui est poussé aux marges de cette matrice, à savoir la possibilité culturelle si redoutée de perdre toute légitimité. Ne pas avoir de reconnaissance sociale lorsqu'on est vraiment hétérosexuel-le revient à perdre l'une des identités sociales possibles et peut-être à en gagner une autre, bien moins consacrée. L'« impensable » se trouve donc en plein dans la culture : il est seulement exclu de la culture *dominante*. La théorie qui présuppose que la bisexualité ou l'homosexualité vient « avant » la culture et qui voit dans cette « antériorité » une ressource de subversion pré-discursive, interdit effectivement de l'intérieur de la culture cette subversion qu'elle défend et dont elle se défend non sans ambivalence. » (*Gender Trouble*, p. 176)

Ceci signifie que la véritable subversion n'a plus rien à voir avec une émancipation, qui prétendrait restituer un fond de nature perdu du fait d'avoir été recouvert par la culture : c'est dans et par la culture, en explorant toutes les possibilités, et jusqu'aux impossibilités mêmes, qu'il est possible de recréer du naturel dans la culture, et non antérieurement ou extérieurement à elle. Ne pouvant sortir définitivement de l'ordre institué par la culture, il reste à chercher à lui échapper par le dedans, de manière prospective :

« Si la subversion est possible, elle se fera dans les termes de la loi, avec les possibilités qui s'ouvrent/apparaissent lorsque la loi se retourne contre elle-même en d'inattendues permutations. Le corps construit par la culture sera alors libéré non par un retour vers son passé « naturel » ou ses plaisirs originels, mais vers un futur ouvert et plein de possibilités culturelles. » (p. 198)

Car la loi du genre, si elle se couvre du masque de l'obligation qui la fait apparaître incontournable, ne peut éviter de créer en même temps toutes sortes de possibilités de contournement ou de détournement, qui permettent jusqu'à un certain point d'en problématiser l'ordre et d'en perturber le fonctionnement

« La stratégie la plus insidieuse et la plus efficace serait de s'appropriier et de redéployer entièrement les catégories même de l'identité, non pas simplement pour contester le « sexe » mais aussi pour faire converger les multiples discours sexuels là où est l'« identité », afin de rendre cette catégorie, sous toutes ses formes, problématique. » (p. 247)

Si, comme on l'a indiqué pour commencer, le féminisme est piégé par la loi du genre, qui l'enferme dans des alternatives insolubles, et retourne ses objectifs en leur contraire, en confirmant à terme le caractère substantiel du genre, par exemple en donnant à croire que, « la femme » ou « les femmes », cela existe et cela constitue une réalité en soi, ce qui est précisément le postulat fondamental du genre dont les femmes subissent en première ligne et de plein choc les effets aliénants, il ne faut pas pour autant oublier que la loi du genre peut à son tour être piégée, au nom de la logique même qu'elle institue, qui, dès le départ, est une logique de détournement :

« La tâche majeure du féminisme n'est pas d'établir un point de vue extérieur aux identités construites. Ce serait une prétention vaine construite par un modèle épistémologique qui prétend désavouer sa propre localisation culturelle et s'ériger lui-même comme un sujet global, une position déployant précisément les stratégies impérialistes que le féminisme se doit de critiquer. La tâche majeure consiste plutôt à repérer les stratégies de répétition subversive permises par ces constructions pour affirmer les possibilités locales d'intervention en participant précisément à ces pratiques de répétition qui constituent l'identité, gardant toujours ouverte la possibilité de les contester. » (p. 274)

Parmi ces stratégies de répétition subversive, Judith Butler évoque dans les dernières pages de son livre les pratiques provocantes de travestissement de la *Drag-Queen*, qui, ironiquement, contribuent à révéler l'envers du genre en le faisant fonctionner à plein, de manière ludique et parodique, ce qui est une manière, sinon de jeter le masque, du moins de le retourner en en faisant apparaître l'autre face qui le dénonce comme masque. En concluant *Gender Trouble* sur la présentation de cet exemple, Judith Butler a donné sur le moment à croire qu'elle en faisait un paradigme, et qu'elle ramenait la subversion du genre au mot d'ordre : « Travestissez-vous ! », c'est-à-dire exploitez tous les moyens de vous moquer du genre tels que ceux-ci sont donnés avec le genre, afin d'en déstabiliser les effets. Mais tel n'était pas le fond de sa pensée, comme elle s'en est abondamment expliquée dans ses écrits ultérieurs (voir principalement à ce sujet les entretiens rassemblés dans *Humain, inhumain – Le travail critique des normes*, éd. Amsterdam, 2005).

A quoi voulait-elle en venir en réalité ? A l'idée que tout n'est pas joué dans la culture, pour autant que celle-ci n'est pas un ordre de droit disposant d'une universalité garantie, ce qui relève du pur fantasme, même si ce fantasme n'est en rien gratuit, mais est un faisceau de pratiques particulières qui en sont venues à se nouer entre elles de façon plus ou moins

régulière et stable, en formant un système qui est de toutes façons, quoi qu'on en dise, destiné à évoluer et à se transformer dans un sens ou dans un autre. C'est ici que se retrouve, sur un plan très général, l'idée de performativité, qui donne sa ligne de force à la réflexion suivie par Judith Butler : la culture étant un faire, et non un être, elle est aussi ce qu'on en fait et ce qu'on peut en faire en reprenant la maîtrise de ses dispositifs, qui sont beaucoup plus souples que ne le donne à croire l'illusion substantielle dont se réclament ses règles en vue de mieux perpétuer à l'identique leur autorité. La loi du genre nous enjoint : exerçons-nous à entendre les ordres qu'elle nous assigne d'une oreille moins crédule, moins encline à en prendre à la lettre les impératifs, ce qui nous disposera à en explorer les failles. Aux mirages de l'intemporel, qui nous plongent dans une obsédante mélancolie, préférons la dure réalité de la généalogie et de l'histoire qui enseignent que le genre, étant dès le départ un trouble, l'effet d'une intervention, s'offre de lui-même à être troublé par des interventions appropriées, ce qui est à la fois inquiétant et rassurant. A la sinistre ontologie du genre, et aux discriminations qu'elle impose, substituons une joyeuse politique du genre qui en renégocie les enjeux, en déplace les points d'application, en remodèle les contours, en brouillant les cartes. Pour autant que l'idée de modernité est associée, ne serait-ce que par le biais du combat des femmes, à une remise en cause de la loi du genre, se retrouve ici la représentation d'une modernité en crise, modernité troublée qui se nourrit d'une interrogation sur ses propres valeurs, en vue de les faire évoluer, dans un sens qui ne peut être entièrement programmé à l'avance et qui reste pour une grande part à inventer, sans garanties, ce qui suppose que cette modernité apprenne à se passer des promesses de l'universalité et du droit, et qu'elle affronte, sur le mode de l'essai, le risque de se tromper et d'errer. C'est ce risque que Judith Butler nous engage à prendre en réfléchissant à de nouveaux frais les impératifs du genre, dans tous les domaines où ceux-ci ont cours, ce qui revient à replacer la lutte des femmes dans un contexte plus large, où toutes les formes de l'oppression culturelle et sociale sont concernées, étant impensable de libérer les femmes sans libérer la société de la servitude qu'elle s'impose à elle-même en asservissant les femmes, mais aussi les colonisés, les travailleurs, toutes ces figures de l'altérité dont elle a besoin pour construire, de façon précaire, son identité : faisons fond sur cette précarité, en prenant au mot la performativité de ses règles de manière à en subvertir l'usage, et comme disait Foucault, en reprenant ce mot à Boulez, « donnons la force de rompre des règles dans l'acte même qui les fait jouer » (*Dits et Ecrits*, t. IV, p. 222).