

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

COLLIN Françoise, « L'héritage fabuleux » in *Sextant*, Volume 33, Editions de l'Université de Bruxelles, 2016.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

2016 - 33

Françoise Collin L'héritage fabuleux

Sextant

REVUE DE LA STRUCTURE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE
GENRE, L'EGALITE ET LA SEXUALITE (STRIGES)

Sextant

Revue fondée par Eliane Gubin

CO-DIRECTEURS DE PUBLICATION

David Paternotte
Institut de Sociologie, avenue Jeanne, 44 CP 124,
1050 Bruxelles, Belgique
Valérie Piette

SECRETAIRE DE REDACTION

Vanessa Gemis

COMITE DE REDACTION

Muriel Andrin, Jean-Didier Bergilez, Annalisa Casini, Nicole Gallus,
Stéphanie Loriaux, Danièle Meulders, Nouria Ouali,
Béregère Marques-Pereira, Cécile Vanderpelen

COMITE DE LECTURE

Christophe Adam, Valérie André, David Berliner, Laura Calabrese,
Amandine Lauro, Maïté Maskens, Anne Morelli, Sile O' Dorchai,
Marie-Geneviève Pinsart, Isabelle Rorive, Laurence Rosier, Barbara Truffin

COMITE SCIENTIFIQUE

Christine Bard (Université d'Angers)
Eric Fassin (Université Paris VIII)
David Halperin (University of Michigan)
Hilde Heinen (Katholieke Universiteit Leuven)
Jane Jenson (Université de Montréal)
Peter Jackson (Australian National University)
Patricia Roux (Université de Lausanne)
Joan Scott (Institute for Advanced Studies, Princeton)

Françoise Collin
L'héritage fabuleux

Dans la même série

Colonialismes, 2008.

Femmes exilées politiques, 2009.

Masculinités, 2009.

Femmes en guerre, 2011.

Pratiques de l'intime, 2012.

Regards sur le sexe, 2013.

Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse, 2015.

M comme mère, M comme monstre, 2015.



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

2016 - 33

Françoise Collin L'héritage fabuleux

Sextant

Numéro coordonné par
Stéphanie Loriaux et Nadine Plateau

REVUE DE LA STRUCTURE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LE
GENRE, L'EGALITE ET LA SEXUALITE (STRIGES)

Publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique – FNRS

© 2016 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 – 1000 Bruxelles (Belgique)
ISBN 978-2-8004-1600-7
D/2016/0171/5
editions@ulb.ac.be
www.editions-universite-bruxelles.be

Imprimé en Belgique

Introduction

Stéphanie LORIAUX et Nadine PLATEAU

Françoise Collin nous a quitté.e.s à l'automne 2012, laissant la scène féministe belge orpheline de l'une de ses figures les plus engagées et les plus influentes sur le plan international.

Si la preuve du rayonnement de sa pensée dans le champ scientifique français, suisse, italien, espagnol et québécois n'est plus à faire¹, aucune étude n'a à ce jour été consacrée à son influence sur les études féministes et de genre en Belgique. Ce numéro de *Sextant* entend combler cette lacune et redresser le tort fait à Françoise Collin en cette Communauté française dont elle était issue, où elle a défendu sa thèse sur Maurice Blanchot, commencé à enseigner et enfin fondé les *Cahiers du GRIF* avant d'émigrer à Paris.

En effet, la reconnaissance de Françoise Collin dans le milieu académique belge est loin d'être à la mesure de sa contribution réelle à la communauté scientifique. A deux exceptions près dont il sera question plus loin, jamais elle ne fut invitée dans une université francophone, ni récompensée par une distinction honorifique, alors que des universités étrangères l'accueillirent et l'honorèrent. Même le milieu associatif féministe a manqué d'intérêt et de gratitude puisque seul le réseau Sophia l'invita

¹ M. MONTANARO, *Françoise Collin. L'insurrection permanente d'une pensée discontinuée*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, à paraître en 2016 ; D. FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL et F. ROCHEFORT (dir.), *Penser avec Françoise Collin. Le féminisme et l'exercice de la liberté*, Donnemarie-Dontilly, Editions iXe, 2015 ; M.-B. TAHON (dir.), *Françoise Collin. Anthologie québécoise 1977-2000*, Montréal, Editions du remue-ménage, 2014 ; C. VEAUUVY et M. AZZOUZ (dir.), *Femmes, genre, féminismes en Méditerranée. Le vent de la pensée. Hommage à Françoise Collin* (préface de G. Fraisse), Saint-Denis, Editions Bouchène, 2014 ; D. LAMOUREUX, *Pensées rebelles, Rosa Luxembourg, Hannah Arendt, Françoise Collin*, Montréal, Editions du remue-ménage, 2011.

à plusieurs reprises, publia une de ses conférences² et organisa après son décès un colloque dont plusieurs interventions ont inspiré des articles de ce numéro³.

Sans doute, cette absence de reconnaissance a placé Françoise Collin dans un ailleurs du monde académique propre à conforter une position insurrectionnelle que le féminisme est venu renforcer. Il est vrai que dès ses travaux sur Blanchot, Françoise Collin a développé une pensée rebelle qui allait compromettre son intégration institutionnelle, la prédestinant en quelque sorte à occuper une position minoritaire. Il appartient à celles et ceux qui, aujourd'hui et demain, recueilleront son héritage d'analyser le processus d'exclusion et de marginalisation qui l'a frappée, processus qu'elle a souvent dénoncé pour les autres. Et si sa création tant intellectuelle qu'artistique a souffert d'un manque de célébration, c'est bien parce que, comme elle l'affirmait, l'espace symbolique est normé, codé et inapte à accueillir les œuvres de femmes. Un espace dont elle a toujours dit qu'il était masculin et que l'enjeu du féminisme était de le partager.

Ce numéro de *Sextant* nous fait découvrir certains pans de l'œuvre de Françoise Collin qui n'ont pas été rendus accessibles au travers de publications. Il met en lumière le rôle qu'elle a joué au sein des mouvements de femmes naissants dans les années soixante-dix et interroge l'influence de ses écrits et de ses combats sur les travaux des chercheur.e.s – en particulier belges – philosophes, historien.ne.s, sociologues ou littéraires qui ont émergé dans son sillage dès les années quatre-vingt.

La première partie « Un héritage inédit » propose deux textes non publiés à ce jour, qui attestent de la volonté de certaines académiques d'introduire la pensée féministe de Françoise Collin dans les milieux universitaires francophones. Le premier texte intitulé « Citoyenneté et démocratie » clôt le cycle de conférences « L'Homme, le Citoyen et les femmes » dispensées par Françoise Collin à l'Université libre de Bruxelles en 1994-1995. Elle y occupa la chaire Suzanne Tassier à l'invitation de l'historienne Eliane Gubin, qui signe l'introduction de cette retranscription. Bien que nous ne disposions que de notes prises – par ailleurs très soigneusement – par une étudiante, la publication de ce texte inédit nous a semblé pertinente non seulement à cause de sa thématique toujours d'actualité, à savoir la participation des femmes en politique, mais aussi en raison de ses qualités éminemment pédagogiques. En effet, Françoise Collin avait beau privilégier la complexité de la pensée, ses conférences furent toujours remarquablement accessibles. Quant à la thématique aujourd'hui amplement documentée, Françoise Collin l'aborde d'une manière originale, soulignant les limites de la démocratie pour les femmes au nom d'une « position de provocation à l'alternative ». Rejetant aussi bien l'universalisme abstrait qu'une citoyenneté qui additionnerait les appartenances communautaires, elle propose de repenser la citoyenneté à la lumière du dialogue pluriel prôné par Hannah Arendt. L'actualité de

² *Penser et agir la différence des sexes. Avec et autour de Françoise Collin*, « Transmission(s) féministe(s) », 1, Sophia, 2011, <http://www.sophia.be/app/webroot/files/sophia2011Collin.pdf>.

³ « Une après-midi fabuleuse. Hommage à la philosophe et écrivaine féministe Françoise Collin », dans le cadre du colloque de Sophia « Savoirs de genre. Quel genre de savoir ? », 18 octobre 2013. Précédé de deux séminaires de lecture, centrés respectivement sur le féminisme (11 mars 2013) et la création (22 avril 2013).

la pensée de Françoise Collin tient en grande partie à sa capacité d'appréhender la complexité du réel, d'en repérer la multiplicité et de toujours maintenir une position ouverte, vigilante, à l'aguet des transformations continues de ce réel.

Le deuxième texte inédit repris dans ce numéro et intitulé « Poétique et politique du fragmentaire. Entre le texte et le livre : Blanchot/Arendt » reprend celui de la conférence inaugurale prononcée par Françoise Collin à l'Université de Liège lorsque Danielle Bajomée, professeure de littérature et fondatrice du FER ULg, l'invita en 2004-2005 à donner une série de leçons dans le cadre de la chaire Francqui au titre belge. Sur ce thème qui lui tenait à cœur, Françoise Collin y fait le lien entre la philosophie et le féminisme, l'écriture et le politique, en répondant à une question « violente » qui lui fut un jour adressée dans le milieu académique et était restée sans réponse, et ce en confrontant les textes, à première vue paradoxaux, de Maurice Blanchot et de Hannah Arendt. A première vue seulement, puisqu'elle y fait apparaître la cohérence de son parcours où « l'agir/écrire est sans présupposé de totalisation ou d'achèvement », toujours une prise de risque et un mouvement vers l'inconnu. Ici aussi, la pensée de Françoise Collin nous interpelle et nous « provoque à l'alternative » par ses questionnements sur ce qu'est le commun, qui n'est qu'un « faux un », et sur ce qu'est l'initiative, cette « entreprise jamais finie » ou encore sur la fragmentation comme injonction à la résistance.

La deuxième partie de ce volume, intitulée « Un héritage sans testament », débute par deux textes qui recueillent l'héritage des *Cahiers du GRIF* dans leur période belge. L'article de Diane Lamoureux met en lumière la singularité des *Cahiers* due en partie à leur « excentricité » (par rapport à un centre parisien), mais aussi à la personnalité de Françoise Collin et au pluralisme de ses autrices. Diane Lamoureux revient sur le caractère particulièrement novateur de la revue : nouveauté du contenu, nouveauté du mode de fabrication qui favorisait la réflexion/action et ancrage dans la situation concrète des femmes dont les divers aspects furent, au fil des numéros, au cœur des discussions et des questionnements. Diane Lamoureux qualifie de *politique* le registre de la revue. Pratique collective d'expression et volonté de transformer le monde sans toutefois en avoir de représentation idéale, telles étaient en effet les conditions d'une grande créativité politique. De même, elle insiste sur le déplacement auquel Françoise Collin soumit la question de la différence des sexes, qu'elle fit passer du registre métaphysique au registre politique, c'est-à-dire à celui de la praxis, de la lutte contre les inégalités impliquant surtout la vigilance et l'attention dans un contexte jamais définitif.

Prenant également comme objet d'investigation les *Cahiers du GRIF*, Mara Montanaro s'intéresse à la pensée de Françoise Collin qui les a si profondément marqués : une « pensée pensante », écrit-elle, mais aussi une « pensée agissante ». Ses conversations avec Françoise Collin lui permettent de jeter sur ces *Cahiers* un regard rétrospectif et d'y déceler, plus que la dénonciation du tort fait aux femmes, l'injonction à « faire naître », à participer à la création d'une culture commune par le biais du dialogue pluriel. Mara Montanaro insiste sur cette aventure des *Cahiers* faite de vécu et de pensée qui ne doit jamais devenir une théorie. S'appuyant sur des textes postérieurs de Françoise Collin qui y repense l'expérience du *GRIF*, elle montre combien celle-ci n'avait de cesse de rappeler que le féminisme est « un travail de

réinvention tant des positions sexuées que du monde commun ». Françoise Collin distinguait aussi la révolution féministe de la révolution marxiste, la première n'ayant pas de représentation de sa fin, se pensant et s'inventant continuellement.

La deuxième partie de ce numéro comprend également des textes émanant de chercheuses plus jeunes qui n'ont pas toujours connu ou côtoyé Françoise Collin et qui ont découvert son œuvre en la décodant à travers leurs préoccupations militantes et leurs références universitaires. S'appropriant cet héritage, elles y puisent de quoi alimenter leur réflexion critique sur des thématiques actuelles comme la question écologique, le trouble dans le genre ou les nouvelles technologies de la reproduction. Leurs textes témoignent de la manière dont la pensée de Françoise Collin les a nourries et amenées à penser autrement à partir de la réalité des femmes. Toutes sont conscientes des risques et de l'inconfort intellectuel qu'implique cette démarche, toutes en font le choix par désir de transformation profonde.

Audrey Lasserre interroge l'héritage de Françoise Collin dans le domaine qui est le sien, la littérature. Elle souligne avec raison l'importance cruciale de l'écriture dans la totalité de l'itinéraire de Françoise Collin. L'écriture, et par extension le champ symbolique, constitue véritablement « l'élan qui permet le cheminement d'une vie ». C'est ainsi qu'Audrey Lasserre s'approprie ce qu'elle nomme la capacité radicale du langage, de la littérature et de l'art, faisant sien le postulat de Françoise Collin pour qui prendre la parole signifie constituer un espace symbolique et travailler à changer cet espace. La difficulté des artistes femmes à s'autoriser la création si souvent pointée par Françoise Collin, forme le fil conducteur de la réflexion d'Audrey Lasserre qui partage la conviction que devenir auteure est une condition *sine qua non* pour l'avènement d'une culture mixte. Quant à la critique littéraire, telle qu'Audrey Lasserre la comprend à la suite de Françoise Collin, elle consiste à lire les œuvres en tenant compte de la sexuation sans toutefois réduire les textes à la question de la sexuation mais elle ne peut en aucun cas se limiter à l'analyse des conditions matérielles de production des artistes femmes. La critique féministe doit travailler à la médiatisation et à la réception des productions féminines. Elle passe donc impérativement par le soutien aux œuvres des femmes, par le combat pour leur reconnaissance dans le monde commun.

Saliha Bousseadra dit tout d'abord son bonheur de ressasser les textes colliniens car ils s'avèrent toujours neufs à la relecture. Selon elle, tout l'effort intellectuel de Françoise Collin consiste à refuser aussi bien l'universalisme d'un sujet abstrait et désincarné, que le constructivisme qui, réfutant toute essence féminine, semble obsédé par l'origine, le fondement. La pensée de Françoise Collin « n'a ni origine ni même mort », il s'agit d'« une pensée de l'indéfinitude humaine ». Particulièrement pertinente dans le contexte actuel de nationalismes croissants et de crises identitaires, la lecture de Saliha Bousseadra souligne le refus du féminisme de Françoise Collin de se trouver une terre, une matrice, liée à une identité originelle et son choix de privilégier le devenir des femmes. Il en va de même de l'éclairage posé sur les concepts colliniens forgés à la lecture de Blanchot (*finitude* car on ne peut échapper à la loi ; *corps impropre* car il ne nous appartient pas), et plus tard à celle d'Arendt (le *n'être* et la *n'essence* articulant le donné – historique – et la naissance comme initiative, comme promesse). Saliha Bousseadra salue cette volonté farouche chez l'écrivaine

comme chez la féministe de « la répétition du balbutiement dans lequel, les femmes, en exilées du monde, se sont mises à parler en étrangères dans leur impropre langue ».

Nathalie Grandjean se demande comment hériter de la pensée de Françoise Collin, d'une pensée qui s'inscrit de manière tout à fait singulière dans le symbolique. Car comme elle le souligne bien, c'est en effet *l'écriture* de Françoise Collin qui « densifie ce qui est mis en débat, (ce) qui permet de ne pas le clore, et de l'ouvrir à sa mise en vague ». Nathalie Grandjean s'attarde sur cette mise en vague qu'elle relit à travers Deleuze et son concept d'« heccéité » pour reconnaître dans le féminisme de Françoise Collin un souci de « l'effritement continu de l'ontologie, car ce qui compte, avant tout, c'est le politique ». Nourrie de Deleuze, Butler et Haraway, elle trouve dans l'œuvre de Françoise Collin une manière de déplacer en permanence le questionnement pour lui garder une dimension politique : ainsi le questionnement sur la séparation entre sexualité et maternité doit s'appliquer aussi aux nouvelles technologies de la reproduction. En digne héritière de la pensée de Françoise Collin, Nathalie Grandjean s'interroge sur les modes de transmission et les conditions nécessaires pour une filiation symbolique des femmes. Elle trouve chez Collin, elle-même nourrie d'Arendt, une réponse dans la natalité : c'est l'arrivée de générations nouvelles qui rend possible un agir transformateur.

Nicole Dewandre se pense aussi en héritière quand elle reconnaît sa dette envers la lecture d'Arendt que propose Françoise Collin. Elle y repère ce qui lui aura permis de développer ses propres thèses sur la pluralité et le soi relationnel. Comme Arendt, lue par Collin, Nicole Dewandre tente de penser la démocratie après la modernité, dans une société qu'elle nomme de l'hyperconnectivité qui a sonné le glas de la croyance en un sujet rationnel et ainsi profondément transformé les relations humaines. A l'instar de Françoise Collin relisant Arendt, Nicole Dewandre suggère donc de substituer le co-naître au connaître. Au mythe de l'omniscience qui autoriserait l'omnipotence du sujet rationnel, succède une vision de l'interaction entre égaux sans cesse renouvelés via la natalité, une vision de l'agir d'humains pluriels dont on ne connaît pas l'issue. Nicole Dewandre embrasse l'idée de pluralité selon Arendt pour esquisser la figure de l'humain à l'ère de cette hyperconnectivité : au sujet rationnel succède le soi relationnel, égal à tous les autres, unique et toujours dépendant de la relation à l'autre. C'est aussi une nouvelle forme de liberté que Nicole Dewandre dessine, ancrée cette fois dans la pluralité et la natalité et non plus dans le contrôle.

La dernière partie de ce volume comprend, comme l'annonce son titre « Un héritage en témoignages », trois textes de personnes qui ont connu Françoise Collin à divers moments de sa vie et dans des contextes résolument différents.

Michel Assenmaker fut un des étudiants de Françoise Collin dans les années soixante lorsqu'au début d'une carrière qu'elle ne pourra poursuivre, elle enseignait avec bonheur la philosophie aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles. Il apporte une trace concrète du travail d'enseignante de Françoise Collin en nous offrant, comme un acte artistique, son travail sur Blanchot annoté et commenté par elle.

Jeanne Vercheval, complice et amie de Françoise Collin dès le début des *Cahiers du GRIF*, évoque au cours d'une interview menée par Nadine Plateau, le climat des *Cahiers* lors de leur période belge : la diversité et la pluralité qui tenaient à la rencontre

de femmes intellectuelles bourgeoises, d'une part, et de militantes de terrain, ouvrières en usine, d'autre part. La coexistence de personnes issues d'espaces de militance si différents au sein des *Cahiers* fut en grande partie rendue possible grâce à l'écoute et à l'ouverture de Françoise Collin, qui apparaît au fil de cet entretien dans toute sa capacité d'amitié et d'empathie : une intellectuelle qui n'hésitait pas à franchir la frontière du privé, de l'intime.

Irène Kaufer a tissé des liens d'amitié avec Françoise Collin tout au long des mois d'échanges verbaux et écrits qui aboutirent à leur ouvrage commun *Parcours féministe*⁴. Elle s'intéresse à l'héritage que laisse Françoise Collin à travers sa langue, son sens de la formule. Paraphrasant l'un de ses ouvrages, *Je partirais d'un mot*, elle reprend certaines formules pour montrer comment elles peuvent, à défaut d'apporter les « bonnes réponses », au moins aider à poser « les bonnes questions ».

Enfin, ce serait trahir Françoise Collin que de ne pas rappeler que ses textes sont toujours des textes littéraires. Qu'elle s'exprime dans le champ de la philosophie, de la critique artistique ou du féminisme, son langage relève toujours de l'écriture. Ce n'est donc pas un hasard si le titre de ce numéro de *Sextant* est repris à l'un de ses romans *Le jour fabuleux*, roman qui raconte l'histoire d'un déménagement, entendons par là cet « aller vers l'inconnu » que Françoise Collin a toujours pratiqué à ses risques et périls aussi bien dans sa pensée et son engagement féministe que dans son écriture.

⁴ F. COLLIN et I. KAUFER, *Parcours féministe*, Bruxelles, Labor, 2005. Nouvelle édition revue et augmentée avec des contributions de Rosi BRAIDOTTI et Mara MONTANARO, Donnemarie-Dontilly, Editions iXe, 2014.

Citoyenneté et démocratie

Françoise COLLIN

Introduction par Eliane GUBIN

Penser, est-ce répondre à des questions ?
Ne serait-ce pas plutôt toujours reformuler les questions
elles-mêmes, en déplacer les termes ?
Françoise COLLIN¹

En 1994-1995, Françoise Collin occupait la chaire Suzanne Tassier à l'Université libre de Bruxelles ; elle y présentait un cycle de conférences sur « L'Homme, le Citoyen et les femmes ». Le texte qui suit est la retranscription (inédite jusqu'ici) d'une partie de ce cours.

Etre titulaire de la chaire Suzanne Tassier ne signifie pas seulement une reconnaissance scientifique, c'est aussi un acte militant. Créée en 1961, grâce à un legs de Suzanne Tassier (1898-1956), première enseignante d'histoire dans une université belge (1934), cette chaire est la première incursion institutionnelle du féminisme dans un monde académique, relativement frileux en matière d'égalité professionnelle entre les hommes (corps professoral) et les femmes (corps scientifique). Sa signification (et les volontés testamentaires de Suzanne Tassier) firent d'ailleurs le *buzz* lors de l'inauguration de la chaire, le 17 janvier 1963. John Gilissen, alors président de la Faculté de philosophie et lettres, s'interrogeait sur les convictions de Suzanne Tassier : « Etait-elle féministe ? Je crois qu'il faut répondre oui »². Mais un oui tempéré, même par ses collègues « féministes » comme Claire Préaux : « Elle fut féministe, mais elle le fut avec mesure, avec sérénité »³. Il y aurait beaucoup à dire, plus d'un demi-siècle plus tard, sur ce jugement. L'on pourrait établir ici un parallèle avec Françoise Collin. Comme elle (en 1972), Suzanne Tassier (en 1938) « découvre » le féminisme lors d'un séjour aux Etats-Unis ; elle constate une autonomie des femmes et des acquis qui n'ont pas leur pendant en Europe. Le témoignage enthousiaste et vigoureux qu'elle

¹ *Parcours féministes. Entretiens avec Irène Kaufner*, Bruxelles, Labor, 2005.

² *Bulletin de la Fédération belge des femmes universitaires*, 1963.

³ Claire Préaux dans *Bulletin de l'Union des Anciens*, avril 1956, p. 2.

publie alors est nettement moins « mesuré » qu'on ne l'a dit⁴. C'est au contraire une charge au picrate contre la domination masculine qui sévit dans tous les domaines de la vie publique, y compris dans les milieux universitaires. Comme Françoise Collin plus tard, elle s'est heurtée au « plafond de verre académique » et au sexisme d'une partie du corps professoral⁵.

Mais ce n'est ici ni le propos, ni celui de Françoise Collin qui porte avant toute chose sur la place et le statut des femmes dans l'espace public politique. Quand Françoise Collin est sollicitée pour occuper la chaire, le problème est d'actualité. La démarche s'inscrit donc dans une « tradition » : depuis son origine, la chaire sert en effet de tribune et de lieu de résonance pour les grands débats de société – la légitimité du travail des femmes, leurs droits, la contraception, le planning familial, etc.

Dans les années quatre-vingt-dix, le politique est au cœur des controverses et les regards se focalisent sur la participation des femmes dans l'espace public politique, plus exactement sur le déficit démocratique que constitue leur très faible représentation. D'abord méfiant à l'égard du politique, identifié à la domination masculine, le féminisme est passé, d'une période d'utopie anarchique et de l'espoir d'une démocratie directe et permanente issue de Mai 68, à une profonde introspection sur la démocratie représentative moderne, un tournant critique amorcé par le bicentenaire de la révolution française et surtout par la chute du mur de Berlin. Pour Françoise Collin, l'effondrement des régimes communistes bouleverse complètement le paysage politique : désormais, la démocratie a perdu le contre-exemple qui lui servait de paravent, « c'est avec elle-même que la démocratie a à se débattre, sans bénéficier de ce faire-valoir. Et la question de savoir si la démocratie est véritablement démocratique prend toute son acuité »⁶. Et pour elle, il va de soi que « la démocratie ne peut faire l'économie du féminisme » car ce qui est en cause, c'est la critique d'un système qui ne prend pas en charge « les droits, les intérêts et les valeurs de l'un et l'autre sexe »⁷. Il faut donc construire un « monde commun », sur le mode de l'irreprésentable – puisqu'il n'a jamais existé.

Sa pensée se structure, elle souligne l'échec du « quantitatif » en politique, au détriment du « qualitatif » : l'accès des femmes à l'espace public politique n'en fait pas pour autant des co-gestionnaires d'un monde commun, mais les incite plutôt à s'intégrer au modèle phallogentré existant. Se coulant dans un moule masculin, les femmes politiques, quel que soit leur nombre, restent (et resteront) sans impact réel sur la vie publique ; ce n'est pas en devenant « hommes » qu'elles régleront la question « du différend des sexes ». Au contraire : il est impératif de repenser la définition même des espaces privé et public et leur articulation. La pensée de Françoise Collin suit un cheminement qui contribue à façonner peu à peu un espace qui intégrerait

⁴ S. TASSIER, « L'Américaine ne connaît pas son bonheur », *Bulletin du Cercle des Alumni*, t. X, mars 1939, p. 183-188.

⁵ Sur ces aspects et la réalité d'un plafond de verre, voir notamment les recherches de Danièle Meulders (DULBEA, ULB). Voir aussi E. GUBIN et V. PIETTE, *Emma, Louise, Marie... L'ULB et l'émancipation des femmes*, Bruxelles, GIEF-Service des archives, ULB, 2004.

⁶ Françoise COLLIN, « Pouvoir et domination », in L. COURTOIS, J. PIROTTE, et F. ROSART, *Femmes et pouvoirs*, Beauvechain, Ed. Nauwelaerts, 1992, p. 104.

⁷ *Ibid.*, p. 114 et p. 109.

le pluriel, tous les pluriels « qui font que les questions se nouent autrement d'un lieu à l'autre, que les mêmes questions sont autrement tramées selon leurs contextes, cheminant dans la polysémie »⁸. Ce faisant, elle ne vise en aucun cas à élaborer « la bonne théorie des sexes mais [à] faire surgir de nouvelles pratiques et de nouvelles pensées assumant l'hétérodoxie »⁹. Françoise Collin poursuit une réflexion marquée du sceau de la pluralité, dans tous les domaines (y compris le féminisme), elle voit dans l'hétérogène la seule garantie d'une pensée en mouvement, rempart indispensable contre la pensée unique, circulaire et/ou totalisante. Voulant faire *acte* plutôt que *trace*, elle prône la *praxis* (« l'agir ») plutôt que la théorie qui, bien que logique, ne prend pas en compte (ou pas suffisamment) les expériences multiples, à la différence de l'action, « dispositif mobile qui se réinvente à chaque instant et qui tient son pouvoir de l'initiative renouvelée de chacun en confrontation avec les autres »¹⁰.

La pensée de Hannah Arendt, qu'elle a largement contribué à diffuser et à divulguer depuis les années quatre-vingt, sert de fil rouge dans un débat où elle s'implique et qui va faire rage pendant plus de dix ans, faisant surgir des idées et des concepts nouveaux. La parité, une notion encore jamais explorée, émerge et se superpose à l'ancienne revendication égalitariste du « rattrapage » féminin. Depuis 1989, l'ouvrage de l'historienne et philosophe française Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France* (Paris, Alinéa, 1989) a fait exploser la controverse, une controverse pluridisciplinaire qui convoque à la fois politologues, philosophes, historiens, hommes et femmes politiques... Et Françoise Collin y prend sa part.

Ce n'est donc pas un hasard si elle consacre l'espace de la chaire Suzanne Tassier à « L'Homme, le Citoyen et les femmes » ; pas plus que n'est hasardeuse la distribution des majuscules et de la minuscule. Remettre en cause les inégalités persistantes dans les démocraties modernes, s'interroger sur l'universalité du citoyen : le défi est de taille et un différend très vif oppose les partisan.e.s de l'universalisme à ceux et celles qui (comme Françoise Collin) veulent « repenser l'individu abstrait comme sexué, de manière à intégrer les femmes »¹¹. Mais une intégration qui témoigne de « l'être ensemble », dégagé des assignations identitaires, pour sortir, comme elle le dit elle-même, « de la logique des contraires ».

C'est une véritable révolution puisque, dans une perspective politique, la démarche exige de remettre sur le métier la notion même d'individu tel que les Lumières l'avaient définie (de manière progressiste pour l'époque, soit un individu « asexué », dégagé de toute contingence naturaliste) et de sonder la validité actuelle des systèmes représentatifs conçus au XVIII^e siècle. L'une et l'autre ont largement montré leurs limites et leur incapacité à penser l'humanité dans sa double modalité, masculine et

⁸ *Ibid.* Voir aussi F. COLLIN et P. DEUTCHER, *Repenser le politique. L'apport du féminisme*, Paris, Campagnes premières-Cahiers du GRIF, 2004.

⁹ F. COLLIN, « Féminisme contemporain et espace public », in Ch. VEAUUVY (dir.), *Les femmes dans l'espace public. Itinéraires français et italiens*, Université de Paris 8, Ed. MSH le Fil d'Ariane, éd. revue, 2004, p. 50.

¹⁰ F. COLLIN, *L'Homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999, (« Introduction », p. 15).

¹¹ J. SCOTT, *Parité ! L'universel et la différence des sexes*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 12.

féminine¹². Il s'agit donc de « resexuer » l'individu de manière à intégrer pleinement les femmes et d'abandonner cette improbable neutralité – pirouette théorique mais sans lien avec les expériences vécues ni avec l'altérité du genre humain. Françoise Collin approfondit encore sa réflexion en incluant également la question de la génération, c'est-à-dire qu'elle englobe dans son interrogation l'humanité passée et présente mais aussi les générations futures – dont nous sommes comptables. Si elle renoue ainsi avec la pensée arendtienne de la natalité, elle s'en écarte sur la question de la succession et de la transmission, en lien avec celle de l'éducation, la transmission n'étant pas pour elle « compilation » mais, à chaque fois, promesse d'un commencement porteur d'un monde moins misogyne.

Prononcé il y a plus de vingt ans, ce texte de Françoise Collin se révèle toujours actuel et stimulant pour les lecteurs et lectrices des années 2010. Il n'a rien perdu de sa capacité à remuer les idées, dans un monde confronté à des différences de plus en plus nombreuses, à un brassage massif de populations et où la quête d'un « monde commun » se pose avec acuité. Publier ce texte, étape dans une pensée en construction permanente, a semblé un hommage à rendre à Françoise Collin, cette grande dame du féminisme, amoureuse d'une pensée libre et vagabonde, adepte d'une praxis qui serait capable de faire de la différence des sexes (mais aussi de toutes les différences humaines) un tremplin pour leur autonomie.

Eliane GUBIN

¹² Voir notamment F. COLLIN, *L'Homme est-il devenu superflu ?*, *op. cit.*, « Introduction », p. 18.

Citoyenneté et démocratie *

Introduction

Nous allons aborder maintenant la question de la citoyenneté, de la démocratie, c'est-à-dire la partie plus politique de la question du rapport aux femmes.

J'avais en effet intitulé l'ensemble de ces séances, « L'Homme, Le Citoyen et les femmes ».

Bien que l'un ne soit pas séparable de l'autre, nous avons évoqué l'Homme avec un grand H et les femmes. Nous avons effectué un survol rapide pour voir comment cette question avait été traitée par les philosophes, avec des intensités variables. La question de la différence des sexes est présente depuis l'Antiquité grecque, elle a ensuite connu un net recul dans la pensée contemporaine, puis une réactivation depuis ces vingt-cinq dernières années.

Maintenant, nous allons surtout parler du rapport des femmes à la citoyenneté dans le cadre de la démocratie. Un juriste belge, François Ost, qui vient de publier un livre sur la Nature (aux Editions de la Découverte), me fait penser combien tout vient enrichir ce problème. Etudiant la nature, il reprend en effet des thématiques sur le déploiement de la raison moderne comme maîtrise, domination et exploitation de la nature, comme arraisonnement, disait Heidegger. Il reprend l'idée, que nous avons évoquée dans nos séances précédentes, selon laquelle la raison moderne a été l'affirmation d'un connaître, d'un savoir maîtrisé, mais aussi d'un exploiter, d'un faire rendre gorge, sans aucun souci de l'hétéronomie de la nature par rapport à la domination humaine. Ost situe l'origine de ce mouvement chez Descartes et il dit quelque chose qui m'a paru intéressant. Il explique en effet comment la Révolution

* Chaire Suzanne Tassier 1994-1995.

française et l'avènement de la modernité démocratique n'ont pas été ce bond en avant aussi radical qu'on l'avait jusqu'ici supposé.

Aujourd'hui, on revient peu à peu sur le caractère novateur et progressiste de cette coupure entre l'Ancien Régime et le monde contemporain, en se rendant compte des effets négatifs qu'elle a pu produire. Les femmes, les premières, ont montré comme il n'était pas certain que l'avènement du nouveau régime était nécessairement un progrès pour elles. Pour Ost également, l'affirmation des droits de la propriété privée, à partir de la révolution, a provoqué une accentuation très forte du phénomène d'appropriation et d'arraisonement de la nature, dans un sens destructeur. A partir du moment où l'idée de terres communes, de terrains communaux est abandonnée, à partir du moment où la terre est appropriée, chacun devient maître absolu de cette propriété. On assiste à une radicalisation dans le sens de la destruction sans limites, à une absence d'égard pour le reste de la nature et pour les dommages causés aux lieux qui restent communs, tels la mer et l'atmosphère. L'affirmation de la propriété privée accompagne donc l'idée de démocratie, est liée à l'individualisme et accentue la perte du sens communautaire.

Aujourd'hui, la nécessité de se soucier de ce que nous léguons aux générations futures réapparaît, notamment avec l'écologie.

Ce propos de François Ost m'a paru d'autant plus intéressant que récemment, lors d'une recherche portant sur le passage du communautaire au privé, l'idée s'était dégagée que le communautaire se transmettait par les femmes. Il y aurait un rapport entre l'appropriation communautaire et le bien commun, liés à la transmission féminine, et l'appropriation privée à la terre, liée à la transmission masculine. Je ne veux pas succomber ici à une espèce d'opposition manichéenne entre le mal, provoqué par le phallogocentrisme – comme disait Derrida – et le bien, qui serait soutenu par les femmes ; mais au minimum je crois qu'il serait intéressant de montrer que le féminin est supporté par les femmes, (non pas ontologiquement ni fondamentalement, mais probablement historiquement), comme une *espèce d'alternative* à l'entreprise de la raison instrumentale et à ses méfaits, à ce que Derrida appelait le phallogocentrisme.

L'intérêt des positions de Luce Irigaray et de Derrida est de faire apercevoir qu'il n'y a pas seulement un problème d'hommes et de femmes au sens quantitatif du terme, mais qu'il y a aussi *une alternative dans les modalités du rapport au monde*, dans les valeurs. La réflexion sur la question des femmes est aussi une réflexion sur *les limites de la modernité, voire de la démocratie*, précisément au nom d'une position critique, qui n'est pas une position de destruction mais une position de provocation à une alternative.

Ces deux choses sont présentes dans la problématique qui est la nôtre, à savoir la question des femmes mais aussi la question d'une alternative à ce que Derrida appelle le phallogocentrisme. Aujourd'hui nous sommes peut-être dans le moment du bilan, nous avons perdu l'euphorie de l'idée de progrès technique, de maîtrise technologique de l'univers, et nous percevons des effets pervers de cette conquête. Tant du côté des femmes que de l'écologie, on commence à s'interroger.

L'enjeu actuel : l'égalité à travers les différences ?

Je ne sais pas trop dans quel ordre présenter le problème de la démocratie. Nous avons évoqué précédemment cette alternative que propose l'universalisme, et la question des différences, travaillée dans l'ordre du politiquement correct.

En posant la question des femmes, nous touchons un enjeu plus général de notre époque, concernant notre destin mais aussi le politique.

Universalisme versus différences

Car aujourd'hui, qu'est-ce qui est fondamentalement en jeu et que nous retrouvons à travers la question des femmes ? C'est une prise de conscience que la conception de l'humanité, faite d'hommes supposés égaux ou égalisés par l'Etat de droit (donc l'idée d'homme universel) est aujourd'hui retraversée par la question des différences. Aujourd'hui on sait qu'une pensée démocratique, reposant sur le présupposé de l'égalité des hommes, provoque à la fois un Etat de droit et une certaine reconnaissance de chacun, mais est aussi source d'entérinement et même de renforcement de discriminations.

Car chacun ne se présente pas de la même manière devant cette citoyenneté supposée neutre. Et nous voyons réapparaître les revendications de droits à l'égalité à travers les différences. Autrement dit, pour réaliser un monde égalitaire, il faut affirmer les différences, revendiquer ces différences et la reconnaissance de ces différences. On a besoin de ce détour pour devenir égal aux autres. Car l'affirmation d'une égalité abstraite et d'une sorte de neutralité de la notion d'homme ou de citoyen conduit en fait à des inégalités.

C'est pourquoi on voit de plus en plus, au sein de la démocratie, les revendications s'exercer non plus au nom de l'identité de tous, de l'égalité, mais bien plutôt de la particularité communautaire, avec tout ce que cela comporte d'innovations et de risques. La question de ce fameux « politiquement correct » est une stratégie qui consiste à se revendiquer comme égaux, mais à partir d'une communauté propre, spécifique. Tous les citoyens américains peuvent se considérer comme égaux ; mais on s'aperçoit que cette affirmation principielle d'égalité profite à certains, au mâle blanc, occidental, etc. Pour accéder à cette égalité principielle, il faut donc s'affirmer dans sa différence communautaire.

Cette conception permet de casser l'illusion d'une identité devant la loi, devant l'ordre principiel. Elle affirme des différences en obligeant chacun à se définir, non plus comme homme en général ou comme citoyen, belge ou américain ou autre, mais comme femme, noir, homosexuel... et à revendiquer ses droits en fonction de cette identité communautaire d'appartenance. Au lieu d'avoir une affirmation, en principe *neutre*, de l'humanité, de la citoyenneté, on a des affirmations identitaires, communautaires. Cette position présente des inconvénients, c'est incontestable. Car une femme noire et homosexuelle appartient à plusieurs identités communautaires, cristallisées chacune sur leurs revendications. Le premier problème est donc un problème de choix. Si on appartient à plusieurs minorités, il est évident qu'il y a des choix identitaires, qui sont des options plutôt que de véritables choix d'appartenance.

Les risques du politiquement correct

Le deuxième problème est qu'on pourrait multiplier le nombre d'identités minorisées ; à la limite on pourrait imaginer un nombre très grand nombre d'identités communautaires juxtaposées revendiquant chacune la reconnaissance de leur présence dans la communauté citoyenne. On arrive ainsi à une citoyenneté additionnelle qui serait composée d'un certain nombre d'identités (1 + 1 + 1...) qui feraient le tout.

Vers une nouvelle définition de la citoyenneté ?

La question qu'on peut se poser est de savoir si la superposition des identités est une solution. Ne faudrait-il pas au contraire redéfinir la citoyenneté dans son ensemble, poreuse ou perméable à la diversité des identités ? Ne faudrait-il pas aboutir à une définition de la citoyenneté qui serait, non plus abstraite ou neutre, mais polyvalente, polymorphe. Au lieu d'aboutir à une juxtaposition de droits spécifiques, n'est-il pas plus intéressant, du point de vue des femmes, de remanier la notion même de citoyenneté et de ne plus l'identifier à cette position de neutralité dans laquelle elle a été enfermée ?

Cette problématique de la citoyenneté et du rapport aux femmes est symptomatique de questions qu'on se pose aujourd'hui. Après avoir postulé qu'un citoyen égale un citoyen, on pense aujourd'hui qu'ils ne se présentent pas tous dans la citoyenneté de la même manière.

Critique de la citoyenneté « neutre »

Mon hypothèse est d'ailleurs que cette citoyenneté supposée neutre n'est pas neutre. C'est ce que laissent entendre les affirmations identitaires aux Etats-Unis qui soulignent combien ce qu'on appelle *neutralité* de la citoyenneté est en fait très marqué par les caractéristiques de l'homme blanc, occidental, chauviniste, etc.

Cette critique de la « neutralité citoyenne » a déjà été faite précédemment, par Marx bien entendu, qui considérait la démocratie libérale comme une démocratie *formelle* et *non réelle*. Mais chez Marx, cette critique est faite uniquement d'un point de vue économique. Elle est liée à la question des classes : la citoyenneté formelle n'est pas aussi réelle pour les prolétaires que pour les possédants. Le problème est de trouver la clé des rapports de pouvoir dans les rapports économiques capital-travail.

Aujourd'hui, quand on parle de différence, la question est élargie. L'inégalité devant la citoyenneté principiellement identique ne relève pas uniquement de l'ordre économique mais de nombreux autres facteurs. La question des minorités, tout ce qui met en général l'accent sur le fait que, si on appartient à tel ou tel groupe, on n'est pas citoyen au même titre que les autres (bien qu'on le soit *formellement*), n'est plus liée exclusivement aux facteurs économiques. Cette différence peut être liée à des facteurs de race, de sexe, etc. Les rapports de domination ne peuvent plus être réduits aux seuls rapports économiques même si cette dimension reste importante. Mais désormais elle n'est plus la seule à éclairer les rapports de domination, d'exclusion ou de minorisation.

Quand les féministes ont commencé à poser la question des femmes, elles ont souligné les éléments économiques de cette discrimination. Mais très vite, elles se sont aperçues que ce n'étaient pas les seuls éléments en jeu dans les rapports de

pouvoir et de domination. Alors que la critique de la neutralité citoyenne (ou de l'universalisme humain ou citoyen) avait été précédemment entièrement inscrite dans les rapports économiques, elles ont fait intervenir désormais des facteurs différents dans les rapports d'exclusion, de discrimination. Elles ont montré que le processus est bien plus complexe.

La clef marxienne était relativement simple. Marx est peut-être le dernier à avoir recherché dans un point nodal, dans une *cause unique*, désignable, l'explication du dysfonctionnement social, des rapports interhumains.

Le postmarxisme nous amène dans un paysage plus complexe. Nous sommes aujourd'hui devant une analyse des rapports de pouvoirs, de domination, d'exclusion qui fonctionne beaucoup plus en structures, en réseaux. Dans la philosophie contemporaine, celui qui a pensé cette question de la façon la plus efficace est peut-être Foucault. Il montre qu'on ne peut pas mettre le doigt sur le point où se déclenche le dispositif de domination. Ces points sont nombreux et disparates et cette complexité rend les inégalités et les discriminations extrêmement difficiles à surmonter. Croire en un déclencheur unique est commode mais inadéquat. Quand on a voulu opérer le retournement de ce déclencheur, on est allé à la catastrophe, notamment dans les pays communistes.

Aujourd'hui, on a une vision plus complexe des modalités par lesquelles s'opèrent les discriminations, les exclusions et les différences au sein d'une humanité apparemment unique. Dans la mise en cause de cette citoyenneté supposée égalitaire, Marx est le premier déclencheur. Les marxistes ont vu que cette démocratie libérale était une démocratie *formelle* et *non pas réelle* ; que les droits sont en principe les mêmes pour tous mais que dans la réalité, on ne peut ni recourir à ce droit, ni bénéficier de ce droit de la même manière si on n'occupe pas la même place dans la société. Marx a montré le caractère artificiel de la neutralité citoyenne. Aujourd'hui la question a été approfondie et elle est étudiée de manière plus variée et complète.

C'est tout cela qui est en jeu dans la question de la citoyenneté et de la démocratie. Pour l'aborder, je ferai un petit détour par une philosophe, Hannah Arendt.

Hannah Arendt et la citoyenneté

Arendt se situe dans la filiation de Heidegger. Elle fut une de ses disciples dans les années trente. Mais elle est juive, et vous savez ce que cela commence à signifier. Elle quitte l'Allemagne après avoir suivi les cours de Heidegger, elle continuera à s'inscrire dans sa filiation mais critiquera ou reniera certains aspects de sa pensée, sur le terrain notamment de son déficit politique. Car si Heidegger a fait la critique de la pensée occidentale et de ses dangers, comme nous l'avons vu précédemment, en revanche il a peu abordé le politique.

Arendt n'est pas du tout féministe, la question fondamentale qui est la sienne est la question juive. Elle quitte l'Allemagne en 1933, inquiétée pour ses positions sionistes et ses convictions de gauche. Elle vit en France de 1933 à 1940 et, avec l'avancée allemande, elle est enfermée par les Français dans un camp comme allemande ou comme apatride. Elle réussit à s'échapper, alors que son ami se suicidera après une tentative manquée de passage des Pyrénées. Elle arrive aux Etats-Unis et elle y vit le reste de sa carrière. Elle devient professeure et travaille essentiellement sur la question

du totalitarisme. Dans le totalitarisme, elle inclut à la fois le nazisme et le stalinisme, ce qui lui sera reproché. Elle considère en effet que ce sont deux modalités différentes du totalitarisme et pose la question de savoir à quelles conditions la démocratie est possible, par rapport aux totalitarismes.

Devant l'horreur totalitaire, Hannah Arendt s'interroge sur le fait de savoir ce qui nous rend capables de résister au totalitarisme, et tout d'abord ce qu'est le totalitarisme. Dans cet itinéraire, nous voyons se dessiner deux lectures de la démocratie. L'une, qui fait confiance à la neutralité citoyenne, et l'autre, qui s'aperçoit que la question de la différence doit y être introduite.

La première lecture irait dans le sens de la démocratie entendue comme l'égalité de chaque citoyen, égalité non affectée par d'éventuelles différences. Mais il y a une deuxième lecture chez Arendt, selon laquelle, au contraire, on ne peut pas faire l'économie de l'intégration des différences dans l'affirmation de la citoyenneté démocratique.

L'origine grecque de la démocratie

Dans *La condition de l'homme moderne* ou dans *La crise de la culture*, Arendt pose la question de la démocratie dans ses origines grecques. Elle montre comment la *polis* grecque, réalité emblématique de la démocratie, est la première à connaître la démocratie, c'est-à-dire un espace public où chacun se donne à apparaître devant les autres par la parole et l'action. La scène politique est une scène publique. Dans la cité grecque, c'est l'ensemble des citoyens qui se retrouve sur l'Agora pour discuter, pour confronter leurs opinions. Ils y sont présents dans leur égalité mais aussi dans leur pluralité d'opinions.

Pour elle, l'essence de la démocratie est la reconnaissance de la pluralité des opinions qui peuvent être exprimées sur la place publique. C'est cela la première constitution élémentaire de la scène publique.

Ce terme de pluralité est aux antipodes de la société totalitaire où règne l'un. Elle distingue cependant le totalitarisme de la dictature. Dans une dictature, *un* homme impose sa fêrule à l'ensemble du peuple alors que dans le totalitarisme, la suprême habileté est de faire en sorte que *tous entonnent le même chant*. Le totalitarisme n'est pas tant la domination d'un seul sur une masse qui se tait que l'établissement d'une parole unique que tous répètent. C'est un système qui a gommé toute pluralité. Ceux-là mêmes qui participent disent tous la même chose. Il n'y a pas de place pour un dire autre. Celui qui dirait autrement sera éliminé.

C'est ainsi qu'elle distingue le totalitarisme de la dictature : dans un système totalitaire, le peuple tout entier participe à cette sorte de perte de sens de la pluralité et de la parole, à cette perte de l'agir comme innovation. Chacun ne fait plus que répéter ce qui a déjà été dit. J'ai été frappée de voir, dans les pays de l'Est, combien le fait d'émettre son opinion était difficile, même dans des cercles restreints. Dans le totalitarisme, la parole n'est plus qu'une parole circulante, reprise par tous, elle n'est plus innovatrice.

Or le propre de la scène publique, de la parole politique, est que chacun s'y avance avec ses idées propres. La sauvegarde du *dialogue pluriel* est précisément le fondement de la démocratie.

Pourtant, même dans les pays supposés démocratiques, il y a constamment un étouffement de cette parole plurielle au profit d'une parole convenue. Prenons le phénomène de la télévision, de la culture de masse : ce sont des lieux où l'on fait circuler un langage sans innovation, sans prise en charge. C'est en quelque sorte la circulation infinie du même. Ce sont là des phénomènes totalitaires au sein de la démocratie, des endroits où la démocratie se meurt, se refroidit, est en péril.

La démocratie est un effort, un travail constant pour garder ouvert cet espace de parole initiale, où chacun s'éprouve, en se confrontant aux autres. Même dans nos sociétés, dites démocratiques et libérales, cet espace est constamment menacé.

Arendt se situe donc dans la scène politique dans ce dialogue pluriel des Grecs sur l'Agora. Mais ce faisant, elle ratifie la coupure instaurée par Athènes et la cité grecque, ainsi que par le monde moderne, entre le public et le privé.

Le privé est identifié à la maison, à l'*oikos*. Et qui se trouve dans le privé ? Les femmes, les esclaves et les étrangers puisqu'ils sont exclus du public. Sur la scène publique, il n'y a que les Athéniens, nés à Athènes, et hommes.

La scène démocratique s'est donc constituée en excluant tout ce qui pouvait la déranger. Elle opère dès l'origine une sorte de pré-sélection, ne retenant que les Athéniens hommes. Elle instaure donc une pluralité mais dans le même : il y a dialogue pluriel mais entre participants qui tous sont grecs et hommes.

Ce qui se passe dans la maison est très différent de ce qui se passe sur l'Agora. Le privé est le lien de la gestion de la vie. De la vie circulaire et des besoins d'abord : faire à manger, se nourrir pour que la vie continue, tâche confiée aux femmes et aux esclaves. Mais c'est aussi le lieu de la génération. Faire les enfants appartient à la circularité de la maison, du domestique. Nous trouvons dans le privé tout ce qui est de l'ordre des besoins, de la circularité, de la vie, et dans le public tout ce qui est novation, disparité, action.

La scène publique démocratique se constitue en excluant de manière interne une partie des gens. Elle exclut aussi de manière « externe », en situant ses frontières. Car, nous l'avons dit, une citoyenneté est toujours liée à un Etat et donc à ses frontières. L'exclusion externe nécessite un état guerrier, qui assure l'existence de la cité. Il y a donc une double détermination de la scène publique, une détermination interne qui sélectionne certaines personnes et une détermination externe qui enferme dans les murs de la cité, par rapport aux autres cités.

Hannah Arendt signale cette coupure comme un fait, sans s'interroger. C'est d'autant plus curieux qu'elle met la génération avec l'ordre des besoins, de la répétition de la vie, comme purement biologique, alors qu'elle lie la pluralité, la parole nouvelle, la novation au fait d'être né. Elle souligne combien la philosophie a toujours médité la mort et dit que pour elle, la naissance est bien plus importante. Ce qui importe, c'est le fait que nous soyons nés, que nous ayons surgi, comme un élément imprévisible et radicalement original dans un monde qui fait que nous sommes toujours capables de nouveau. Toute notre vie est commencement ou recommencement d'un commencement, et rapport à ce commencement qui fait que nous pouvons dire le nouveau.

Cette idée place donc le rapport à la naissance du côté de la pluralité, du côté du nouveau. Et pourtant, quand elle décrit la cité grecque, elle entérine comme allant

de soi la vie biologique, comme répétition du même ¹³. Il y a des citations tout à fait claires chez Arendt où elle dit que c'est le fait de la naissance qui introduit du nouveau dans le monde. Elle a de longues réflexions sur le fait des générations, de la novation des générations qui, par leur surgissement même, sont les porteurs d'une parole nouvelle, d'un commencement. Cela recommence parce que nous prenons la parole mais nous pouvons prendre la parole parce que nous avons commencé, nous sommes en rapport à ce commencement qui était le nôtre à notre naissance.

Dans la même œuvre, celle de Hannah Arendt en l'occurrence, il peut y avoir deux positions, deux places données à la question de la naissance et de la génération. Une qui est de l'ordre du pur biologique, de la répétition, du même et qui dès lors est enfermée dans la maison avec des besoins, « primaires » (manger, se laver, faire des vêtements), et d'autre part une pensée de la naissance qui est du côté de la novation, de la pluralité.

La période moderne

Quand elle passe une réflexion sur le monde moderne et la démocratie, elle s'aperçoit que la scène est plus complexe. Elle distingue désormais trois registres :

- le public et le politique qui est le lieu constitutif du monde commun ;
- le privé ;
- le social, lié à la dimension du travail, et qui vient s'insérer entre les deux premiers.

La sphère du social se développe avec les nouvelles formes de travail, qui ne sont plus limitées à la maison, mais passent dans les usines. La catégorie du privé est maintenue. Le social et le public pourraient avoir l'air de s'apparenter, car pour aller travailler, on sort de chez soi, on se montre en public, on rencontre les autres. On est hors du privé, en tout cas.

Aussi, au début du mouvement des femmes, quand on a revendiqué le droit au travail, l'autonomie professionnelle, c'est bien parce qu'on voulait que les femmes sortent du privé pour entrer dans une sphère où nous confondions le public et le social. Arendt, elle, les distingue clairement.

Le social est le lieu où l'on est dans un espace apparemment public mais où l'on n'y est pas en tant que quelqu'un. Dans le travail, on est un parmi les autres, attelé à la réalisation d'un objet commun ; qui d'ailleurs souvent nous échappe. A de rares exceptions près (dans l'enseignement, dans la recherche...), on n'apparaît pas dans la sphère du travail comme quelqu'un. On y est avec les autres mais pas dans la pluralité ; on est avec les autres dans la visée de la fabrication d'un objet, on est attelé

¹³ Des commentateurs de Hannah Arendt, comme Ricœur, soulignent qu'Arendt ne parle pas de la naissance biologique. Je m'étonne d'ailleurs que des philosophes puissent dire que la naissance est du pur biologique. Une naissance humaine est-elle jamais en tant que naissance simplement du biologique ? On peut se demander quand commence alors le symbolique humain : est-ce au baptême pour les chrétiens ? Est-ce au service militaire pour l'État ? Est-ce par l'initiation dans les tribus ? D'une certaine manière, celui qui naît n'était pas d'emblée autre chose que du simple biologique. Des gens comme Legendre parlent de cette différence entre la viande et la chair. Est-ce que quand on naît, on est de la viande ou de la chair ? Dans cette hypothèse, on est de la viande et on peut devenir de la chair en étant intronisé selon les lois du marché masculin.

avec les autres dans la réalisation d'une fin qui nous est prédéterminée. Le modèle est pré-réalisé.

Arendt distingue d'ailleurs deux registres du travail :

- le labeur, c'est-à-dire la répétition du même. Ceci a déjà été évoqué dans les choses de la maison : la reproduction de la vie (la cuisine, la vaisselle, le quotidien qui se répète indéfiniment et pour lequel elle semble avoir une certaine horreur). Le labeur est le travail de répétition du même où rien ne se constitue, cela se recommence ;
- l'œuvre, c'est-à-dire la réalisation de quelque chose.

Quand les femmes ont demandé leur insertion professionnelle et l'ont opposée au travail ménager, c'était d'une part pour rencontrer les autres, d'autre part pour réaliser quelque chose de l'œuvre commune.

Le public par contre, demeure le lieu de l'action dans l'espace de la pluralité. Et le politique ne comporte jamais de modèles préalables. Être dans l'action, être un être d'action, c'est commencer, prendre une initiative, décider, s'avancer mais sans se représenter *a priori* ce vers quoi on s'avance. Le politique est toujours dans une certaine incertitude de sa fin. Et quiconque a approché le politique le sait d'ailleurs. Le marxisme a cru qu'il suffisait d'exécuter un programme, et il a produit des effets désastreux.

Il y a dans l'agir politique quelque chose qui est de l'invention permanente. Toute politique est contextuelle, dit Arendt. Constamment il faut refaire le point et avancer vers quelque chose dont on n'a pas le modèle. Hannah Arendt a lu Marx (à cette époque presque tous les intellectuels de gauche étaient marxistes) mais elle a une très forte réticence et un regard très critique à l'égard du marxisme. Elle est une des premières à avoir vu les effets et les dangers pervers de la doctrine, à avoir désigné les risques du stalinisme et les dangers d'une conception politique liée à l'exécution d'un modèle préalable.

Pour elle, ce qui fait la grandeur et la beauté de l'agir, du vivre en commun, du vivre ensemble, c'est d'être ensemble à risquer, à décider de ce qui est et de ce qui sera sans garanties.

C'est pourquoi ce dialogue pluriel est essentiel. Si on connaissait la société idéale, il suffirait alors de deux ou trois techniciens pour accomplir cette affaire. Le dialogue pluriel est essentiel dans la mesure où rien n'est décidé d'avance. Et comme il n'y a aucune décision qui n'ait sa possibilité d'effets pervers, une remise en débat constante de ce qu'on décide est fondamentale.

Le privé semble dévalorisé. Arendt dit même qu'être uniquement dans le privé, c'est d'être « privé de ». Pour ceux qui vivent uniquement dans le privé, il y a une privation de, une privation du public. Elle pense aux Juifs dans l'Allemagne nazie, au peuple juif qui a toujours été persécuté partout, qui n'a pas eu accès – ou toujours de manière très dangereuse et difficile – à l'espace public, et qui a en revanche cultivé les vertus privées. Il y a chez tous les exclus une sorte d'inflation du privé, une grande beauté du privé, un grand bonheur de la vie privée. Car faute de public, il faut bien jouer toute sa vie dans l'espace privé. Elle ne dit donc pas que dans le privé, on n'est rien, mais elle souligne qu'être privé du public est une amputation, puisque c'est là

que se joue la scène démocratique. Ceux qui sont rejetés dans le privé sont ceux qui sont marginalisés.

Au moment où la scène démocratique moderne se recrée, elle épouse exactement le même processus que la scène publique grecque. C'est-à-dire qu'on va exclure du premier espace démocratique après la Révolution française, les femmes, les travailleurs et les étrangers, pour n'y admettre comme citoyens que les propriétaires (suffrage censitaire). Cette marginalisation de certains groupes est donc récurrente.

Par la suite, on assiste à une récupération progressive de ces catégories exclues. La citoyenneté va s'élargir progressivement : aux travailleurs d'abord, puis aux femmes, aux étrangers dans la mesure où ils sont naturalisés.

Cependant, le droit de vote n'est pas le tout de la citoyenneté. C'est ce que Hannah Arendt peut nous faire voir de manière valable. Les femmes ont eu raison au XIX^e siècle de lutter ardemment pour accéder au suffrage, comme elles ont eu raison aujourd'hui de lutter pour être des représentantes, dans une thématique paritaire ou autre, mais il faut bien se rendre compte que le tout de la démocratie ne réside pas dans le processus électoral.

Démocratie et représentation

Le système de représentation est une modalité qui peut être fortement biaisée si on le veut et qui l'est. Quand on s'interroge sur le fait de savoir pourquoi il y a peu de femmes élues alors que les femmes votent, il est bien évident qu'il faut analyser le système de représentation, qui comporte des éléments de détournement de la démocratie.

On a vu que le politique est défini à partir de la pluralité, mais d'une pluralité d'opinions. Ceux qui sont sur la scène publique ont des opinions différentes, mais cela ne fait pas encore référence au fait, par exemple, qu'ils ont des données existentielles ou des positions sociales ou sexuées. La pluralité n'introduit pas la question de la différence.

Hannah Arendt a beaucoup de scepticisme à l'égard de la réduction de la démocratie au système de la représentation. On remarque, à travers son œuvre, que le modèle pour elle est la démocratie directe. Elle pense très peu les structures de l'Etat. Elle se pose très peu la question de l'Etat, de l'institutionnalisation. Elle réfléchit plus au fonctionnement de l'institution, à ce qui ferait exploser les institutions qui auraient tendance à se scléroser. C'est plutôt une penseuse de la société civile qui se préoccupe de savoir comment tenir ouverte la démocratie.

Chez Arendt, nous n'avons pas affaire à la représentation d'une citoyenneté neutralisée, nous sommes en présence d'une démocratie dialogale. Pourtant, nous restons dans une sphère où les provenances, où la question des différences ne sont pas prises en charge.

Partant d'une réflexion sur les femmes, et étant imprégnée des questionnements sur les minorités présents aujourd'hui dans la réflexion démocratique, je me suis posé la question de savoir si l'introduction de cette dimension dans la conception arendtienne de la démocratie fonctionnerait. Et il me semble que oui, si on l'aborde par les textes sur la condition juive.

La question des différences

Dans sa réflexion sur la condition juive, Arendt doit bien affronter la réalité d'une communauté humaine intégrée à des Etats divers, soit envoyée à sa différence pour être exclue, soit tout au moins confrontée à ce problème.

Le premier livre qu'elle écrit est l'histoire d'une juive allemande au XVIII^e siècle. Elle y montre combien cette femme, disciple des Lumières, voulant être une Allemande comme les autres, éprouve des difficultés à être reconnue parmi les autres. Bien qu'elle reçoive les écrivains de l'époque, qu'elle participe à la philosophie des Lumières, il lui est toujours renvoyé le problème de sa différence, cette différence qui l'exclut et qu'elle ne peut surmonter en tant que femme qu'en se mariant avec un non-juif. Le mariage est donc une des modalités d'accession à la scène générale. Comme le baptême d'ailleurs : être un chrétien comme les autres.

La signification des différences

La différence est-elle liée seulement à l'exclusion ou bien est-elle une richesse, une ressource ? Question incontournable. D'une certaine manière, on peut minimiser le problème en le réduisant à une différence construite. Sartre disait : le Juif, c'est simplement dans le regard de l'autre.

Mais Arendt s'oppose à cette conception et commence par là à assumer l'idée d'un *donné* différencié, entrant en rapport dans une scène commune. Elle écrit que, dans une période de persécution comme celle du nazisme, à la question : qui êtes-vous ?, elle ne pouvait répondre qu'une chose : je suis une Juive. C'est-à-dire ne pas trahir sa communauté et s'affirmer comme telle. C'était une affirmation liée à l'exclusion, tout comme une femme dit, je suis une femme. Elle s'affirme dans sa minorité. Au contraire, ceux qui sont du côté de la majorité n'affirment pas leur différence, car elle est conçue comme allant de soi, et donc comme n'étant pas une différence (ce qui est une erreur).

Bien qu'Arendt ne fût pas juive religieuse et que sa famille n'accentuât pas cette différence, elle la considère comme un *donné* incontournable, constitutif de ce qu'elle est. Elle ne revendique pas pour autant qu'elle soit reconnue comme une catégorie à part, mais elle n'en approche pas moins à ce moment la question du *donné*, des provenances.

Elle voit bien que l'on ne s'avance pas dans la scène publique à partir des mêmes horizons ou des mêmes *donnés*. D'une certaine manière, ces *donnés* sont présents dans le citoyen qui s'avance sur la scène publique, et la question des différences réapparaît ainsi au sein de la pluralité.

Dans un livre qui s'intitule *L'impérialisme* (1982) où elle étudie la situation des pays d'Europe centrale, elle voit comment le démembrement de l'empire austro-hongrois a donné lieu à la constitution d'Etats, faits de provenances nationales, linguistiques, religieuses diverses et dans lesquels les seules solutions trouvées pour respecter certains groupes sont la question du droit des minorités. Elle presse le problème que pose la constitution d'un Etat à partir d'agglomérats de provenances nationales, linguistiques et religieuses diverses, même si cet Etat se dit en principe démocratique. Car la citoyenneté abstraite, étatique, n'est jamais tout à fait neutre, elle est plus favorable aux nations majoritaires ou aux religions majoritaires qui composent

l'Etat qu'aux autres. En même temps, elle est opposée au droit des minorités qui, pour elle, sera toujours un droit de seconde zone. Tôt ou tard, cette situation risque de provoquer des éclatements. Aujourd'hui, nous voyons cette problématique à l'œuvre dans des combats atroces.

Arendt est-elle dès lors favorable à des Etats homogènes ? Devons-nous passer d'un extrême à l'autre et dire qu'il faut une adéquation absolue entre Etat et Nation ? Je ne crois pas qu'elle irait jusqu'à cette position. Mais en tout cas, il faut retenir que chez elle, la citoyenneté n'est pas abstraite mais favorise toujours certaines communautés plutôt que d'autres, certaines personnes plutôt que d'autres.

Cette question de l'apparente neutralité de la citoyenneté se pose pour l'espace public et ses rapports avec le privé.

En France, l'espace public est présupposé être neutre : c'est la laïcité républicaine. La laïcité est le statut de la scène publique à laquelle participent des religieux et des non-religieux, et l'idéal, constamment répété, est celui d'une scène publique totalement *neutre*. Or, si l'on y réfléchit, le choix des jours de congé de l'école publique, par exemple, est propre à certaines communautés plutôt qu'à d'autres. Pour les chrétiens, le dimanche est sacré ; pour d'autres c'est le samedi, et pour d'autres c'est le vendredi. Même dans des détails aussi simples, l'idée d'une *neutralité pure* de la scène publique, qui part probablement d'une très belle intention, n'est pas respectée. Quelque chose du privé débouche dans le public. Mais maintenant que la religion musulmane est la deuxième religion de France, cela pose quelques problèmes et l'on s'aperçoit que la scène publique n'est jamais totalement coupée de la scène privée. Il en va de même de la question des langues, de la question des coutumes. Y a-t-il une scène publique totalement étrangère à la scène privée ? Une scène publique neutre existe-t-elle ? Principiellement oui, mais dans la réalité, non.

Si la citoyenneté, proclamée par l'avènement de la démocratie, était un concept neutre, le problème de l'exclusion serait un problème quantitatif, qui serait résolu par l'intégration des exclus. Dans le cas des femmes par exemple, il suffirait de les intégrer pour réaliser l'égalité citoyenne. Or les femmes ont déjà obtenu le droit de vote. Suffit-il dès lors de les faire entrer pour moitié dans la scène publique, dans la scène de représentation, pour régler tous les problèmes ? La question n'est pas si simple, car on constate combien leur intégration à la scène publique semble extraordinairement difficile. Elle requiert des mesures d'assimilations, de discriminations positives (dans le domaine du travail), la mise en œuvre de toute une série de moyens complémentaires pour les « adapter ».

On peut expliquer ces difficultés par la persistance de phénomènes d'exclusion, systématiquement répétés par ceux qui possèdent le pouvoir, par exemple les hommes. Mais on peut penser aussi que la conception même de la scène publique est d'inspiration masculine. La difficulté d'intégration des femmes à la scène publique, comme celle d'autres minorités, ne viendrait pas seulement de la nécessité d'adjoindre *quantitativement* quelques personnes à une scène préétablie, mais rendrait nécessaire une restructuration de la scène elle-même. L'introduction des femmes nécessitera une reformulation de la citoyenneté et de la démocratie.

Vers la fin de la « coupure » privé/public ?

Nicole Loraux, qui est une grande spécialiste de la pensée grecque et qui a beaucoup travaillé ces questions, écrit que « les femmes sont gênantes parce qu'elles produisent. Elles cassent, elles empêchent la coupure entre *oikos* et agora ».

Les femmes dérangent la coupure entre privé et public, elles rappellent en quelque sorte que le public n'est pas exempt du privé, que ce tranché radical est suspect.

On peut dès lors se poser la question de savoir si la démocratie n'est pas liée à une conception de la scène publique comme scène homogène, où les individus qui se présentent sont tous semblables (même s'ils ont des opinions différentes). D'où la nécessité de n'admettre sur cette scène que les mêmes, et ensuite seulement, au compte-gouttes, les autres, progressivement « intégrés ».

Dans cette perspective, les femmes peuvent être troublantes à deux titres.

Les femmes rappellent l'existence de l'altérité de l'être humain

La première est évoquée par Spinoza pour qui les femmes n'ont pas à entrer dans le politique parce qu'elles ne sont pas capables. Il termine en avouant que cela le dérangerait parce que (nous le savons bien) les hommes ont avec les femmes un rapport de désir et de passion. La présence des femmes viendrait perturber la scène publique. C'est une boutade, mais l'introduction de l'autre sexué dans la scène publique (qui est la scène du même) est le rappel de l'altérité radicale de l'être humain.

Car le premier autre est quand même l'autre sexe. C'est le plus radicalement même et autre à la fois. C'est celui avec lequel on a un rapport autre, qui n'est pas simplement celui d'un rapport d'autonomie à autonomie, régi par la raison. L'introduction du désir est un rappel de l'hétérogénéité, un rappel que nous ne sommes pas complètement autonomes et autodécisionnaires. Le désir rappelle que nous ne nous appartenons pas, que nous ne sommes pas totalement maîtres de nous-mêmes et de l'univers, qu'il y a en nous de *l'hétéron*.

Or toute la scène démocratique, née de la conception de l'individu en tant qu'être de raison, est liée à l'idée d'autonomie : je suis maître de moi comme de l'univers, de l'être humain comme raison et maîtrise de soi, comme autonomie. Le terme revient sans cesse et en particulier chez Kant. Peut-être l'irruption de l'autre, sous la forme de l'autre sexe, est-elle déjà un premier rappel d'une hétéronomie qui nous habite. L'irruption de l'autre sur la scène publique rappelle que cette scène ne peut pas être celle du rapport d'une autonomie à une autre autonomie, d'une liberté à une autre liberté, mais qu'il y a aussi de l'altérité qui nous dépasse dans nos décisions.

Les femmes renvoient au problème de la génération

Les femmes sont le lieu de la génération. Or qu'est-ce que la génération ? C'est la chose la plus gênante pour la démocratie. Kant, qui est un grand défenseur de l'Etat de droit, comme la plupart de ses confrères et des révolutionnaires, a fait un effort immense pour introduire la question de la démocratie même au sein de la sphère privée.

Il est un des rares à dire que dans les rapports d'un homme à une femme, dans les rapports amoureux, sexuels, l'un et l'autre sont dans une position similaire et que l'un n'a pas la droit sur le corps de l'autre sans qu'il ait donné ce droit et réciproquement.

Car, dit-il, dans le rapport sexuel il y a une chose bizarre : le rapport avec l'être humain, c'est un rapport de personne à personne mais c'est aussi un rapport dans lequel la personne se donne comme une chose sans être une chose. Il utilise alors la formule : un droit personnel à modalité réelle. C'est un droit qui régit le rapport entre deux personnes, dans lequel ces personnes se donnent comme chose, tout en restant personnes.

C'est pourquoi il préconise le mariage comme seul lieu où cette réciprocité peut être vérifiée, avérée. Seul le contrat conjugal permet d'éviter, chez Kant, la sauvagerie d'un désir dominant l'autre, le droit du plus fort qui réduirait l'autre à l'état de chose.

Donc même dans le privé et même dans le rapport sexuel, il pense qu'il y a là un rapport de liberté à liberté, garanti par un contrat, chacun pouvant interrompre cet accord. Alors que les révolutionnaires mettront un temps très important à reconnaître le droit au divorce, signifiant que le rapport est un rapport de deux libertés, Kant a déjà cette conception et introduit l'idée démocratique dans le rapport désirant (il serait très *politiquement correct* pour les Américaines !).

Mais il bute sur la question de la génération. Il parle des devoirs des parents envers les enfants, des devoirs des enfants envers les parents. Mais dans la question de la génération, le raisonnement ne fonctionne plus (le juriste psychanalytique Legendre se heurte à la même question) : mettre un enfant au monde ne peut d'aucune manière être pensé dans la dimension du contractuel. Dans la génération, il faut bien reconnaître que je décide à la place de l'autre. C'est le seul cas que l'on ne peut pas démocratiser. Je décide au nom d'une liberté et je décide à sa place. Je fais violence, je fais être quelqu'un qui ne me l'a pas demandé.

On trouve un problème identique en théologie quand on se demande comment Dieu a fait être une liberté. Si l'on considère que ces discours théologiques sur la liberté humaine sont un peu oiseux, le problème se pose de la même manière en ce qui concerne la génération. La génération échappe au régime de la réciprocité et du contrat. Elle ne peut être démocratisée dans ces termes.

Conclusions

Pour terminer, j'aimerais revenir à quelques idées sur la citoyenneté, sur l'espace public. Ces idées, esquissées précédemment, nous permettent de comprendre le cheminement vers la revendication politique actuelle de la parité.

Une « citoyenneté sans humanité » ?

Pourquoi ai-je utilisé une telle formule ? Que peut-elle bien signifier ?

Nous constatons en effet que l'humanité, que la participation à l'humanité, n'est pas garantie pour les femmes par la citoyenneté. Ce n'est pas la citoyenneté – qu'elles n'ont pas eue pendant longtemps – qui les fait participer à l'humanité. Et cette longue exclusion des femmes de la citoyenneté est d'autant plus frappante qu'elle semble contredire le principe même de l'affirmation démocratique.

On a vu précédemment combien la coupure privé/public s'était radicalisée dans l'Antiquité. 1789 aggrave encore l'écart entre le privé et le public, et pourtant écarte plus nettement les femmes de la scène politique.

La démocratie moderne accentue donc la coupure privé/public car en définissant clairement la scène du politique, elle définit en même temps clairement la scène du privé. Le politique est radicalisé dans le système démocratique et dans l'instauration de la démocratie, accompagnée par une pensée du pouvoir et de l'Etat. Désormais on détermine très clairement *qui a le pouvoir et qui ne l'a pas*. Nous avons vu aussi comment, à l'époque contemporaine, Hannah Arendt a réintroduit une sphère intermédiaire, celle du social.

De cette manière, on a pu dire que la situation des femmes était moins bonne dans la période moderne que dans les régimes anciens, parce que précisément, les pouvoirs y étaient multiples, flous, diffus, ce qui permettait à certaines femmes de s'y glisser.

Le refoulement de la génération

La scène politique se construit donc comme une scène donnée, déterminée qualitativement et l'on constate que ceux qui s'y introduisent progressivement sont « absorbés » par ce qualitatif. *La quantité ne semble pas ici déterminante pour modifier la scène publique*, conçue depuis le Siècle des Lumières comme un espace commun entre autonomes, c'est-à-dire entre hommes. Les femmes n'y pénètrent qu'en devenant « hommes », en quelque sorte. La scène publique n'a jamais pris en charge la donnée principielle des deux modalités – hommes et femme – que comporte l'être humain.

Or Hannah Arendt y fait déjà allusion en se référant aux textes bibliques – il y a deux versions de la création :

- celle qui présente Dieu créant l'homme et tirant Eve d'une de ses côtes ;
- celle qui dit que Dieu les créa homme et femme, ce qui implique d'emblée que l'être humain est modelé selon un double registre.

La démocratie, telle qu'elle s'est constituée, n'a pas fait place à ces deux modalités de l'être humain. L'histoire a privilégié la « neutralité », la solution neutre, théorique, plus facile mais qui gomme le fait que, dès l'origine, l'être humain a une expérience d'altérité.

D'emblée, l'être humain a *deux modalités*, ce qui est troublant, voire inconcevable pour la conception universaliste issue des Lumières.

En renvoyant les femmes du côté du privé, on a refoulé aussi le problème de la génération dans le privé. On a refoulé le rapport avec ce qui n'est pas encore.

Nous constatons donc que la démocratie refoule à la fois le problème de l'altérité et celui de la naissance.

Or Hans Jonas a mis en évidence que le rapport de l'être humain doit aussi être un rapport avec les générations futures. Ce raisonnement ouvre une voie, notamment pour l'écologie : il n'est plus question seulement du présent mais aussi de ce que l'on va transmettre. L'idée s'impose que l'on est aussi responsable de ce que l'on transmet. Jonas articule précisément sa pensée à la question de la génération, *qui est totalement méconnue par la scène politique libérale*.

Si l'apport du monde moderne a été de créer un Etat de droit, il apparaît aujourd'hui que l'Etat de droit ne suffit pas, qu'il faut aussi rétablir une inscription de l'éthique dans le politique. La responsabilité est établie à l'égard des autres par l'Etat de droit, mais on constate aujourd'hui que le respect des droits des autres ne suffit pas. Il faut

aussi établir le respect des droits des « non-nés », de ceux à venir, des générations futures.

J'aimerais bien préciser ici qu'il ne faut en aucune manière confondre cette question de l'éthique avec celle de la charité, avec des manœuvres caritatives, quelles qu'elles soient, elles qu'on peut observer aujourd'hui en France par exemple, autour d'un abbé Pierre ou d'un M^{gr} Gaillot. Il faut se garder de confondre éthique et charité.

La question de la génération, introduite dans la réflexion sur la démocratie, est donc extrêmement féconde et oblige à penser, à réfléchir à des aspects nouveaux.

On peut se demander en effet, et nous l'avons souligné au cours de ces exposés, si l'insertion des femmes dans la politique ne nécessiterait pas un refaçonnement complet de la notion même de monde commun. Il ne suffirait pas d'investir en nombre la scène publique car celle-ci est qualitativement préfaçonnée.

Dans les années soixante et soixante-dix, le mouvement des femmes a bien compris que la coupure privé/public était le principal handicap. Aujourd'hui il a le sentiment que les problèmes ne surgissent pas tant de l'enfermement des femmes dans le privé que de l'exclusion de la génération du politique. Il n'est donc pas étonnant qu'il se crée des passerelles entre féminisme et écologie : l'un et l'autre restaurent la notion du temps, du long terme, dans la sphère publique.

Démocratie et représentation

Qu'appelle-t-on démocratie ? Et comment se distingue ce régime des autres ?

Le concept novateur est celui de la souveraineté du peuple. Lorsque l'on abandonne l'idée de pouvoir de droit divin pour celle de souveraineté du peuple, on s'oriente vers la démocratie. Cette évolution est sous-jacente dès le xvi^e siècle, mais c'est Jean-Jacques Rousseau qui l'établit et qui, de surcroît, le lie à l'idée « d'un contrat social ».

Car dans un système où chacun est souverain, le premier paradoxe est que chacun doit abandonner quelque chose de sa liberté pour pouvoir en jouir. Cet abandon d'une partie de sa liberté se fait au nom de la volonté générale.

Mais *qui* détermine ce qu'est la volonté générale ? Et comment se conçoit le concept de « volonté de tous », qui apparaît dans un temps second et qui engendre le système de représentation ?

Pour Rousseau, la représentation tue la démocratie. A partir du moment où la démocratie ne peut être une démocratie directe, que le droit de décider pour tous est délégué à quelques-uns, ces derniers forment une classe, une caste de professionnels – qui ne sont plus tout à fait égaux aux autres, plus tout à fait les mêmes. La représentation est donc une perte de présence sur la scène publique et, partant, une perte de démocratie. Cette critique amène certains penseurs à considérer que la meilleure manière de gérer la volonté de tous serait le tirage au sort.

Mais quelle que soit l'interprétation,

- celle de la volonté générale qui s'incarne dans le système républicain,
- celle de la volonté de tous qui s'incarne dans le système démocratique,

ces critères de la volonté de tous ou de la volonté générale, ont pu être utilisés diversement selon les besoins.

Par exemple Pétain, largement élu, représentait la volonté de tous par le suffrage, mais de Gaulle, disait-on, incarnait la légitimité au nom de la volonté générale.

Lors des élections algériennes, on a éliminé le FIS, qui avait la majorité, en interprétant la volonté populaire contre la majorité numérique, issue des urnes.

Mais quelle que soit dans l'histoire la manière dont on a conçu la volonté générale ou la volonté de tous, on constate que chaque fois, les femmes sont perdantes.

Et quand elles accèdent à l'électorat, elles sont à nouveau perdantes car le système est tel qu'il ne laisse pas de place à une autre modalité que celle du système lui-même, neutraliste, universaliste, et donc masculin. Le système de représentation est tel qu'il est figé, déterminé, en quelque sorte non poreux à des éléments nouveaux qui ne peuvent s'intégrer qu'en étant absorbés.

Bien qu'électrices, les femmes ne sont toujours pas co-décisionnaires du monde commun.

Il faut aussi souligner ici combien on a généralement limité la question de la démocratie à celle du suffrage.

La parité

Actuellement la revendication de la parité tente de situer les femmes dans un processus d'intégration du monde commun. Telle qu'elle s'exprime, la parité est l'exigence de voir *50% de femmes dans la représentation*.

Cette exigence ne doit pas être comparée à celle des quotas. Elle n'en est pas une extension à 50%, elle est fondamentalement différente. Les quotas sont une distribution numérique au sein de la représentation, la parité est l'affirmation que l'instance dirigeante doit être à l'image du peuple lui-même. La représentation doit être le reflet du peuple lui-même, dans sa double modalité sexuée.

Est-ce que cela signifie dès lors que la parité s'intègre dans une perspective du « politiquement correct » ? – c'est-à-dire dans une optique où les femmes représenteraient les femmes et les hommes ?

Non. L'idée de parité sous-entend celle de l'humanité dans sa double modalité : hommes et femmes représentent l'ensemble du peuple. Les femmes ne sont pas dans la représentation à titre spécifique ; elles n'y sont pas en tant que femmes, elles n'y sont pas pour représenter et défendre le propre des femmes. Elles y sont au même titre que les hommes, représentant comme eux l'être humain en général. Par cet aspect, la parité rejoint le concept de l'universel.

On peut dès lors se poser la question de savoir en quoi la présence de 50% de femmes dans la représentation – qui ne sont pas là en tant que femmes – changera quoi que ce soit pour la condition féminine.

Un changement ne serait possible que si l'on admet qu'être une femme implique une autre conception du politique. Mais alors, on retombe inévitablement sur l'idée d'une spécificité féminine. On revient à l'idée que la femme aurait une autre conception du monde commun et que, si hommes et femmes étaient au pouvoir, il se constituerait nécessairement un autre monde commun, différent de celui promu seulement par les hommes. Or les promotrices de la parité contestent précisément cette spécificité féminine. C'est là une sorte de piège, dont on n'est pas encore sorti.

Mais l'idée de la parité me paraît être intéressante au plan de la stratégie. La parité fait apparaître clairement la double déclinaison de l'être humain, jusqu'ici escamotée dans le politique. La parité a le grand mérite de donner une visibilité à cette double modalité, de donner l'image d'un peuple composé de deux sexes.

Mais peut-on espérer plus de cette parité que cette visibilité, que cette affirmation du caractère bisexué de l'humanité ?

On peut craindre en effet que la puissance de la scène de la représentation – et surtout la constitution d'une classe politique spécifique – ne soit prédominante par rapport à la présence sur la scène publique. En d'autres termes, que les femmes ne soient absorbées par le système lui-même – car le système est structuré de manière telle que les nouveaux venus appelés jusqu'ici n'ont guère pu le changer.

Ce fut déjà la grande désillusion du suffrage féminin, qui n'a pas changé grand-chose. Ne risque-t-on pas une désillusion semblable dans la revendication de la parité ? Se situant dans le système de la représentation et du gouvernement – c'est-à-dire dans une modalité particulière de la démocratie déjà touchée par les victoires du suffrage sans en être affectée – la parité pourra-t-elle faire plus ? On peut craindre que les victoires acquises dans ce domaine resteront également sans résultat.

Le travail de terrain, complètement indispensable ?

Car la parité ne touche pas le tout de la démocratie.

La démocratie ne se limite pas aux élections ni à la représentation. Le progrès ne se situerait-il pas beaucoup plus dans les luttes de la société civile ? Ne devrait-on pas postuler que la transformation des esprits, des mœurs, des mentalités est plus importante que la transformation des lois ?

Le travail de terrain serait ici fondamental et on a le sentiment qu'il a permis, dans ce domaine, de grands progrès : la différence de comportement des générations semble en tout cas l'indiquer.

La revendication de la démocratie passerait donc nécessairement par deux modalités différentes :

- celle de la représentation et du gouvernement
- mais aussi celle du travail de terrain, l'inscription dans la société civile, dans le changement des mentalités.

Ces voies ne sont que suggérées, elles ne sont évidemment pas exhaustives pour une réactivation de la démocratie. D'autres modalités sont possibles. Certaines sont très peu exploitées dans les démocraties européennes, nous pensons par exemple ici à la démocratie juridique, largement utilisée aux Etats-Unis. Il s'agit du recours en justice pour faire reconnaître ses droits quand on estime être lésé (exemple : série de procès contre des « harceleurs » pour faire naître l'intérêt pour la question du harcèlement sexuel). Il y a bien évidemment une matière à débat qui ne se limite pas aux quelques aspects que nous avons abordés ici.

Poétique et politique du fragmentaire

Entre le texte et le livre : Blanchot/Arendt

Françoise COLLIN

Présentation par Mara MONTANARO

En 2004-2005, la « Chaire Francqui au titre belge » était attribuée à Françoise Collin. Le texte que nous publions ici constitue la leçon inaugurale de ce cours donné en octobre 2011 à l'Université de Liège. Il a été édité sur la base d'un document faisant partie des archives privées de Françoise Collin.

L'intérêt de cette leçon ne tient pas seulement à son caractère inédit mais aussi au fait qu'en filigrane de cette communication, Françoise Collin retrace certains moments primordiaux de son cheminement philosophique et politique.

Dans cette leçon, intitulée *Poétique et politique du fragmentaire. Entre le texte et le livre : Maurice Blanchot/Hannah Arendt*, Françoise Collin revient sur la réflexion extraordinairement féconde que lui inspire la confrontation, à première vue paradoxale, des textes de Maurice Blanchot et de Hannah Arendt : celle du rapport entre écriture et politique.

Je tiens à rappeler que c'est Françoise Collin qui a écrit le premier essai philosophique consacré à l'œuvre de Maurice Blanchot en 1971¹ et que c'est elle aussi qui, retournant en quelque sorte à la réflexion singulière après de nombreuses années consacrées au militantisme féministe, a été la *passeuse* de la réception *libertaire* de Hannah Arendt dans les années 1980 en France.

Françoise Collin pense donc, dans le même registre, l'œuvre de Maurice Blanchot et celle de Hannah Arendt, écrire et agir. L'agir féministe est alors, pour l'auteur, cette vigilance qui, sur un mode définitif, fait le deuil de la représentation de l'idéal et contribue à ouvrir d'autres voies à travers un dialogue pluriel.

Enfin, cette conférence qui confirme l'absolue singularité et l'extrême rigueur de la pensée de Françoise Collin, frappe aussi par son actualité. En effet, son

¹ *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1971.

questionnement sur le commun qui n'est pas Un, sur le comment vivre ensemble et qu'est-ce qu'une communauté, nous incite à réfléchir aujourd'hui à partir des lignes conceptuelles et politiques qu'elle a esquissées.

Notice éditoriale

Le présent travail d'édition ainsi que l'apparat des notes a été réduit à l'essentiel. A l'exception de quelques redondances, dues au caractère oral de cette exposition, qui rendait parfois la lecture assez lourde, j'ai essayé de fournir aux lecteurs un texte au plus proche du texte original.

Je tiens à remercier vivement les enfants de Françoise Collin, Laurence et Pierre Taminiaux, pour m'avoir fait confiance, comme toujours, dans la tâche difficile de restituer – en qualité de responsable scientifique des archives de Françoise Collin – la complexité et l'épaisseur d'une figure et d'une pensée, même dans un texte assez court comme celui qui est présenté ici.

Enfin, je remercie aussi Nadine Plateau pour m'avoir aimablement encouragée à reprendre ce texte ainsi que pour m'avoir aidée dans la relecture précieuse et attentive de la dernière version de cette leçon.

Mara MONTANARO

Poétique et politique du fragmentaire

Entre le texte et le livre : Blanchot/Arendt

Monsieur le vice-recteur, monsieur le recteur, mesdames et messieurs les professeurs, chers amis, je voudrais tout d'abord vous dire ma reconnaissance pour cette invitation de l'Université de Liège, invitation qui me touche profondément et qui m'honore, en tant que belge – même en déplacement – et en tant qu'intellectuelle et universitaire quelque peu atypique dans son parcours. Et je voudrais remercier tout particulièrement celle qui en a pris l'initiative, Danielle Bajomée, dont les travaux et surtout l'admirable livre qu'elle a écrit sur Marguerite Duras suscitent ma très vive estime, et à l'interpellation et à l'attention amicale de qui je suis sensible.

Ne sachant trop ce qui pourrait vous intéresser dans les éléments de ma trajectoire longue et plurielle, j'ai décidé de profiter de votre accueil pour effectuer une réflexion à la fois rétrospective et prospective de ses différents éléments, de mettre ensemble avec vous et pour vous l'apparent disparate de mes intérêts et de mes références, pour dégager de leur discontinuité non pas la continuité mais une certaine cohérence. Pour chercher comment dans une cacophonie apparente, qui me conduit de Blanchot à Arendt et de l'écriture au politique à travers la persistance de la pensée philosophique, et qui me fait passer de la méditation et du retrait que nécessite l'écriture à l'intervention publique – dans leur croisée – se trame ce qui pourrait au moins s'esquisser comme la persistance d'une structure privilégiée dans deux problématiques et dans deux registres, à la fois contemporains et successifs.

C'est ainsi que j'ai associé dans le sous-titre de ces leçons, de manière apparemment paradoxale, deux œuvres qui ont beaucoup compté pour moi et que je crois avoir contribué, chaque fois, à faire connaître à un moment où elles étaient encore confidentielles, œuvres qui ont tour à tour et en même temps articulé non

* Chaire Francqui à l'Université de Liège – Leçon inaugurale.

seulement ma réflexion mais ma pratique à quinze ans de distance : Blanchot en 1971 sous le titre *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*², Arendt en 1986³ sous le titre : *Hannah Arendt. L'homme est-il devenu superflu ?*⁴ au regard de la catastrophe totalitaire mais je ne reviendrai pas ici de manière précise sur leurs contenus et leurs apports respectifs : ce n'est pas mon objet. C'est leur confrontation qui m'intéresse.

Le rapprochement de ces œuvres et de ces auteurs est en effet pour le moins détonnant sinon incongru. Loin de moi l'idée d'identifier ces deux démarches, et ces deux œuvres si dissemblables. C'est précisément d'abord leur dissemblance qui m'interroge, dissemblance qui tient non pas seulement aux objets prioritaires qui les occupent, mais à leur forme, à leurs accents, à leurs styles mêmes, qui pourraient les faire déclarer incompatibles. Et dont le rapprochement dans ces séances mêmes semble certainement incongru à ceux d'entre vous qui les connaissent. Le mouvement de la réflexion qui associe Blanchot et Arendt [peut] sembler arbitraire, voire inapproprié.

Cette confrontation ne fait en effet l'objet d'aucune doxa du savoir philosophique ou littéraire et ne s'inscrit sur aucun champ théorique et *a fortiori* universitaire constitué. Reste donc à la justifier au cours des leçons qui m'ont été confiées. Ce qui n'est pas évident car ces deux auteurs, et les tonalités respectives de leurs œuvres, peuvent paraître franchement antagonistes.

Mon approche sera de type plus philosophique que littéraire ou politique, puisque c'est la philosophie qui est mon lieu de formation et d'énonciation. Mais qu'est-ce que la philosophie dans ce contexte sinon l'exercice de la pensée auquel chacun, chacune est convié, la transcendance d'une réflexion accompagnant tout examen, une manière humaine d'être au monde qui interrompt les automatismes.

J'identifie donc d'emblée ces deux pôles essentiels et apparemment incompatibles de ma réflexion pour en réfléchir non pas l'identité ou l'unité mais la ressemblance dans la dissemblance ou du moins la secrète compatibilité.

Ce faisant, je réponds, il est vrai avec trente ans de retard, à une question violente et bouleversante qui me fut adressée publiquement lors d'un colloque par un de mes auditeurs et collègues, et qui résonna si profondément pour moi qu'elle me laissa longtemps bouleversée et sans voix : « Comment quelqu'un qui a écrit un tel livre sur Blanchot peut-elle s'abaisser à tenir un langage politique – et plus précisément féministe ? ».

Bonne question, tout compte fait, ou du moins question forte puisqu'elle a surnagé dans ma mémoire émergeant de temps en temps pour être refoulée jusqu'à ce que, grâce à votre invitation, lui répondre soit devenu un objet théorique cohérent à travers une reformulation du politique puisée dans l'œuvre originale de Hannah Arendt, et que la confrontation puisse s'abriter derrière la confrontation Blanchot/Arendt, dont

² Paris, Gallimard, 1971.

³ En effet, dans les années 1980, Françoise Collin fait traduire les textes les plus importants de Hannah Arendt aux éditions Tierce, dans la collection qu'elle dirigeait à l'époque, *Littérales* – textes repris plus tard par les éditions Payot – en co-organisant le premier colloque international au Collège de philosophie. Les actes sont publiés pour la première fois dans la même collection sous le titre significatif *Ontologie et politique*. En outre, en 1986, Françoise Collin consacre à Hannah Arendt un numéro des *Cahiers du GRIF* (numéro 33).

⁴ Paris, Odile Jacob, 1999.

je me propose de développer ici les linéaments, pour en détailler certains aspects dans les leçons suivantes. Il s'agit ce faisant de mettre ensemble des fragments, sans démentir le fragmentaire pour autant.

Je voudrais ainsi faire apparaître comment, dans la fragmentation et le disparate tant de mes engagements que de mes réflexions et des auteurs qui les nourrissent, se dessine non pas une unité mais une sorte de persistance fondamentale dans le discontinu lui-même, révélant une structure à la fois une et plurielle.

Thématiques, vocabulaire, tonalités

Je soulignerai dès le départ certaines formes d'incompatibilité évidentes de ces deux œuvres et d'abord ceci, qui devrait interdire de les inscrire ensemble dans la réflexion : à savoir que la question de la mort et du mourir est une thématique persistante qui rythme les écrits de Blanchot, jusqu'à l'obsession, tandis que la question du vivre, de la vie, voire de la naissance, du commencement, du nouveau (juive, elle fait même du thème chrétien de la Noël : « un enfant nous est né », un philosophème) semble éclairer tout entière celle de Arendt. Comme les deux tonalités antithétiques du jour et de la nuit, cet éloignement apparaît jusque dans les titres de leurs œuvres : *L'arrêt de mort*, *Le dernier homme*, *L'écriture du désastre* pour Blanchot, et pour Arendt *La vie de l'esprit*, *Vita activa*, *Vita contemplativa*, *Sur la révolution*...

La première en appelle à l'effacement du sujet, à la passivité – celle du « patient passif » – écrit Blanchot, la seconde à l'activité – *vita activa* – se manifester par la parole et par l'action, l'humain se définissant comme acteur selon Arendt.

Si on voulait ramener cette confrontation à un trait sommaire, on pourrait dire que c'est la thématique du mourir qui faufile toute l'œuvre blanchotienne, la thématique de la vie, voire de la naissance ou du commencement, qui scande l'œuvre arendtienne.

Mais enfin, même si on s'en tient aux signes les plus apparents, l'opposition n'est pas si claire. Arendt écrit aussi : *Les hommes dans les sombres temps*, *Les origines du totalitarisme*, *Le juif comme paria*, tous objets qui indiquent bien que, si son écriture n'est pas une écriture du désastre, elle est une écriture avec le désastre, à partir du désastre, dont Blanchot porte inlassablement le deuil, qu'il scande, tandis qu'Arendt tente non pas de l'exorciser mais de l'endiguer (par la parole et par l'action selon sa formule).

L'obstination à être et à naître s'enlève sur fond de désastre et de rupture. La vie dans la naissance même est résurrection : à la nativité curieusement célébrée par la juive Arendt (un enfant nous est né) répond la résurrection de Lazare célébrée par Blanchot : *Lazare lève-toi*.

Quant à leurs motifs privilégiés de réflexion, on peut considérer que l'écriture littéraire est le motif principal de l'œuvre de Blanchot même si elle comporte un important volet de préoccupation politique, tandis que le politique est le motif principal de l'œuvre d'Arendt, bien qu'elle comporte un volet d'analyse du rapport à l'œuvre d'art, sous la forme privilégiée du récit.

Peut-on dès lors opérer ne serait-ce qu'un semblant de rapprochement entre ces deux œuvres, sauf à manier le paradoxe, et pourquoi pas ?

Je transcris ici cette confrontation dans le rapport du poétique et du politique, et de leur apparente incompatibilité, sinon de leur antagonisme.

Incompatibilité ou difficile compatibilité existentielle en effet puisque chacune de ces dimensions mobilise tout l'être : l'écriture demande le retrait, la disponibilité, le laisser être, la solitude, tandis que le politique demande l'engagement, l'acte, le dialogue – et non le discours – l'affrontement pluriel.

Dates, itinéraires, éléments de biographies

Au moins la confrontation peut-elle s'appuyer sur un simple fait : les deux auteurs sont contemporains, Arendt est née en 1906, Blanchot en 1907.

Petite remarque latérale et ironique : celui qui scande le mourir meurt en 2003 à quatre-vingt-seize ans. Celle qui scande la vie meurt prématurément, son œuvre – *La vie de l'esprit* – interrompue en 1975 à soixante-neuf ans.

Ils sont donc contemporains des mêmes événements, mais à d'autres places : l'un en France qu'il ne quittera jamais, entre l'Université de Strasbourg où, étudiant, il se lie d'amitié avec Emmanuel Levinas, et la région parisienne, l'autre en Allemagne, juive allemande assimilée témoin de la montée du nazisme qui la fait fuir en 1933 à Paris. En 1940, après avoir été enfermée comme allemande dans le camp français de Gurs, elle s'évade avec celui qui deviendra le compagnon de toute sa vie, le communiste Heinrich Blücher, et gagne les Etats-Unis où elle développera sa pensée et fera une carrière universitaire, n'hésitant cependant jamais à intervenir publiquement dans la conjoncture politique. Ainsi entre autres lorsqu'elle se rend à Jérusalem pour faire un rapport sur le procès Eichmann ou se prononce contre la fondation de l'Etat d'Israël, deux interventions qui lui vaudront l'hostilité de la communauté juive à laquelle elle est pourtant profondément attachée.

Leurs œuvres ne prennent ni l'une ni l'autre forme systématique, puisque les livres de Blanchot sont constitués de textes publiés préalablement en revues qui ne sont pas retravaillés en forme systématique, tandis qu'Arendt, à côté de quelques ouvrages construits philosophiquement, n'hésite pas à recourir à ce même procédé, pas plus qu'elle n'hésite à s'avancer dans des interventions sur la scène publique, à travers non seulement les revues mais les journaux. Et elle entretient de très longues correspondances dont une partie est aujourd'hui publiée avec ses amis et amies, on pense à Heidegger, à Karl Jaspers ou à Mary McCarthy.

Précision encore : Blanchot écrit dans sa langue natale, sa langue maternelle oserait-on dire. Arendt, après ses deux premiers livres écrits en allemand, écrira ensuite – elle se traduira en quelque sorte – dans la langue d'emprunt que constitue l'anglais, ainsi toujours séparée d'elle-même, et de cette « langue maternelle » qu'elle évoque avec nostalgie, à jamais perdue mais qu'elle pratique dans son courrier et dans ses rencontres amicales, que ce soit avec Heidegger, avec Jaspers, avec son mari, ses proches, pas tous cependant puisqu'elle noue une amitié intime avec l'écrivaine américaine Mary McCarthy ou avec le poète Auden.

Blanchot, après avoir été jusqu'en 1940 d'extrême droite, fera un virage qui le conduira à ratifier durant de longues années, comme tant d'intellectuels français, le rêve de la salvation par le communisme, avant de rallier l'espoir d'une « révolution » d'un autre genre qui éclate en mai 68.

Mais c'est par sa réflexion sur la littérature qu'il est principalement identifié, et c'est exclusivement de ce point de vue que je l'abordai dans le livre que je lui

consacrai en 1971, le premier ouvrage d'ensemble sur celui qui était alors connu d'un petit cercle d'initiés et de fervents.

Arendt range très tôt quant à elle ce même communisme dans la catégorie des totalitarismes, le conjoignant même dans certaines analyses au totalitarisme nazi. C'est une des raisons qui la tiendra longtemps à l'écart de la scène française qui la perçoit longtemps erronément comme un penseur de droite puisqu'elle ne rallie pas la croyance persistante de beaucoup d'intellectuels européens de l'époque dans le salut que figure idéalement la société sans classe. Jusqu'à ce que la vérité éclatant sur les régimes communistes, consacrée par la chute du mur de Berlin, elle devienne au contraire un recours politique pour des intellectuels déboutés de leur rêve salvateur. Sur mai 68 elle se prononce peu, envoyant toutefois une lettre de soutien à Cohn-Bendit qui est le fils de ses amis. C'est seulement dans les années quatre-vingt qu'elle commence à devenir une référence philosophique et politique, à laquelle je pense avoir contribué pour ma part : le numéro spécial des *Cahiers du GRIF* qui lui est consacré en 1985 est un des premiers à lui être consacré, et me permet de co-organiser au Collège international de philosophie à Paris le premier colloque sur cette œuvre, publié sous le titre *Ontologie et politique* aux éditions Tierce qui publient *Les Cahiers du GRIF* (il sera réédité plus tard chez Payot, sans mention de cette édition originale...).

Blanchot consacre la première partie de son œuvre à des récits. Arendt est philosophe – politologue comme elle le précise avec une modestie quelque peu provocatrice – plutôt qu'écrivain, mais elle écrit cependant des poèmes pendant sa période allemande et son premier ouvrage de réflexion est la biographie de Rahel Varnhagen, histoire d'une juive allemande à l'époque des Lumières. La question du récit, l'articulation étroite qui existe entre penser et raconter est présente dans toute sa réflexion et elle la formule d'ailleurs explicitement.

Ainsi tous deux, témoins de la même époque mais dans des conjonctures très différentes, croisent inversement les deux dimensions, celle du poétique, celle du politique. Arendt consacre l'essentiel de sa réflexion au politique, mais reste constamment attentive à la littérature et essentiellement à la question du récit. Blanchot se consacre à la question de la littérature, après avoir écrit plusieurs récits, mais développe parallèlement à titre second une réflexion sur le politique.

Références théoriques : praxis et praxis

Philosophiquement, leurs références ne sont pas absolument étrangères même si elles sont différemment utilisées. Blanchot est politiquement resté longtemps fidèle à la dialectique hégélienne-marxiste, qui a imprégné longtemps la pensée française – relayée par Alexandre Koyré et par Kojève dans les années trente ensuite par Eric Weil – dont la femme était une amie intime d'Arendt –, plus tard par Jean Hippolyte, traducteur de *La phénoménologie de l'esprit*.

De sorte que Foucault dans sa leçon inaugurale au Collège de France peut affirmer : « Toute notre époque que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaye d'échapper à Hegel »⁵, ce qui atteste de son empreinte durable jusqu'alors.

⁵ M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 38.

Que signifie dans ce contexte l'emprise durable de la dialectique sur les esprits : la persistance de l'idée d'une dialectique continue, articulée à l'idée de progrès, culminant potentiellement dans la résolution des contradictions, telle que l'incarnera plus grossièrement l'utopie sociale communiste.

Arendt, qui s'est confrontée à ce courant et à ses supports, s'en démarque précocement. Et le pivot de cette dissociation, de cet écart, de cette irréductibilité de la pensée arendtienne par rapport à l'idéologie dialectique qui tient lieu de pensée politique à Blanchot pendant longtemps, est éclairée à mon sens par la double interprétation de la notion de praxis qu'on trouve chez les uns et les autres.

En effet, alors que la praxis dans la pensée dialectique est conçue comme action cumulative, progressive, la praxis pour Arendt, qui se ressource sur ce point chez Aristote, est sans représentation de sa fin. C'est un agir, mais sans assurance de son objet, un geste, une prise de risque sans représentation de ce qu'il ouvre et qui requiert l'imagination non la conformité à un modèle. C'est même, et la distinction est le nœud de la pensée arendtienne, ce qui sépare agir, *praxein*, de faire, *poiein*.

Merleau-Ponty, qui a été longtemps tributaire lui aussi de l'idéologie dialectique identifie cette ambiguïté ou ce glissement quand il écrit : « Toute notre époque essaye d'échapper à Hegel »⁶.

Et Arendt écrit ironiquement : « la loi de l'Histoire et la foi en Dieu peuvent remplir la même fonction sans relever cependant de la même essence »⁷.

Cette conception non totalisante de la praxis, Merleau-Ponty avait tenté de l'identifier chez Marx lui-même : « ce que Marx appelle praxis », écrit-il, « c'est ce sens qui se décide spontanément par l'entrecroisement des actions par lequel l'homme organise ses rapports avec la nature et avec les autres. Elle n'est pas d'emblée dirigée par une idée de l'Histoire universelle totale »⁸.

La praxis au sens aristotélicien tel que l'assume Arendt est sans représentation de sa fin : l'agir ne postule pas la fin de l'histoire – la société accomplie – l'écrire, à travers le livre, ne le postule pas non plus.

L'agir/écrire est sans présumé de totalisation ou d'achèvement. L'agir/écrire va vers ce qui n'est pas encore et ne se représente pas, vers l'inconnu, dira Blanchot, requérant l'imagination plutôt que la fabrication conforme à un modèle théorique, dira Arendt. Le texte est une aventure, non l'application d'une Idée.

Blanchot et Arendt, dans l'hétéronomie de leurs œuvres, ont en commun une référence intellectuelle au moins : Heidegger, dont comme on le sait Arendt fut l'étudiante émerveillée, et un moment l'amante passionnée, et dont la pensée est une référence à la fois positive et négative dans son œuvre. Ils appartiennent tous deux à ce qu'Arendt elle-même désigne comme « le démantèlement de la métaphysique » et qui tant en politique que dans la pensée signifie l'abandon du rêve de totalisation, immédiate ou dialectique. C'est ce que laisse entendre Blanchot quand il soutient que

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, (réédition) 1996, p. 109.

⁷ H. ARENDT, « Religion and Politics », in *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York, Harcourt, Brace & Company, 1994, p. 386.

⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 59.

l'écriture – le texte – échappe au Livre comme objet fini, comme totalisation qu'il semble cependant constituer.

Certaines de leurs références littéraires sont également communes, Kafka par exemple, René Char ou Nathalie Sarraute, d'autres étrangères : Karen Blixen, la romancière danoise pour Arendt ou encore le poète américain Wystan Auden, Joyce ou Mary McCarthy.

Le texte et le livre

Le titre de cette première leçon inaugurale et introductive : le texte et le livre, pourrait donner à penser que je traite de la seule littérature.

La formulation de ce titre peut sembler liée exclusivement à la pensée de Maurice Blanchot qui a marqué la première partie de mon itinéraire, faisant écho à un de ses titres *Le livre à venir*, qui est toujours à venir dans la mesure même où le texte – l'écriture – en le constituant fait éclater ses limites, détotalise le tout qu'il pourrait sembler accomplir.

Le mouvement de l'écriture est infini : interruption plutôt qu'accomplissement, ou en même temps qu'accomplissement du livre.

Mais le rapport entre le texte et le livre prend aussi, à la lumière de la pensée d'Arendt, un autre sens qui qualifie le politique comme « vie politique » pour reprendre un titre de la philosophe, vie politique qui jamais ne trouve son accomplissement mais recommence et recommence sans cesse, requérant des commencements incessants.

Et je citerai ici une phrase de Hannah Arendt qui pourrait servir d'exergue à la confrontation du poétique et du politique : « En esthétique, non moins que dans les jugements politiques, une décision est prise. (...) L'activité de goût décide comment voir et entendre ce monde, indépendamment de l'utilité et des intérêts vitaux qu'il a pour nous, décide de ce que les hommes y verront et y entendront »⁹.

Que ce soit dans la vie littéraire ou la vie politique il y a « beaucoup de commencements » – formule arendtienne, mais pas d'achèvement, pas de moment ultime, réel ou fictif, pas de fin de l'histoire – dans les deux sens du terme. Le propre du commencement est qu'il recommence. L'écriture, comme l'agir recommence mais ne s'achève pas : ce qui s'écrit est une textualité. Le Livre reste ouvert. « Finalité sans fin », comme le formule Kant. On n'écrit et on ne lit jamais qu'un texte, non un livre.

J'ai inscrit ici cette confrontation entre deux œuvres et deux problématiques sous la catégorie commune du fragmentaire. Ce terme éclaire dans l'une et l'autre œuvre la résistance à la totalisation qui les habite intimement. J'aurais pu substituer au terme de fragmentaire celui de détotalisation qui les éclaire peut-être plus justement l'une et l'autre, dans la résistance du poétique comme du politique à la catégorie de l'Un ou du Tout, la résistance de la pensée à la forme du système. Ou encore celui, commun à mes deux auteurs, de « pluriel » si, comme l'écrit Blanchot, « parler c'est reconnaître que la parole est nécessairement plurielle, fragmentaire, capable de maintenir, par delà l'unification, la différence »¹⁰.

⁹ H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 284.

¹⁰ M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 500.

Si le terme de fragmentaire est assumé explicitement par Blanchot – entre autres quand il aborde la pensée de Nietzsche – il est repérable aussi dans l'œuvre d'Arendt quand à la fin de *La vie de l'esprit*, son dernier livre interrompu par la mort, elle cite Shakespeare :

Par cinq brasses sous les eaux ton père étendu sommeille, de ses os naît le corail,
de ses yeux naissent les perles, rien chez lui de périssable que le flot marin ne change
en tel ou tel faste étrange¹¹.

Et elle commente : « c'est sur de tels fragments venus du passé, après que le flot marin les a changés, que je me suis arrêtée... Si certains de mes lecteurs ou de mes auditeurs se sentaient tentés de s'essayer aux techniques de démantèlement, qu'ils prennent soin de ne pas détruire « le faste étrange », « le corail », les « perles », qu'on ne peut sans doute sauvegarder que sous forme de fragments ». Et elle cite aussi le poète Auden dans cet esprit. « Le démantèlement de la métaphysique » ou si on veut le renoncement à la totalisation laisse intacts les fragments et leur enchantement. La détotalisation, le fragmentaire ne se traduit pas comme perte mais comme révélation.

Le « démantèlement de la métaphysique », la fin de la croyance dans un fondement, laisse subsister ces perles, au fond de l'eau. Le désastre (pour reprendre un terme de Blanchot) qui a ravagé l'histoire et la pensée ne nous laisse pas face au vide, mais aux fragments, comme à ce qu'il y a de plus précieux de par leur dispersion même.

Les fragments ne sont pas les pièces d'un puzzle que quelque astucieux penseur ou joueur pourrait reconstituer dans sa totalité. Les fragments ne s'ajustent pas en un tout, mais sont plutôt les éléments disparates d'un ensemble qui ne fait pas un, qui laisse subsister dans sa symphonie une cacophonie. Cacophonie interne à chacune de ces deux dimensions, le politique, le poétique, et cacophonie de leurs rapports.

Le fragmentaire – et tout texte est fragment, et fait de fragments – comme le fait justement remarquer Blanchot, ne tient pas nécessairement à une forme d'expression déterminée, rythmée par des blancs. Le fragmentaire peut s'attester au sein même de l'apparente continuité de la phrase.

Blanchot écrit : « Le fragmentaire s'énonce peut-être au mieux dans un langage qui ne le reconnaît pas. Fragmentaire : ne voulant dire ni le fragment, partie d'un tout, ni le fragmentaire en soi. L'aphorisme, la sentence, la maxime, citation, pensées, thèmes, cellules verbales en étant peut-être plus éloignés que le discours infiniment continu qui a pour contenu sa propre continuité »¹². L'aphorisme par sa prétention à la condensation du sens lui est souvent contraire malgré les blancs qu'il crée autour de lui. C'est peut-être l'infinie continuité du texte qui n'en finit pas et ne finit pas qui atteste le mieux de l'impossible totalisation du sens toujours repris, déplacé, répété, comme dans « l'entretien infini » qui ne se conclut pas. Comme on le sait, le livre est toujours à venir (*Le livre à venir*) dans sa trame même. Il s'interrompt mais ne finit pas.

On trouve ici une des sources de ce que Derrida théoriserait sous la question de la différance – avec un « a » – comme perpétuel différer, report du sens, « cette différence – je cite encore Blanchot – qui fait que parlant nous différons de parler veillant sur

¹¹ H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981, p. 237.

¹² M. BLANCHOT, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 62-63.

« le sens absent » ». Ou encore, en d'autres termes, et en un autre sens : « parler c'est reconnaître que la parole est nécessairement plurielle, fragmentaire, capable de maintenir, par-delà l'unification de la différence, le sens absent »¹³.

La conjonction dans le non-un du fragmentaire et du pluriel, est chère aussi à Arendt. Le sens est pluriel et se soutient de sa pluralité qu'elle soit interne au texte ou distribuée entre les parlants. Et c'est cette pluralité que ne cessera pour sa part d'énoncer Arendt dans l'acte de soutenir le sens absent ou inappropriable, celui du dialogue pluriel, formule arendtienne, ou de l'entretien infini, formule blanchotienne, et que les deux œuvres soutiennent chacune à leur manière.

Rien ne semble pourtant plus étranger l'une à l'autre que la dimension de l'écriture – qualifiée ici de poétique – impliquant le retrait du monde, la déprise, le rapport de soi avec soi, le laisser être et la dimension du politique qui nous met aux prises avec l'emprise, entre la passivité du recueillement des mots et des images, et l'activité réformatrice voire révolutionnaire, entre la réceptivité préalable à toute écriture (et que le romantisme assimile à l'inspiration) et l'intervention sur le donné, l'obstination à le transformer.

On pourrait certes, dans un premier temps, souligner de manière justifiée l'irréductibilité de ces démarches pour celui ou celle qui s'y livre, le dédoublement quasi impossible de qui écrit et qui agit en une même personne. Comme si « dire le possible, répondre à l'impossible » (Blanchot) se scindait en deux postures existentielles ou en deux démarches contradictoires, entre l'activité du vivre et ce que Blanchot nomme la passivité du mourir, entre le poétique qui a rapport à l'ouvert, au laisser être, et le politique qui imprime sa marque sur. Mais c'est aussi en toute écriture, en tout langage que s'affrontent ces deux dimensions, ainsi que l'exprime Blanchot : « Ecrire pour que le négatif et le neutre, dans leur différence toujours recouverte, dans la plus dangereuse des proximités, se rappellent l'un à l'autre leur spécificité, l'un travaillant, l'autre désœuvrant »¹⁴. Dans le poétique comme dans le politique, l'affirmation fait œuvre dans son combat avec le désœuvrement.

Peu réussissent à faire cohabiter ces deux démarches dans un même temps. Mais leur incompatibilité psychique, ou leur difficile compatibilité, n'implique pas leur divergence structurelle que Blanchot a exprimée pourtant en une formule frappante : « dire le possible, répondre à l'impossible ».

Ce qui s'atteste dans le poétique comme dans le politique, tels que le pensent ces deux auteurs, c'est un négatif qui ne prend pas la forme de la négativité dialectique, un négatif de la finitude mais d'un fini qui ne se pense pas dans la forme de la négativité dialectique, comme la condition d'un progrès qui postulerait une totalité accomplie : écrire, agir, c'est assumer le fini sans postuler la totalisation progressive du fini vers l'accomplissement du tout à accomplir, c'est ouvrir du sens qui ne se situe pas sur l'horizon d'un sens accompli. La conception dialectique de la parole et de l'action postule le tout, la conception fragmentaire de la parole et de l'action est quant à elle livrée à l'infini de la répétition et du déplacement de ce qui s'écrit : l'écrit s'écrit, disait Gertrude Stein.

¹³ M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, op. cit., p. 500.

¹⁴ M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 65.

Chez Blanchot comme chez Arendt, écrire, agir, implique le renoncement au tout : c'est sur cette absence du tout que s'élabore quelque chose, quelque chose de la pensée, de la parole, de l'agir, du lien : un simple ceci. Ceci est mon corps.

Fragmentaire et totalité dialectique chez Blanchot

Malgré les rapprochements prudents que j'opère ainsi entre Blanchot et Arendt comme entre écrire/agir dans une « finalité sans fin », il faut souligner que pendant une longue première partie de son œuvre, Blanchot oppose résolument l'écriture et le politique, également indispensables mais dédoublant ou déchirant même le rapport au monde de chacun : l'un dialectique dit-il, l'autre non dialectique, l'un ayant rapport au possible, l'autre à l'impossible mais également indispensables, dit-il.

C'est alors l'écriture qui a rapport à ce qu'il nomme l'impossible, au non un, au fragmentaire, le politique ayant rapport au possible et postulant la réalisation d'un sens accompli : l'infini et la totalité sont dissociées.

C'est que, comme beaucoup d'intellectuels européens de son temps, il conçoit alors le politique comme la réalisation progressive – dialectique – d'une société accomplie telle qu'elle est fantasmée par la pensée du communisme – incarnant la fin de l'histoire à travers la dialectique. Cette foi dans la réalisation d'une société idéale propre à beaucoup de ses contemporains et que toute une génération a partagée – ce salut historique substitué au salut religieux – surprenante chez un penseur aussi critique, est sans doute renforcée par le fait qu'il fut dans sa jeunesse tributaire de l'extrême droite et croit opérer ainsi une véritable conversion ou rédemption.

C'est sans doute pourquoi il se convertit avec une telle fermeté à la dialectique marxiste et au rêve de la venue de la société sans classes, et d'une manière générale sans hiérarchie et sans emplacements. Et il distingue donc alors fermement la dimension de l'écriture qui est dans la fragmentation, la dissolution, le laisser être, et la dimension du politique qui est « dialectique » en voie progressive de réalisation d'une société totale parfaitement harmonieuse : la fin de l'histoire dans la réconciliation de tout avec tout promise par la dialectique hégélienne.

Un tournant s'opère cependant dans sa pensée autour de mai 68 où se découvre à lui une autre forme de politique qui est une politique de l'immédiat et non de la médiation, une politique qui s'écrit dans le dialogue et sur les murs, où pour un temps les barrières entre le privé et le politique semblent disparaître. Où l'avenir se joue sur place entre les présents, dans la présence et non dans quelque fiction résolutoire de la fin de l'histoire. L'histoire vit et finit dans le même temps, incarnant à la fois un moment de cette histoire et la réalisant en un sens tout à la fois. Utopie, nouvelle utopie à laquelle Blanchot succombe mais qui modifie sa vision de l'histoire telle qu'il l'avait consignée jusque-là. L'immédiat se substitue à la médiation. L'écriture et l'agir se confondent d'une certaine manière « en direction de l'inconnu » mais dans l'immédiateté.

Arendt quant à elle ne succomba jamais au rêve du salut par la fin de l'histoire. Elle vit très tôt combien de tels rêves – l'ambition du tout, de la fin de l'histoire – tournent au cauchemar. Le politique pour elle n'a pas l'ambition de la résolution universelle des conflits, mais s'attache à des actes, ouvre des éclaircies, assure des espaces, sans cesse renouvelés et soutenus. Et si ce ne peut être l'espace du monde entièrement

éclairé, que ce soit au moins dix autour d'une table : c'est déjà le commencement de la polis, de la cité. Partout où vous êtes commence la polis. Il ne s'agit pas là pour elle du rabattement résigné du politique sur le moral, mais de la nécessité partout, à tout moment d'être dans la vigilance politique du dialogue et de l'action en commun. Seule voie possible pour qui a fait son deuil du fantasme résolutoire – du paradis sur terre. Et à certains moments tragiques, si le commun ne peut se soutenir que de « dix autour d'une table », ces dix autour d'une table importent. C'est là que commence la résistance à la radicalité du mal et à son apparente banalité. Et si les Lumières (promises par la modernité) s'effondrent dans les sombres temps, au moins la lumière d'une bougie peut-elle tenir dans la nuit, dit-elle pour indiquer que « la banalité du mal » commence par la démission. Il faut beaucoup de commencements, dit-elle, pour soutenir la réalité d'un monde commun.

Dans cette perspective, toute démission frôle le crime. (Criminels furent ceux qui continuèrent à écouter Mozart sous Hitler, feignant de ne pas entendre leurs voisins qu'on arrêtaient). C'est là dans l'escalier de la maison que se décide le politique. Et partout où quelques hommes s'assemblent, dit-elle.

C'est donc dans le politique même et non seulement dans l'écriture qu'elle inscrit d'emblée l'impossible de l'un ou du tout achevé. Il n'y a pas de fin de l'histoire, pas de paradis sur terre, pas de réconciliation accomplie à attendre : le politique même est une écriture, un agir indéfiniment sollicité qui ne postule pas la fin du Livre. Il faut écrire, agir, dans l'absence du tout, tracer le commencement dans le recommencement. C'est à tout moment que quelque chose commence et que doit être soutenue la chance du commencement : il y a, dit-elle, « *many beginnings* », beaucoup de commencements, mais aucune fin. L'initiative, celle de « se manifester par la parole et par l'action », est une entreprise jamais finie.

Dans chaque moment, il faut penser et décider dans la conjoncture, dans la détermination finie sans que cette décision puisse se référer à une représentation de la totalité sur laquelle s'inscrit cette conjoncture. Une décision doit être prise sans que ce qu'elle engage se situe comme la partie d'un tout potentiel en voie d'accomplissement. Nul ne se tient au point de vue du tout, du tout contemporain ou du tout historique, pour éclairer sa décision, et en éluder ainsi le risqué. Le Livre (avec majuscule) est absent dans ce qui l'écrit.

Le dialogue pluriel et l'entretien infini

A la différence de l'acte solitaire d'écrire qui sollicite pourtant lui aussi l'autre, comme lecteur, constitutif à sa manière du texte comme le souligne Blanchot, l'acte politique tel que le définit Arendt repose sur la parole partagée : le dialogue, comme dialogue pluriel, la confrontation des opinions. La dictature, comme discours de l'Un, est à ce titre la négation du politique. La confrontation des opinions lui est indispensable, car nul ne détient la vérité, confrontation qui confine cependant toujours dans la décision. Une décision est prise, mais la décision elle-même entre à son tour dans la sphère du négociable. Aucune décision ne met un terme au mouvement infini de l'écriture plurielle du monde.

Le dialogue engage chacun non comme sujet, sujet-maître, mais comme, ainsi qu'elle le formule, comme quelqu'un, concrètement constitué. La substitution du

terme de qui, de quelqu'un en lieu et place du terme de sujet habituellement utilisé indique qu'il s'agit toujours non d'un individu abstrait, interchangeable, mais d'une personne déterminée, inscrite dans la contingence de sa situation. La pluralité telle qu'elle la pense n'est pas la pluralité numérique des interchangeables mais la pluralité concrète des singularités irréductibles, des personnes, dont aucune ne détient à soi seule la vérité. La démocratie n'est pas dans le nombre d'individualités quantitativement cumulables, mais dans l'irréductibilité des personnes. Le commun est toujours non pas l'un mais le comme un : ce qui fait un avec du multiple que le monde commun ne peut éroder mais qu'il assume.

La démocratie n'est pas réductible à la majorité quantitative des voix abstraites, supposées identiques et additionnables telles qu'elles s'épuisent dans la ritualité électorale, elle reste liée à la disparité qualitative des présences, des quelques uns, les qui comme elle le formule. Et il faut à cet égard souligner le glissement qui s'opère quand les voix singulières, qualitatives, se dissolvent dans le calcul des voix électORALES : processus intrinsèque au fonctionnement démocratique mais qui ne l'épuise pas et qui peut en être aussi bien le leurre – par le triomphe de la majorité – que l'expression. Quelque chose de la démocratie directe où chaque un se manifeste par la parole et par l'action dans la concrétude de son existence particulière, se traduit mais aussi se dissimule et se perd dans le processus électoral des voix abstraites quantitatives. Le commun n'est jamais que comme un en deux mots, un faux un. La communauté est toujours une communauté des exceptions : une communauté inavouable comme le formule Blanchot, et dont l'inavouable ne s'épuise pas dans l'avoué du vote ou du rapport majorité minorité : chacun, chaque un, en donnant sa voix, garde sa voix. La pluralité résiste à l'unité. Le commun ne se réalise pas mais au contraire se perd dans l'un dont le totalitarisme – l'ambition de l'élucidation par le tout – est la figure ravageante et destructrice.

On peut se demander si les tonalités apparemment antagonistes de ces deux œuvres ne s'alimentent pas à la même source, celle d'une catastrophe initiale, qui peut être historiquement figurée par l'horreur totalitaire, si la répétition obstinée du vivre et du vivre ensemble de Hannah Arendt ne s'alimente pas, mais autrement à la même source : celle de la mort et de la mise à mort. « De cette différence qui fait que parlant, nous différons de parler, les Grecs les plus anciens ont eu le pressentiment qu'elle était la dure, l'admirable nécessité en vertu de laquelle tout s'ordonnait »¹⁵, écrit pour sa part Maurice Blanchot, précisant qu'il faut « veiller sur le sens absent ».

C'est par rapport à cette même emprise de l'ordre comme ordre donné, de l'obstination à l'Un destructeur, que ces deux destins singuliers s'ordonnent différemment et que ces deux œuvres se déploient. Et c'est aux mêmes sources philosophiques qu'elles s'alimentent, à la fois pour les faire résonner et s'en déprendre : Heidegger au moins.

De sorte que par-delà la divergence de leurs tonalités, de leurs accents, de leurs articulations, se joue une recherche obstinée d'un être ensemble qui échappe à la dictature du tout ou de la totalisation, d'une communication qui pense le commun

¹⁵ M. BLANCHOT, *L'écriture du désastre*, op. cit., p. 72.

dans le rejet de la fusion abolissant le singulier, ou encore d'une présence qui se soustrait à la représentation. D'un ordre qui fait place au désordre.

La tension entre l'écriture et le Livre, la décomposition du Livre par l'écriture qui cependant le compose, fait alors écho à la décomposition de l'Etat ou du dictat politique par la résistance des « quelques uns » qui tout à la fois l'accomplissent et y résistent. Peut-être la recherche d'un tout détotalisé, d'un commun qui ne fait pas un. Peut-être ces deux œuvres disent-elles, chacune à sa manière, la résistance de l'unique dans le commun et d'une présence qui ne s'épuise pas dans la représentation. Pensée chacune en son registre de l'irreprésentable. Agir, écrire, sans représentation de la fin – du tout.

Conclusion

Il me semble que ce que la fréquentation de ces deux œuvres et de leurs problématiques inversement croisées du politique et du poétique a constitué dans leurs divergences et leurs convergences, c'est à la fois le deuil de la maîtrise – du sujet maître – le deuil du tout, mais qui ne se résout pas dans la démission de l'agir/écrire.

Si le politique se tient sous la garde constante de l'écriture, c'est précisément comme politique de la contingence, de l'acte qui ne se soutient pas du présupposé de la maîtrise du tout. Une politique qui de se savoir déboutée de cette maîtrise et de la représentation du but – la fin de l'histoire – ne désarme cependant pas mais puise au contraire dans cette absence de projet totalisant, une vigilance redoublée.

Agir comme écrire dans l'absence du tout et de la maîtrise du tout. Tracer, écrire dans l'absence du Livre. Voilà, me semble-t-il, ce que ces deux penseurs ont éclairé. Ecrire, agir, dans le rapport à l'événement mais sans présupposer l'avènement, la fin de l'histoire. Trouver dans la fragmentation et la conjoncture l'obstination à être et à faire être dans l'absence de l'Être.

Et comme l'écrivait Arendt dans les temps de détresse, même si on n'est que dix autour d'une table, ce sera au moins quelque chose qui s'écrit obstinément, dans l'ignorance de sa fin, dans le mouvement d'une finalité sans fin, à travers ce que l'une nomme le dialogue pluriel, et l'autre l'entretien infini.

Le féminisme, les femmes, la question du genre

Puisque ma présence parmi vous qui se prolongera par les leçons d'octobre dont celle-ci est une sorte d'introduction, a été motivée non seulement par ma démarche philosophique et d'écriture, mais aussi par la forme de mon engagement politique et intellectuel dans le féminisme, auquel l'équipe des études de genre de l'Université de Liège a bien voulu être sensible, je me dois donc d'explicitier pour finir ce qui dans une telle démarche a pu dialoguer avec les œuvres et les thèmes qui m'ont nourrie et que je viens d'évoquer, comment elle a pu même en enrichir l'approche.

Je voudrais tout d'abord préciser que mes deux auteurs ne traitent pas directement de cette question, qu'ils n'en sont pas titulaires.

Il est cependant intéressant d'étudier la place des femmes et du féminin dans l'œuvre littéraire de Blanchot – ainsi que je l'avais esquissé autrefois dans un article paru dans la revue *Gramma*. Il est plus intéressant encore de se demander pourquoi et comment l'œuvre d'Arendt a pu peu à peu susciter tant de commentatrices parmi

les femmes – sans doute devant la rareté des femmes philosophes – mais aussi inspirer un certain nombre de réflexions féministes, car si femme elle est en effet et le revendique, elle ne fut jamais féministe, ni en Allemagne dans les années trente où se développait un important mouvement féministe dont Marianne Weber est une figure parmi d'autres, même si elle publie la recension d'un livre d'une féministe, ce qui atteste de son intérêt. Ni aux Etats-Unis dans les années soixante : elle est trop âgée et occupée à son dernier livre, proprement philosophique, *La vie de l'esprit*. Ceci ne l'empêche pas d'ironiser à plusieurs reprises sur sa position de femme, et celle des hommes, ni d'indiquer dans un passage de *Condition de l'homme moderne* qu'il y a un statut assigné aux travailleurs comme aux femmes et que le thème de l'émancipation concerne les uns comme les autres.

C'est cependant le racisme et nommément l'antisémitisme qui la requiert dans les temps et les lieux où elle vit. Toutefois, dans le racisme comme dans le sexisme, quoique sous d'autres modalités, est traduite la problématique politique de l'exclusion des différences.

La nécessité d'intégrer les différences dans la pluralité, de faire de celle-ci une pluralité des différents est une dimension importante de sa réflexion sur le politique. C'est ce même problème qu'elle souligne quand elle étudie les difficultés des Etats constitués arbitrairement de plusieurs peuples en Europe centrale et prévoit les tensions et les antagonismes que nous avons vu éclater ces vingt dernières années.

Pour elle, en raison sans doute de cette expérience du politique, la pluralité démocratique se doit d'être une pluralité des différents, ou du moins qui prend en compte les différents et les différences sans pour autant les renvoyer à ces différences, sans non plus en faire prétexte à l'exclusion ou à la marginalisation. Elle réfléchit beaucoup à la question de la citoyenneté, mais une citoyenneté transétatique, pour les juifs par exemple, et est très consciente de la tension qu'exige la prise en compte tout à la fois de la nation et de l'Etat là où les deux ne coïncident pas. Nous y reviendrons pas la suite.

Je voudrais simplement signaler le caractère fécond et surprenant de ce mouvement dit mouvement des femmes qui a surgi à la fin du xx^e siècle et semble amorcer un bouleversement structurel fondamental.

Il peut être intéressant pour chacun d'analyser et d'identifier brièvement quelques caractéristiques de ce mouvement politique qui a touché profondément non seulement à un certain ordre social mais aussi au symbolique. Et d'émettre l'hypothèse qu'il s'agit là d'un mouvement sinon post-moderne, ce terme a été tellement utilisé en tous sens, mais au moins non conforme aux définitions modernes. Mouvement dont je me contenterai de souligner quelques aspects curieux : c'est qu'il est sans doctrine fondatrice et sans dogmatique établie, sans parti, sans dirigeants et sans hiérarchie, qu'il rassemble dans le dialogue mais non dans un discours univoque, et qu'il se nourrit dans son développement de divergences soutenues par le dialogue plutôt que par la représentation de sa fin.

Mouvement déconditionnant plutôt que reconditionnant, et dont chacune, chacun peut s'inaugurer non pas le maître mais l'acteur. Ce mouvement politique ne se définit pas dans la représentation préalable d'une société juste dont il faudrait seulement

établir les moyens, mais il soutient l'indécidabilité de son objectif, défini et redéfini dans chaque conjoncture.

Voilà pourquoi je peux le joindre de manière au moins interrogative à cette confrontation thématique du politique et du poétique. Ici se concrétise ce que Derrida définissait comme « la différance », le perpétuel différer qui donne lieu à déplacements et à transmutations. Mais là où Derrida donne à ce différer un statut ontologique (et allant de soi) en quelque sorte, Hannah Arendt rappelle que le *différer*, la *différance*, est toujours aussi une *praxis*, un acte, un agir, l'acte de détotaliser, de défaire les fausses évidences figées.

L'écriture n'est pas automatique : elle implique l'intervention non pas d'un sujet, mais d'un acteur. La main qui écrit s'efface dans le livre, dit Blanchot pour sa part, mais elle lui est indispensable. L'automatisme est la reconduction ou la persistance du fait pris pour évidence.

Mais tout ceci fera l'objet des leçons à venir, dont j'ai seulement tracé ici l'esquisse, les grandes lignes, dans la tension du texte et du Livre. Quand le texte écrit le Livre mais en même temps aussi le désécrit.

« Totalité et infini », écrivait Levinas – ami de jeunesse de Blanchot – en titre d'un ouvrage majeur que je citerai finalement ici pour mémoire, en simple invite.

Un héritage sans testament

Françoise Collin et les *Cahiers du GRIF* Penser/agir en dehors des grands centres

Diane LAMOUREUX

Nous partons sans dogmes, non sans conviction...

Notre avancée théorique, comme notre avancée pratique, ne se fera pas sans tâtonnements, ni sans détours, mais elle se fera. De coup de *GRIF* en coup de *GRIF*.

Editorial, *Cahiers du GRIF*, 1

Les Cahiers du GRIF, surtout la première série publiée entre 1973 et 1978, représentent un jalon important pour le féminisme belge, mais, dès le début, ils n'ont pas été que belges. « Son noyau organisateur est situé en Belgique, mais ses ramifications sont internationales et le seront toujours davantage » (*GRIF*, 1, 4)¹. Françoise Collin aimait à en parler comme de la première revue féministe francophone ; dès le premier numéro, les *Cahiers* affirmaient une volonté de s'inscrire dans la durée et annonçaient un rythme de parution, qui a été *grosso modo* respecté au prix de quelques numéros doubles. *Les Cahiers du GRIF* ont été un projet collectif, alimentant la réflexion et l'action féministe, pas seulement en Belgique, mais de façon plus large dans la francophonie du Nord².

Les Cahiers du GRIF ont connu trois vies. La première, à Bruxelles, de 1973 à 1978, comprend vingt-quatre numéros, certains doubles. La deuxième, publiée à Paris suite à l'installation de Françoise Collin dans cette ville, mais comportant une équipe belge et, brièvement, une équipe québécoise, comprend les numéros 25 à 47 ; les numéros sont publiés entre 1982 et 1993. Cette deuxième série est beaucoup moins « collective » que la première et les thèmes sont moins collés à l'actualité féministe. La troisième série ne comprend que deux numéros, un en 1997 et l'autre en 1998, et correspond plus à un projet personnel de Françoise Collin, qui s'entoure d'une équipe pour la réalisation d'un numéro précis plutôt que d'un collectif de rédaction.

Dans ce texte, je me concentrerai sur la première série des *Cahiers*. Je parlerai du projet, sur la base de ma lecture de la revue, mais également de mes conversations

¹ Pour alléger le système de notation, les citations tirées des *Cahiers du GRIF* seront mentionnées avec le numéro de la revue et la page.

² Dès le début, les *Cahiers* ont été distribuées à Paris et parfois au Québec, surtout à partir du moment où s'est créée la *Librairie des femmes d'ici*.

avec Françoise Collin qui se sont échelonnées sur près de trente ans et de ma brève expérience de participation à la deuxième série des *Cahiers*. J'analyserai dans un premier temps les apports de la revue. Dans un deuxième temps, je réfléchirai à la liberté donnée par son lieu de production.

Un laboratoire public

Lorsque je pense à la première série des *Cahiers du GRIF*, plusieurs souvenirs me viennent en mémoire. Ma découverte de la revue en 1975, à travers son numéro 6 sur « les femmes et la politique » et ma stupéfaction devant sa forme : une revue dont certains textes sont à la fois signés et commentés par les autres membres du collectif. Nos discussions autour du texte de Françoise Collin, « Au revoir », dans le dernier numéro de la première série de la revue, à la fois dans le contexte militant du collectif de publication de la revue *Pluri-elles / Des luttes et des rires de femmes* que dans un contexte plus universitaire, dans les premiers cours féministes à l'Université du Québec à Montréal. La diffusion de la revue au Québec était aléatoire et dépendait probablement des déplacements transatlantiques ; quand j'allais en Europe, j'essayais de m'en procurer des numéros. Ce n'est que plus tard, chez Françoise à Paris, que j'ai pu prendre connaissance de l'ensemble des numéros.

Pourquoi en parler comme d'un laboratoire public ? D'abord, par la diversité des thèmes abordés qui recouvre plus ou moins le spectre d'intérêt du féminisme de l'époque : le travail domestique, le travail, la maternité, la religion, la langue, le lesbianisme, sans oublier le féminisme lui-même. Ensuite, par le rapport constant entre pensée et action ; la réflexion s'adosse à l'actualité et prend des risques. Enfin, par sa forme : les articles sont commentés et poursuivent donc l'expérience dialogique de la réflexion en collectif. Bref, les *Cahiers* reflètent un mouvement tout en l'alimentant.

Après un numéro introductif sur le féminisme, qui comportait plus de questions que de réponses, la diversité des thèmes est révélatrice des préoccupations du féminisme des années soixante-dix qui, partant d'une expérience, s'étendait et se répandait, cherchant à cerner et à analyser le plus grand nombre d'aspects de la situation des femmes, parce que chacun de ces aspects est pour certaines essentiel, lui fournissant sa porte d'entrée dans le féminisme. C'est probablement la réédition en six volumes³ de certains des textes publiés dans les *Cahiers du GRIF* qui permet de mieux prendre en compte la diversité des thèmes traités, mais aussi la récurrence de certains thèmes (enfants, corps, amour, société, langage, travail) et la reprise de la réflexion que cette récurrence entraînait.

Le texte le plus connu du premier numéro est certainement celui signé par Françoise Collin, qui a tout de suite été réédité en tiré-à-part, puisque le premier numéro a été épuisé quasiment dès sa sortie⁴. Mais il importe de le relire en regard de deux autres textes de ce numéro, l'éditorial, qui situe le projet des *Cahiers* et l'article d'Eliane Boucquey, « Pour un projet concret ». Dans l'éditorial, il me semble que trois éléments ressortent. Le premier concerne ce dont veut traiter la revue. « Nos intérêts

³ Aux éditions Complexe, à Bruxelles.

⁴ Voir à ce sujet l'entrevue avec Françoise Collin réalisée par Florence Rochefort et Danielle Haase-Dubosc dans la revue *Clio* en 2001.

seront centrés sur les problèmes de la condition féminine mais ils ne s'y arrêteront pas. Il n'y a pas de frontières nettes entre ces problèmes et ceux qui concernent la société tout entière » (*GRIF*, 1, 3). Le deuxième a trait à la diversité de l'équipe de production, « politiquement et idéologiquement pluraliste » (*GRIF*, 1, 3). Quant au troisième, c'est un appel aux lectrices pour qu'elles ne soient pas simplement des « consommatrices », mais qu'elles participent à des rencontres autour des numéros de la revue.

L'article de Boucquey est intéressant, parce qu'il se situe presque aux antipodes de ce que sera la revue, mais qu'en même temps, il en respecte le pluralisme. Pensant « qu'il était nécessaire et même urgent de proposer dès ce premier numéro un projet féministe de société » (*GRIF*, 1, 23), Boucquey se rabat rapidement sur un projet plus modeste, faire état des aspirations communes « pour ne pas les trahir » (*GRIF*, 1, 23) et des difficultés auxquelles se heurte le féminisme puisqu'il ne s'agit pas simplement d'identifier certains enjeux, certaines situations qui posent problème pour que s'impose d'emblée la solution.

C'est cette même prudence dans le balisage du terrain, renforcée par les commentaires en marge, que l'on retrouve dans le texte de Collin. Celle-ci distingue la féminité (« être femme ») du féminisme et engage un dialogue implicite avec l'introduction au *Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir en précisant d'emblée que « [l]e féminisme arrache les femmes à leur isolement et à leur passivité » (*GRIF*, 1, 6). Suivant toujours la logique de Beauvoir, elle entreprend ensuite d'analyser certains éléments de la vie des femmes (formation et travail, mariage et famille, amour, sexualité). Suit une discussion sur la nature biologique ou non du sexe, où elle fait une référence aux personnes intersexes puisque « le caractère culturel du sexe apparaît de la manière la plus évidente dans les cas exemplaires des intersexuels » (*GRIF*, 1, 12). La moitié de l'article est consacrée aux possibilités de changements et aux moyens d'action. A cet égard, elle précise que le féminisme est porteur de bouleversements radicaux de l'ordre des choses puisque « les féministes ne visent nullement à substituer à la domination mâle une domination féminine : ce qu'elles veulent plutôt, c'est dépasser un système social fondé sur la domination et l'exploitation » (*GRIF*, 1, 19), tout en soulignant que cela se fera à la fois par un travail à l'intérieur des institutions pour les transformer et à l'extérieur pour éviter de s'y laisser enfermer. « Toutes les entreprises, théoriques ou pratiques, marginales ou légales, peuvent s'épauler » (*GRIF*, 1, 21).

A cet égard, on peut dire que les *Cahiers* ont été fidèles au projet qu'ils s'étaient fixés. Et surtout qu'ils n'ont pas craint de faire des rapprochements que l'on pourrait juger hasardeux comme dans le numéro 5, entre grève et fête (« La grève c'est, après tout, comme la fête, un arrêt de travail ») (*GRIF*, 5, 3) ou dans le numéro 7 intitulé (Dé- Pro- Ré- créer) qui fait état de l'ironie entre la crise économique qui s'installe et frappe de plein fouet les femmes et la célébration de « l'Année internationale de la (*sic*) femme ».

Comme le soulignait l'article de Collin dans le dernier numéro de la première série, « le *GRIF* a été un mouvement d'amour, (...) un mouvement de vie (...) un travail (...) qui se fiait à soi, un travail qui n'était que l'expression des découvertes que nous faisons nous-mêmes, nous qui tout à la fois produisons et apprenions »

(GRIF, 23-24, 8). Mais le bricolage a ses limites et la tension devenait croissante entre l'expérience que permettait la revue et le fait de devoir la produire : écrire, respecter des échéances, diffuser...

Le registre de la revue est un registre politique si l'on entend par politique une pratique collective adossée à une capacité de réflexion avant et après coup. Certes, dans le dernier numéro de la première série des *Cahiers*, on rencontre plusieurs témoignages et allusions à son côté intellectuel, hermétique. « Les articles du GRIF sont toujours intéressants, s'attaquent aux vrais problèmes. Malheureusement, ils sont souvent trop abstraits, trop pleins de références à des théories abstruses » (GRIF, 23-24, 79). « Le reproche essentiel que j'ai à faire au GRIF, c'est qu'il me paraît vraiment illisible pour toutes les femmes et tous les hommes qui n'ont pas un amour tout spécial pour les complications littéraires » (GRIF, 23-24, 82).

Mais il me semble qu'au-delà de ces reproches, la revue a fourni un lieu de rencontre et d'expression, permettant de cristalliser des impressions et des sentiments, de les nommer, parfois pour la première fois. « Nous avons aussi souvent offert une chance d'expression, et provoqué l'expression de femmes qui n'avaient envie, au fond, que de venir et de s'en aller » (GRIF, 23-24, 9). Comme le souligne le témoignage de Geneviève, « l'apport du GRIF cela a été me semble-t-il d'ouvrir un débat, de mettre en forme des idées qui ne l'étaient pas encore » (GRIF, 23-24, 82).

Ce registre est politique également par le fait qu'il a pour objectif le monde. Il s'agit de transformer le monde pour que les femmes puissent à la fois s'y mouvoir avec aisance, loin des contraintes imposées par la société patriarcale et puissent en devenir les co-actrices. Il s'agit donc de trouver des mots pour dire l'oppression, mais aussi des mots pour penser son au-delà, la libération et ultimement la liberté. Ce que Françoise Collin, au contact de l'œuvre de Hannah Arendt, décrira ultérieurement comme « une politique de l'acte aventureux, de la prise de risque, de l'avancée sans modèle préalable et sans garantie »⁵.

Enfin, la revue est une œuvre collective. D'abord elle est le produit d'un collectif qui en prend en charge les divers aspects, même si les responsabilités peuvent y être diversement partagées. Ensuite, elle s'inscrit dans un mouvement : les rencontres de débroussaillage avant les numéros et les rencontres de rétroaction après. Elle met en œuvre le penser/agir ensemble que l'on a pu voir ressurgir récemment dans les mouvements des places, principalement le mouvement espagnol du 15M. Finalement, et c'est là une originalité qui ne survivra guère à la première série, la revue elle-même est dialogique. Il y a souvent au moins un texte qui est commenté par d'autres membres du collectif ou alors, on fait état de tables rondes et de témoignages qui se répondent en quelque sorte. Je ne connais pas d'autres revues qui aient adopté une telle façon de procéder.

La revue a aussi incarné ce qu'ultérieurement Françoise Collin décrira comme le legs le plus important du féminisme : la rencontre entre femmes et la prise au sérieux dans ce mouvement même de rencontre de ce que chacune avait à dire. « Cet espace de dialogue que les femmes ont constitué dans le mouvement féministe, espace dont elles

⁵ F. COLLIN, *Parcours féministe. Entretiens avec Irène Kaufner*, Bruxelles, Labor, 2005, p. 162.

sont les agents, m'apparaît comme un acquis de base fondamental de ce mouvement et comme une rupture historique majeure »⁶. Plutôt qu'un ordonnancement du monde à l'aide d'une « grande théorie », il s'agissait d'un faire ensemble et d'un faire advenir sur le mode de la polyglossie.

Le colloque, organisé préalablement à la reprise de la publication des *Cahiers* en 1982 à La Marlagne, près de Namur et qui réunit autant des Belges que des Françaises, fait aussi état de ce caractère collectif du féminisme, quoique sur un mode plus désenchanté. Françoise Collin précisait que « les femmes, les féministes, doivent aujourd'hui inventer des rapports entre elles qui soutiennent la différence et les différends » (*GRIF*, 28, 12). A cela répondait Marcelle Marini par « nous reconnaître comme semblables : oui, comme identiques : non » (*GRIF*, 28, 19).

La liberté de l'excentration

A une époque où le féminisme était encore à la recherche de lui-même, tant dans sa théorisation que dans sa pratique, l'espace qu'il fournissait pour la créativité politique était énorme. Comme le souligne à plusieurs reprises Françoise Collin, le féminisme ne s'appuie pas sur une théorie, mais repose sur un mouvement d'aller-retour entre l'action et la réflexion, s'apparentant à un travail de pensée.

Avant d'aborder un exemple pratique de ce travail de pensée, il me semble qu'il faut préciser la différence que fait Françoise Collin, dont l'apport aux *Cahiers* a été majeur à cet égard, entre pensée et théorie. Alors que la théorie veut faire système, la pensée est aussi exigeante, mais plus sinueuse, « elle ne repose pas sur la représentation de sa fin, ni sur une doctrine préalable : elle se pense et s'invente à chaque pas »⁷. Ceci n'implique ni l'unanimité, ni l'évitement du conflit même en l'absence de « garant de l'orthodoxie »⁸, mais plutôt que le féminisme est mû « par l'urgence de l'ici et maintenant et la nécessité de repenser et de redéfinir constamment ses objectifs »⁹. Bref le féminisme sait d'où il vient, la révolte contre l'injustice inhérente au fait d'être une femme dans une société patriarcale puisque « être femme, c'est être assurée de subir de la naissance à la mort une discrimination basée sur la simple appartenance sexuelle » (*GRIF*, 1, 5), mais ignore dans une large mesure où il va, ce qui implique les tâtonnements et les reprises qui ne sont pas tant des incohérences que des effets de l'absence de représentation du futur à atteindre.

Il me semble que le fait d'être en périphérie, même si c'est une périphérie proche, ajoute à la liberté inhérente au fait d'une telle absence de théorie. Si, assez rapidement, le féminisme français s'est clivé entre différents courants qui devenaient de plus en plus étrangers les uns par rapport aux autres, allant même jusqu'à s'affronter devant les tribunaux sur l'appellation « MLF », les *Cahiers du GRIF* ont d'emblée fait le choix du pluralisme, ce qui était congruent avec le choix de la pensée par apport à la théorie. Ce pluralisme se fait sentir dans le collectif, mais aussi dans l'implication des unes et des autres face aux différents thèmes. « Le féminisme est pluriel en ce que, depuis le début, il est nourri de positions diverses, tant quant à la définition même de la

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

différence des sexes et de son statut que quant aux stratégies politiques à adopter pour le transformer, et au monde visé »¹⁰.

La liberté de l'excentration est également reconnue par Françoise Duroux, lors de son intervention à La Marlagne en 1983. « Je voudrais dire d'abord que c'est l'*ailleurs* offert – la Belgique – qui rend pour moi prononçables les propos que je vais tenir. L'*Ailleurs* : un espace expatrié où sont pour un moment suspendus et les conventions des coteries intellectuelles françaises (...) et les interdits propres au mouvement des femmes français » (*GRIF*, 28, 25).

Les *Cahiers* ont donc ouvert leur page à toutes sortes d'articles et surtout à des féministes de tous horizons. Ils ont également salué la naissance des diverses revues féministes dans le champ francophone. Il me semble qu'il aurait été assez difficile de trouver dans une autre revue des textes de Frédérique Vinteuil (de la LCR et des *Cahiers du féminisme*) et de Luce Irigaray, de Françoise d'Eaubonne, de Leila Seibar ou de Nicole Brossard. Les *Cahiers* se sont également intéressés très tôt à ce qui se passait dans le féminisme italien, plutôt différentialiste¹¹, en traduisant deux textes dans son numéro 9-10 et en publiant un texte de Louise Vandelac, qui travaillait à l'époque à un livre sur le féminisme italien publié par la suite chez Tierce, dans le numéro 16.

L'éclectisme sur le plan des courants du féminisme se fait également sentir du côté des contributrices belges. Catherine Francblin mentionnera que les *Cahiers* « posent davantage les questions qu'ils ne les résolvent » (*GRIF*, 23-24, 80). Alors que plusieurs sont assez sensibles à la réalité sociale et à l'analyse en termes de classes sociales, ce qui se fait sentir dans le choix de plusieurs thèmes reliés au travail, à la crise économique, aux remises en cause de l'Etat providence, d'autres insistent sur l'importance de la sororité et d'autres encore sont dans le témoignage du groupe de conscience. Cependant, cette sensibilité aux injustices socioéconomiques et l'importance intellectuelle du marxisme qui colore tout projet de transformation sociale à l'époque ne conditionnent aucunement des volontés d'exclure d'autres apports de la constitution de la réflexion féministe

Le féminisme est donc, pour les *Cahiers du GRIF* ou à tout le moins pour Françoise Collin qui a eu plus d'une fois l'occasion de s'exprimer à ce sujet, à la fois un mouvement de la pensée et une pensée en mouvement, pensée qui refuse sa propre domestication dans des dogmes ou des certitudes et qui cherche à se situer du côté de l'insurrection plutôt que de celui de l'institution. Ce mouvement de la pensée se fait sentir dans les reprises que Collin ne cesse de faire des mêmes thématiques, en infléchissant les angles d'approche au gré des changements de conjoncture (par exemple de la question du droit à l'avortement à l'analyse des nouvelles technologies de reproduction humaine). Comme elle le précisera dans un texte publié par le

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ Le féminisme différentialiste insiste sur l'incommensurabilité entre les hommes et les femmes. Pour ce courant, il ne s'agit pas tant de prôner l'indifférenciation de genre en accordant des droits égaux aux femmes et aux hommes et en rendant la loi neutre par rapport au genre que de reconnaître la spécificité et de valoriser le féminin en préservant la dualité sexuelle sur une base égalitaire. Françoise Collin en parle comme d'une pensée du deux et il en est question un peu plus loin dans le texte.

magazine québécois *La Vie en rose*, « [i]l ne faut pas craindre de remettre en question cela même qui a pu paraître évident. Le féminisme est un travail de réinterprétation interminable »¹². Il se situe également dans son refus d'avoir à choisir entre les pensées du un et les pensées du deux dans ses réflexions sur le féminisme, leur préférant à toutes deux le pluriel, tout en reconnaissant leur apport.

À cet égard, ses réflexions sur la différence des sexes méritent qu'on s'y attarde parce qu'il me semble qu'elles illustrent bien le mouvement dans la pensée qui est particulier à Françoise Collin. Celle-ci dans son entrée « différence des sexes » du *Dictionnaire critique du féminisme*, fait l'inventaire de trois positions présentes dans le féminisme occidental : l'universalisme, le dualisme et le *queer*.

De la première position, qui se rapproche beaucoup, selon Collin, de la tradition politique française de l'universalisme républicain, elle dira qu'il n'y a pas « de sexes, mais des « classes de sexes » vouées à disparaître (...) L'exigence d'égalité comporte pour les filles comme pour les garçons l'accès identique, et dans des conditions identiques, à toutes les formes d'exercice de la vie humaine et citoyenne »¹³. Bref, cette posture universaliste, insiste sur la construction sociale des catégories de sexe.

La position dualiste, reposant largement sur la psychanalyse lacanienne, soutient plutôt qu'il y a deux sexes, c'est-à-dire deux formes sexuées de l'humanité. L'émancipation des femmes, dans cette optique, est l'avènement d'un autre mode de rapport au monde qui « présente au moins l'intérêt de rappeler que le modèle de la masculinité développé à travers les cultures et les périodes de l'histoire, n'est pas le modèle de l'humanité, sa seule version possible »¹⁴.

Quant à la position *queer*, elle se rapporte à une position philosophique de type postmoderne, faite de contournements et de déstabilisation. Elle refuse l'injonction à choisir entre le « un » et le « deux », l'universalisme et le dualisme, pour s'engager dans une subversion des identités sexuées, et introduire, selon le titre du premier ouvrage de Butler, du « trouble » dans le genre.

Ces trois positions sont loin de satisfaire Collin qui souligne « qu'il faut échapper à cette injonction d'une alternative entre le « un » et le « deux » des sexes, qui s'est présentée à la réflexion dans les débuts du mouvement féministe et a suscité des conflits qui « ont stérilisé plutôt que de nourrir la pensée »¹⁵. Pour échapper à cette binarité sclérosante, elle propose donc un déplacement du terrain de la réflexion : plutôt que de se situer sur un plan métaphysique, il faut aborder la question sous l'angle politique, posant la question « [e]st-ce d'ailleurs la différence que combattent les féministes, ou est-ce la domination ? »¹⁶.

Il en résulte une réflexion en trois temps. Le premier se rapporte à l'envergure du féminisme qui ne se réduit ni à la place occupée par les femmes dans les sociétés patriarcales, ni à l'identité féminine – si tant est qu'une telle identité existe – mais interroge l'ordre sexué dans son ensemble. Comme elle le soulignait dans un de ses

¹² F. COLLIN, *Anthologie québécoise*, Montréal, Remue-ménage, 2014, p. 77.

¹³ F. COLLIN « Différence des sexes », in Helena HIRATA *et al.*, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 30-31.

¹⁴ F. COLLIN, *Parcours féministe*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 111.

premiers textes, « les féministes ne visent nullement à substituer à la domination mâle une domination féminine ; ce qu'elles veulent plutôt, c'est dépasser un système social basé sur la domination et l'exploitation » (*GRIF*, 1, 19).

Le deuxième concerne les enjeux ou les terrains. Ce que le féminisme met en mouvement, « c'est le statut général des corps, de la sexualité et de la reproduction humaines. Dans ce processus, les femmes, les féministes de la fin du xx^e siècle ont été les déclencheurs et les révélateurs à la fois »¹⁷. Il en résulte « un déplacement des identités sexuées et des pratiques sexuelles mais aussi un trouble dans l'ordre de la génération et des générations »¹⁸. En soulevant des questions comme la liberté d'avortement et de contraception, ce que nous nommerions aujourd'hui pour rendre la notion plus inclusive, la question des droits reproductifs, les féministes ont permis de distinguer fondamentalement les termes de « femmes » et de « mères », à un point tel que, de nos jours, les nouvelles technologies de reproduction, la procréation médicalement assistée ou la gestation pour autrui sont venues consolider cette dissociation, souvent dans une version marchande.

En troisième lieu, ce que soulève le féminisme, c'est également la remise en question du corps propre qui constitue le fondement de l'individualisme libéral. Ces questions ont été fort peu abordées par Collin. Ceci conduit à un certain déplacement des interrogations sur le sujet et l'individualité, déplacement qui se situe moins dans la logique postmoderne que dans celle d'une intersubjectivité et des limites de l'autonomie si l'on veut encore réfléchir à la question d'un monde commun. Cet enjeu surgit essentiellement sur le mode de l'interrogation : « [l]e féminisme est-il le « devenir-hommes » des femmes ou le « devenir-autre » des hommes et des femmes ? »¹⁹.

La notion de différend des sexes oblige à mettre au cœur de la réflexion la structure de domination qui façonne encore les rapports sociaux de sexes. C'est ce qui explique le passage du registre philosophique au registre politique puisque « la question de la différence des sexes ou du différend entre les sexes résiste à tout traitement théorique. Elle est de l'ordre de la *praxis*. Hommes et femmes ne relèvent pas du substantifiable, du définissable, de l'énoncé » (*GRIF*, 46, 136). Et elle précise un peu plus loin que « [l]utter contre les inégalités, faire en sorte que les femmes se manifestent comme initiative par la parole et par l'action, n'implique aucune définition de ce qu'elles sont (en nature) ou de ce qu'elles devraient être » (*GRIF*, 46, 138).

Je me plais à penser que ce changement de terrain, non pas pour éviter le débat, mais pour le poursuivre autrement est en partie dû à la possibilité qu'a eue Collin de développer un féminisme qui n'a pas à se ranger dans une case et à arborer un drapeau précis. A ce titre, même si elle s'est par la suite établie à Paris où l'atmosphère lui semblait plus propice à la poursuite d'intérêts philosophiques et intellectuels, Françoise Collin n'a jamais totalement rompu avec la Belgique, faisant de fréquentes incursions dans sa maison de campagne dans un village du Hainaut où elle est d'ailleurs enterrée, mais aussi présente intellectuellement grâce à la Chaire Tassier à l'ULB et à la Chaire

¹⁷ F. COLLIN, *Le différend des sexes*, Paris, Pleins Feux, 1999, p. 61.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ F. COLLIN, *Parcours féministe*, *op. cit.*, p. 16.

Francois de l'Université de Liège, tout en ayant contribué à fonder cette institution hors norme qu'est l'Université des femmes.

En guise de conclusion

Je suis parfaitement consciente de la précarité inhérente à ma position dans cet article : évaluer l'impact d'une revue belge ou à tout le moins celui du fait de penser en Belgique, à partir de mon point de vue qui est celui d'une Québécoise. Mais je me plais parfois à penser qu'il y a un certain nombre de similitudes entre les deux situations.

Il me semble que les liens de Françoise avec le Québec (elle y est venue à plusieurs reprises entre 1976 et 1995) et la présence de quelques personnes (d'après mon souvenir, Rosi Braidotti et Véronique Degraef) liées à la deuxième série des *Cahiers*, venues rencontrer notre collectif de discussion en 1985, de même que les traces écrites de ces passages m'autorisent à avancer certaines interprétations développées plus haut. Dans son intervention lors d'un colloque d'écrivains posant la question *Où en sont les littératures nationales ?*, Françoise Collin récusait le statut d'écrivaine nationale en signifiant d'emblée : « je ne crois pas que je sois préposée au salut de la langue française, je ne crois pas que je sois préposée au salut de la Belgique, ni de la Wallonie ». Cependant, à la fin de son intervention, elle situait bien les dimensions du problème. « Où en sont les littératures nationales ? Cela signifie : où en est l'écriture des nationalisés ? Elle est là où sont les écrivains qui écrivent (...) l'écriture se donne un pays, se donne comme pays. Écriture de Québécois, de femmes, de Belges, qui n'est pas une littérature québécoise, féminine, belge ? »²⁰. Refusant l'injonction du Un et de l'héroïsme, elle précisait, « [l]ittératures minorisées, littératures d'une langue mineure, mineures dans la langue. Mais c'est ce mode mineur, cet écart, qui est l'espace même où s'articule l'écriture car il n'y a d'écriture que minoritaire »²¹. Il me semble que ce qu'elle tenait pour nécessaire pour l'écriture est également une condition de la pensée.

Dans une entrevue avec Suzanne Lamy, revenant sur l'expérience du *GRIF*, elle précisait « le féminisme apparaissait comme une histoire de femmes excitées. Petit à petit on s'est aperçu que ça existait. (...) Il y a eu un temps des rapports très ouverts, de coïncidences, des possibilités de dialogue que jamais on ne connaît ailleurs »²². Par ailleurs, dans un texte produit pour le dossier de la revue *La Vie en rose* sur le thème « Les féminismes se critiquent » en 1985, elle précise : « nous avons abandonné ce purisme irréaliste et limitatif de nos propres ressources. (...) Nous avons entamé une navigation en forme de cabotage où il faut (...) être attentive en permanence, où rien n'est jamais définitif, où il ne faut jamais relâcher son regard et sa pensée »²³. Il nous appartient à nous féministes de divers pays qui avons été inspirées par le souffle de sa pensée de continuer le périple tout en restant fidèles au ressort insurrectionnel du féminisme.

²⁰ F. COLLIN, *Anthologie québécoise*, op. cit., p. 19 et 22.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² *Ibid.*, p. 30.

²³ *Ibid.*, p. 79.

« Il n’y a pas de libération sans déplacement » : l’héritage subversif de Françoise Collin

Une promenade dans la première série des *Cahiers du GRIF*

Mara MONTANARO

Introduction

Philosophe féministe, philosophe *et* féministe, écrivaine et essayiste, Françoise Collin nous a quitté.e.s le 1^{er} septembre 2012. Nous n’avons pas seulement perdu une personnalité éminente du féminisme francophone, une penseuse de la liberté, mais surtout une femme extraordinaire, dont la pensée philosophique précède et dépasse l’engagement politique dans le mouvement féministe, et sera, jusqu’au dernier moment, constitutive de son féminisme sous sa forme insurrectionnelle, interrogative, plurielle.

On pourrait bien appeler sa pensée « une pensée pensante », dès lors que, comme Socrate, elle a toujours mis la théorie à l’épreuve de la pensée elle-même. Françoise Collin avait une capacité unique à détecter les faits, à discerner les possibilités, à imaginer de nouveaux horizons.

J’ai eu l’énorme chance de rencontrer Françoise Collin quand j’ai décidé de lui consacrer ma thèse de doctorat en philosophie. Ce travail, le premier consacré à son œuvre, doit énormément à toutes nos conversations, à tous les après-midis, à toutes les soirées passées à discuter en fumant autour d’un thé vert japonais, à tout le matériel inédit qu’elle m’a permis de consulter, et pour finir, qu’elle m’a confié et dévoilé. En reconstruisant son œuvre et sa vie, son cheminement intellectuel, j’ai voulu restituer sa complexité sous l’angle triple de la philosophie, de la littérature et de la théorisation féministe. Apatride, mais non nomade, Françoise Collin soutenait qu’« il n’y a pas de libération sans déplacement » et qu’il faut, pour se dé-situer, avoir un lieu à quitter, fût-il même symbolique. Sa pensée se place là où s’articulent, de manière complexe, poétique et politique, politique et symbolique, pour penser le devenir du féminisme. Repenser la ré-articulation du symbolique dans l’écriture, l’art, la philosophie et redéfinir la politique, redéfinir en fait le rapport complexe entretenu par la politique

avec le privé pour penser et créer un monde commun, tel est l'enjeu original de la pensée de Françoise Collin.

Il s'agira dès lors dans cet article de montrer l'originalité de sa pensée et de sa praxis féministe, de reconstruire son positionnement avec comme point de départ l'analyse à la fois historique et philosophique de la première série des *Cahiers du GRIF*.

Par positionnement¹, ou plutôt par pratique du positionnement, j'entends la capacité de considérer de façon critique la dimension historique et les appartenances géographiques, culturelles et psychiques qui permettent une définition politique et stratégique de soi-même.

Dans un premier temps, je montrerai comment le féminisme est pour Françoise Collin une praxis, ensuite j'analyserai le rapport – crucial dans le féminisme – entre la singularité et le collectif ; comme pour Françoise Collin, il s'agit toujours d'une réflexion théorique-pratique. Enfin, je m'arrêterai sur sa conception de la révolution, sur son idée de « révolutions minuscules », sur son rapport au marxisme, pour conclure sur la transmission de sa pensée aux nouvelles générations.

Le féminisme, une praxis

En 1971, alors que la scène féministe française connaît de douloureux débats opposant théories et personnes ou plutôt positions idéologiques², Françoise Collin se rend aux Etats-Unis où elle rencontre les féministes américaines qui la séduisent autant qu'elles l'inspirent par leur pragmatisme, les rapports entre femmes qu'elles instaurent et leur affirmation d'elles-mêmes.

Le scénario féministe la fascine : des femmes font des choses en commun, créent des revues, des galeries d'art, autrement dit construisent un être ensemble des femmes à partir duquel une théorisation sera possible.

Le féminisme n'est pas une idée: c'est une force. (...) Il faut avoir vu ces Américaines jeunes et moins jeunes organiser une journée sur les discriminations sexuelles dans les manuels scolaires, monter une galerie d'art coopérative, réunir un groupe de travail sur les crèches et garderies, prendre la parole à une commission des *Human rights*, promouvoir la Self Help Clinic, etc., pour comprendre que quelque chose déjà a commencé à changer et que les femmes sont entrées activement dans l'histoire. (...) De sorte que l'on hésite parfois à utiliser le terme de « féministe » qui est attaché à une certaine tradition et à une certaine forme de lutte, le terme de mouvement des femmes, *Women's Movement*, est plus juste³.

C'est donc à partir de cette expérience qu'elle commence à penser au féminisme comme *praxis*, comme pratique, comme politique qui repose sur la pluralité du dialogue et sur la réalisation d'espaces concrets où la singularité de chaque femme peut s'affirmer.

¹ Je renvoie, pour une analyse du concept de *positionnement* à S. BRACKE et M. PUIG BELLACASA, « Le féminisme du positionnement. Héritages et perspectives contemporaines », *Rétrospectives, Cahiers du genre*, 54, 2013.

² Je me réfère ici à la position de Luce Irigaray, Antoinette Fouque (différentialisme ou pensée de la différence), d'une part, et à celle de Christine Delphy et Nicole Claude-Mathieu, Colette Guillaumin (universalisme ou féminisme matérialiste), de l'autre.

³ F. COLLIN, « New York des femmes », *La Revue nouvelle*, 1972, p. 25.

De retour à Bruxelles, en 1973, elle décide de créer une revue, les *Cahiers du GRIF*, première revue féministe en langue française à un moment où le paysage textuel francophone est pratiquement vide : Les Editions des Femmes prendront forme quelques mois plus tard, la revue *Sorcières* deux ans après, *La revue d'en face*, *Questions féministes* et les *Cahiers du féminisme* paraissent en 1977⁴. Il y avait bien eu des journaux comme *Le torchon brûle* en France ou *Et ta sœur ?* en Belgique mais ils étaient destinés à un public militant. L'objectif de la revue est de *remettre au monde le monde*, autrement dit de repartir de zéro, d'opérer une *epochè* husserlienne, d'appliquer au savoir donné, contaminé en tant que patriarcal, une véritable suspension.

Il semble que la première journée des femmes à Bruxelles en 1972 ait été le moteur de l'entreprise. Les *Cahiers* sont alors en gestation, tant il est vrai que presque toutes les protagonistes des premières publications sont impliquées ou simplement présentes à cette journée. Cependant, toutes ne se sont pas rencontrées au même moment et au même lieu.

Marie Denis, Jeanne Vercheval et Suzanne Van Rockeghem avaient réalisé ensemble le *Petit livre rouge des femmes*, véritable manifeste du féminisme belge. Marie Denis et Françoise Collin avaient toutes deux collaboré à la rubrique *Femmes*, de l'hebdomadaire *La Relève* et contribué comme Eliane Boucquoy à *La Revue nouvelle* et peu avant le 11 novembre 1972, Françoise Collin rencontrait Jacqueline Aubenas qui allait également s'investir dans le projet des *Cahiers*.

Dans la première série des *Cahiers du GRIF* (1973-1978) que j'ai choisi d'analyser, la revue est volontairement peu théorique et les femmes qui écrivent, décident d'y parler une langue *basique*, accessible à toutes. La politique n'est pas métaphysique pas plus que l'histoire n'est ontologie, la différence entre les sexes se traduit en histoire déterminée, en actualité, en une *praxis*. Déplacer ce qui est, infatigablement, sans modèles restrictifs, tel est, pour Collin, le sens de la *praxis de la différence des sexes*. La différence n'est pas déterminée *a priori* : c'est un enjeu, un acte, un acte de déplacement.

Comme le féminisme ne se réduit pas, selon Collin, à la simple prétention de réparer une injustice mais veut être la reconstruction d'un commun dans lequel toutes les femmes peuvent parler, le témoignage occupe une place centrale dans les *Cahiers* car raconter c'est penser, et c'est dans la narration même, dans les diverses narrations, que la pensée surgit. Concrètement, l'équipe se constitue alors autour de Françoise Collin et les réunions qui préparent la sortie des *Cahiers* sont ouvertes à toutes. Le thème est fourni par l'équipe, la parole est libre, les réunions sont enregistrées puis décryptées. Celles-ci constituent le matériel à partir duquel les membres du comité de rédaction écriront. Si le témoignage constitue la base de la revue, la force des *Cahiers* consiste à transformer les récits individuels en sujet de réflexion et de conceptualisation au service de la pensée des femmes et des hommes qui souhaitent mettre en question *le différend des sexes*. Il en va ainsi tout au moins dans la première série. Rétrospectivement, Collin soutient que l'on théorise aussi dans la parole, mais au départ le projet a pour objectif de faire naître, et non de diriger en

⁴ Je renvoie, pour une histoire des revues féministes, à « Revues féministes », in *Où en sont les féministes ?*, *Les Cahiers du GRIF*, 23/24, 1978, p. 133-137.

tant qu'intellectuelles, la pensée de toutes les femmes. Pour cette raison, elle n'est pas forcément proche des textes ou des auteures qu'elle publie.

En effet, des textes de femmes appartenant à des courants de pensée différents voire opposés sont publiés. Les *Cahiers* ne sont donc pas l'expression d'un courant, d'une école. Certaines des femmes qui participent sont connues alors que d'autres n'ont aucun écrit à leur actif. L'intérêt se focalise sur la construction d'une scène d'expression et de rencontre entre femmes autour d'un thème commun dont le caractère est toujours problématique. Les *Cahiers* sont une pratique de dialogue pluriel. En marge de l'institution, ceux-ci procèdent de la volonté de construire ensemble une réflexion, en dehors du circuit des hommes, comme le dit Françoise Collin et sans attendre que ces derniers en autorisent la publication dans leurs revues.

Singularité et pluralité

Le premier numéro des *Cahiers du GRIF*, publié sur fonds propres, paraît en octobre 1973 et le 11 novembre de la même année, qui marque la deuxième journée des femmes à Bruxelles, 1 500 exemplaires sont vendus, le stock est épuisé le soir même. Distribués à Paris à la librairie Maspero à partir du deuxième numéro, les *Cahiers* acquerront rapidement une dimension internationale dans le monde francophone⁵.

L'éditorial du premier numéro qui interroge le jeune mouvement féministe : *Le féminisme pour quoi faire ?* s'ouvre de la manière suivante :

(...) Le féminisme est un travail des forces historiques d'abord. C'est aussi une hypothèse de recherche particulièrement féconde aujourd'hui, et qu'il nous incombe d'utiliser. (...) Nos intérêts seront centrés sur les problèmes de la condition féminine, mais ils ne s'y arrêteront pas. Il n'y a pas de frontières nettes entre ces problèmes et ceux qui concernent la société toute entière. A la limite, nous voudrions seulement faire apparaître le regard des femmes, faire entendre la voix de femmes, dans tous les domaines. (...) L'équipe responsable du GRIF est politiquement et idéologiquement pluraliste : elle est unie par une recherche et des objectifs communs⁶.

Réfléchir, donc, entre femmes, partager l'écriture avec d'autres femmes, d'où la non-mixité : les *Cahiers* sont le produit de la réflexion et du travail d'une vingtaine de collaboratrices régulières auxquelles s'agrègent de nombreuses autres participantes. Le groupe se veut pluraliste, composé aussi bien de féministes historiques que de féministes de la seconde vague. Il comprend des intellectuelles, des travailleuses, des femmes immigrées et des femmes au foyer. Les participantes qui proviennent d'horizons divers s'inscrivent différemment dans le féminisme. Les thèmes naissent de leurs préoccupations et le contenu de la publication est le fruit d'une discussion qui vise à rendre accessible à toutes l'écriture et les paroles des femmes. Il s'agit, soutient Collin, « de marcher avec les mots ».

Chaque participante est invitée à s'exprimer à partir de sa propre sensibilité et expérience, quels que soient son savoir ou ses compétences en la matière. Outre cette

⁵ Pour une analyse historique plus détaillée des *Cahiers*, je renvoie à M. DENIS et S. VAN ROKEGHEM, *Le féminisme est dans la rue. Belgique 1970-1975*, Bruxelles, Politique et Histoire, 1992, p. 133-140.

⁶ Editorial, « Le Féminisme pour quoi faire ? », *Les Cahiers du GRIF*, 1, 1973.

volonté de libération de la parole, les *Cahiers* mettent en acte un travail qui dépasse le simple partage des subjectivités. Chaque thématique proposée est un champ à explorer au service du féminisme à l'intérieur duquel se mêlent théorie et pratique. Hormis l'éditorial, chaque article est signé par une ou plusieurs auteures, contrairement à la pratique du MLF en France, qui prônait l'abolition de la singularité dans l'anonymat.

En effet, la première série des *Cahiers* inaugure une pratique originale et unique : chaque article est annoté en marge par les différentes lectrices. Ces notes qui sont également des références bibliographiques, témoignent de l'intense travail de réflexion collective. Chaque numéro des *Cahiers* se présente comme un domaine à explorer où se mêlent créativité, réflexion et militance. Au croisement entre base théorique et action féministe, ils fournissent en même temps des informations d'actualité ou encore une bibliographie sélective sur les différents sujets traités. Il n'y a pas de progression linéaire, chaque dossier se présentant comme un nouveau chantier à approfondir. Selon Jacqueline Brau⁷, il est possible de distinguer, pour ce qui est de la première série des *Cahiers* (1973-1978) trois lignes de force : la première concerne l'épistémologie et la conception du féminisme, la deuxième est liée à la problématique de la production et de la reproduction, la troisième pose la question du rapport à soi et à autrui. Cette classification peut illustrer la dialectique permanente qui anime la réflexion du groupe sur le processus individuel de libération des femmes et son inscription dans un devenir collectif.

Le choix des thèmes comme la manière de les traiter s'inscrit dans une interaction permanente entre questionnement individuel et interrogation collective. Entre 1973 et 1978, sont donc publiés dix-neuf *Cahiers* (24 numéros) qui explorent les différents domaines de la condition féminine : politique, travail, violence, langage, corps, maternité, homosexualité, création. Françoise Collin écrira plus tard :

La réalisation de chaque *Cahier* a constitué et constitue pour nous un progrès, une avancée, et non une synthèse. De telle sorte qu'il nous apparaît plus comme une plate-forme de départ que comme un point d'arrivée. Si travail collectif il y a, c'est un travail qui reste toujours de l'ordre de la collection, ou du spectre. Une recherche est faite en commun qui ne va pas jusqu'à l'abolition des différences⁸.

En effet, la spécificité propre aux *Cahiers* est de commencer un parcours de réflexion dans le mouvement féministe en évitant de produire une pensée unique. Comme Collin elle-même l'affirme dans un entretien très significatif avec Nadine Plateau en 2011 :

Il n'est peut-être pas étonnant que plus tard, mon engagement politique féministe se soit d'abord concrétisé dans la fondation d'une revue, *Les Cahiers du GRIF*, articulant ainsi agir et écrire, mais aussi singularité et pluralité. A la différence d'autres revues en effet, *Les Cahiers du GRIF*, momentanément interrompus au profit de la fondation de l'*Université des femmes* puis repris, n'étaient pas l'expression d'une théorie

⁷ J. BRAU, « Au cœur du féminisme des années 1970. Le Groupe de recherche et d'information féministes (GRIF) 1972-1978 », *Sextant*, 23-24, 2007.

⁸ F. COLLIN, « Un autre rapport au langage : Note sur l'expérience des *Cahiers du GRIF* », in M. A. MACCIOCCHI, Séminaire Paris VIII. Vincennes, *Les Femmes et leurs maîtres*, Paris, Christian Bourgois, 1978, p. 334.

prédéterminée de la différence des sexes, « universaliste » ou « différencialiste » comme on le disait à l'époque, mais un espace de rencontres et d'expression de femmes différentes et s'exprimant dans leur différences autour d'une thème commun. C'est dans cet esprit qu'ils ont poursuivi leur parution un peu plus tard à Paris, dans une formule plus théorique⁹.

Une réflexion théorico-pratique

Ancrée dans le mouvement, c'est donc une réflexion théorico-pratique qui se construit dans l'action et dans la déconstruction. Cette modalité est lisible à la fois dans la genèse et dans le fonctionnement des *Cahiers du GRIF*.

Dans un entretien publié dans *Clio. Histoire, femmes et sociétés*¹⁰, où elle évoque les *Cahiers du GRIF*, Françoise Collin explique comment ceux-ci ont représenté une aventure individuelle et collective, intellectuelle et politique, en mobilisant les forces et l'imagination au fil des ans, un cheminement où le vécu et la pensée s'entremêlent constamment. Une pensée toujours attentive, cependant, à ne pas devenir théorie.

Avec une extrême rigueur, Collin distingue la théorie de la pensée : la première constitue un cadre figé sur lequel se reposer, elle se rattache au moment de l'affirmation et non de l'interrogation, risquant ainsi de se transformer en idéologie tandis que la seconde interroge, n'entend pas déterminer mais éclaircir une position. Pour Collin, la théorie est un *bricolage* transitoire, une boîte à outils en écho à Foucault, un pont de fortune qui assure le passage mais n'a pas le caractère définitif d'un édifice. De même, au sein du débat porté par le féminisme français entre différencialisme et universalisme, elle veille à ce qu'il ne se transforme pas en alternative idéologique stérile, car le débat doit se déplacer, se raviver pour ne pas bloquer la pensée à l'intérieur d'une logique des contraires. L'abandon de tout postulat métaphysique (ou naturaliste) des sexes est le dépassement de la position à la fois unitaire et duelle. Collin parle d'une politique de l'irreprésentable mais aussi d'une *praxis* des sexes et par féminisme elle n'entend pas *un devenir homme* des femmes, à savoir une conversion au monde constitué mais un travail de réinvention tant des positions sexuées que du monde commun. Pour Collin, le féminisme est une révolution dans la durée, une insurrection permanente, ne reposant pas sur la représentation de sa propre fin, ni sur une doctrine préétablie. A chaque pas, il se pense, s'invente, et par là, il doit se maintenir comme mouvement, comme action qui se formule et reformule.

Une conception politique de la révolution

Chez Collin, une telle position coïncide avec la préférence qu'elle accorde toujours au dialogue, notion qu'elle théorise dans les années quatre-vingt avec Hannah Arendt. Collin introduit en France la lecture *libertaire* de Hannah Arendt dont elle fait publier de nombreux textes dans la collection *Littérales* qu'elle dirige aux éditions Tierce, et à laquelle elle consacre plusieurs articles et l'ouvrage intitulé *L'homme*

⁹ F. COLLIN, N. PLATEAU, *De la création littéraire, philosophique et féministe : un entretien avec Françoise Collin*, Bruxelles, Sophia, 2011.

¹⁰ F. ROCHFORT et D. HAASE-DUBOSC, « Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 13, 2001, p. 195-210.

est-il devenu superflu ? Hannah Arendt, en 1999. En 1986, dans l'introduction au numéro monographique des *Cahiers du GRIF* consacré à Arendt, Collin écrit :

Cet éclairage arendtien de la révolution permet de penser la question du féminisme comme révélateur privilégié et symptôme des temps nouveaux. (...) Le féminisme c'est le droit à la parole politique et le courage de la parole publique. Cet accès au monde public ne s'effectue pas seulement dans la politique. Le monde public c'est aussi, et d'abord, l'élaboration du symbolique : le droit et l'initiative de parler en son nom, de manière à pouvoir nommer avec et pour les autres. Hannah Arendt ici encore, montre remarquablement comment poétique et politique se conjoignent d'une certaine manière car ils instaurent un mode d'apparition qui se fonde sur la pluralité¹¹.

Plus tard, dans un article de 2004 intitulé *Le féminisme pour quoi faire ? Genèse et forme d'un mouvement*¹², Françoise Collin note que les questions soulevées par les féministes des années soixante-dix ont gardé toute leur pertinence malgré d'évidents acquis. Rappelons qu'en 1973, le premier numéro des *Cahiers du GRIF* a justement pour titre *Le féminisme pour quoi faire ?* et que de nombreuses femmes ne comprenaient pas de telles protestations ni en quoi consistait leur discrimination en se déclarant satisfaites de leur sort. Des slogans comme *mon corps est à moi, le privé est politique, à travail égal salaire égal*, surprennent et choquent.

Les femmes n'étaient-elles pas égales aux hommes dès lors que, après la guerre, elles s'étaient vu accorder le droit de vote et le suffrage universel ? La révolte féministe met au jour une structure de domination qui traverse et transgresse la frontière entre public et privé. Dans *Parcours féministe*, Collin affirme que la structure de domination reliant les sexes sur un mode hiérarchique, formulée ou non avec le concept de patriarcat, est transhistorique et transculturelle, présente dans toutes les cultures et à toutes les époques historiques. Une structure invariante et constitutive de l'état social.

Prétendre la subvertir constitue une révolution et cette question a été posée pour la première fois comme question générale dans les années 1970. C'est précisément à partir de ces années-là que cette structure est identifiée comme telle dans toutes ses formes, et donc contestée.

Féminisme et marxisme

Dans un entretien sur l'expérience des *Cahiers du GRIF* où Françoise Collin reconstruit aussi le climat politique de l'époque, elle écrit :

La problématique féministe et des féministes préexistant à la fondation des *Cahiers du GRIF* a été d'emblée confrontée à la problématique marxiste de la lutte des classes. Cette confrontation nous demeure présente. Parce que la lutte des femmes est une lutte révolutionnaire. Ce qui constitue pour nous une évidence cependant, c'est que la lutte des femmes est théoriquement, pratiquement et stratégiquement,

¹¹ F. COLLIN, « Introduction : actualité de Hannah Arendt », in *Hannah Arendt, Les Cahiers du GRIF*, 33, 1986, p. 6-7.

¹² Voir F. COLLIN, « Le féminisme pour quoi faire ? Genèse et formes d'un mouvement », *La Revue nouvelle*, 11, 2004.

irréductible à ces autres luttes et ne peut être rabattue sur elles, même si elle est leur alliée. Et que c'est aux femmes elles-mêmes qu'il appartient de la mener¹³.

Cette révolution, définie comme permanente par Françoise Collin, présente une spécificité par rapport à la révolution marxiste : d'une part, il ne s'agit pas d'une révolution événementielle ou violente, mais elle s'inscrit dans la durée, d'autre part, elle ne repose pas sur la représentation de sa propre fin ni sur une doctrine préétablie. Elle se pense et s'invente à chaque pas.

D'après Collin, il y a dans le marxisme une prétention scientifique visant la détermination d'un modèle élaboré de manière spéculative. Pour elle, le féminisme ne succombe pas à ce risque puisqu'il est avant tout défini comme un mouvement : le mouvement de libération des femmes, comme action qui formule et reformule ses problématiques.

Le féminisme a donc instauré une politique non métaphysique, autrement dit une politique ne reposant pas sur une représentation définie de ses objectifs ou de ses méthodes. Il s'agit d'une politique de l'action permanente. C'est à chaque moment, à chaque conjoncture que les problématiques nous concernant doivent être réinventées, repensées. La force et la faiblesse du féminisme tout à la fois, est de ne pas être lié à une doctrine unitaire bien qu'il repose sur un corpus théorique en constant développement. Il n'y a pas de livre fondateur.

Simone de Beauvoir ne joue pas dans le féminisme le rôle que jouait Marx dans le marxisme. Nous pouvons lire ou relire *Le Deuxième Sexe*, y trouver inspiration et en débattre, mais ce n'est pas notre dogme. C'est un texte historiquement référentiel. Et il y a beaucoup d'autres textes, mais aucun n'est le texte fondateur. Le livre est en quelque sorte à écrire¹⁴.

Penser sans garde-fou

Pour Françoise Collin, le féminisme est pluralité : c'est un agir pluriel et non une fabrication conforme à un modèle. Ce que l'on désigne sous le nom de *féminisme* est donc un espace politique où positions comme personnes diverses se confrontent, et s'affrontent aussi, sans perdre de vue l'objectif fondamental, comme dans l'expérience des *Cahiers du GRIF*.

S'il est mû par une utopie, continue Collin, celle-ci n'est pas une représentation mais une injonction à penser et agir, une *praxis des sexes*. Il est mû par l'urgence de l'ici et maintenant et par la nécessité de repenser et redéfinir continuellement ses objectifs.

La notion de féminisme au singulier est pertinente au sens où elle définit un espace de pensée et d'action concentré sur la transformation des rapports entre les sexes : c'est le point de jonction, le point de référence. Il est question de transformer un monde défini par un seul sexe en un monde défini par les un(e)s et par les autres. Mais le féminisme est pluriel dans la mesure où il se nourrit dès le départ de positions diverses

¹³ F. COLLIN, « Un autre rapport au langage : note sur l'expérience des *Cahiers du Grif* », *loc. cit.*, p. 338.

¹⁴ F. COLLIN, I. KAUFER, *Parcours féministe*, Bruxelles, Labor, 2005, p. 18.

non seulement quant à la définition même de différence des sexes et de son statut mais aussi concernant les stratégies politiques à adopter pour le transformer. C'est une insurrection permanente, aussi bien théorique que politique. Il existe une construction sociale des sexes et de leur rapport, une construction organisée en termes de pouvoir à travers les diverses formes historiques et culturelles, privées et publiques, dans les sociétés. Le féminisme conteste ce que l'on a identifié comme structure invariante et engage une révolution non violente mais radicale des rapports humains.

La notion de *construction sociale des sexes* ou de genre, soutient Collin, est souvent utilisée sans être suffisamment analysée et risque ainsi d'être mal comprise. En effet, ce n'est pas la construction en tant que telle, c'est-à-dire le caractère culturel de leurs formes et de leurs relations, qui est contestée : le féminisme ne vise pas la réalisation d'un *état de nature* ou d'un *naturalisme achevé*, selon les termes de Marx, mais il s'oppose à la forme hiérarchique assumée par cette construction.

Son objectif consiste à substituer aux rapports hiérarchiques des sexes des rapports d'égalité : mais égalité à quoi ? Est-il question, pour les femmes, de s'aligner sur le monde tel qu'il a été de tout temps défini par les hommes, de devenir des hommes comme les autres ou de promouvoir un autre monde, redessiné en termes nouveaux ? S'agit-il d'un processus d'assimilation, d'ailleurs impossible, aux valeurs établies ou d'un mouvement de transformation de ces dernières conduisant à une redéfinition des sexes et des sexualités ? Ces deux objectifs sont tous deux présents dans l'action et dans la revendication.

Nous allons, non vers ce qui est déjà, mais vers ce qui n'est pas encore, vers un monde dont nous n'avons pas la représentation *a priori* mais que nous construisons dans la diversité de nos actions, dont nous prenons le risque, sans garantie. C'est ce qui caractérise la révolution des sexes – elle est sans modèle, ni historique ni doctrinal – et c'est ce qui donne son sens à la notion de politique qu'elle met en jeu : non pas la réalisation d'un plan, mais le frayage du nouveau dans les différentes conjonctures¹⁵.

Ecrire et agir sans que le mot *fin* soit jamais prononcé. Voici le legs de Françoise Collin : une pensée qui est expérimentation, interrogation, car Collin pense *sans garde-fou*, dans le souci de *tracer des expériences plutôt que des doctrines*. Passion de comprendre qui s'éloigne des formes traditionnelles du savoir académique. Pensée libre et autonome assumant avec courage une position marginale, sacrifiant l'instance de la continuité dialectique à la cohérence dans la discontinuité. Pensée sans appuis, ni chaînes ; la pensée de Françoise Collin est comme l'écriture, un mouvement perpétuel, sans fin vers ce qu'encore on ne connaît pas¹⁶.

Françoise Collin a toujours *préféré* un savoir généalogique à un savoir historique et privilégié le concept de transmission par rapport à celui de filiation où court, en filigrane, la ligne patrilinéaire et patriarcale. Transmission d'un héritage sans testament, transmission d'un savoir et d'un faire constitué sur le terrain, un savoir et

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁶ En effet, ses premières publications sont des romans : *Le jour fabuleux* (Seuil, 1960), *Rose qui peut* (Seuil, 1962) puis seulement neuf ans plus tard, en 1971, sa thèse de doctorat chez Gallimard, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, la fait entrer pleinement dans le milieu intellectuel et philosophique français.

un faire de luttes, de résistances, d'ouvertures et d'expérimentation que les féministes des années soixante-dix nous lèguent. Par son refus de tout dogme, de toute doctrine ou théorie qui bloque et entrave la créativité, le legs de Françoise Collin est une pensée allergique à toute théorisation.

Les révolutions minuscules

Nous pouvons dire alors que, pour Collin, la politique féministe est une lutte, une guérilla qui se rejoue dans chaque conjoncture, en imposant la réflexion et la décision.

Dans une de ses dernières interventions publiques, à Lecce en septembre 2011, Collin s'arrêtait sur l'importance d'une telle révolution : d'une part sur le lien horizontal, synchronique qui lie les femmes d'une même génération ou de générations proches, en évoquant la *sisterhood* qui se développe aujourd'hui au niveau international et interculturel, et d'autre part sur le lien vertical diachronique, qui se constitue entre les femmes de générations différentes, en assurant la transmission d'« un héritage sans testament »¹⁷.

Sans testament signifie que qui précède ne dicte pas les normes de la pensée et de l'action mais fournit à qui vient après une énergie et un état de la situation à reprendre et réinterpréter. Chaque avancée est à la fois transgression et stratagème du pouvoir. La vigilance de chaque femme et la confrontation collective demeurent indispensables. A chaque moment, dans chaque conjoncture, pour Collin, il faut interroger le présent. Bien qu'en travaillant dans l'institution, il est nécessaire de maintenir et préserver le ferment de l'insurrection, de la subversion et de trouver pour celle-ci des formes nouvelles. Notre accès à la conception et à la réalisation du monde commun à partir de la question dite de genre, soutient Collin, ne peut faire l'économie des dérives du pouvoir ni les ignorer. La question est comment et où lutter, et cela exige une vigilance de chaque instant.

On peut souhaiter que le mouvement des femmes constitue une de ces résistances aux dérives actuelles du pouvoir ou provoquer au moins des effets de résistance. (...) La résistance, si elle ne veut pas dégénérer en repli complice, nécessite des formes de guérilla. (...) les révolutions minuscules – les procédures de résistance – demandent beaucoup d'intelligence et de courage. Et une attention aux conjonctures. Car la résistance est mobile, et ce qui fut hier subversif peut devenir complice du pouvoir. La résistance doit déplacer constamment ses bivouacs. Il faut, à chaque génération et dans chaque conjoncture, de l'imagination pour déjouer les pièges – sans cesse déplacés – du pouvoir. Il n'y a pas de remède miracle. A chaque moment « il faut juger et décider » (Hannah Arendt)¹⁸.

¹⁷ *Un héritage sans testament* est aussi le titre d'un article marquant de Françoise Collin qui, à l'époque, empruntait la formule à René Char. Dans cet article du numéro 34 des *Cahiers du GRIF* paru en 1986, Françoise Collin s'interrogeait sur la possibilité de retracer des généalogies féministes, en y intégrant le rapport au symbolique, à la transmission et à la filiation – des thèmes qui sont encore au cœur de nos débats actuels.

¹⁸ F. COLLIN, « Il y a beaucoup de commencements ou de la résistance. Ou quand le contre-pouvoir devient un instrument de pouvoir », in *Nelle controriforme del potere : generazioni al lavoro*, a cura di M. Forcina, Quaderni delle Pari Opportunità, 11, Milella, Lecce, 2012, p. 28.

Conclusion

La pensée de Françoise Collin est une prestation critique en acte, elle possède une cohérence structurelle et non une dialectique, elle constitue une expérimentation dans la mesure où la pensée n'est pas une thèse mais une *boîte à outils*, une *praxis* et non une théorie. Sa pensée et d'ailleurs l'ensemble de son œuvre sont une pratique de liberté et d'indépendance, une résistance à toute forme de dogme, de dogmatisme, une révolution permanente qui démantèle le donné, le réel et invente de nouveaux parcours, de nouvelles pratiques. C'est donc à un *cheminement* complexe et articulé que Françoise Collin nous convie, cheminement cacophonique comme, du reste, l'existence humaine elle-même, mais jamais incohérent car pour elle, il s'écrit, s'agit, sans que le mot fin soit jamais prononcé. Et sa mort qui laisse un vide béant n'est pas le mot fin.

A nous de continuer à lutter, penser, écrire et transmettre sa pensée comme ouverture et pratique de liberté, résistance, subversion, insurrection tant à l'intérieur de frontières, de lieux de pouvoir et de savoir donnés et constitués, qu'en marge ou aux bords de ces espaces.

Françoise Collin et la pensée de l'écriture

Audrey LASSERRE

Chaque jour me conforte davantage dans la pensée selon laquelle aucun « mouvement » ne peut sans danger faire l'économie du rapport constitutif à l'art. Mais aussi aucune vie vraiment humaine¹.

Maurice Blanchot et la question de l'écriture (1971) est le premier essai de Françoise Collin. Comme l'écrivaine, critique et philosophe, l'explique elle-même dans un entretien avec Carmen Boustani, « les quelques années (...) consacrées à l'œuvre de Blanchot ont constitué un point de structuration fondamental en même temps qu'un point d'appui pour tout [s]on itinéraire »². Françoise Collin a en effet trouvé dans l'œuvre blanchotienne l'expression la plus adéquate du rapport de tout sujet à toute écriture³, notamment de son propre rapport à l'écriture romanesque⁴.

L'écriture selon Blanchot défait, plus qu'elle ne fait, le livre. Ce mouvement perpétuel et infini, tout comme la détotalisation qui l'accompagne, rend cohérent l'intérêt de Françoise Collin pour la pensée blanchotienne, dans une période qu'elle qualifie explicitement de préfémiste, au regard de son investissement ultérieur dans le féminisme, qui pour elle équivaut au *mouvement* des femmes⁵. Car le point de

¹ F. COLLIN, « Note de l'auteur », « Textualité de la libération. Liberté du texte », *Les Cahiers du CEDREF, Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 6, 1^{er} janvier 1997, p. 13.

² F. COLLIN, « S'écrire : Identités narratives », entretien avec Carmen Boustani, *Je partirais d'un mot : le champ symbolique*, Villenave-d'Ornon, Editions Fus-Art, 1999, p. 215.

³ Voir ce qu'elle en dit dans « Blanchot, l'écriture et les femmes : entretien avec Suzanne Lamy », in *Françoise Collin : anthologie québécoise, 1977-2000*, Textes rassemblés et présentés par M.-B. Tahon, Montréal, Editions du remue-ménage, 2014, p. 25.

⁴ Conférence de Françoise Collin (19 mars 2011, 77 mn), donnée dans le cadre du cycle « Quarante ans de recherche sur les femmes, le sexe et le genre », filmée par le Centre audiovisuel Simone de Beauvoir, http://www.dailymotion.com/video/xjh7ph_conference-de-francoise-collin-19-mars-2011_school.

⁵ Equivalence qui ne va pas nécessairement de soi dans les mouvements de femmes.

structuration et d'appui fondamental que Françoise Collin évoque ne concerne pas uniquement son parcours littéraire, mais bien tout son itinéraire.

Diane Lamoureux a rencontré Françoise Collin en lisant *Les Cahiers du GRIF*⁶. C'est également à partir de la lecture de cette revue – dont j'ai écrit l'histoire littéraire dans ma thèse de doctorat consacrée au lien entre littérature et Mouvement de libération des femmes en France⁷ – que j'en suis arrivée à fréquenter avec assiduité l'ensemble des textes de Françoise Collin. M'est précieux dans son œuvre philosophique, politique et critique, son refus du dogmatisme, voire de la théorie, au profit d'une pensée en mouvement, d'un cheminement qui implique une redéfinition constante. Me semblent essentielles à relayer dans ses textes de critique littéraire, souvent peu connus ou délaissés au profit de son œuvre philosophique⁸, sa pensée de la place des femmes dans la création littéraire, son analyse de l'écriture féminine, sa poétique de la critique (littéraire) féministe tout comme sa réflexion autour de l'écrire et de l'agir qui permet de retisser de façon nouvelle le motif de la littérature et de l'engagement.

Le champ symbolique, titre de son premier recueil de textes critiques publié en 1999, n'est pas, en effet, un à-côté du politique. Il me paraît pour Françoise Collin être plus qu'une « bouffée d'air frais » ou un « appel d'air »⁹, il me semble le souffle même du politique comme du philosophique, l'élan qui permet le cheminement d'une vie. C'est en ce sens qu'elle affirme en introduction du collectif *Le langage des femmes* que « prendre la parole, (...) constituer un espace symbolique, être sujets de culture est donc pour [les femmes] un enjeu capital, seul susceptible de modifier profondément le système de rapport entre les sexes »¹⁰, insistant dans son article « Le champ symbolique : écriture et critique littéraire » sur le fait qu'il « ne peut y avoir de transformation des rapports sociaux sans une transformation du champ symbolique »¹¹. Négliger cette condition impérative, reviendrait – pour moi qui suis celle qui suit – à manquer le projet de Françoise Collin et plus largement celui des écrivaines de sa génération qui nous laisse, par « un héritage sans testament »¹², la croyance en une capacité radicale du langage, de la littérature et de l'art.

⁶ Cette anecdote est consignée dans l'article que Diane Lamoureux a consacré à Françoise Collin et son œuvre : « Françoise Collin et le féminisme de l'insurrection », *Cahiers du Genre*, 2014-1/56, p. 186.

⁷ A. LASSERRE, *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France (1970-1981)*, thèse de doctorat en Littératures françaises et francophones, Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle, 2014, 711 p. A paraître aux PUL en 2016.

⁸ Voir notamment la première thèse consacrée à son œuvre en philosophie par Mara MONTANARO : *Françoise Collin : la révolution permanente d'une pensée discontinuée*, thèse de doctorat en philosophie, Paris 5 en cotutelle avec l'Università del Salento (Italie), 2013, 543 p.

⁹ D. LAMOUREUX, « Françoise Collin et le féminisme de l'insurrection », *op. cit.*, p. 187 pour les deux citations.

¹⁰ *Cahiers du GRIF*, *Le langage des femmes*, 15, 1992, p. 12.

¹¹ F. COLLIN, « Le champ symbolique : écriture et critique littéraire », *Je partirais d'un mot*, *op. cit.*, p. 18.

¹² F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *Les Cahiers du GRIF*, 34, 1986, « Les jeunes la transmission », p. 81-92 (repris dans *Françoise Collin : anthologie québécoise*, *op. cit.*).

La place des femmes dans la création littéraire ou les femmes sont-elles capables de littérature ?

Dans son essai sur Blanchot, Françoise Collin reprend une des questions posées par lui, la commente tout en la faisant sienne : savoir ce qu'est la littérature, dont l'universalité est un critère définitoire, amène à interroger les conditions à partir desquelles la littérature est possible. Déplaçant les mots de Blanchot, « l'homme est-il capable de littérature ? », que Françoise Collin avait choisis de faire figurer en exergue de son essai, je me propose de formaliser ce premier héritage qu'elle lègue à la critique littéraire et en particulier à l'histoire littéraire, en me laissant guider par cette formule qui semble le résumer : les femmes sont-elles capables de littérature ?

La transformation de la formule semble ironique. Elle rappelle que pendant longtemps la critique littéraire a ouvertement affirmé que les femmes n'étaient pas capables de faire œuvre littéraire¹³. C'est dans ce contexte intellectuel que les écrits de Françoise Collin se sont éprouvés et que les premières critiques du Mouvement des femmes sur la *création étouffée*¹⁴ ont trouvé à se formuler. Or, dépassant l'approche matérielle des entraves à la création qui s'affirme au début des années soixante-dix, au moment même où Virginia Woolf est considérée comme « précurseur du Mouvement des femmes »¹⁵ par Monique Wittig (*Une chambre à soi* devenant le livre d'une génération), Françoise Collin défend rapidement l'idée que l'approche matérialiste est insuffisante et qu'il faut travailler sur la médiatisation et la réception des œuvres de femmes.

A l'heure actuelle, en France du moins, alors que la parité de production est obtenue dans la plupart des pratiques littéraires (on compte par exemple autant d'hommes que de femmes parmi les auteurs/autrices de la MEL – Maison des écrivains et de la littérature), la part des œuvres de femmes enseignées, mises au programme, citées et analysées dans les manuels reste extrêmement faible, y compris celle des contemporaines¹⁶. Françoise Collin avait donc vu juste sur ce point : l'égalité de production (littéraire) ne garantit pas l'égalité de traitement (symbolique).

De façon tout à fait neuve, Françoise Collin déplace le questionnement de la pratique de l'écriture à celle de la lecture critique pour mieux comprendre le phénomène d'exclusion ou de minoration des femmes en littérature. Elle y insiste dans *Parcours féministe*, la création des femmes a été entravée par le passé tant par le fait que les femmes n'étaient pas en situation de créer que par l'absence de reconnaissance de leurs œuvres par l'institution.

¹³ Voir notamment C. PLANTÉ, *La Petite sœur de Balzac : essai sur la femme auteur*, Paris, Editions du Seuil, 1989 (nouv. éd., Lyon, PUL, 2015) ; M. REID, *Des femmes en littérature*, Paris, Belin, 2010 et A. LASSERRE (dir.), « Les femmes ont-elles une histoire littéraire ? », *LHT-Fabula*, 7, 2010.

¹⁴ S. HORER et J. SOCQUET, *La Création étouffée*, Paris, P. Horay, 1973.

¹⁵ M. WITTIG, « Virginia Woolf, précurseur du mouvement de libération des femmes », in V. FORRESTER, *Virginia Woolf*, Paris, ORTF et La Quinzaine littéraire, 1973, p. 55 et s.

¹⁶ Voir sur ce sujet précis A. LASSERRE, « La place de nos contemporaines dans les histoires de la littérature récentes ou l'écrivaine future », in M.-O. ANDRÉ, M. BARRABAND et B. BLANCKEMAN (dir.), *Du contemporain à l'université. Usages, configurations, enjeux*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, à paraître en 2016.

Cette absence de reconnaissance, Françoise Collin l'explique par un monopole masculin – « l'espace symbolique, le façonnement des formes et des représentations qui structurent notre imaginaire, est presque exclusivement le fait des hommes »¹⁷, affirme-t-elle. Mais l'explication me semble ici manquer l'enjeu systémique du phénomène d'exclusion ou de minoration. Si le monopole génère bien une « police insidieuse des esprits »¹⁸, l'entrée des femmes dans l'institution semble confirmer qu'elles aussi peuvent être génératrices d'exclusion et de minoration de leurs consœurs. Le problème n'est donc pas le fait que les hommes seuls aient produit ou produisent l'espace symbolique, mais que nous (des deux sexes et autres) produisons un espace symbolique au sein duquel ce qui est apparenté aux femmes et au féminin est minoré, stigmatisé, infériorisé.

Dans « La lecture de l'illisible » où je rejoins Françoise Collin, elle se demandait déjà si « les transgressions imputables aux femmes ne sont pas ignorées ou refoulées par le fonctionnement de l'institution [littéraire] : perçues comme une inaptitude à la loi plutôt que comme son surmontement »¹⁹. De ce point de vue, l'innovation littéraire garantit aux hommes l'accès à la reconnaissance critique, alors qu'elle promet aux femmes la sanction de leurs œuvres.

Anticipant le modèle gravitationnel²⁰ de Benoît Denis et Jean-Marie Klinkenberg, Françoise Collin estime que les productions symboliques des femmes sont dans une situation analogue à celle des régions de France et des territoires francophones face aux productions symboliques de la capitale (masculine) parisienne. L'analogie lui permet ainsi de traduire une relation de pouvoir et de hiérarchie : d'un côté, la capitale dicte ses modes et ses lois, de l'autre, « ses » provinces – anciennes colonies ou régions actuelles dépendant de la centralisation – éprouvent leur absence d'autonomie par leur nécessité de s'assujettir aux règles dominantes. Ce que Françoise Collin met ainsi au programme dans « La lecture de l'illisible », c'est tout autant le peu de femmes dont les œuvres acquièrent droit de cité dans l'institution littéraire que les « critères, explicites ou implicites, conscients ou inconscients »²¹ qui permettent à certaines œuvres de « franchi[r] le barrage »²² pour être lues avant même d'être reconnues.

La réflexion qu'elle mène sur le capital symbolique, déjà présente dans l'introduction du *Langage des femmes*, se retrouve dans ce qu'elle écrit de l'histoire et qui vaut pour l'histoire littéraire : « l'absence des femmes dans l'histoire signifie leur éviction du pouvoir [symbolique] plutôt que leur manque d'activité [littéraire] : ce qu'elles produisent et agissent, dans le cadre général de la domination, n'est pas porté à leur crédit »²³. Si les femmes se montrent capables de littérature, les dire incapables

¹⁷ F. COLLIN et I. KAUFER, *Parcours féministe*, nouvelle éd. revue et augmentée, Donnamarie-Dontilly, Ed. iXe, 2014, p. 136.

¹⁸ Cahiers du GRIF, *Le langage des femmes*, op. cit., p. 12.

¹⁹ F. COLLIN, « La lecture de l'illisible », *Cahiers de Recherches STD*, 34/44, 1984, p. 7.

²⁰ Voir B. DENIS et J.-M. KLINKENBERG, *La littérature belge : précis d'histoire sociale*, Bruxelles, Espace Nord, 2014.

²¹ F. COLLIN, « La lecture de l'illisible », loc. cit., p. 7-8.

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ F. COLLIN, « Histoire et mémoire ou la marque et la trace », in *Françoise Collin : anthologie québécoise*, op. cit., p. 162.

fait croire à celles qui suivent qu'elles le sont. L'absence d'exemples alimente un cercle vicieux : pour Françoise Collin, c'est la difficulté des femmes à s'autoriser qui est la plus cruciale à anticiper. Elle lui fait écrire qu'il faut être déjà libre pour parvenir à se libérer véritablement.

A ce point de la réflexion, je suis sensible à la culture mixte qu'elle défend alors qu'une culture féminine a trouvé ses défenseuses. Françoise Collin insiste tout autant sur la culture mixte dont on hérite, avec une disparité évidente entre les productions d'hommes et de femmes, que sur une culture mixte à faire advenir afin que les hommes ne soient pas les seuls à être autorisés dans et par leur création. Par leurs œuvres, les femmes deviennent constitutives d'un ensemble. Françoise Collin rappelle d'ailleurs que le féminisme des années soixante-dix, résolument non mixte, n'a jamais pour autant « déserté le monde commun » : l'objectif était bien au contraire de rendre visible une homosocialité masculine jugée légitime et de rendre chaque espace réel ou symbolique aux femmes pour qu'elles puissent y être non seulement présentes mais encore en devenir les actrices à part entière.

La culture dont on hérite n'est certes pas neutre ; elle est tout autant nourriture que poison²⁴. Mais la culture des femmes (c'est-à-dire de chaque femme) se construisant au contact de la culture des hommes (c'est-à-dire de chaque homme), elle ne peut « s'en arracher sans s'amputer d'elle-même »²⁵. Le patriarcat ou le phallogentrisme, que le féminisme combat, ne résumant pas l'ensemble d'une culture. Dire cela n'empêche pas au sein d'une culture commune et dominante de constater que les éléments culturels produits par les femmes n'y ont pas la même place que ceux produits par les hommes.

Défendre l'hétérogénéité de la culture de chaque individu, comme le fait Françoise Collin, c'est aussi refuser le mythe de la pureté du féminin notamment, c'est-à-dire d'une culture féminine définie par des caractéristiques excluant ce que certaines femmes jugées dissidentes produisent. « Une culture qui rabote ou réduit les singularités est une dictature »²⁶, écrivait-elle en 1983, au moment même où l'écriture féminine, mouvement esthétique des années 1970, venait d'être promue au rang de projet pour l'écriture des femmes et pour la critique universitaire féministe en particulier.

Penser l'écriture féminine

Au milieu des années soixante-dix, l'écriture féminine s'affirme en effet comme mouvement et projet esthétique sur le terrain du Mouvement de libération des femmes. Elle en est d'ailleurs une manifestation et une expression. Françoise Collin est contemporaine de cette émergence dont *Les Cahiers du GRIF* témoignent à l'époque. L'écriture féminine connaît alors une fortune critique internationale qui la place en position dominante du point de vue académique et critique.

²⁴ F. COLLIN, « Il n'y a pas de cogito-femme », in *Je partirais d'un mot*, op. cit., p. 44. Cette analogie existe également dans l'œuvre de Monique Wittig (voir « Un jour mon prince viendra », *Questions féministes*, 2, 1^{er} février 1978, p. 31-39).

²⁵ « Il n'y a pas de cogito-femme », loc. cit., p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 52.

Par l'ensemble de ses écrits, Françoise Collin encourage une approche critique de l'écriture féminine : elle offre les arguments à la fois littéraires et politiques pour considérer cette expérimentation littéraire propre aux années 1970 en lui donnant place dans l'histoire de la littérature mais elle permet également de discuter cette proposition esthétique-politique dans ses excès différentialistes.

Dans le prolongement de sa réflexion sur la lisibilité et la réception, il lui paraît peu intéressant de se demander s'il existe une écriture féminine spécifique et bien plus de s'interroger sur « ce que l'institution tolère ou demande des femmes comme écriture, et ce qu'elle désigne et constitue comme féminin »²⁷. De son point de vue comme du mien, l'écriture féminine, appelée aussi « écriture femme », a renforcé tout en l'assouplissant une catégorie littéraire et critique préexistante : la « littérature féminine ».

Françoise Collin s'oppose donc à l'écriture féminine, non comme « option d'école ou effet de mode »²⁸ mais comme projet « féministe » en ce que ce mouvement esthétique reconduit, de façon paradoxale, l'appréciation misogyne qui l'a précédée, celle d'une féminité dite spécifique. L'apport de l'écriture féminine est d'avoir inversé les polarités mais son effet est de prolonger une discrimination critique et de contraindre une fois de plus les femmes qui écrivent à écrire « en tant que femme(s) ». C'est lorsque l'écriture féminine s'érige comme norme pour les femmes qu'elle devient problématique.

De façon inédite et fine, Françoise Collin fait sortir l'œuvre d'Hélène Cixous de l'écriture féminine pour considérer son écriture comme représentante d'une troisième voix qui est aussi la sienne (et celle de Derrida), celle dite déconstructionniste ou post-moderne. La réévaluation critique est fondamentale car Hélène Cixous, par *Le rire de la Méduse*²⁹, est considérée en France et ailleurs comme l'écrivaine la plus exemplaire de l'écriture féminine. Il me semble ici que Françoise Collin restitue quelque chose d'essentiel de l'œuvre de Cixous – ce travail du et vers le neutre – comme elle ne se résout pas (en témoigne déjà leur entretien³⁰ publié en 1976 dans *Les Cahiers du GRIF*) à y voir l'expression d'un féminisme de la différence, qui est pourtant bien à l'œuvre dans les textes cixousiens.

Ce que manque ce féminisme de la différence, selon Françoise Collin, c'est « la question des rapports de la spécificité à l'universalité, ou plus précisément de la valeur pour tous de ce que le féminin génère »³¹. Si hommes et femmes peuvent se comprendre et se lire, « c'est que quelque chose transcende la spécificité »³². Elle défend donc une conception universelle du texte sur laquelle je reviendrai.

À l'écriture féminine, Françoise Collin reproche aussi de concevoir le corps comme un donné, au mépris de toute la pensée phénoménologique du xx^e siècle. Si

²⁷ F. COLLIN, « La lecture de l'illisible », *loc. cit.*, p. 8.

²⁸ F. COLLIN, « Ecrire en tant que femme », in *Je partirais d'un mot*, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ H. CIXOUS, « Le rire de la Méduse », *L'Arc*, 61, 1975, repris avec modifications dans H. CIXOUS, *Le rire de la Méduse et autres ironies*, Paris, Galilée, 2010.

³⁰ H. CIXOUS, F. COLLIN, « Quelques questions à Hélène Cixous », in « Elles consonnent. Femmes et langages II », *Les Cahiers du GRIF*, 13, 1976, voir en particulier p. 19-20.

³¹ *Ibid.*, p. 35.

³² *Ibid.*

elle reconnaît sans la contester la différence des sexes, elle refuse la superposition stricte entre espace morphologique et symbolique. « Le corps est un fondement : il n'est pas un déterminant »³³, écrit-elle dans « Il n'y a pas de cogito-femme ».

Françoise Collin pense les œuvres dans leur diversité, et leur irréductibilité à une catégorie. De façon générale, sa conception de l'écriture des femmes se dissocie de l'écriture féminine dans une logique plurielle du texte littéraire. Et de même que l'écriture féminine ne saurait être le projet de toute écriture de femme(s), l'écriture féminine ne saurait oblitérer le projet d'une critique (littéraire) féministe.

Qu'est-ce que la critique (littéraire) féministe ?

Née des mouvements de femmes des années 1970, la critique littéraire féministe s'affirme notamment en France avec Marcelle Marini, aux Pays-Bas avec Françoise van Rossum-Guyon et en Belgique avec Françoise Collin (à travers l'expérience des *Cahiers du GRIF*). Alors que les études de genre venues d'Amérique du Nord semblent acquérir une reconnaissance académique progressive à partir des années 1990, l'histoire de la critique littéraire féministe n'est pas transmise institutionnellement dans l'Europe d'expression française. On trouve pourtant dans les textes de Françoise Collin une trace de cette histoire, comme une poétique (ou une théorie-pratique³⁴ selon ses propres mots) de la critique littéraire féministe.

Au-delà de l'exigence de véracité historique, l'occultation de l'existence d'une critique féministe interdit de penser une évolution historique, interprétable selon Françoise Collin à l'aune d'une volonté de désamorcer l'effet politique du féminisme dans une configuration où le savoir se prétend de nouveau neutre. Il s'agirait ainsi de redonner du scientifique là où les détracteurs voient de la propagande. Outre le caractère politique de la démarche critique, le procédé efface du même coup la dette intellectuelle d'une nouvelle génération à l'égard du féminisme comme à l'égard des femmes qui ont contribué à faire advenir ce nouveau savoir.

On l'a vu, Françoise Collin insiste également sur la difficulté des femmes à s'autoriser créatrices et définit en conséquence la critique féministe comme un appui pour une possible reconnaissance des œuvres de femmes. Voici la tâche qu'elle lui assigne :

le travail essentiel de ce qu'on appelle la critique féministe : relayer et donner corps à l'œuvre d'une femme. Et le faire sans la retenir pour autant dans le seul cercle des femmes, ce qui serait la reconditionner : lui donner corps sans l'appropriier, la révéler comme œuvre à signification universalisable³⁵.

Françoise Collin déplie ce qui est souvent, à tort, superposé : la critique littéraire féministe n'est pas la critique des œuvres féminines, ni celle des œuvres féministes, ni d'ailleurs celle des seules œuvres de femmes. Il lui semble aussi intéressant de travailler sur les œuvres d'hommes au regard de la question de la sexuation. Comparable à la critique littéraire marxiste (Lukács, Goldman), « elle est opératoire et même indispensable à condition de reconnaître ses propres limites, c'est-à-dire de

³³ F. COLLIN, « Il n'y a pas de cogito-femme », *loc. cit.*, p. 47.

³⁴ Cahiers du GRIF, *Le langage des femmes*, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ F. COLLIN et I. KAUFER, *Parcours féministe*, *op. cit.*, p. 140.

ne pas transformer une méthode en ontologie »³⁶. Cette méthode est un révélateur, un levier de compréhension, étymologiquement un chemin à suivre sans qu'il soit question de logiques identitaires.

Il s'agit de lire en tenant compte de la sexuation sans réduire les textes à la question de la sexuation, sans verser dans la catégorie de l'étude de la littérature féminine ou de femmes, car on y efface l'œuvre c'est-à-dire la valeur attachée au texte. Françoise Collin laisse dans l'implicite le précédent qui la guide alors, comme me guide aujourd'hui cette histoire, celle d'une tradition sexiste des études sur les œuvres de femmes. Ceux qui pratiquaient cet exercice cherchaient en effet, pour certains à disqualifier les œuvres de femmes, pour les autres à les qualifier comme œuvres *de* femmes ce qui revenait à les disqualifier comme œuvre.

La position de Françoise Collin est ici extrêmement proche de celle de Monique Wittig qui défend l'universalisation d'un point de vue particulier. Pour Françoise Collin, l'œuvre n'est pas *a priori* universelle, elle le devient en ce qu'elle est d'une « unicité irréductible »³⁷. « Car une œuvre ne vient pas seulement conforter mais ébranler », poursuit-elle, alors que Wittig voit en toute œuvre réussie un véritable cheval de Troie. Si les deux écrivaines se rejoignent dans leur opposition à l'écriture féminine, elles diffèrent en revanche clairement concernant leur conception de la différence des sexes.

Tout en considérant le langage comme un lieu de constitution du réel, Françoise Collin ne pense pas que la différence des sexes puisse être dépassée ou déposée. Elle affirme même dès 1976 dans « Polyglo(u)ssons », à partir d'un exemple de pragmatique du langage justement, que l'« on peut passer d'une classe à l'autre, jamais tout à fait d'un sexe à l'autre »³⁸. Là où il y a « plastie »³⁹ du langage sur le réel chez Wittig, façonnage de la différence des sexes par le langage, il y a inscription des langages, car l'être est pluriel chez Françoise Collin, dans un réel où préexiste la différence des sexes. Plus encore, en 1978, la même année où Wittig prononce « La pensée *straight* », Françoise Collin écrit en marge de « Où en sont les féministes ? » qu'elle ne souhaite pas avec l'abolition de la différence des sexes la disparition du féminin, car « c'est ce féminin que nous cherchons à rendre à lui-même, et faire vivre, à réinventer »⁴⁰.

Si la critique féministe consiste à rendre aux œuvres de femmes leur possible, y compris féminin, Françoise Collin précise que ce travail « consiste donc à lire ce qui n'a pas été lu, à lire ce qui n'a pas été lu dans ce qui a été lu, à relire autrement, à lire d'un autre œil, à écouter d'une autre oreille, à réhabiliter non seulement des auteures, des œuvres, mais aussi des formes et des accents »⁴¹. Là encore, l'écho s'amplifie dans l'histoire littéraire que je pratique. Si le féminisme porte en lui un autre projet

³⁶ F. COLLIN, *Je partirais d'un mot*, *op. cit.*, p. 41.

³⁷ F. COLLIN, « Ecrire en tant que femme », *loc. cit.*, p. 42.

³⁸ Cahiers du GRIF, *Le langage des femmes*, *op. cit.*, p. 21.

³⁹ M. WITTIG, *La Pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 105 ; Id., *Le Chantier littéraire*, Lyon, Donnamarie-Dontilly, Presses universitaires de Lyon et Ed. iXe, 2010, p. 133.

⁴⁰ F. COLLIN *et al.*, « Au revoir », in *Où en sont les féministes ?*, *Les Cahiers du GRIF*, 23-24, 1978, en marge p. 10.

⁴¹ F. COLLIN, « Le champ symbolique : écriture et critique littéraire », *loc. cit.*, p. 21.

de société, la critique féministe porte en elle une autre histoire littéraire qui ne se contente pas d'y intégrer les femmes. Il existe de son point de vue comme du mien, un lien intrinsèque entre la critique et le féminisme au sens où le féminisme est, sous sa plume, « un travail de réinterprétation interminable »⁴² : « C'est une pensée vivante et un *poiein*, un faire », terme bien connu des spécialistes de littérature puisqu'il désigne la fabrication de l'œuvre littéraire, sa poétique.

Confrontée à côté de ma pratique critique à la possibilité d'agir dans l'espace littéraire contemporain, j'ai également trouvé chez Françoise Collin des réponses précieuses sur les moyens à ma disposition pour devenir cet appui pour des œuvres lues par le public mais « illisibles » pour l'institution. Travaillant sur des œuvres de femmes, sans vouloir les réduire au seul dénominateur féminin, il m'arrive d'être amenée à promouvoir leur présentation dans des manifestations culturelles mixtes mais également dans des manifestations culturelles spécifiques. Lorsque l'on ne souscrit pas à une critique différentialiste, la défense de ce type d'événements exclusivement dédiés aux œuvres de femmes pose problème à moins de voir, comme y insiste Françoise Collin, que ce type d'action permet tout simplement d'équilibrer une pratique de discrimination déjà effective dont les œuvres d'hommes ont bénéficié et bénéficient encore.

Le travail critique de Françoise Collin s'est ainsi distinctement accompagné d'une attention nécessaire et pourtant institutionnellement audacieuse au contemporain. « La critique féministe ne peut se condamner à courir derrière l'histoire pour rattraper ses restes (...). Elle ne peut laisser enterrer les vivantes pendant qu'elle s'occupe à ressusciter les mortes⁴³ », affirmait-elle à Saragosse en 1996. La mise en garde assigne aussi une mission à la critique littéraire féministe, mission que j'ai personnellement acceptée, tout en constatant qu'elle faisait déjà partie du travail critique, en particulier de celui de l'historien.ne de la littérature.

Pour finir sur la critique féministe, je soulignerai un dernier apport du texte « En tant que femme ». Françoise Collin y dessine une cartographie des courants (de critiques) féministes littéraires : de la critique littéraire universaliste dans le sillage de Simone de Beauvoir à celle qui relève d'un féminisme de la spécificité mis en œuvre par la plupart des écrivaines et critiques littéraires de France liées dans les années soixante-dix au Mouvement des femmes. Et ce faisant, elle dessine aussi (ce que je défends pour ma part) une cartographie des courants de pensée du Mouvement des femmes en général.

Une influence réciproque : l'écrire et l'agir (politique)

En manière de conclusion, je voudrais aborder ici l'influence réciproque entre l'écrire et l'agir (politique) dans la pensée de Françoise Collin. Cette question ouvre des perspectives, qu'il s'agit simplement d'évoquer dans les lignes qui suivent, pour un article en soi – comme pourrait le devenir l'examen de son œuvre littéraire à l'aune des questionnements soulevés ici.

⁴² F. COLLIN, « Une aventure à hauts risques », in *Françoise Collin : anthologie québécoise*, *op. cit.*, p. 77.

⁴³ F. COLLIN, « Le champ symbolique : écriture et critique littéraire », *loc. cit.*, p. 22.

On le sait, Blanchot et Arendt sont « ses deux phares » : de Blanchot elle hérite l'écrire et d'Arendt l'agir. L'écrire et l'agir politique ne se superposent pas chez Françoise Collin, ils s'influencent réciproquement, ce qui implique une distinction nette entre écriture littéraire et action militante : « Signer une œuvre, ce n'est pas signer une pétition, même si les deux ne sont pas incompatibles »⁴⁴. Comme la plupart des intellectuel.le.s de sa génération, Françoise Collin délaisse le concept sartrien de littérature engagée dans lequel elle ne se reconnaît pas. Elle reprend en revanche l'articulation déjà présente chez Hélène Cixous qui signait en 1979 « Le poétique e(s)t politique »⁴⁵. Ce rapprochement est symptomatique de l'avant-garde⁴⁶.

Le poétique est sans fin, alors que le politique met ses moyens au service de ses fins. Pourtant, l'un existe dans l'autre : le poétique est la vigilance (terme que Françoise Collin prise et emploie à plusieurs reprises) du politique, évitant ainsi l'extrémisme, le politique peut développer en son cœur le poétique. Le Mouvement des femmes en constitue, comme mai 1968, l'exemple. C'est en ce sens que Françoise Collin insiste non seulement sur l'effet politique de l'écriture, mais encore sur l'impérative transformation du champ symbolique pour qui veut modifier la société.

Depuis le mouvement des années 1970, un corpus de textes féministes s'est progressivement assemblé. Toute penseuse, toute créatrice modifie le champ symbolique et les représentations communes, en laissant sa trace. La constitution d'une culture féministe représente non la superstructure pour employer avec Françoise Collin un vocabulaire marxiste mais bien « la condition *sine qua non* du féminisme ». Reconnaître la dette de la nouvelle génération envers les femmes, l'affiliation de tou.te.s aux femmes, est primordial, sans quoi il ne saurait y avoir que répétition de l'année 0 de la libération des femmes.

« Pour moi », affirme-t-elle ailleurs, « la communauté des femmes ne se définit pas, elle s'écrit »⁴⁷. Il n'est ainsi pas question de définir pour les femmes une identité préalable (de l'humain indifférencié du féminisme universaliste à la femme spécifique du différentialisme) mais de laisser chacune « négocie[r] »⁴⁸ sa position et son expérience de femme, y compris dans l'écriture. « Car être féministe c'est peut-être refuser de savoir ce que femme veut dire pour écouter ce que dit une femme »⁴⁹. Cette écoute caractérise l'ensemble de son œuvre critique, mais également philosophique et politique.

⁴⁴ F. COLLIN, « *Visibilité et Représentation* », *Vraiment : féminisme et art*, Centre national d'art contemporain de Grenoble, 1997, p. 26.

⁴⁵ H. CIXOUS, « Poésie e(s)t Politique », *Des femmes en Mouvement Hebdo*, 4, 30 novembre-7 décembre 1979, p. 29-32.

⁴⁶ H. MESCHONNIC, *Modernité, modernité*, Paris, Gallimard, [1988] 1993, p. 87.

⁴⁷ F. COLLIN, « Le féminisme : une démarche politique », in *Françoise Collin : anthologie québécoise*, op. cit., p. 140.

⁴⁸ F. COLLIN, « Ecrire en tant que femme », loc. cit., p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 42 en italiques dans le texte.

Entre nature et histoire : Françoise Collin, penseuse de l'indéfinitude

Saliha BOUSSEDRA

La rencontre avec l'œuvre de Françoise Collin, prend la forme d'une lecture qui ne connaît ni début, ni fin. Cette lecture est un ressassement des phrases colliniennes, un re-commencement, non exempt de joie, et qui, néanmoins, revêt un caractère inaugural. A chaque relecture, le texte s'atteste d'une façon nouvelle et vient nous toucher d'une manière inattendue. C'est dire si écrire sur les traces de Françoise Collin, sur les marques et les traces d'une pensée-artiste, ne peut aucunement prétendre arrêter un sens mais seulement en formuler une proposition.

Ayant rencontré cette œuvre dans le milieu féministe¹, nous commencerons d'abord par la situer brièvement dans la pensée féministe avant de tenter d'approcher son espace philosophique pour, enfin, essayer de comprendre comment sa lecture de Maurice Blanchot² principalement, puis celle de Hannah Arendt³, ont accompagné sa *rencontre* avec le mouvement social des femmes et sa pensée du féminisme.

¹ C'est à Toulouse, au sein du Mouvement politique et social « Motivé.e.s » que j'ai rencontré, dans les années 2000, une partie du mouvement féministe. J'en profite, ici, pour exprimer toute ma gratitude à Maité Débats, penseuse socratique s'il en est, qui en plus de m'avoir rendue heureuse de la rencontrer, m'a fait connaître l'œuvre de Françoise Collin.

² Maurice Blanchot tient une place importante dans la pensée de Françoise Collin. En effet le livre qu'elle lui consacra, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, est tiré de sa thèse de doctorat en philosophie. Ce travail sera publié chez Gallimard en 1971 et réédité chez Tel en 1986. En raison de l'importance que Françoise Collin accorde à ce penseur, nous avons choisi de nous concentrer sur ce livre, considérant qu'il est à même d'éclairer la perspective avec laquelle la philosophe pensera la question des femmes.

³ C'est dans le cadre d'un séjour aux Etats-Unis que Françoise Collin découvre véritablement la pensée de Hannah Arendt : « Le numéro *Hannah Arendt* (1985), que j'avais personnellement initié est un petit événement puisqu'il a introduit cette philosophe sur la scène

L'absence d'origine

Critique de l'universalisme aussi bien que de l'essentialisme, une lecture rapide des textes de Françoise Collin pourrait conduire à la faire apparaître comme une essentialiste « non avouée ».

La difficulté ici repose sur une certaine conception de l'universalisme qui partant d'un individu abstrait et n'interrogeant pas ses principes peut conduire à envisager toute critique de l'universalisme comme une revendication du particulier, en l'occurrence d'une essence particulière qui serait celle des femmes⁴. C'est que la pensée de Françoise Collin n'a pourtant eu de cesse de se frayer un chemin sinueux entre ces deux grands courants du féminisme.

Son œuvre essentiellement fragmentaire semble en effet traquer sans relâche celles, qui, bien que réfutant toute essence féminine, veulent toutefois lui trouver un fondement.

La philosophe percevant bien dans cette volonté de retourner au fondement, fût-il nommé « construction » ou « constructiviste », une obsession de l'origine⁵. Or la pensée de Françoise Collin est une pensée apatride, nomade, une pensée de la « différance »⁶ avec un « a ». Une pensée qui n'a ni origine ni même mort, une pensée de l'indéfinitude.

féministe internationale qui l'ignorait jusque-là. C'est un point sur lequel en tout cas nous avons été pionnières. La rencontre de cette philosophe – un livre sorti d'un rayon d'une librairie américaine en 1983 – a été pour moi déterminante. Bien que non féministe, elle m'a aidée à penser des problèmes internes à mon expérience féministe, à les nouer avec l'ensemble de ma réflexion politique et philosophique. C'est ainsi que j'ai poursuivi avec elle un long chemin, ponctué par des colloques, séminaires, articles, jusqu'à mon livre récent » (F. ROCHFORD et D. HAASE-DUBOSC, « Entretien avec Françoise Collin. Philosophe et intellectuelle féministe », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 13, 2001, mis en ligne le 19 juin 2006, consulté le 25 décembre 2015, <http://clio.revues.org/1545> ; DOI : 10.4000/clio.1545).

⁴ « Le féminisme français majoritaire, quelles que soient par ailleurs ses pratiques de terrain et son efficacité, est resté philosophiquement « universaliste », convaincu de ce que la position de l'individu « neutre » ou de l'humain dont les femmes ont été séculairement écartées est celle qu'incarnent les hommes et que la vérité est celle du dominant. Ce faisant, il a généralement ostracisé comme « essentialiste » toute théorie qui pouvait soutenir un « propre des femmes », constitutif ou même factuellement historico-culturel et qui aurait pu produire une alternative au modèle dominant. Simone de Beauvoir n'a-t-elle pas écrit cette phrase qui figure au fronton du panthéon féministe : « on ne naît pas femme on le devient », sans jamais ajouter cependant : « on ne naît pas homme on le devient », comme si la position de l'humain et la position du masculin étaient ontologiquement identiques : non pas un être devenu mais l'être même » (F. COLLIN, « Le comme un », *Revue Mouvements*, 38, mars-avril 2005, p. 9).

⁵ Le constructivisme qui se conçoit comme une pensée anti-naturaliste, est travaillé par la question de l'origine et du fondement. En voulant se faire « histoire » du commencement où l'histoire est opposée à la nature, il se montre fasciné par l'origine et le fondement. N'ébranlant pas l'origine mais cherchant à la fonder *historiquement* (et non naturellement), il est une *passion de l'origine*.

⁶ Ce terme de « différance » écrit volontairement avec un « a » est un terme repris à J. Derrida, penseur avec lequel la philosophe entretenait un rapport ambivalent (voir F. COLLIN, « Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes », communication présentée dans le cadre du colloque *Les formes de l'anti-féminisme contemporain*, Centre Georges-Pompidou

Sans doute Françoise Collin perçoit-elle dans la volonté de trouver un fondement aux femmes, un acte désespéré d'imagination ainsi que le révèle son commentaire de Sartre :

Mais dans la pensée de Sartre, le négatif de l'imagination se mue aussitôt en positivité : l'imagination apparaît, d'une part, comme un acte de la conscience, et d'autre part, comme un acte destiné à opérer médiatement la maîtrise de l'objet représenté, et cela d'une manière plus radicale que dans la perception. Cette dernière, en effet, n'appréhende jamais l'objet que selon un point de vue particulier tandis que l'imagination appréhende l'objet comme tout, de tous les points de vue à la fois. « L'acte d'imagination, nous venons de le voir, est un acte magique. C'est une incantation destinée à faire apparaître l'objet auquel on pense, la chose qu'on désire, de façon qu'on puisse en prendre possession »⁷.

Ainsi, imaginativement, les femmes ont pu vouloir être un peuple, une nation et cet imaginaire trouve sa plus belle expression dans le mythe des Amazones ou celle d'un matriarcat supposé originaire.

Françoise Collin ne condamne certes pas l'imaginaire, elle ne suit pas non plus la voie qui ferait de ce dernier le médiateur ou le moyen de s'appartenir. Car s'il est vrai pour Françoise Collin que les femmes sont impropres, qu'elles souffrent de ne pas s'appartenir, la philosophe considère néanmoins la volonté de s'appartenir, la volonté de se trouver une terre comme une chimère. Car toujours la terre se dérobe : « Sans doute affolées par cette absence inhabituelle de représentation et sommées par la pensée dominante d'en faire preuve pour se légitimer, les féministes ont-elles tenté de désigner un espace, réel ou symbolique, qui pût précisément leur tenir lieu de patrie ou plutôt de matrice. Ces exilées ont pensé leur lutte comme nationalisation. Ainsi ont-elles cherché racine tantôt dans le corps propre, tantôt dans la langue comme langue maternelle, tantôt dans l'hypothèse chimérique d'un matriarcat passé »⁸. Si cette terre promise se dérobe toujours sous les pieds des féministes c'est, selon Françoise Collin, parce qu'il n'y a pas d'origine, il n'y pas d'identité à soi. L'origine chez Françoise Collin est toujours l'épreuve d'une dérobade et l'indéfinitude de sa pensée vogue entre cette pure différence originelle⁹ et un chemin ne menant nulle part et sans représentation de sa fin : « (...) l'origine, comme absence d'origine, est le lieu de la pure différence, qui n'est pas fusion, mais plutôt confusion »¹⁰. Pour comprendre cette dernière citation qui peut paraître obscure à bien des égards, il est souhaitable d'avoir à l'esprit que cette origine « comme absence d'origine » n'est pas l'origine au sens

à Paris en décembre 1991). Le « a » de « différence » signifie : « acte de différer ». Il s'agit de proposer une différence qu'on ne peut ramener au concept d'identité. Cette « différence » est vouée au mouvement permanent, à l'« acte de différer ». Elle a vocation à ne pas se figer à nouveau dans une identité ou une essence (voir F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, Paris, Gallimard, 1986, p. 156).

⁷ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 168-169.

⁸ F. COLLIN, « Anthologie québécoise, 1977-2000 », textes rassemblés et présentés par M.-B. Tahon, Québec, Les Editions du remue-ménage, 2014, p. 112.

⁹ « Originelle » au sens où nous venons bien de quelque part, mais cette « origine » ne peut en aucun cas constituer un moment « fondateur ».

¹⁰ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 68.

d'une origine fondatrice comme la terre peut l'être pour certain.e.s par exemple, mais elle n'est pas non plus un antécédent où la réalité des différences humaines auraient été en « fusion » sans quoi il faudrait reconduire l'idée d'une identité originaire. Il n'y a pas, pour la philosophe, d'identité originaire, car il n'y a pas d'identité à soi, il n'y a pas de moment d'adéquation. Nous pourrions dire que c'est la brisure qui est originaire mais cette idée ne suffirait pas à transcrire la pensée collinienne puisque la brisure, également, reconduirait l'idée d'une identité originaire dont il faudrait recoller les morceaux.

C'est pourquoi jouant sur les mots, Françoise Collin préfère parler de « confusion ». « Confusion » qui semble ici signifier l'idée d'un sens non arrêté, indéfini. Cette confusion mise en avant par Françoise Collin n'est pas non plus une « opposition » au sens où deux forces en présence s'opposeraient dans le cadre d'une logique dialectique. La pensée de Françoise Collin, si elle ne nie pas les nécessités de la dialectique, décide plutôt de naviguer sur ses frontières. L'idée d'une confusion qui serait l'expression d'une contradiction fondamentale lui demeure étrangère.

En effet, selon elle, la contradiction, notamment et même principalement chez Hegel, se fonde sur l'idée d'une identité originaire et finit par se résoudre dans une identité ou un savoir absolu où la différence n'aura été que l'expression du temps nécessaire à l'appropriation du soi : « L'affirmation hégélienne », dit-elle, « selon laquelle l'Identité est la différence ne fait que retourner le problème, de géniale manière, car cette affirmation implique finalement sa réciproque : que la différence est l'Identité, faisant son jeu »¹¹.

Si cette « confusion » collinienne n'appartient pas à la dialectique, elle relève en revanche d'une culture du paradoxe, de ce qui jamais ne s'égalise : « La contradiction dit que A égale non-A, le paradoxe dit que A n'égalise pas A. Dans la première formulation, un rapport est établi entre deux termes, par lequel s'indique leur réciprocity et leur mouvement vers l'identité. Dans la seconde, chacun est privé par l'autre de sa propre consistance. La contradiction dialectique est un affrontement dans lequel la dualité, surmontée en triade, fonde l'unité ; le paradoxe opère la désintégration de l'un lui-même »¹².

Si cette « origine comme absence d'origine »¹³ atteste chez la penseuse d'une absence d'origine comme fondation ou identité à soi, elle maintient toutefois le terme « origine ». Ce paradoxe tient à ce qu'elle nomme « indéfinitude ». Nous tenterons de nous en expliquer davantage par la suite. Mais d'abord pour éclairer un tant soit peu l'usage et le maintien paradoxal d'une expression telle que « origine comme absence d'origine », il faut pouvoir saisir que la première occurrence du mot « origine » – dans l'expression collinienne que nous venons de citer – désigne un espace mais un espace non circonscrit et qui ne peut être asservi à la mesure. Il est sans commune mesure, proche en un certain sens de la démesure. Cette première occurrence du mot origine est l'espace d'une radicale inadéquation¹⁴, d'une séparation originaire, selon l'idée

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 197.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ « inadéquation » au sens où, comme nous le disions plus haut, *il n'y a pas d'identité à soi. Inadéquation au sens où on ne peut ramener les choses à une identité ou à une unité ; c'est*

que c'est la différence qui est première et que cette différence ne peut être ni assumée (dans une fusion) ni être le signe d'une aliénation : « elle est autre, elle est l'autre ». Si l'espace de cette origine ne peut être circonscrit, c'est parce qu'il est traversé par le défaut de fermeture et d'unité. L'origine, pour la philosophe commentant Maurice Blanchot, « ne fonde pas mais livre à la dispersion. « Lorsque nous prononçons le mot origine, nous ne faisons pas que rassembler en un mot privilégié tous les traits qui forment énigme dans notre recherche. – Tous ces traits, en effet, convergent peut-être vers ce mot, lequel à son tour est le centre de toute divergence, ou, pour mieux dire, la divergence elle-même comme centre de tout rapport. – Centre qui est dans ce cas l'absence de tout centre puisque c'est là que vient se briser la pointe de toute unité ; en quelque sorte le non-centre de la non-unité » »¹⁵.

La loi et le corps impropre

Toutefois, l'absence de détermination, que semble défendre Françoise Collin dans l'une de ses premières œuvres consacrées à Maurice Blanchot, ne doit pas faire songer que cette possibilité de la détermination lui soit impossible. Il semble que la détermination, entendue comme définition et délimitation, s'établit *a minima* dans la loi (conçue dans une perspective foucaldienne, c'est-à-dire comme immanence), d'une part, et le « corps impropre »¹⁶, qui reste toutefois en prise avec une incarnation, d'autre part¹⁷.

En effet, selon Françoise Collin, « [d]ans l'œuvre de Blanchot la loi perd ce semblant d'extériorité ; elle est engendrée par celui qui l'éprouve comme étrangère. Tout mouvement d'insurrection qui vise à la briser vient non seulement la confirmer mais l'accomplir »¹⁸. C'est dire qu'il n'y a pas de dehors à la loi. Même si celui ou celle qui engendre la loi ne s'identifie pas à la loi, même s'il ou elle lui demeure étranger, il ou elle ne peut toutefois lui échapper. Quoi qu'il ou elle fasse, se soumettre, s'opposer ou même être « indifférent » comme l'est Antigone par rapport aux lois de la Cité, il ou elle reste, en quelque sorte, sous la coupe de la loi. Cette conception de la loi coupe court à toute logique dialectique qui verrait dans l'opposition à la loi le moyen de se raffermir pour finir par la surmonter. Il n'y pas un « au-delà » de la loi. La loi étant contemporaine de celui qui l'engendre, elle fait corps avec lui, bien que de façon inadéquate et non conforme. Cette idée de la loi chez Françoise Collin laisse

l'inadéquation qui doit, en quelque sorte, être supportée.

¹⁵ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 78.

¹⁶ *Ibid.*, p. 120 à 159.

¹⁷ L'importance de clarifier le rapport de Françoise Collin à la question de la « détermination » tient à ce que, sans cette clarification, la pensée de la philosophe pourrait presque être tirée du côté d'un certain idéalisme où prime la vacuité de l'être. Or si nous affirmons bien que « la terre se dérobe » chez Françoise Collin, cela n'est possible qu'à la condition que la « terre » ou ici le « corps » existe bel et bien ! Seulement cette terre ou ce corps sont privés de la consistance qui permettrait d'en faire une base solide et unifiée, un fondement à partir duquel s'établirait le reste des choses. C'est la solidité et l'identité de ce point de départ qui est réinterrogé par la philosophe. Si ce point de départ est bien ramené à son inconsistance ou à son impuissance, il n'est pas pour autant supprimé.

¹⁸ *Ibid.*, p. 144.

entrevoir ici que l'indéfinitude de sa pensée ne s'oppose pas à l'idée de finitude. Car dans celui qui désespérément tente d'échapper à la loi s'atteste, s'il en est, l'épreuve même de la finitude¹⁹.

Cette finitude se retrouve aussi dans la conception que dégage Françoise Collin d'un « corps impropre », titre d'une des parties du livre qu'elle consacre à Maurice Blanchot dans *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Contrairement à l'idée de corps qu'elle déploiera plus tard à l'occasion de sa rencontre avec la philosophe Hannah Arendt, envisageant alors le corps sous la forme d'un donné comme « don »²⁰, elle trace ici l'idée d'un corps ou d'un rapport au corps paradoxal. A la fois propre et impropre, il ne parvient jamais vraiment à se figurer dans son unité fût-elle celle d'un « vécu ». Ce corps impropre n'est ni sain ni malade, il se tient plutôt dans un équilibre instable où la maladie est tout aussi bien une forme de « santé » ; ou bien la santé, dégagée de son désir de pureté, peut tout aussi bien être une forme de maladie. La finitude, ici, se comprend dans l'idée que si ce corps entretient un rapport d'impropriété avec lui-même, il n'en reste pas moins un corps, tout indéfinissable qu'il soit. Il s'agit seulement de comprendre que l'usage de la finitude chez Françoise Collin ne vise pas à restituer au corps l'assurance de ce qui est organisé et logique, bien que fini. En effet, « [c]ette vision du corps ne conteste pas l'organisation de la chair en corps propre, mais en indique l'impuissance. Finalement, et donc dès le départ, le corps n'est pas un corps mien »²¹.

Ici s'éprouve la difficulté à saisir l'idée de finitude et de détermination chez Françoise Collin. La difficulté vient de ce que cette finitude est toujours, déjà, pensée dans l'horizon d'une indéfinitude où la finitude elle-même est privée de fin. C'est que la fin, tout comme la détermination, est toujours privée de consistance. Inconsistance qui tient au fait que la pensée échoue toujours à assumer la mort, que la mort reste étrangère et persiste dans cette étrangeté. Qu'il s'agisse de tenter de l'assumer, dissimulant le négatif sous la négativité comme chez Hegel, ou bien de lui faire place en l'accueillant comme chez Heidegger, la mort reste insaisissable, se réaffirmant toujours dans son étrangeté : « La démarche qui consiste à apprivoiser la sauvagerie de la mort, à la faire entrer dans l'enceinte de la vie qu'elle conditionne, constitue en fait un premier mouvement de fuite devant elle, et une tentative d'en réduire le caractère d'étrangeté »²².

Nous pourrions dire alors que l'indéfinitude semble être chez Françoise Collin ce mouvement incessant entre une origine qui est absence d'origine, défaut ou manque

¹⁹ Afin d'éclairer brièvement le rapport entre loi et finitude tel que Françoise Collin le pense à partir de Blanchot, il convient de rapporter la loi au désir. Comme le désir, la loi circule. En circulant la loi nous échappe, bien qu'il n'y ait pas d'échappatoire à la loi. Elle ne peut ni être abolie (mort), ni être surmontée (transcendance ou extase). Ce rapport à la loi atteste, par conséquent, d'une forme de finitude. Finitude à comprendre dans le sens de quelque chose avec quoi il faut composer.

²⁰ F. COLLIN, « Pluralité, Différence, Identité », *Revue suisse Présence*, 38 (nouvelle série), 1991.

²¹ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 130.

²² *Ibid.*, p. 200.

d'une origine et une « finitude privée de sa fin »²³, inconsistante. C'est que, comme nous l'écrivions quelques lignes plus haut, chez Françoise Collin, toujours la terre se dérobe.

« N'essence »

Toutefois cette pensée de la détermination²⁴ chez Françoise Collin, semble s'infléchir quelque peu dans la suite de son œuvre.

Et ce, nous semble-t-il, à la faveur de sa rencontre avec le mouvement féministe puis avec la pensée de Hannah Arendt.

Ainsi après avoir commencé à destituer le Sujet dans son travail philosophique, elle se trouve confrontée à une pensée des « dites femmes » à travers un large mouvement social où, comme elle l'a souvent dit, « l'imagination était au pouvoir ». Au moment où les idées derridiennes étaient à leur apogée et où le féminin se voyait désormais crédité d'une valeur toute positive, la philosophe, en témoin et actrice de son temps, perçut l'imperceptible retrait des femmes sous la couverture d'un déploiement en grande pompe du féminin. C'est dans ces circonstances que nous pouvons comprendre son retour au « tragique du sujet ».

En effet, dans ses premiers écrits philosophiques, Françoise Collin a commencé par un travail de critique et de destitution du Sujet. Cependant l'émergence du mouvement social féministe des années soixante-dix confronte la philosophe à celles et ceux qui ne sont même pas sujets, réduit.e.s tout entier.e.s à une altérité qui ne se distingue que très difficilement d'une aliénation²⁵. C'est pourquoi il nous semble préférable de penser que c'est l'idée d'aliénation qui fait son grand retour dans la pensée collinienne ; l'altération, elle, ne l'ayant jamais quittée.

Articulant désormais et plus que jamais l'aliénation à l'altération où « l'Un ne va pas sans l'autre »²⁶, comme elle le dit en conclusion de son livre sur Blanchot, la philosophe semble admettre sa réciproque : l'autre ne va pas sans l'Un. Ayant été en compagnie d'une pensée blanchotienne désœuvrée par un certain « souci » de la mort, la voilà qui, à la faveur de l'avènement des femmes dans l'espace public et de

²³ « L'homme est cet être dont la finitude consiste précisément à être privé de fin » (*ibid.*, p. 53).

²⁴ « Pensée de la détermination » qui n'est pas une indétermination, mais l'épreuve d'une inconsistance de la détermination toujours minée par le négatif, qui, selon la philosophe, « l'arrache à la position » – lui préférant, elle-même, la proposition : « Faut-il alors comprendre la pensée blanchotienne, face aux pensées de la détermination, comme une pensée de l'indétermination, indétermination « pure » qui, dans l'ordre du langage et du langage littéraire, conduirait à une valorisation du silence pur et, à la limite, de la page blanche ? Le souci constant de M. Blanchot est d'indiquer, au contraire, le caractère impur du négatif (...), c'est-à-dire le passage nécessaire de l'indétermination par la détermination. (...) C'est dans et par la détermination que se manifeste le négatif, et celui-ci arrache la détermination à la position » (*ibid.*, p. 204-205).

²⁵ L'émergence du mouvement social des femmes fait apparaître combien il est difficile, dans le cas des femmes, de distinguer ce qui relève de l'altérité (ou de la différence) et ce qui relève de l'aliénation. Altération et aliénation se retrouvant inextricablement liées pour la philosophe.

²⁶ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 234.

sa rencontre avec la penseuse Hannah Arendt, entrevoit l'irruption de la naissance dans la pensée. Naissance qui est toujours, selon elle, *n'essence*. Dans cette rencontre improbable et non exempte de joie, il semble que nous puissions constater un certain inflexionnement de sa pensée par rapport à la détermination.

En effet, le corps n'est plus seulement envisagé dans son rapport à l'impropriété ou à son unité toujours ratée et faisant défaut, mais semble désormais pouvoir se penser également comme un « don ». Dans un article célèbre intitulé « Pluralité, Différence, Identité », Françoise Collin fait état de sa rencontre philosophique avec le texte arendtien et invite à s'arrêter sur la manière dont Arendt pense la question du « donné ». Ce « donné », traversé par la pensée collinienne, n'est certes pas un retour à la nature s'il faut penser cette dernière comme « identité à soi ». Mais il est cette part irréductible de ce qu'après Arendt, elle nomme la *phusei* – entrecroisement ou plutôt « confusion » de la *zôê* et du *bios*²⁷ – et atteste d'un possible rapport au corps sous la forme d'une positivité ou plutôt d'une affirmation. Cette affirmation du donné, rappelons-le, si elle crédite ce dernier d'une certaine positivité, ne se clôture pas pour autant dans une essence ni n'atteste d'un destin. Cette apparition du donné chez Françoise Collin est plutôt le rappel du corps propre de Merleau-Ponty²⁸ : « pour reprendre une formule existentialiste traditionnelle, il n'y a de sujet qu'incarné et dans la trame de son incarnation »²⁹. Ce donné est aussi ce qui est *donné à penser*, quand sous l'irruption de l'histoire, il est convoqué en excès pour recouvrir tout ce qui est et n'est pas. Comme le dit Hannah Arendt, reprise par Françoise Collin, sous le nazisme à la question « Qui êtes-vous ? », Arendt ne pouvait répondre que : « Je suis une Juive » sans toutefois se résoudre à cette définition. Car « si la naissance s'enracine aussi dans un certain donné irréductible, un don à partir duquel et avec lequel, dans lequel, s'alimente l'agir »³⁰, cette naissance demeure toujours pour F. Collin *n'essence*. Cette idée collinienne de l'articulation du donné et de la naissance, comme *n'essence*, semble se trouver tout entière contenue dans sa formule : « Je suis une femme, mais je n'est pas une femme »³¹.

De même, quelques années plus tard, conduite à s'interroger sur l'idée de savoir si on écrit « en tant que femme », Françoise Collin, dans un article intitulé « Le sujet et l'auteur » : « On peut cependant concevoir une autre dimension de la critique féministe qui veille à faire résonner une œuvre de femme parmi les œuvres plutôt que de la faire résonner parmi les femmes, à faire apparaître son caractère révélateur pour tout être parlant plutôt que de la faire apparaître comme expression spécifique. Cette

²⁷ « La *zoê* est la vie naturelle, celle qui continue et se répète de manière circulaire : la vie de l'espèce. Le *bios* est la vie de quelqu'un, non pas la vie, mais une vie, qui s'inaugure par la naissance et se termine par la mort, la vie d'un homme. (...) Naître est à l'intersection de *zoê* et de *bios* : c'est l'émergence du *bios* dans la *zoê*, de la biographie dans la biologie » (F. COLLIN, *Je partirais d'un mot*, Paris, Editions Fus-Art, 1999, p. 120).

²⁸ « Au corps objectif, Merleau-Ponty oppose le corps vécu, et celui-ci se définit aussitôt comme corps propre » (F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture, op. cit.*, p. 121).

²⁹ F. COLLIN, « Pluralité, Différence, Identité », *loc. cit.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ F. COLLIN, A-M. DE VILAINE, « La même et les différences », *Les Cahiers du GRIF*, 28, 1983, p. 7-16.

attitude n'implique pas une conception neutre de l'œuvre, mais la conscience de ce que tout texte, fort de ses déterminations particulières, se fait entendre au-delà de ces déterminations quoique à travers elles. Ce n'est pas sa généralité comme appartenance à un genre qui la rend parlante mais son unicité irréductible »³². L'écho de Blanchot retraversé par celui d'Arendt se fait ici pleinement sentir. Le caractère inaugural de l'art comme processus toujours re-commençant, et qui par cette interruption du « re » laisse entrevoir la béance à partir de laquelle une chose incertaine s'amorce³³, rejoint la fête de la naissance comme « fondement » d'un naître (N'Être) permanent : « C'est à la condition naissancielle de l'homme, plutôt qu'à sa condition mortelle méditée par les philosophes, qu'Arendt va s'attarder. Car l'être humain n'est pas seulement le seul à mourir vraiment, il est aussi le seul à naître au sens plein du terme, c'est-à-dire à introduire par sa naissance un élément inaugural, un commencement. Toute nouveauté s'enracine même dans le fait de la naissance par lequel se produit dans la circularité naturelle, et s'arrachant à celle-ci, un événement »³⁴. Et si, d'un côté, cette inauguration ne s'amorce, que dans et par la béance et est le signe d'abord d'un « défaut d'être », elle est, de l'autre côté, chez Arendt un excès, un excès d'être qui toujours excède le donné. C'est ainsi que se retrouve chez Françoise Collin, cette « unicité irréductible » qui est, à la fois, l'ipséité de Blanchot et de Levinas et la singularité arendtienne. Et si l'œuvre, désormais « fort[e] de ses déterminations particulières, se fait entendre au-delà de ces déterminations », ce n'est jamais « qu'à travers elles »³⁵.

Conclusion

C'est cette tension entre l'Un et l'autre, puis entre masculin et féminin qui traverse toute l'écriture de F. Collin dans sa pensée du féminisme et des « dites femmes »³⁶. Ebranlant les perspectives de l'universalisme tout comme celles de l'essentialisme, l'écriture de la philosophe-écrivaine s'emploie à maintenir vivante la tension entre une pensée naturaliste et celle qu'elle appelle, quelquefois, l'« historico-culturel ». C'est dans ce qui lie la *zoê* au *bios* que se déploie la pensée de Françoise Collin. Afin que ni l'Un ni l'autre ne se recouvrent totalement et que disparaisse l'altérité, ou que cette dernière ne se mue pas en essence, elle se consacre à maintenir en vie la tension qui les relie.

³² F. COLLIN, *Je partirais d'un mot*, op. cit., p. 38.

³³ « L'art n'annonce pas telle époque mais, par sa béance, il interrompt la continuité et prononce le recommencement » (F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, op. cit., p. 186).

³⁴ F. COLLIN, *Je partirais d'un mot*, op. cit., p. 120.

³⁵ *Ibid.*, p. 38.

³⁶ Les « dites femmes » est une expression que l'on retrouve quelquefois chez la philosophe. Elle vise à désigner un groupe social sans identifier de façon totale et essentielle les individus de ce groupe à la définition du terme « femme ». Néanmoins, cette expression rappelle, si nécessaire, que quelle que soit la dénonciation qui est faite du terme « femme », c'est ainsi que les individus de ce groupe sont nommés en règle générale par la société. A ce titre, la philosophe n'a cessé de rappeler que les catégories abstraites de « sexe » et de « genre » ou de « féminin » et « masculin », telle qu'elles s'élaborent dans le champ de la recherche universitaire, ne doivent pas oublier leur lien ni se couper de la réalité empirique sur laquelle elles se prélèvent.

En effet, telle une torpille, Françoise Collin n'a cessé de défaire le discours, ou la volonté de discours féministe, en le poussant toujours plus loin dans ses retranchements (comme on retranche quelque chose, en retirant, soustrayant). Plutôt que de le rassembler en posant son dit comme une synthèse de la pensée féministe, elle qui fut témoin et actrice de son temps, n'a cessé de le disperser, de le disjoindre, raison sans doute pour laquelle elle a pu si souvent faire grincer des dents dans le milieu féministe. En empêcheuse de tourner en rond, ses inlassables répétitions de l'opposition des essentialistes et des universalistes, qu'elle ressasse, fendent la possible assurance d'un discours féministe. Cette fente, cette fissure ne cherche pas la fissure pour elle-même, en pure perte, mais plutôt à rappeler que le texte mine et creuse tout discours et empêche, selon elle, la clôture. Et ce, pas du tout avec une morale de censure mais bien plutôt dans la perspective que c'est à cette condition que la parole d'abord et toujours anonyme et impersonnelle d'une « dite femme » pourra dire quelque chose. Elle ne perçoit que trop combien la volonté féministe qui ne prendrait pas acte de sa part de finitude hâtera le risque de clôturer le cercle du dire et de renvoyer les non-professionnelles du discours à la parole étouffée : « L'œuvre de Beauvoir, relue au-delà du *Deuxième sexe*, et dans les détours mêmes du *Deuxième sexe* nous rappelle qu'il n'est de bonne politique que dans la conscience permanente de ce qui l'excède. Faute de quoi le féminisme (et son volet d'études de genre) risque d'être le terrain d'une nouvelle barbarie où seul est reconnu celui/celle qui gagne. Une lutte pour le pouvoir qui ne fait pas place à cet impouvoir constitutif que rappelle de manière lancinante l'œuvre même de Simone de Beauvoir et qui la constitue comme œuvre. Dans l'élaboration fiévreuse et compétitive d'un *savoir* explicatif et instrumental, il faut parfois « fermer les yeux souverainement » pour accéder à la *vérité* »³⁷. Cependant, la recherche de Françoise Collin n'est pas d'éviter, ou d'empêcher l'émergence d'un « discours » féministe, mais bien de préserver, de promouvoir la répétition du balbutiement dans lequel, les femmes, en exilées du monde, se sont mises à parler en étrangères dans leur impropre langue. C'est une répétition de ce moment, de cet éternel recommencement où, comme elle l'a souvent dit en parlant de mai 68, « l'imagination était au pouvoir », qu'elle recherche. Recherche non pas tant nostalgique que comme une répétition de la première fois, de ce qui se répète et est tout autant inaugural, en somme comme le moment d'un (re)commencement : « Si l'art est lié au temps répétitif, il est aussi et tout à la fois, inaugural. Dans la mesure où il n'assume pas mais toujours re-commence, lui seul commence »³⁸. Pour une pensée-artiste comme celle de Françoise Collin où ne s'annulent pas les frontières entre le philosophique et l'artistique mais où les démarcations *se troublent*, elle recherche inlassablement ce qui, au sein du discours, mine le discours et permet d'inaugurer des paroles nouvelles.

³⁷ F. COLLIN, « Beauvoir et la douleur, Aliénation et altération dans la pensée beauvoirienne », publié le 8 mars 2010 sur le site *sens-public*, cf. <http://www.sens-public.org/spip.php?article731>. Cette dernière citation ne va pas sans poser problème : elle pourrait conduire à l'idée d'une disqualification du point de vue scientifique au profit d'un point de vue philosophique. Telle n'est assurément pas la volonté de cet article. En réalité, cette citation mériterait de plus amples développements mais nous ne pouvons le faire ici.

³⁸ F. COLLIN, *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*, *op. cit.*, p. 184.

Cette tension toujours à l'œuvre dans l'écriture collinienne, qui ne se résout jamais dans l'unité, faisant toujours résonner l'autre dans l'Un, peut parfois sans doute paraître aporétique dès lors que toute tentative pour se saisir, toute détermination à se faire sujet-sujette, butte sur son impossibilité et s'éprouve dans le sentiment d'impuissance. A la lecture d'une penseuse telle que Françoise Collin, ce sentiment d'impuissance n'est pas à proprement parler l'impuissance de la résignation, elle est impuissance comme condition du pensable³⁹. C'est sur le fond de cette impuissance que quelque chose comme une pensée, ici une pensée des femmes, pourra se faire jour.

³⁹ « [p]ensable » envisagé ici comme « paroles » *et* « actions » ou « luttes sociales ».

Le testament des termites

Comment hériter de Françoise Collin en 2016

Nathalie GRANDJEAN

Françoise Collin nous laisse en héritage une pensée rebelle, lucide et complexe. Tout en étant enracinée dans la pensée féministe du xx^e siècle, sa pensée résiste néanmoins à toute catégorisation métaphysique et politique. Sa lucidité réside dans la possibilité de remettre en question toute sédimentation qui mettrait à mal l'entreprise émancipatoire du mouvement féministe. La complexité de sa philosophie se mesure notamment à l'épreuve de son écriture, cousue et puissante, qui permet de penser au-delà de la conceptualisation. Ses contributions sont marquées tant par un souci de compliquer et de nuancer les termes des parties que de déplacer les débats, dès qu'ils deviennent sourds, afin de les fluidifier, et ce toujours dans une optique politique.

Françoise Collin, en tant que philosophe et féministe, s'inscrit effectivement dans un héritage politique de la pensée. Elle aura caractérisé le mouvement féministe en mobilisant la métaphore des termites et leur avancée discrète mais sans relâche vers une transformation de leur réalité, à l'inverse de son époque qui pensait le changement social dans les termes marxistes de la révolution : « Il faut donc parler de révolution même s'il s'agit d'une révolution d'un nouveau genre, sans violence physique, sans mise à mort de quelque tyran, sans destruction du donné qui permettrait de fonder l'avenir sur une table rase : plutôt un travail de sape, un grignotement généralisé du privé, du public et de leurs frontières, dans un mouvement irrépressible et incessant. Une « révolution permanente » plutôt qu'une révolution événementielle : la révolution des termites. Et ce dans un accord des intéressées plus évident quant à ce qu'il faut quitter que quant à ce qu'il faut faire être »¹.

Comment hériter de cette métaphore de la termite, extrêmement pertinente pour décrire tant la finalité que l'agir du féminisme ? C'est en tant que philosophe

¹ F. COLLIN, « Différence/indifférence des sexes », *Actuel Marx*, 30, Paris, PUF, 2010, p. 155.

et féministe du XXI^e siècle – qui était pour elle la « nouvelle génération » – que je souhaite positionner cette réflexion sur la possibilité de l'héritage entre féministes, lequel est multiforme, inattendu et toujours à-venir. Dans son article « Un héritage sans testament », en 1986, elle s'adresse aux femmes du XXI^e siècle en ces termes : « que voudrions-nous leur léguer, que voudrions-nous qu'elles retiennent de ce que nous-mêmes avons compris, réalisé ? Et encore : que peuvent-elles en retenir dans le contexte qui est le leur ? »². C'est à cette adresse que cette contribution aimerait répondre : qu'avons-nous et que pouvons-nous hériter de Françoise Collin ?

Cet article sera l'occasion de se pencher sur le concept d'héritage en philosophie à travers un prisme féministe, grâce à Françoise Collin. C'est tout l'enjeu de la transmission d'une pensée philosophique complexe dont le sol est radicalement politique, orienté vers ce que j'appellerais une épistémilitance. Les dilemmes et problématiques féministes de la génération de Françoise Collin passent à la génération suivante, la génération *queer* de Judith Butler, puis à la mienne, et se recomposent dans des configurations inédites mais jamais entièrement neuves, influencées par la contingence de nos histoires et contextes.

Hériter

En 2011, Françoise Collin soulignait, à propos du premier numéro de la *Revue des femmes philosophes* : « la vérité est-elle tributaire de l'appartenance sexuée (...) ? Mais c'est à la philosophie et à son histoire qu'il faudrait d'abord poser cette question car des Grecs à nos jours, elle est entièrement masculine, comme les religions »³. En effet, il est *naturel* pour le philosophe d'être un héritier : dans une logique phallocentrique et occidentalocentrique, le philosophe ne s'interroge que très rarement sur sa légitimité d'héritier. La philosophie est une discipline d'héritiers, dont l'histoire est enseignée comme un arbre généalogique, allant de pères en fils, et de grand-pères en petit-fils. Elle se voit et se légitime « comme le lieu d'énonciation d'un Sujet transcendant, indifférent à ses caractéristiques empiriques »⁴. Son obsession aveugle de l'universalisme oblitère la réalité des incorporations des mandarins, ce qui fait que l'universalisme en vient à se dissoudre dans la neutralité, alors que l'universalité devrait se mesurer à la portée significative des concepts, au-delà des siècles et par-delà les philosophes. Il n'y a en tout cas aucune place pour les femmes : elles sont soit des épouses, soit des muses⁵.

Il est plus difficile d'hériter, quand comme Françoise Collin, on se risque en tant que femme à « faire de la philosophie ». Un soupçon s'éveille, dans notre pratique quotidienne, qui nous chuchote qu'il y a quelque chose d'incohérent dans la prise en compte de certains contextes (par exemple nationaux ou temporels) pour comprendre un auteur et le déni de certains autres (sexe, sexualité, race). Tout juste évoque-t-on la folie comme une caractéristique romantique de la pensée, comme chez ce pauvre

² F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *Les Cahiers du GRIF*, 34, 1986, p. 81-92.

³ F. COLLIN, « Une revue de femmes philosophes ? », *Revue des femmes philosophes*, 1, Paris, éd. UNESCO, 2011, p. 38.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ Voir à ce sujet l'ouvrage qu'elle a co-dirigé : F. COLLIN, E. PISIER et E. VARIKAS, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Dalloz, 2011.

Nietzsche. La raison et la vérité restent inscrites de manière primordiale dans une histoire officielle européenne, blanche et mâle. Les femmes n’y échappent pas, car « le nouveau n’est jamais nouveau à partir de rien et on ne peut faire table rase du passé pour le constituer »⁶, mais elles doivent dès lors créer des brèches pour y exister.

Françoise Collin relate, d’ailleurs, des tensions nécessaires du féminisme de la génération 68⁷ quant au positionnement à adopter face aux pensées dominantes : fallait-il réinventer une pensée à part, de femmes pour les femmes ? Elle pense que non : « Et ce serait tomber dans un vieux piège patriarcal que de nous enfermer dans une pseudo-virginité culturelle et scientifique (reconstruire la science, la littérature, les arts à partir de la table rase) »⁸. Il n’est pas simple de sortir de l’impression qu’il y aurait comme un choix à faire entre le rejet des pensées dominantes et la fabrication d’une pensée résistante et neuve. Il n’y a pas à choisir, mais à s’inscrire dans le *champ symbolique*, car c’est cette inscription qui façonne le réel et le transforme : « il ne peut y avoir de transformation des rapports sociaux sans une transformation du champ symbolique »⁹. Par ailleurs, ce champ symbolique obéit à une politique de l’irreprésentable, car ce qu’il va devenir nous échappe totalement. En cela, il opère sur un mode virtuel de subversion infini, lent et inattendu – irreprésentable.

C’est en soulignant l’importance du champ symbolique dans *l’à-venir* des femmes, qu’il faut saisir l’occasion de relever l’inscription symbolique de Françoise Collin dans ce qu’il faut nommer la philosophie féministe. Une des particularités de son travail réside dans son écriture – car elle est d’abord écrivaine. Le texte ne se déploie pas simplement pour opérer de manière logique et rhétorique, Françoise Collin permet à l’écriture de prendre corps dans le texte, et de le tisser de manière robuste car incarnée. C’est étrange, au début des lectures, on attend la sécheresse philosophique qui permet de découper au scalpel des idées, mais le texte et les mots résistent, en cousant de l’épaisseur sur les significations. C’est ainsi qu’elle nous offre une vision incorporée de la théorie, notamment quand elle traite les dilemmes théoriques du féminisme. Elle densifie ce qui est mis en débat, ce qui permet de ne pas le clore, et de l’ouvrir à sa mise en vague.

C’est ainsi notamment que Françoise Collin met en vague la question de l’essentialisme dans son article « La même et les différences » : « je suis une femme, mais je n’est pas une femme »¹⁰. Elle suggère d’interpréter cette phrase comme l’expression de l’indéterminé de la détermination du sujet transcendant, en soulignant que l’identité de femme doit alors être vécue comme un choix, un engagement. Ce serait selon elle la condition de possibilité du féminisme.

⁶ F. COLLIN, *Je partirais d’un mot. Le champ symbolique*, Paris, Editions Fus-Art, 1999, p. 20.

⁷ Par génération, je n’entends pas une classe d’âge (jeunes, vieux) ou une tranche de personnes nées entre telle et telle date. C’est un sens élargi, plutôt dans le sens d’un vécu commun à plusieurs personnes, peu important leur âge et leur fonction. Quand je parle de la génération 68, je pense indifféremment à ceux et celles qui ont ressenti « 68 » comme un événement marquant dans leur vie.

⁸ F. COLLIN, « La même et les différences », *Les Cahiers du GRIF*, 28, 1984, p. 15.

⁹ F. COLLIN, *Je partirais d’un mot : le champ symbolique*, op. cit., p. 18.

¹⁰ F. COLLIN, « La même et les différences », loc. cit., p. 11.

Je lis pour ma part sa proposition avec une autre carte conceptuelle, car j'estime que « l'indéterminé de la détermination » qu'elle souligne peut également être compris hors du seul mode d'individuation personologique. A l'instar de Virginia Woolf et de ce qu'en dit Deleuze, cette *mise en vague* procède d'un mode d'individuation qui ne concerne pas les personnes mais les événements. Comme le dit Deleuze dans ses cours : « Grand exemple, dans Virginia Woolf, la promenade de Mrs Dalloway. « Je ne dirai plus : je suis ceci ou cela, conclut Mrs Dalloway. Je ne dirai plus, je suis ceci ou cela... Je ne dirai plus « je », J'ai un problème d'individuation. C'est très curieux, mais il faut se méfier des trucs. On en a jamais fini. On se disait au besoin. Ah, bien, il y a un vague choix entre quoi et quoi ? Entre dire « je » et dire le néant, ou dire « je » ou dire « l'abîme indifférencié ». La forme de « je » ou le « fond sans visage » »¹¹.

Cette pensée en vague induit un mouvement d'individuation qui ne passe plus par l'individuation sexuée, mais par une individuation en heccéité inscrite sur le plan d'immanence. Selon Deleuze, l'heccéité sert à « déterminer un champ transcendantal impersonnel et pré-individuel, (...) qui ne se confond pas pourtant avec une profondeur indifférenciée [et ne peut] pas être déterminé comme celui d'une conscience. (...) Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités (...) [qui] président à la genèse des individus et des personnes »¹².

Son procédé de mise en vague de la pensée traverse les théories féministes afin de ne pas les clore sur un quelconque dogmatisme, et ce faisant, les ouvre à un devenir qui sublime le politique entendu comme uniquement régi par un humanisme de personnes. Le féminisme, c'est plus qu'une théorie politique de l'émancipation s'adressant aux femmes : son souci politique s'oriente vers un effritement continu de l'ontologie, car ce qui compte, avant tout, c'est le politique. C'est ainsi, par ailleurs, que son écriture et son souci de déplacer les termes des dilemmes vers une politique de l'irreprésentable permettent de fluidifier le passage d'une métaphysique des sexes vers une *praxis des sexes*¹³.

Problématiser

Prenons un peu de recul face aux théories féministes. Elles semblent aujourd'hui s'organiser autour de quelques consensus théoriques : les distinctions entre sexe, genre et sexualités, organisées autour de la dénonciation de l'hétéronormativité et le refus unanime de tout essentialisme.

Sexe, genre et sexualités : séparer et déconstruire

Le féminisme s'instancie dans deux gestes instaurateurs : séparer les termes du régime hétéronormatif en les désignant comme des réalités conceptuelles construites (sexe, genre, sexualités) et en permettant de les déconstruire (ce qui est construit peut donc être déconstruit). Cela fait à présent consensus entre les féministes. Cependant, dit Françoise Collin, si tout le monde s'accorde sur la nécessité et la possibilité de

¹¹ G. DELEUZE, *Anti-Œdipe et autres réflexions. Cours du 3 juin 1980*. Disponible en ligne : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=215, consulté le 7 juillet 2015.

¹² G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969, p. 124-125.

¹³ F. COLLIN, « Praxis de la différence : Notes sur le tragique du sujet », *Les Cahiers du GRIF*, 46, 1992, p. 125-141.

transformer les rapports sociaux de sexe, *la question est plutôt de déterminer comment et en vue de quoi.*

C'est ainsi qu'elle souligne une coïncidence qui permet de comprendre l'importance des enjeux politiques. Depuis les années 60-70, les revendications féministes ont permis de distinguer et d'autonomiser la sexualité de la reproduction (droit à l'avortement, droit à la contraception). La place des femmes est particulière dans ce geste. Elles ont brisé une institution séculaire qui leur conférait un destin « naturel » de mère, en sortant du privé vers le public les problématiques liées aux pratiques (hétéro)sexuelles. Ce geste, quand il est porté par les femmes, était sulfureux : il n'a pas fini de l'être, comme en témoigne la fragilité du droit à l'avortement en Europe. Par ailleurs, souligne Françoise Collin, de manière concomitante et homologue, les avancées biomédicales et biotechniques, comme les fécondations *in vitro*, ont également bouleversé les modes hétérosexuels de la génération. La science a elle aussi séparé ces deux pratiques : la sexualité et la reproduction. Pour autant, son geste est plutôt apparu comme le signe du progrès, un résultat de recherche qui méritait des louanges.

Il ne suffira donc pas de rappeler que ce qui est construit peut être déconstruit : l'enjeu politique n'est pas là, il se situe dans les moyens et les finalités de ce jeu émancipatoire. Françoise Collin se veut critique vis-à-vis de cette posture du féminisme, qui se suppose presque suffisante à elle-même.

Différences et indifférences des sexes

Il y a quelques décennies, en France, un débat féroce a opposé deux orientations du féminisme : les universalistes face aux essentialistes. Les premières déclaraient l'égalité entre les sexes au nom d'une commune humanité. Les deuxièmes la soutenaient à travers la reconnaissance de la spécificité de l'un et l'autre sexe, et particulièrement à travers le rôle primordial des femmes dans la maternité. Françoise Collin dénonce les effets pervers de l'universalisme et du républicanisme français, qui suppose une scène homogène de démocratie mais qui produit dans les faits des discriminations, en recouvrant « les citoyens » d'une pseudo-neutralité. En décrétant un humanisme égalitaire, on nie les réalités des rapports de domination (classe, race, sexe) qui construisent le champ social. Cet universalisme pose un dilemme qui se dépasse difficilement si on se maintient dans les postures ontologiques de la métaphysique occidentale classique : *l'égalité entre les humains nécessite-elle leur mêmeté ou l'égalité est-elle une égalité dans la différence, permettant que subsistent les « différences dans l'égalité » ?* or, l'égalité ne trouve pas plus son point d'appui dans l'identité que dans la différence, surtout dans la mesure où la mêmeté se définit à partir du dominant.

Selon Françoise Collin, une troisième orientation, la *queer theory*, en soutenant l'indécidabilité des orientations sexuelles et l'indifférence des sexes, serait une reformulation de la première de ces positions, dans la mesure où elle plaiderait pour un sujet transcendant. La *queer theory* pose problème à Françoise Collin, d'abord parce que l'indifférence des sexes suppose une dépolitisation des rapports sociaux de sexe. Elle lit la théorie de Butler dans un sens purement performatif, comme si les identités sexuelles étaient interchangeables et les sexes indifférenciés. Pour Françoise

Collin, la performativité a ses limites : elle s'exerce, comme la liberté, à partir d'un socle. Dans cette optique, le sexe (re)devient une fiction transcendante du sujet, et on retombe alors dans une ancienne posture philosophique du sujet-maître. On pensait cette posture post-moderne, en réalité elle est un retour vers les modernes, dans la mesure où est gommée toute incarnation située. De plus, pour Françoise Collin et sa génération, il est impensable de laisser la question ontologique se substituer à la question politique.

Beaucoup ont lu dans ce sens *Gender Trouble* (1990) de Judith Butler. Elle a d'ailleurs reprécisé sa théorie de la performativité de genre dans des ouvrages ultérieurs, *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of « Sex »* (1993) et *Undoing Gender* (2004)¹⁴. Dans *Bodies that Matter*, Judith Butler reformule son dispositif théorique dans lequel ses lecteurs lisaient une forme de volontarisme (on pourrait « performer » son genre comme un rôle, et en changer comme un vêtement) et d'idéalisme (le genre ne serait qu'une pure construction culturelle et/ou discursive, sans réalité ou assise corporelle derrière le genre). Selon Butler, il faut prendre en compte la matérialité des corps, mais cela ne suppose pas une réalité pure ou naturelle, derrière le genre : le sexe est aussi une catégorie normative, culturelle et historique, régissant l'incorporation matérielle des corps. Donc, si le sexe présuppose nécessairement le genre, nous n'avons et n'aurons jamais accès au réel du sexe que médiatement, à travers nos schèmes culturels.

Françoise Collin se réjouit des mouvements de reconnaissance des droits des LGBTQI, tout en appelant à la prudence : les dispositifs de sexe (sexuation) et de sexualité (pratiques sexuelles) se croisent mais ne se superposent pas. Si une lesbienne n'est pas une femme dans sa pratique hétéronormative, elle partage pourtant sa condition socioéconomique et son incarnation. Cela confirme plus une disjonction des sexes qu'une indifférenciation, dans la mesure où la pyramide hétéronormative des rapports de sexe est exacerbée. Collin souligne dès lors que les gays profiteront de plus de reconnaissance que les lesbiennes. La misogynie peut aussi être le fait des gays, elle ne disparaît pas « naturellement ».

Il n'y a qu'un sexe

En réalité, dit Françoise Collin, il n'y a jamais eu deux sexes, mais un seul, dans la mesure où les hommes constituent le « genre humain », par rapport auquel les femmes sont défailtantes et anormales. Le genre constitue le sexe, l'alternative, ce qui se construit en parallèle et en opposition. Elle est celle qui n'a pas et qui n'est pas. Cette défailtance de la femme se noue dans son inscription biologique, naturelle-naturalisée. La psychanalyse et Lacan vont assurer une pérennité à cette inscription biologique en la reliant au symbolique, au Nom-du-Père, le tiers qui sépare, le phallus manquant, etc.

¹⁴ J. BUTLER, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990 ; ID., *Bodies that Matter : On the Discursive Limits of Sex*, New York et Londres, Routledge, 1993 ; ID., *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.

Transmettre, ou *faire n'être*

Tout en soulignant l'intérêt d'écrire une histoire des femmes (bien qu'elle déplore le fait qu'il faille attendre les mortes pour faire histoire), Françoise Collin distingue la transmission de l'histoire, bien qu'elles soient étroitement liées. L'histoire est une discipline scientifique, un type de savoir à produire sur ce qui a été enfoui, et qui doit être excavé pour rendre compte d'un passé.

La transmission, c'est bien plutôt « créer les conditions de possibilité dans le présent d'une filiation symbolique pour les femmes »¹⁵. Tout comme manque l'inscription dans le champ symbolique, manquent des modes de transmission. Plusieurs raisons expliquent cette opacité. D'abord de manière générationnelle : les féministes des années 60-70 se sont vécues collectivement dans un féminisme année zéro, qui abolissait *de facto* toute idée de génération, diluée dans la notion de sororité et faisait naître toutes ensemble les femmes, à la même date, peu importe leur âge et leur passé, comme un plan collectif d'égalisation. Par ailleurs, parce que cette génération s'émancipait précisément d'une zone de maternités immobiles, faite de gestes, de recettes et de récits immuables car répétés, elle a d'autant plus glorifié la révolution collective et anonyme du féminisme de la génération 68. L'histoire des femmes s'érige sur l'épaisseur des invisibilités et des voix atténuées ; ou *a contrario* s'écrit l'histoire extraordinaire d'une femme peu commune, *mâlifée* par la narration, de grands combats en grandes bravoures. Peu d'individuations, peu de singularités, donc. Il faut toujours chercher une autre manière de singulariser.

La transmission politique et symbolique entre femmes souffre donc d'un passif de gestes et d'incorporations pas nécessairement verbalisées vers le public. Un champ symbolique qualitatif manque : or on ne peut exiger cette transformation, il ne suffit pas de la revendiquer pour la faire exister. Le travail symbolique des femmes apparaît encore trop souvent comme « spécifique », « la parole des femmes est-elle rarement créditée de la possibilité d'introduire le nouveau – un nouveau qui concerne l'ensemble de l'humanité – et est-elle rarement entendue et reconnue comme telle »¹⁶.

Françoise Collin insiste sur la coupure entre reproduction (biologique) et génération, binarité confinant les mères à leur seul rôle de pourvoyeuse de soins et de gestes séculaires. Elle suggère de comprendre la transmission comme la *paideia*, qui n'est ni l'apprentissage, ni le mimétisme, ni la transmission d'un modèle, mais la capacité à amorcer chez l'autre un « entraînement à être, à commencer, à partir de quelque chose et de quelqu'un et non le dos au vide »¹⁷. Françoise Collin dit combien c'est nécessaire, car c'est très difficile de se fabriquer seule, de s'auto-constituer en se bricolant des ancêtres femmes grâce à des lectures et des rencontres. Elle appelle par ailleurs à la prudence avec les identifications, inévitables dans la *paideia*. S'il y a des identifications positives entre femmes de générations différentes, les identifications négatives peuvent être meurtrières, féminicides, matricides, car il n'y a pas de place pour l'ouvert et pour la reconnaissance « d'un espace public dans lequel personne

¹⁵ F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *loc. cit.*, p. 85.

¹⁶ F. COLLIN, *Je partirais d'un mot. Le champ symbolique*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *loc. cit.*, p. 86. C'est aussi ce que les féministes américaines ont désigné par l'*empowerment*.

n'appartient à personne »¹⁸. Les femmes doivent parler, camper et s'installer dans l'espace symbolique de la parole et du discours, afin de créer du « sérieux ».

La transmission doit se comprendre et se vivre en termes systémiques, dans une opération bilatérale de désir, qui se passe lors d'ajustements spécifiques entre générations sur le désir des jeunes et l'écoute des vieilles. La transmission opère dès lors des reconfigurations dans les modes d'adresse des luttes. Françoise Collin dit qu'on est poussé dans le dos par cette puissance de la natalité, *qu'on ne peut dicter ses volontés à l'avenir*. Il s'agit donc, de faire surgir, entre générations de femmes qui luttent dans les mêmes zones et pour les mêmes transformations, du désir pour que quelque chose (se) passe. Ce désir est rendu possible par le fait même des générations qui arrivent : la natalité¹⁹, concept qu'elle définit comme racine ontologique de l'agir. La transmission entre générations dépend de ceux et celles qui arrivent. Françoise Collin lie donc la question de la transmission avec la question du désir, de la natalité et de l'agir transformateur.

D'un autre côté, Françoise Collin nous appelle à opérer une coupure entre la transmission et tout familialisme, comme la sororité, car c'est trop mêlé à la génération biologique. Trop souvent selon elle, les femmes sont toujours dans le maternage voire dans l'infantilisation des *autres*, y compris des autres femmes. Au-delà de tout ça, il faut bien plutôt repenser les liens de pluralité entre femmes dans une perspective de génération, qu'elle va nommer *affiliation*, pour sortir des métaphores familiales.

Par ailleurs – et cela fait écho à un ressenti peu souvent avoué lors de grossesses et d'accouchements – elle souligne à quel point mettre au monde témoigne d'une expérience radicale d'altérité. Il n'y a rien d'une mêmété dans cette expérience : il s'agit de faire advenir au monde un être totalement inconnu, que l'on cherche toute sa vie à connaître. *On génère une vie*, plutôt que de reproduire la vie.

À l'instar de ce que Donna Haraway nomme *kinship* entre humains et non-humains (animaux, objets scientifiques, hybrides), il s'agit en réalité de choisir ses propres modes d'apparement, des modes qui ne soient ni de sang ni de loi, mais de langue, qui forment ensuite une famille qui peut se réinventer et se remodeler en fonction du désir de ceux et celles qui la peuplent. Il s'agit donc d'une parenté symbolique, nourrie de mots, de créations, d'œuvres, qui forment un *corpus* que je qualifierais de « rhizome généalogique » sur lesquels les femmes peuvent brancher leurs désirs ; un espace de circulation, dans lequel on discute, on réanime, on s'interpelle plutôt que l'édification progressive d'un savoir orthodoxe, d'une doctrine unique, d'un dogme sclérosant.

Sortir de la reproduction du même – le patriarcat

Avec une conscience lucide des dénis féministes, Françoise Collin va mettre en garde les héritières. D'abord en appelant à ne plus chercher que des mères mortes pour générer une affiliation ; c'est entre femmes vivantes qu'il faut l'opérer. Sinon, nous

¹⁸ F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *loc. cit.*, p. 87.

¹⁹ Françoise Collin reprend à Hannah Arendt le concept de natalité. Pour rappel, elle est une des premières réceptrices de l'œuvre d'Arendt en France. Elle lui consacre d'ailleurs un ouvrage : F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Odile Jacob, 1999.

reproduisons inlassablement les gestes des hommes à notre endroit, en considérant les paroles de femmes comme de simples émanations symptomatiques.

Françoise Collin aborde également le ventre mou du féminisme : la question toute délicate des garçons et des hommes. Comment éviter l'écueil de la répétition des gestes patriarcaux envers les fils ? Comment penser la transformation des rapports sociaux de sexe sans inclure « l'ennemi principal » comme opérateur de ce changement (sans tomber dans le paternalisme) ? Pour Françoise Collin, il faut aussi trouver une nouvelle manière de faire prospérer du symbolique entre les hommes et les femmes, pour échapper aux assignations anciennes que le désir amoureux construit, sortir du cliché de la maman – la sainte vierge – et la putain. Ces deux figures ne donnent pas de place au symbolique, et ne permettent pas aux hommes d'être autrement redevables aux femmes que par le plaisir ou la vie. Il faut sortir du corps à corps, et par là accepter la mise à mort de ce qui faisait l'attrait des femmes, le mystère et l'énigme. Le fait de mettre en jeu (toutes) ses différences sexuelles, mais cette fois de manière symbolique et singularisée, permettra peut-être de sortir des positions théoriques qui figent celles-ci, tant biologiquement que sociologiquement. Car toute singularisation symbolique va faire des trous d'air frais dans les instanciations théoriques. C'est là l'enjeu éthique et politique de la transmission féministe.

Transmettre la révolution

Dans mon cas, lire Françoise Collin n'est pas uniquement hériter d'une philosophie féministe, mais également de modes d'engagement politico-féministes ancrés dans l'écriture. Il s'agit alors de comprendre les transformations de *ce qui fait révolution*, tant pour la génération de Françoise Collin que pour la mienne. C'est délicat d'affirmer : « voici ce qui a changé, les féministes de 2016 ne pensent plus ceci ou cela ». Les modes de subjectivation contemporains, sauvagement individuants, capturent le « nous » tel qu'il était pratiqué dans la génération 68. Je ne peux parler qu'en tant que singularité féministe de 2016.

Partageons-nous vraiment toutes un même corps de dominées ? Il me semble que nous sommes passées de la conscience de la domination d'un même corps (celui des femmes ou de la Femme²⁰) à la conscience singulière *mais plurale* de la domination de plusieurs corps de femmes, tous ces corps s'éclatant à la fois – *queer, fat*, lesbienne, sado-maso, portant un enfant, allaitant, etc. – et faisant pourtant ce qui rend conscient des normes qui pèsent, assujettissent et créent de la résistance. Ce que la génération 68 a compris et que nous avons adopté : « la » femme, c'est une catégorie construite, qu'on peut donc détricoter ; cela a créé un formidable appel d'air. Nous pouvons lentement décomposer les rôles traditionnels d'épouse, de mère (et de vierge).

Dès 1986, Françoise Collin ironise sur la prétendue fin du féminisme, et sur un retour aux valeurs traditionnelles du couple et de la famille : « si tant est qu'il puisse y avoir retour à ce qui n'a jamais été vraiment quitté »²¹. Je pourrais reprendre à

²⁰ La particularité collective du féminisme 68 ne se limite pas au féminisme matérialiste, mais également aux formes essentialistes que prit le féminisme durant cette génération. Je veux souligner, en pointant le collectif, cette particularité générationnelle des mouvements sociaux de cette époque.

²¹ F. COLLIN, « Un héritage sans testament », *loc. cit.*, p. 83.

mon compte cette ironie. Elle fait certainement lien entre nos deux générations. Mais « le retour aux choses n'est jamais le retour à l'identique »²². Et c'est juste, pour ma part, que je ne peux me retrouver dans certains traits du féminisme d'avant 1980. La séparation sexuelle du monde est moins nette : nous avons cessé d'être élevées rien qu'entre filles, on nous a mélangé.e.s, on nous a laissé étudier et travailler. Nous avons par ailleurs continué à avoir des amoureux.ses, à vouloir des enfants, et même à en faire... Et ce qui avait marqué la génération d'avant – revendiquer une sexualité déagée de la reproduction, « un enfant si je veux » – s'est recomposé de manière inattendue. Ma génération a si bien intégré cette distinction qu'elle en devient quasi naturalisée.

Ceci étant, les pratiques sexuelles restent au creux du trouble, elles sont l'œil du cyclone. Un déplacement s'est opéré, l'agencement corporel dominant reste hétéronormatif, mais ce n'est plus la reproduction qui en est le cœur. C'est notre sexe – sexe entendu dans son acceptation la plus troublée, incompréhensible, comme un point de fiction très matériel et très intime.

Pourtant, c'est en employant le terme « genre » que notre génération s'est engagée à le troubler. Depuis Judith Butler, nous savons que le porte-manteau biologique sexuel, être homme ou femme, est également un construit social. En touchant au porte-manteau biologique, nous avons ébranlé cette espèce d'assise qui nous maintenait toujours parmi les humanistes²³. Quelque chose tremble car cette déterritorialisation-là est très puissante. Or on ne déconstruit pas un corps dans un mouvement homologue à celui par lequel il a été construit. C'est peut-être ainsi que nous devons aujourd'hui entendre la phrase célèbre d'Audre Lorde : « *the master's tools will never dismantle the master's house* ». Nous pouvons agir sur la recombinaison des rôles sexués de manière à ce qu'ils soient égalitaires. Mais pour agir sur l'individuation des corps, nous avons besoin d'outils et de perspectives neuves, à commencer par réfléchir à la finalité de nos modes d'incorporations.

Dès que la matière des corps est mise en doute sur ses modes scientifiques de légitimation ontologique (voir les débats sur les intersexués et les transsexuels), d'autres modes de légitimation sont mis en place, comme les dispositifs biométriques, afin de réassigner dans la matière corporelle. C'est un balancier qui désigne (désigne) et réassigne, à chaque fois à un autre endroit, et souvent de manière plus enfoncée dans la chair des femmes et des « autres ».

Ce qui fait révolution, c'est aussi ce qui fait *utopie* : possible et aveuglement. Ce que nous raconte la génération 68, c'est que tout était possible : c'était l'an zéro de tout. En contraste, notre génération est née, a grandi et vit dans « la crise » : du pétrole, de la justice, du nucléaire, du politique, de la dioxine, du couple, du logement, etc. Même si les crises émaillent incessamment l'histoire du monde, il semble qu'elle ait planté notre décor sémantique. Le régime de la crise a produit notre *Umwelt* ; un

²² *Ibid.*

²³ Selon Françoise Collin, le mouvement post-moderne « *queer* » n'est pas une sortie de l'humanisme, mais bien plutôt un retour à cet humanisme des Modernes, comme je l'explique plus haut. De plus, postuler une indifférence des sexes, revient à nier que les sexes continuent de porter une valence différentielle. Aucune pensée *queer* ne permet de guérir notre société de ses problèmes de discrimination entre les hommes et les femmes.

monde en crise, mais pas qu'en perte. C'est sans doute ce qui explique cet aveuglement joyeux face aux théories *queer* célébrant l'indécidabilité de notre être : finalement, nous avons toujours besoin de maîtriser quelque chose, de nous ramener à ce sujet-maître qui nous a individué.e.s culturellement depuis si longtemps.

En guise de conclusion, que souhaiter, au cœur de ces régimes de crises institutionnalisés ? Il ne nous appartient pas de penser ce que les générations futures problématiseront face aux défis que le féminisme doit (encore et toujours) embrasser. Il n'en reste pas moins que les termites ont encore un long travail de grignotement invisible et décidé devant elles...

Etre humain à l'ère de l'hyperconnectivité Arendt mise en lumière par Collin

Nicole DEWANDRE¹

Collin, passeuse d'Arendt

La lecture d'*Une chambre à soi* de Virginia Woolf au début des années 2000 m'a convaincue que les femmes avaient besoin de se nourrir à la pensée des autres femmes. En écrivant que « le poids, la démarche, l'allure d'un esprit masculin, sont par trop différents du poids, de la démarche, de l'allure de l'esprit d'une femme pour qu'elle puisse y prendre quelque chose de substantiel »², Virginia Woolf m'a donné la permission qui me manquait, en ce début de XXI^e siècle, de faire droit au fait que la pensée des femmes pouvait différer de celle des hommes, et qu'à tout le moins, on pouvait faire cette hypothèse de façon légère, c'est-à-dire sans s'enfermer dans un essentialisme béat³ et sans jeter aux orties les acquis de la lutte politique pour l'égalité. Grâce à cette permission de Virginia Woolf, je suis retournée vers Hannah Arendt en me plongeant corps et âme dans son œuvre, en mesurant à quel point la pensée d'une autre femme peut faire peau et fournir les concepts indispensables tant à l'engagement qu'à l'expérience de la liberté, à tout le moins pour les femmes. Le rapport que j'ai développé avec l'œuvre d'Arendt est à la fois sauvage et intime. Je ne pourrais pas vivre si je n'avais lu son œuvre. Elle forme mon regard sur le monde. C'est armée par elle que j'exerce mon métier de fonctionnaire à la Commission européenne. Quand j'ai travaillé sur le développement durable, j'ai compris avec Arendt pourquoi il fallait se

¹ Les opinions développées dans cet article sont celles de l'auteure et ne reflètent pas nécessairement la position de la Commission européenne.

² V. WOOLF, *Une chambre à soi*, Paris, Editions Denoël, 1977, p. 113.

³ Sur une approche non dramatique de la différence, voir N. DEWANDRE, « Penser la différence des sexes en s'appuyant sur la différence des langues », in Ph. BÜTTGEN, M. GENDREAU-MASSALOUX et Xavier NORTH (dir.), *Les pluriels de Barbara Cassin ou le partage des équivoques*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2014.

tenir entre le déni et le catastrophisme. Politiquement, le catastrophisme est intenable et croire que l'on va contrer le déni par le catastrophisme, c'est dresser l'absolu contre l'inconscience et manquer l'entre-deux de la condition humaine⁴. Lorsque j'ai rejoint la direction générale « Société de l'information et médias », en 2011, j'ai pu réunir un groupe de philosophes, d'anthropologues et de sociologues, pour explorer, à la lumière de l'œuvre de Hannah Arendt, les changements profonds dont nous sommes les témoins du fait des technologies de l'information, et leurs conséquences sur la nature de l'espace public et sur les attentes vis-à-vis de la politique. Cette initiative *Onlife*⁵, qui consistait à repenser la condition humaine à l'ère de l'hyperconnectivité, a été ancrée dans la *Condition de l'homme moderne*⁶.

C'est dans ce contexte très pratique, et au contact quotidien de la réalité administrative⁷, que ma lecture d'Arendt s'est enrichie de façon décisive de la lecture d'Arendt par Françoise Collin. J'y ai trouvé trois gestes géniaux que je vais mettre en évidence dans cette contribution : (i) celui de voir dans l'œuvre d'Arendt l'esquisse d'une approche « postmoderne » de la politique, même si Arendt n'a jamais utilisé ce mot, (ii) celui de montrer qu'Arendt propose une façon de penser l'humain au-delà de la figure du sujet, et (iii) celui d'éclairer la distinction privé-public d'une lumière féconde, alors que les débats autour du respect de la vie privée font rage. En conclusion, j'inviterai les femmes à penser pour elles-mêmes la question de la vie privée.

Hannah Arendt en politique postmoderne

Pour Arendt, le totalitarisme est à la fois l'aboutissement et l'échec de la Modernité. Et, donc, plus que le totalitarisme, c'est bien la Modernité qu'Arendt critique le plus féroce. Ainsi, là où d'autres voient encore dans la Modernité la voie de sortie de l'obscurantisme et craignent qu'en la quittant, on ne retourne au Moyen Age, Hannah Arendt montre au contraire qu'en y restant, on prend le risque de revivre les totalitarismes.

Françoise Collin met en garde contre l'interprétation réductrice de l'œuvre d'Arendt qui se confinerait à son analyse du phénomène totalitaire et elle voit dans l'œuvre d'Arendt le déploiement des conditions d'une approche postmoderne de la politique. Elle a le génie d'utiliser cet adjectif « postmoderne » dans un sens inédit, en s'appuyant sur la critique arendtienne de la Modernité : « Ce que tente Arendt, à l'encontre de la tradition de la philosophie politique, c'est de dégager la spécificité du politique à partir de lui-même... Elle détermine ainsi les conditions de possibilité d'une vie politique et d'une démocratie que je nommerais ici postmoderne – le terme n'est pas le sien – d'après l'époque moderne qui y prétendit sans pouvoir

⁴ N. DEWANDRE, « The Sustainability Concept : Can We Stand Between Catastrophism And Denial ? », in C. C. JAEGER, J. D. TABARA et J. JAEGER (éd.), *European Research On Sustainable Development*, Heidelberg, Springer, 2011.

⁵ <http://ec.europa.eu/digital-agenda/en/onlife-initiative>.

⁶ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

⁷ N. DEWANDRE, *Critique de la raison administrative, pour une Europe ironiste*, Paris, Le Seuil, 2002.

l'accomplir et dont la débâcle est exhibée par la catastrophe totalitaire »⁸. Françoise Collin ouvre ainsi le postmoderne à un après qu'il faut penser politiquement puisqu'il s'agit d'y vivre, un après qui ne se suffit pas de la répétition permanente d'un geste déconstructeur. Elle écrit à propos d'Arendt : « Sa distance prise par rapport à la métaphysique (...) ne se suffit pas du moment négatif de la déconstruction. Il faudrait plutôt parler pour elle de constructions aléatoires, mais de constructions cependant »⁹.

Collin note qu'Arendt est postmoderne par réalisme, en quelque sorte, et pas dans le but de relever de l'avant-garde. Si l'éclairage de Françoise Collin est si fécond aujourd'hui, c'est précisément parce que la Modernité se meurt sous les derniers coups de boutoir portés par l'avènement de l'informatique ubiquitaire¹⁰. Les technologies de l'information et de la communication se miniaturisent et se fondent littéralement dans la réalité, au point de devenir invisibles et omniprésentes. Avec l'accès à l'internet mobile à haut débit, ainsi que la connectivité des objets et avec la multiplication des interfaces, nous voyons advenir une nature hyperconnectée, que l'on pourrait presque considérer comme une « nouvelle nature » remplaçant la « nature vierge ». Les relations que nous allons développer avec cette nouvelle forme de nature ainsi qu'entre les humains vont évoluer de façon radicale. Les relations humaines, qui par défaut étaient évanescences, vont devenir par défaut « collantes ». Pour le rapport à la nature, il faudra (continuer d') apprivoiser l'absence du grand Autre. Françoise Collin rappelle souvent qu'aux yeux d'Arendt, l'héritage politique des Lumières consiste principalement dans le « penser par soi-même », qui remonte d'ailleurs à Socrate, plutôt que dans la « croyance en une Raison historique éclairée par le Progrès »¹¹. Cette apologie de la Raison « n'est qu'une version laïcisée de la théologie »¹² et une manière de la positionner en nouveau grand Autre, à la place de Dieu.

La nature hyperconnectée invite concrètement à la dissolution du grand Autre. Il ne s'agit plus, bien sûr, de croire que Dieu a créé la Nature. L'impact de l'action humaine sur la nature est perceptible et, partout, on retrouve ses effets. Aujourd'hui, c'est une autre croyance qui est mise à mal : celle que la Raison peut rendre l'Homme maître de cette nature. Cette nature, évidemment et éminemment impactée par l'action humaine, *reste* incontrôlable. Elle change seulement de... nature ! Et pas plus que la Raison n'a pu remplacer Dieu, le « leader providentiel et tout-puissant » (en positif) ou « *Big Brother* » (en négatif) ne remplacera la Raison, comme grand Autre. Plutôt que la recherche perpétuelle d'un grand Autre, le défi de la postmodernité est de vivre, de penser et de connaître, en apprivoisant l'absence de dernier recours et en comprenant que c'est la pluralité qui sauve, et non l'*Unum Verum*. Collin se joue de la langue française pour mettre en lumière cet autre rapport au monde et à l'action. Elle écrit : « d'où l'insistance de Arendt sur le co-naître, plutôt que sur le connaître : le N'être est

⁸ F. COLLIN, « N'être », in COLLOQUE HANNAH ARENDT, *Politique et pensée*, Paris, Payot, 2004, p. 183.

⁹ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt*, Paris, Editions Odile Jacob, 1999, p. 291.

¹⁰ M. WEISER, « The Computer For The 21st Century », *Scientific American*, 265, 1991, p. 94.

¹¹ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ?...*, op. cit., p. 295.

¹² F. COLLIN, « N'être », loc. cit., p. 203.

naissance »¹³. Co-naître, plutôt que connaître. En effet, pour Arendt, l'action politique consiste à agir, à interagir, de façon responsable, avec la responsabilité arrimée à la notion de liberté et de signification, plus qu'à celle de contrôle et d'anticipation. Pour Arendt, la politique se loge précisément dans cette interaction entre égaux, qui fait advenir une situation qui devient elle-même la base à partir de laquelle les générations suivantes vont continuer d'agir, puisque si le monde est durable, c'est précisément parce que de nouveaux êtres humains viennent au monde, sans cesse, en naissant. Ainsi, c'est dans le flux de nouveaux commencements, le co-naître, que s'ancrent nos libertés. Quant au « N'être est naissance », il se rit de Heidegger pour qui la vie est la manifestation de l'Être. Françoise Collin épouse l'ironie de la servante de Thrace pour montrer comment Heidegger s'est fourvoyé de façon systémique et non accidentelle. « Berger de l'Être, il descend de sa montagne en chargé de mission »¹⁴ et cite Arendt, plus féroce encore : « Qui, outre Heidegger, en est venu à l'idée de voir dans le national-socialisme la rencontre de la technique planétairement déterminée et de l'homme des Temps modernes à moins d'avoir lu, au lieu de *Mein Kampf* de Hitler, quelques écrits des futuristes italiens ? »¹⁵. Collin positionne Heidegger et Eichmann de façon symétrique, comme deux extrêmes dans leur rapport à la pensée : Heidegger manque la pensée par excès, en faisant de la réalité le simple fruit de la pensée, tandis qu'Eichmann manque la pensée par défaut, en se réfugiant derrière une notion dévoyée de loyauté et en se déresponsabilisant en tant que simple exécutant. La politique postmoderne se déploie entre ces deux écueils, celui de la pensée par excès qui manque la réalité et celui de la pensée par défaut qui manque l'humanité des agents.

Avec l'hyperconnectivité, nous sommes réellement au crépuscule de la Modernité. Nous changeons définitivement d'époque, et le rapport à la connaissance indexé sur le pouvoir de prédire et de contrôler se dérobe sous nos pieds. Pourtant, alors que la réalité échappe définitivement à la grille conceptuelle de la Modernité, nous continuons à l'utiliser pour aborder la politique. On continue d'y raisonner comme si plus de connaissances apportait plus de contrôle ; comme si on pouvait anticiper et calculer l'avenir, pourvu qu'on ait les connaissances pour le faire ; comme si tous les problèmes auxquels on a affaire étaient formulables en termes de manque de quelque chose (manque de connaissance, manque de volonté, manque de courage, manque de justice, manque d'égalité, manque de croissance, etc.) en sorte que toute solution se formule en « plus de » (plus de connaissances, plus de courage, plus de volonté, plus de justice, plus d'égalité, plus de croissance, etc.). Comme si, à la limite, une connaissance totale ou un contrôle absolu pouvait conférer un pouvoir total. Je propose de nommer cette utopie/dystopie, qui sous-tend l'époque moderne, le mythe de l'omniscience-omnipotence. La boîte à outils de la Modernité se complète avec l'identification du pouvoir à une force physique qui s'applique sur les agents aussi sûrement que les forces sur des entités, en mécanique classique. La

¹³ *Ibid.*, p. 172.

¹⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵ H. ARENDT, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 319, cité par F. COLLIN, « N'être », *loc. cit.*, p. 175.

relation de causalité ou de domination sont deux formes privilégiées dans l'approche moderne des interactions. Celle-ci est excessivement asymétrique et simplificatrice : on y postule un sujet et un objet, ou un dominant et un dominé. En bref, un actif et un inerte, sur le mode de l'Homme seul, supposé actif, face à la nature, supposée inerte.

Comme l'Antiquité et le Moyen Age, la Modernité est désormais une époque qui a vécu. La réalité, comme elle est devenue, rend définitivement obsolète cette grille conceptuelle moderne, qui ne permet plus de saisir les significations et les enjeux auxquels nous avons affaire. Comme si le déploiement des technologies de l'information nous faisait entrer de plain-pied dans ce qui a été anticipé par les philosophes, fabriqué par les ingénieurs, produit par les producteurs et consommé par les consommateurs, mais pas encore acté par les hommes et les femmes, dans leur dimension politique. Cette naissance-là, celle d'une époque plutôt que celles des nouveaux êtres humains, relève d'un changement de regard sur une réalité qui se laisse lire de multiples manières, plutôt que sur un changement de la réalité elle-même. Ce changement de regard passe aussi par des changements de vocabulaire, tant la façon de penser et de parler ont partie liée. Il s'agit, notamment, d'abandonner le terme de « postmodernité » qui nous projette hors de la Modernité tout en ne s'en détachant pas. Oser doter cette nouvelle époque qui naît sous nos yeux d'un nom qui lui est propre est un geste politique et épistémologique essentiel, qui conditionne notre capacité à nous y engager. Je propose de l'appeler « Hyperconnectivité ».

Le soi relationnel ou l'être humain au-delà du sujet

Corollairement à cette reconnaissance de la pertinence postmoderne de la pensée politique d'Hannah Arendt, Françoise Collin met en évidence un autre fil rouge dans l'œuvre arendtienne : celui d'une autre approche de l'être humain. De la même façon qu'elle relève que Hannah Arendt prend acte du démantèlement de la métaphysique sans tomber dans son exact opposé qu'est le nihilisme, Françoise Collin met en lumière le fait que Hannah Arendt critique la figure du sujet rationnel moderne sans pour autant tomber dans son exact opposé, à savoir la dissolution du sujet. Pour Collin, Hannah Arendt « ne peut (...) faire élégamment son deuil de toute position de sujet, ne sachant que trop combien, pour certains, ce désintéressement mène tout droit à la position d'objet, sinon de victime »¹⁶. Collin poursuit : « Sa pensée trouve donc une voie propre entre les écueils du sujet moderne et son effacement ou pseudo-effacement dans la pensée contemporaine »¹⁷. Cette troisième voie ouvre sur une autre façon de penser l'humain, hors de l'alternative sujet/non-sujet. Pour Françoise Collin, la figure humaine chez Arendt est celle d'un « qui », d'un « quelqu'un » parmi d'autres. « Son sujet à elle n'est pas un sujet, mais c'est cependant « quelqu'un », non pas un agent mais un acteur pris dans un processus que son intervention articulée à la pluralité interrompt et dérouté : facteur de nouveau et de ce point de vue même d'imprévisible »¹⁸. Ce quelqu'un n'a de sens « qu'articulé à la pluralité ». « La pluralité des humains dans le monde qu'ils constituent en commun n'est pas *assimilable* à

¹⁶ F. COLLIN, « Du privé et du public », *Les Cahiers du GRIF*, 33, 1986, p. 58.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ?...*, *op. cit.*, p. 291.

l'unité homogène du genre humain »¹⁹. On ne peut parler des hommes et des femmes qu'au pluriel. La politique et la liberté s'ancrent dans cette pluralité. L'agir, à la différence de la fabrication, est cette interaction de plusieurs « qui » dont l'issue n'est pas anticipable. Ni souverain, ni victime, ni simple rouage, l'homme ou la femme, en tant que « qui », est doté de ce pouvoir de commencer du moment qu'il ou elle a le privilège d'apparaître au milieu de ses pairs et d'agir avec eux. « Il est vrai que l'agir, qui constitue pour elle [ndlr : HA] la catégorie fondamentale de l'humain échappe à la maîtrise : il comporte de l'irreprésentable, et son « sujet », – le « quelqu'un », le « qui » comme elle le nomme – est en ce sens étranger au sujet-maître. C'est un sujet non souverain, un sujet barré, acteur de son acte, lequel demeure sans auteur »²⁰. Ce sujet barré, qui interrompt les processus, est la meilleure garantie contre le totalitarisme, qui est pour Arendt, rappelons-le, l'aboutissement d'un système trop bien huilé, où les hommes et les femmes sont effacés et/ou s'effacent eux-mêmes, au nom d'une Idée supérieure et de son soi-disant accomplissement.

Ce « sujet non souverain, ou sujet barré », comme le nomme Françoise Collin, je propose de le saisir avec l'expression « soi relationnel ». Cette expression permet de rendre compte de ce « qui » ou de ce « quelqu'un », de l'être humain, en ce qu'il est ancré dans la pluralité. Dans la *Condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt pose que la pluralité est au cœur de la condition humaine et définit la pluralité comme la co-existence de trois caractéristiques des êtres humains : l'égalité, l'unicité, et la réflexivité²¹.

- *L'égalité* : politiquement, entrer dans une relation humaine, c'est reconnaître l'autre comme son égal.
- *L'unicité* : les êtres humains partagent toutes et tous le fait d'être uniques et distincts les uns des autres. Cette unicité ou cette distinction fait partie intégrante de leur humanité. S'ils étaient réductibles à leurs attributs, ils ne seraient plus humains en tant que tels.
- *La réflexivité* : ils n'accèdent à leur identité que parce qu'ils sont reconnus par leurs pairs. L'identité se révèle par la parole et l'action. Elle est dotée de ce *daemon-character* qui fait qu'elle nous échappe en partie et que nous n'y accédons que par l'intermédiaire de l'apparition parmi nos pairs.

Dans ce concept de pluralité, Hannah Arendt fait tenir ensemble des caractéristiques qui, dans la grille conceptuelle moderne, sont antinomiques. L'acception moderne de l'égalité, qui postule une égalité observable de l'extérieur plutôt qu'une égalité conférée mutuellement, ne s'accommode pas facilement de la différence, puisqu'elle en est l'exact opposé. Françoise Collin écrit : « L'égalité moderne, (...) affirmant dans son généreux élan que l'homme égale l'homme, ou qu'il n'y a que l'Homme, risque, en gommant les différences, de couvrir ou même de provoquer les intolérances à tout ce qui demeure étranger. (...) L'affirmation généreuse mais abstraite des Droits de l'Homme peut se retourner en exclusion de la différence si elle ne se concrétise pas

¹⁹ F. COLLIN, « N'être », *loc. cit.*, p. 184.

²⁰ F. COLLIN, *L'homme est-il devenu superflu ?...*, *op. cit.*, p. 287.

²¹ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *op. cit.*, p. 231-314.

pour chacun en des droits politiques déterminés »²². En termes modernes, l'égalité et l'unicité sont incompatibles, alors qu'ils se combinent dans la notion de pluralité, qui, elle, permet d'être dans l'au-delà de la Modernité que je nomme Hyperconnectivité. De la même façon, la réflexivité, troisième composante de la pluralité, permet de dépasser les apories d'une approche moderne de l'identité. En effet, l'approche moderne de l'identité consiste à la décliner sur le mode de la propriété, comme si le sujet possédait et contrôlait son identité et avait le choix de la mettre en jeu ou pas. Cette approche moderne, qui est dans le déni total de la dimension toujours déjà relationnelle de l'identité, devient absolument intenable dans le contexte de l'hyperconnectivité. En effet, avec l'avènement de l'informatique ubiquitaire, notre relation avec les autres et avec l'environnement sera encore plus manifeste et matérialisée qu'elle ne l'était précédemment. La conscience de cette densité accrue de connectivité fait de plus en plus partie de l'expérience courante. En quelque sorte, elle rend la dimension relationnelle de la nature humaine concrète et palpable, en sorte que la fiction moderne d'un sujet rationnel, déconnecté et en contrôle de son environnement perd toute effectivité, et ce par ses deux extrémités : l'extrémité divine et l'extrémité instrumentale. Par extrémité divine, j'entends celle qui fait tendre le sujet rationnel vers un être omniscient et omnipotent. La surabondance d'information et des moyens d'y accéder projette en pleine lumière l'impossibilité de la posture omnisciente et omnipotente et invite à relativiser la place du contrôle dans l'expérience humaine. Par extrémité instrumentale, j'entends celle qui fait tendre le sujet rationnel vers un être purement fonctionnel. Quand j'assiste à des débats animés où l'on se demande à partir de quand les machines seront humaines, j'aime faire remarquer que cette question entretient un suspense à bon marché puisque nous avons franchi cette étape – celle où les machines se confondent avec les humains – depuis le jour où nous avons commencé à penser aux gens comme s'ils étaient des machines ou des instruments. En effet, ce n'est que parce que nous représentons les êtres humains de façon réductionniste ou comme des êtres fonctionnels que la question de savoir quand les robots seront humains a un sens.

Si la figure d'un sujet rationnel a pu être effective quand il s'agissait de distinguer l'Homme du reste de la nature, elle cesse de l'être aujourd'hui, parce qu'il s'agit de distinguer les humains, non pas seulement du reste de la nature, mais aussi des artefacts. Et si la raison peut se comprendre de beaucoup de façons différentes, elle est proche, dans le langage courant et le sens commun, de ce que l'on entend par programme ou algorithme. Ainsi, les robots sont, d'une certaine façon, la réalisation de l'extrémité instrumentale du sujet rationnel. Donc, si l'on continue de se représenter l'être humain comme un sujet rationnel, on approche à une vitesse grand V d'une zone d'affolement où l'on ne pourra effectivement plus distinguer ce qui est humain de ce qui ne l'est pas. Il n'est guère étonnant que l'on ait du mal à appréhender la situation actuelle, caractérisée par une connectivité de plus en plus dense et par un monde qui, à l'évidence, n'est ni sous contrôle ni « donné » puisqu'il est le fruit de nos actions passées. Soit, nous nous complaisons dans cet affolement, soit nous cherchons

²² F. COLLIN, « Du privé et du public », *loc. cit.*, p. 51.

à reprendre pied, mais, alors, c'est notre représentation de ce qu'est être humain qui doit changer.

Et c'est par rapport à cette nouvelle représentation que le concept de pluralité tel que proposé par Arendt est remarquablement puissant. Entre sujet et non-sujet, à partir de ce « qui » ou de ce « quelqu'un », on voit émerger un « soi relationnel », qui rend compte des trois éléments de la pluralité et peut succéder au « sujet rationnel » comme proxy de la figure humaine à l'ère de l'hyperconnectivité. Avec le « soi », on prend en compte les deux premières composantes de la pluralité, à savoir l'égalité et l'unicité : nous sommes égaux en ce que nous sommes uniques. La dualité égalité/unicité fait barrage tant à la domination qu'à l'instrumentalisation. Avec le « relationnel », on prend en compte la première et la troisième composante de la pluralité, à savoir l'égalité et la réflexivité, soit la conscience réflexive que l'identité est un facteur dynamique qui ne se soutient pas de lui-même mais qui se révèle et requiert la présence et la reconnaissance des autres, parce que le « qui dépend toujours de la relation à l'autre, quelle que soit la modalité de la relation, qu'il n'y a pas d'être soi qui se suffise de sa seule intériorité, de sa seule conscience »²³. La dualité égalité/réflexivité fait barrage à l'illusion d'omniscience et d'omnipotence et invite à l'émerveillement devant la pluralité, plutôt qu'à la recherche de son évitement. Si les êtres humains sont abordés politiquement en tant que sois relationnels, plutôt que comme sujets rationnels, l'interdépendance n'est pas un défaut ou une insuffisance de l'Homme, mais bien une caractéristique des hommes et des femmes. Dans la section suivante, nous aborderons quelques conséquences très pratiques, politiquement parlant, de ce glissement du sujet rationnel vers le soi relationnel.

A l'abri de la distinction public/privé : les besoins, la liberté, la confiance

Nous en arrivons au troisième geste génial de Françoise Collin, celui de repérer qu'Arendt a « la passion de la différence et des différences »²⁴, et son application à la différence public/privé. L'œuvre arendtienne consiste effectivement, pour une grande part, dans l'établissement de distinctions binaires ou ternaires : nécessité *vs* contingence ; connaître *vs* penser ; la vie active *vs* la vie de l'esprit ; au sein de la vie active, le travail *vs* l'œuvre *vs* l'action ; au sein de la vie de l'esprit, penser *vs* vouloir *vs* juger. Quand Arendt distingue, ce n'est jamais pour exclure et prioriser, mais toujours pour reconnaître la nécessité de combiner et de naviguer entre différents pôles. Son traitement de la distinction privé/public n'échappe pas à la règle. Et, en fait de navigation, Arendt joint le geste à la parole, puisqu'elle aborde cette distinction de façon différente dans différentes parties de son œuvre.

Dans son texte « Du privé et du public », Collin propose une interprétation lumineuse des oscillations d'Arendt autour de cette distinction. Quand Arendt dessine son idéal de l'espace politique, elle dévalorise complètement l'espace privé. Elle le présente comme l'espace dédié à la satisfaction des besoins des hommes, qui, une fois dégagés de toute nécessité par les femmes et les esclaves dans l'espace privé, peuvent apparaître dans l'espace public, et, par là, faire l'expérience de la liberté qui

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ F. COLLIN, « N'être », *loc. cit.*, p. 179.

se joue tant dans le fait d'être reconnu – et donc d'accéder à son identité – que dans l'action, qui est *de facto* toujours interaction. Pour Arendt, « le sens de la politique est la liberté »²⁵, et l'espace privé est l'espace où doit rester confinée la satisfaction des besoins, qui relève de la nécessité. Dans ce cas-ci, Arendt superpose la distinction privé/public à la distinction nécessité/liberté : au privé, la nécessité, au public, la liberté. Donc, même dévalorisé, le privé est reconnu par Arendt comme indispensable pour permettre, par contraste, l'émergence d'un espace public. Et la liberté ne peut se concevoir qu'au-delà de la satiété, c'est-à-dire, une fois ses besoins (de base) satisfaits. Ainsi, si Arendt dévalorise le privé, elle ne le combat pas. Simplement, elle dit qu'il n'est pas le lieu de la politique. Ce qu'elle combat, et féroce, c'est le social car il est une déformation dangereuse de la politique. Par social, elle entend « l'extension de la sphère des besoins : l'extrapolation de la maisonnée, le privé porté à la énième puissance »²⁶. Le social défigure le politique en soumettant l'espace public au règne de la nécessité et, par conséquent, en étouffant le sens de la liberté.

Face à l'extension démesurée du socioéconomique – et donc, de ce qu'Arendt nomme le social – dans l'espace public, Collin repère une revalorisation par Arendt du privé « comme poche de résistance à la trivialité du social : richesse de l'intime, du secret, où chacun peut trouver au moins une certaine chaleur dans la connivence mais aussi amorce du propre, dont la propriété (la maison) serait la forme à partir de quoi l'accès au public, l'apparition, devient possible »²⁷. Dans ce retour de balancier, c'est le privé qui devient indispensable pour bloquer l'hégémonie du social, et empêcher l'écrasement de la distinction public/privé, qui est, aux yeux d'Arendt, le moment où le totalitarisme se pointe à l'horizon. Collin conclut : « C'est l'articulation privé/public qui définit l'humanité de l'homme »²⁸. C'est donc à son bon équilibre qu'il faut veiller, ainsi que nous l'avons rappelé dans le Manifeste *Onlife* : « Nous croyons que chacun a autant besoin d'être à l'abri des regards que d'apparaître aux autres »²⁹.

Or, aujourd'hui la distinction privé/public est mise à mal. Tout d'abord, parce qu'elle est souvent abordée de façon dichotomique et polarisée comme s'il fallait choisir entre l'un et l'autre : soit tout au privé, soit tout au public. Ensuite, dans le domaine de la vie publique, on voit fleurir l'exigence de transparence, tandis que la protection de la vie privée est revendiquée comme le droit de chacun.e à contrôler ce qu'il ou elle laisse apparaître et à cacher le reste. Il est normal et humain de montrer différentes facettes de sa personnalité en public et en privé. Il ne s'agit guère d'un manque de transparence. Dans les mots de Françoise Collin, cela donne : « Le port du masque comme condition de la parole et même de l'apparition n'est assimilable à l'hypocrisie que pour le terroriste de la vie privée ou publique, qui poursuit une transparence illusoire et tente de faire « rendre gorge à chacun », le sommant d'une

²⁵ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 64.

²⁶ F. COLLIN, « Du privé et du public », *loc. cit.*, p. 50.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ THE ONLIFE INITIATIVE, « The Onlife Manifesto », in L. FLORIDI (éd.), *The Onlife Manifesto : being human in a hyperconnected era*, Heidelberg, Springer, 2015, p. 11. Accessible aussi via <https://ec.europa.eu/digital-agenda/sites/digital-agenda/files/Manifesto.pdf>.

impossible coïncidence avec soi »³⁰. C'était en 1986. La façon dont, en 2015, on assiste à des hurlements, que ce soit pour exiger la transparence dans la vie publique ou pour revendiquer le droit à la vie privée, chaque fois dans des termes simplistes et exclusifs, tend à montrer que ces enjeux sont bien aujourd'hui dans les mains des « terroristes de la vie privée ou publique » que nous devenons toutes et tous les un.e.s pour les autres³¹.

Transparence et contrôle : voilà deux mots qui sont utilisés à tort et à travers. Mettre les exigences de transparence et de contrôle au cœur des interactions humaines, revient à faire fi de caractéristiques essentielles de l'expérience humaine, celle justement de n'être transparent ni pour soi-même ni pour les autres, et de n'accéder à sa propre identité que parce que l'on est reconnu par d'autres, en tant que « soi relationnel » et non parce que l'on serait « en contrôle » de son identité en tant que « sujet rationnel ». Personne n'est en contrôle de son identité. Il faut sortir de l'obsession conjointe de la transparence et du contrôle. Y rester, c'est rester dans la grille conceptuelle moderne dans laquelle la liberté du sujet rationnel consiste dans son autonomie et le contrôle qu'il a sur ses relations et sur son environnement. En nous appuyant sur les notions de transparence et de contrôle, nous nous enfonçons dans l'enfer du soupçon généralisé qui ouvre seulement sur le fait de passer tout son temps à contrôler... qu'on n'est pas contrôlés, ce qui revient à perdre totalement le contact et avec la réalité et avec le sens.

Quand on dit « ma liberté s'arrête là où commence celle des autres », on pense en termes modernes. Cette liberté-là, celle du sujet rationnel, est une liberté divine tronquée, celle dont disposerait un être seul et sans contraintes, et qui admet, mais en le regrettant, qu'il n'est pas seul au monde et doit donc se contenir pour laisser de la place aux autres, dans un altruisme subi. Cette approche de la liberté humaine, pour laquelle la pluralité est une calamité, s'ancre dans le déni du fait que chaque homme ou femme a besoin des autres, non pas comme un plus, mais dès le départ, et notamment pour faire l'expérience de son identité. La conscience réflexive du fait de la pluralité humaine, qui sous-tend la figure du soi relationnel, permet d'esquisser une autre forme de liberté, mieux adaptée à l'ère de l'hyperconnectivité³². Cette liberté s'ancre dans la pluralité. Mais aussi dans la natalité. La natalité, autre concept central de la pensée d'Arendt, est intimement liée à celui de la pluralité. Pour Collin, le lien

³⁰ F. COLLIN, « Du privé et du public », *loc. cit.*, p. 54.

³¹ Ceci dit, j'ai beaucoup aimé la maturité de la société belge au moment de l'histoire des SMS de Yves Leterme. En 2011, Yves Leterme, en confondant Twitter et SMS, révèle malgré lui (?) des relations extra-conjugales qui sont répercutées par un hebdomadaire néerlandophone. Toute la classe politique, les autres médias et les gens ont dit : « Et alors ? », de sorte que c'est le journal qui croyait faire un scoop qui s'est retrouvé ridicule, et j'en ai même oublié le nom ! C'est un magnifique exemple qui montre que la question du respect de la vie privée a toujours deux « mâchoires » : celle du contrôle de ce qu'on montre ou pas, et celle de la réaction que l'on choisit d'avoir quand quelque chose qui n'aurait pas dû être montré l'a été, soit par erreur, soit par malveillance. L'activation de cette deuxième mâchoire sera de plus en plus importante à l'ère de l'hyperconnectivité, où tous les pôles de la relation seront actifs, et non plus seulement l'un des deux.

³² N. DEWANDRE, « Rethinking the human condition in a hyperconnected era : why freedom is not about sovereignty but about beginnings », in L. FLORIDI, (éd.), *The Onlife Manifesto*, *op. cit.*

subtil entre public et privé repose justement sur le concept de natalité : « Naître, c'est apparaître pour la première fois et tout acte d'apparaître en public – pour faire partie de la collectivité humaine – est remémoration de cet acte originaire »³³. Ainsi, la naissance est un événement qui ressort de la sphère privée, en tant qu'elle est un phénomène biologique. Mais, chaque apparition en public se vit sur le mode de la naissance, c'est-à-dire sur le mode d'un commencement. Pour Arendt, ce qui est déterminant politiquement, ce n'est pas que les hommes et les femmes meurent, mais bien qu'ils naissent. C'est dans la capacité de commencer qu'Arendt place le pouvoir et la liberté, et non dans le contrôle de ce qui nous arrive.

En plus d'une autre approche de la liberté, un deuxième atout de la substitution du sujet rationnel par le soi relationnel est de comprendre, et donc de faire une place, au besoin de plus en plus ressenti de restaurer les conditions de la confiance. Le sujet rationnel s'est construit sur le doute, le soupçon et le contrôle. Le soi relationnel, parce qu'il garde à l'esprit qu'il est toujours déjà parmi les autres, sait qu'il ne peut vivre seul et que sa qualité de vie dépend éminemment de la qualité de ses relations avec les autres. Le soi relationnel sait que l'accès à son identité, l'orientation dans le monde et l'expérience de la liberté sont intimement liés à la confiance qu'il peut avoir dans les autres. La confiance le constitue, comme le contrôle constitue le sujet rationnel. Or, à côté des revendications de transparence et de contrôle, on voit monter en puissance, de façon intéressante à mon avis, cette question de la confiance. Il s'agit là d'une conséquence concrète de la reconnaissance accrue de la figure du soi relationnel. Les règles de vivre ensemble dans un environnement comprennent la capacité collective et individuelle à s'orienter et, corrélativement, l'interdiction de s'induire mutuellement en erreur. De là, vient d'ailleurs, l'exigence de transparence. Le 1^{er} avril est une licence collective que notre société s'est donnée pour cette unique journée de défoulement, et elle est bien encadrée. Cette interdiction de s'induire mutuellement en erreur doit rester au cœur du contrat social à l'ère de l'hyperconnectivité. Et pour rester effective, elle doit prendre une autre forme que la transparence et le contrôle, qui ne sont que sa défroque moderne. Cette interdiction de s'induire en erreur doit se compléter d'un maintien d'une certaine symétrie : celle de pouvoir détecter si je suis reconnue ou pas. Dans le monde prédigital, nous avons toutes et tous cette capacité de détecter si nous sommes reconnue.s ou pas. Cette capacité n'est pas absolue ni infaillible, puisque quelqu'un qui nous reconnaît de dos peut choisir de se manifester ou non, par exemple. Mais, si je me retourne, je peux l'apercevoir. Sur internet, je suis reconnue par les moteurs de recherche, par les sites que je visite, mais je n'ai aucun moyen de savoir quel est l'impact de cette reconnaissance sur ce qui m'est proposé, que ce soit en termes de résultats de recherche, de choix d'option ou de prix. C'est comme si je n'avais plus la possibilité de distinguer si et dans quelle mesure l'environnement dans lequel je suis est un environnement ou un miroir aux alouettes. Plutôt que revendiquer le contrôle et la transparence, je crois qu'il faut s'atteler à sauvegarder la notion d'espace public et d'environnement dans lequel chacun.e peut choisir de se promener anonymement ou pas. Il faut aussi rétablir une symétrie dans les interactions, au niveau de la capacité de reconnaître quand on est reconnu.

³³ F. COLLIN, « Du privé et du public », *loc. cit.*, p. 56.

Troisième effet important de l'abandon du sujet rationnel au profit du soi relationnel : la reconnaissance de l'attention comme ressource vulnérable qui requiert protection, et pas seulement optimisation et valorisation. A l'ère de l'hyperconnectivité, c'est l'attention qui devient la ressource rare, alors que dans la Modernité, c'était l'information et la connaissance. Avec l'avènement d'une nature hyperconnectée où presque tout pourrait déclencher un signe pour attirer mon attention, il va falloir faire attention à l'attention, et pourquoi pas, en la reconnaissant comme une des dimensions de l'intégrité, afin de faire relever sa protection de la sphère des droits fondamentaux³⁴.

Conclusion : la vie privée des femmes ?

Quand Arendt et Collin insistent sur l'importance d'un espace privé pour chacun.e afin de faire droit à son humanité, elles sont loin de la défense du respect de la vie privée comme bouclier contre un grand Autre, qu'il soit l'Etat ou « *Big Brother* ». Cette approche de la vie privée, qui est dominante aujourd'hui, fait peu de cas du fait que la maison est, pour les femmes, le lieu le plus dangereux qui soit. De plus, les femmes souffrent de ne pas être entendues bien plus que d'être censurées. Je m'interroge sur l'absence de perspective féministe aujourd'hui dans les débats sur la vie privée. En héritières du slogan « le privé est politique », il nous revient, me semble-t-il, de forger un concept de vie privée qui fasse droit à l'humanité des femmes. On ne peut guère reprocher aux hommes d'avoir pensé la vie privée pour eux-mêmes. Mais nous, les femmes, serions coupables de ne pas en faire autant, dans le sillage de Woolf, Arendt, Collin et les autres, et ainsi d'apporter notre pierre à un monde qui pourrait être plus commun.

³⁴ St. BROADBENT et Cl. LOBET-MARIS, « Towards a grey ecology », in L. FLORIDI (éd.), *The Onlife Manifesto*, op. cit.

Un héritage en témoignages

Françoise Collin : remarques à un jeune étudiant

Michel ASSEMAKER

Françoise Collin donnait un cours de philosophie aux Facultés universitaires Saint-Louis. J'étais en deuxième économie-philosophie. Nous étions peu nombreux, une quinzaine d'étudiants. J'avais choisi *L'espace littéraire* de Maurice Blanchot comme lecture philosophique. Je ne savais pas à l'époque que Françoise Collin était une spécialiste de cet auteur. Je me souviens encore d'avoir lu à quelques amis des passages de mon travail. Ils trouvaient ça beau. Mais pour Françoise Collin, ce n'était pas très bon. Alors j'ai réécrit. C'était un peu mieux.

C'était juste avant mai 1968. Trois ans avant la publication de son livre sur Maurice Blanchot, cinq ans avant la fondation des *Cahiers du GRIF*.

Ses remarques étaient précises, directes, elles s'adressaient. Sans concession sur le fond, et aimables. Les voilà.

Qu'ajouter ? Rien, si ce n'est que lorsque j'eus le privilège de présenter le numéro de la revue *Ah !* « Portraits de l'autre », à Quartiers latins, ce le fut avec Françoise Collin. Elle ne me reconnut pas. Mais nous eûmes ensuite un beau déjeuner.

10 juillet 2015

Remarque générale.

Votre démarche forte en lui
 de vous (me) "présentement", mais
 il ne se hâsse pas (on ne descend pas)
 jusqu'à la réflexion plus ou moins
 en ce qui concerne un certain "éprouvé" théorique
 de ce qui se passe. Vous demeurez dans
 l'approche - position à la fois essentielle
 et trop axée - j'ai remarqué que vous
 redigiez que les pages ^{synthétiques} se rapportent à cette
 question: ou est-ce que la littérature, par
 la Blanchot. Vous jouez de courir à des citations
 mais effrayé - vous s'opposez à votre réflexion,
 comme en forme de direction ou de pose.
 Vous jouez ce travail sur le thème
 de l'image et de la mort comme si l'axé fait
 je vous conseille de ne pas employer les mots "littérature"
 que en présence pour appuyer ou mieux faire
 voir la position de Blanchot par rapport à lui.

p. 1-2 les rapports entre image et réalité - se raient
 être de son type éclairés. Ils ne sont que présents,
~~voilà~~

p. 2 bande page - et peut être une troisième -
 laquelle?

- l'opposition entre langage commun, d'usage,
 constitutif d'objet
 et langage de l'être, du cost,
 du toujours, & de l'absolu

reconvoit-elle la distinction de
 lang. et lang. littéraire (Blanchot)?
 le lang. littér. n'est-il pas au contraire
 le lang. ambigu qui ne peut dire que le
 ceci, c'est - dire l'objet, l'être, mais
 maintient de le ceci la retenue de l'être
 (c'est - dire du rien - la page blanche prouve
 du "rien", langage d'ici du blanc) de Blanchot
 n'est pas l'absence de la lettre (Blanchot)
 (de même que le suicide cherche à faire
 de la mort, une pure mort & l'absence de la
 mort, c'est la lettre - est l'imbrication du non-pur)
 voir votre citation page 5

Transcription du document 1

Remarque générale

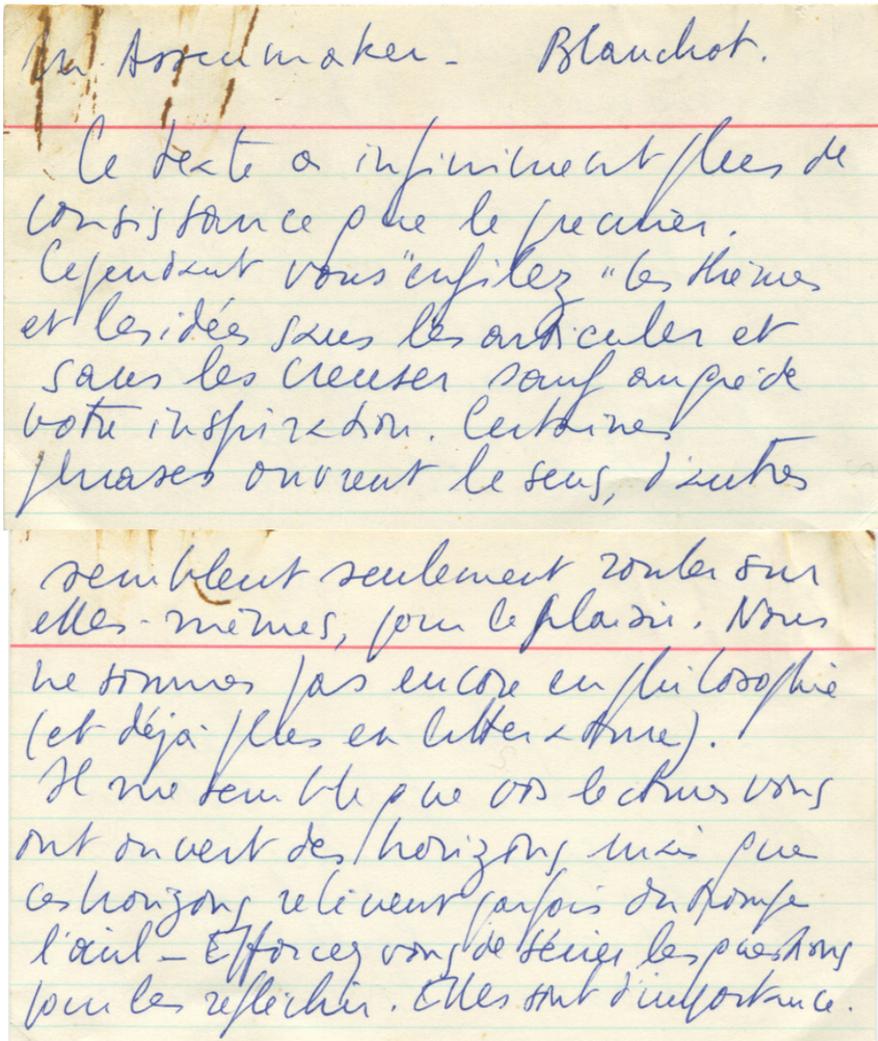
Votre travail porte en lui de nombreux « pressentiments » mais il ne se hausse pas (ou ne descend pas) jusqu'à la réflexion philosophique qui exige un certain figement théorique de ce qui se pense. Vous demeurez dans l'approche – position à la fois essentielle et trop aisée – j'aimerais que vous rédigiez quelques pages synthétiques en réponse à cette question : qu'est-ce que la littérature, pr M. Blanchot. Vous pouvez recourir à des citations mais efforcez-vous d'organiser votre réflexion, en forme de dissertation ou d'exposé. Vous pouvez centrer ce travail sur les thèmes de l'image et de la mort comme vous l'avez fait. Je vous conseille de n'employer Mallarmé, Kafka etc. que en référence pour appuyer ou mieux faire voir la position de Blanchot par rapport à eux.

p. 1-2 Les rapports entre image et réalité devraient être davantage éclairés. Ils ne sont que pressentis.

p. 2 bas de page – et peut-être une troisième – laquelle ?

L'opposition entre langage commun, d'usage, constitutif d'objet et langage de l'être, du c'est, du toujours absent recouvre-t-elle la distinction de lang. Et lang. littéraire pr Blanchot ?

Le lang. littér n'est-il pas au contraire le langage ambigu qui ne peut dire que le ceci, c'est-à-dire s'objectiver, mais maintient dans le ceci la retenue de l'être c'est-à-dire du rien. La page blanche (rêve du « pur » langage donc du silence) de Mallarmé n'est pas l'essence de la littérature pr Blanchot (de même que le suicide cherche à faire de la mort, une pure mort alors que la mort, comme la littérature est l'ambiguïté du non-pur) voir votre citation bas page 5



Transcription du document 2

Ce texte a infiniment plus de consistance que le premier. Cependant vous « enfitez » les thèmes et les idées sans les articuler et sans les creuser sauf au gré de votre inspiration. Certaines phrases ouvrent le sens, d'autres semblent seulement rouler sur elles-mêmes, pour le plaisir. Nous ne sommes pas encore en philosophie (et déjà plus en littérature).

Il me semble que vos lectures vous ont ouvert des horizons mais que ces horizons relèvent parfois du trompe l'œil - Efforcez-vous de sérier les questions pour les réfléchir. Elles sont d'importance.

« Je partirais d'une phrase... »

Irène KAUFER

Philosophe à la pensée complexe, Françoise Collin possédait aussi un extraordinaire sens de la formule : en quelques mots simples, elle synthétisait une analyse, posait les termes d'un débat ou lançait une idée provocatrice.

Paraphrasant l'un de ses ouvrages, *Je partirais d'un mot*¹, cet article propose de reprendre certaines de ces formules tirées du *Parcours féministe*² que j'ai eu la chance de faire à ses côtés. A défaut d'apporter les « bonnes réponses », elles nous aident au moins à poser « les bonnes questions », précieuses dans la réflexion, les débats mais aussi l'action, le militantisme quotidien. Car cette philosophe savait aussi rester très accessible, en proposant des outils à toutes celles qui se battent pour leur liberté.

Il a fallu faire des choix difficiles en choisissant, parmi beaucoup d'autres possibles, certains thèmes qui m'ont paru les plus pertinents, soit parce que controversés, soit parce que très actuels, soit parce que la réflexion de Françoise Collin apporte un éclairage particulièrement original.

Qu'est-ce que le féminisme ?

Le féminisme : un mouvement social et politique qui concerne la moitié de l'humanité mais qui n'a ni fondateur ou fondatrice, ni doctrine référentielle, ni orthodoxie, ni représentant.e.s autorisé.e.s, ni parti, ni membres authentifié.e.s par quelque carte, ni stratégies prédéterminées, ni territoire, ni représentation consensuelle (...).

¹ F. COLLIN, *Je partirais d'un mot : le champ symbolique*, Villenave d'Ornon, Editions Fus-Art, 1999.

² F. COLLIN, I. KAUFER, *Parcours féministe*, Bruxelles, Labor, 2005, nouvelle édition revue et augmentée avec des contributions de Rosi BRAIDOTTI et Mara MONTANARO, iXe, 2014.

Un mouvement qui (...) fait bouger les rapports privés et sociaux, impose des lois, change des vies, bouleverse les chambres politiques et les chambres à coucher.

Une révolution permanente (...) qui ne repose pas sur la représentation de sa fin ou sur une doctrine préalable : elle se pense et s'invente à chaque pas³ (p. 21).

En quelques mots, l'essentiel est dit de ce qui distingue le féminisme d'autres mouvements d'émancipation.

Tout d'abord, la proximité avec le dominant, et même l'intimité pour les femmes hétérosexuelles. « Bouleverser les chambres à coucher » semble autrement plus délicat que de « bouleverser les chambres politiques » ou les salons feutrés de l'économie. Ce que d'autres ont exprimé plus crûment : le féminisme est le seul mouvement d'émancipation où l'ennemi est dans son propre lit.

Deuxième particularité, l'absence de point d'arrivée, d'illusions sur une société future parfaite, sans domination. *Je ne crois pas à l'incarnation de l'idéal, ni à la fin de l'histoire, mais à un agir obstiné – agir de la résistance – sans lequel le pire devient sûr*. On ne connaît pas exactement la destination, mais on sait qu'il faut marcher. Ce qui rejoint en quelque sorte le crédo de la Marche mondiale des femmes : « Nous marcherons tant que toutes les femmes ne seront pas libres ». Avec une nuance de taille : pour Françoise Collin, il n'y a pas de futur « idéal » à atteindre, mais une révolution permanente, un chemin à réinventer à chaque pas. Autrement dit, les femmes n'en finiront jamais de marcher.

Pourquoi être féministe ?

Je ne suis pas féministe parce que les femmes sont bonnes, mais parce qu'elles sont injustement traitées (p. 60).

Le combat pour une représentation plus équilibrée des femmes aux postes de responsabilité, notamment politique, se heurte invariablement à cet argument : on choisit les personnes pour leur compétence, ou leurs opinions, pas sur la base de leur sexe. Et de brandir l'un de ces « épouvantails » censés discréditer toute exigence de parité : dans les années quatre-vingt, c'était Margaret Thatcher ; aujourd'hui, ce serait Angela Merkel. Quand elles ne sont pas incompetentes, les femmes de pouvoir seraient impitoyables. Songerait-on à écarter les hommes des postes de pouvoir en invoquant Pinochet, Franco ou Bachar el-Assad ?

A l'inverse d'une « incompetence » supposée des femmes ou de la brutalité de certaines d'entre elles, arrivées au pouvoir, un autre argument est aujourd'hui en vogue, plus pernicieux encore sous son air de plaidoyer pour l'égalité : les femmes seraient « meilleures », plus aptes aux compromis indispensables dans notre société complexe ; d'ailleurs les entreprises qui leur accordent une meilleure place seraient plus rentables... Ce qui revient à remplacer une « égalité de justice » par une sorte d'« égalité au mérite ».

Il n'est donc pas question de nier qu'il existe des femmes incompetentes, stupides, cruelles, tortionnaires, racistes... ou peu « rentables », comme des hommes. Il faut leur laisser la possibilité de faire leurs preuves, quitte à les combattre ensuite. Comme des hommes.

³ Toutes les citations sont tirées de *Parcours féministe*, voir *supra* note 2.

Faut-il parler « du » ou « des » féminismes(s) ?

La notion du féminisme – au singulier – est pertinente, car elle définit un espace de pensée et d'action centré sur la transformation des rapports entre les sexes, sur laquelle se concentrent les énergies diverses : c'est là le point de jonction, le point de référence. Il s'agit de transformer un monde défini par un seul sexe en un monde défini par les uns et les autres. Mais le féminisme est pluriel en ce que, depuis le début, il est nourri de positions diverses, tant quant à la définition même de la différence des sexes et de son statut que quant aux stratégies politiques à adopter pour transformer l'état de fait, et au monde visé (p. 33).

Savoir si l'on peut encore évoquer *le féminisme*, au singulier, n'est pas seulement une question théorique, en un temps où des mouvements très différents accolent eux-mêmes un adjectif à leur propre définition : on sent l'écart qu'il peut y avoir, par exemple, entre les « féministes musulmanes » et les « féministes pro-sexe », tout comme entre un féminisme « différentialiste » et « universaliste » ou « matérialiste »... Il faut donc se demander ce qui unit tout de même ces sous-catégories pour mener un combat commun, au-delà de leurs divergences et de leurs priorités différentes, ou encore des terrains sur lesquels elles interviennent. Françoise Collin nous indique ici ce « point de référence commun » : la transformation du monde pour qu'il ne soit plus défini par les hommes seuls.

L'oppression des femmes est-elle universelle ?

La « domination masculine » plus évidente dans certaines autres cultures ne doit pas nous masquer celle qui se joue dans la nôtre et ne peut constituer un alibi. Ainsi a-t-on vu récemment se dresser en France de nombreux défenseurs passionnés de la libération des femmes quand il s'agissait de « dévoiler » les immigrées musulmanes au nom des valeurs de la République, alors qu'ils ne manifestent pas la même ferveur quand il s'agit des pratiques discriminatoires que celle-ci entretient (p. 29).

En Belgique non plus, on ne manque pas de ces défenseurs des femmes « d'ailleurs », et surtout musulmanes, ces tout nouveaux champions de l'égalité hommes/femmes qui ont dénigré et ridiculisé le combat féministe et continuent parfois à le faire ; les mêmes qui n'hésitent pas, une fois au pouvoir, à prendre des mesures (anti)sociales (chômage, pension...) qui creusent encore le fossé entre les hommes et les femmes en matière de revenus.

L'interdiction du port du foulard est devenue emblématique de cette hypocrisie. Certes, la situation n'est pas la même en Belgique, où il n'existe pas d'interdiction générale du foulard à l'école mais où chaque établissement peut introduire ce point dans son règlement intérieur. Le résultat est pourtant très proche, puisqu'une proportion écrasante d'écoles a opté pour l'interdiction, ce qui a pour effet de renforcer la ghettoïsation des écoles qui l'acceptent encore, allant tout à fait à l'encontre de la volonté affichée de mixité sociale. En France, Françoise Collin avait pris une position minoritaire :

A la différence de nombreuses féministes, j'étais opposée à l'idée d'une loi en la matière. Non que je défende le voile ou le statut des femmes dans la religion islamique (tel qu'il fut d'ailleurs longtemps dans la religion catholique), mais parce que je pense, d'une part, que le port du voile a une signification polysémique et peut autant

attester d'une affirmation identitaire bafouée par les survivances du colonialisme et par la suffisance occidentale, que d'une soumission au diktat religieux ou paternel ; il peut aussi permettre une certaine réserve face à l'appropriation du regard masculin dans la conjoncture difficile des banlieues. D'autre part, et surtout, parce que je pense que la libération ne peut se faire sous la contrainte (...).

Les jeunes filles qui refusaient de céder ont été exclues ou se retrouvent soit dans des lycées catholiques, soit en attente d'écoles coraniques, soit chez elles. Beaucoup apparemment se sont soumises, avec plus ou moins de bonne grâce. La « menace islamiste » en a-t-elle pour autant été réduite ? Rien n'est moins sûr. Les jeunes errent toujours, sans emploi et sans but dans leurs banlieues, proies faciles pour n'importe quelle propagande (p. 90-91).

On ne saurait mieux dire, à l'heure où la radicalisation de certains jeunes (y compris de plus en plus de jeunes femmes) pose à nos sociétés des questions auxquelles elles n'arrivent pas à trouver de réponses satisfaisantes.

Mais alors, quelles solidarités avec ces « autres féminismes » ?

Il me semble que nous devons tout à la fois être vigilantes et lutter dans la conjoncture particulière qui est la nôtre, ici et maintenant, sur laquelle nous pouvons avoir un impact direct, en nous articulant en même temps à celle des autres, au niveau mondial. (...) Le risque de l'attitude des Occidentales serait de se transformer en donneuses de leçons, mais il serait aussi scandaleux de ne pas intervenir sous prétexte de respect des coutumes locales. Il faut en effet tout à la fois faire bénéficier les femmes des autres pays, des autres classes et des autres cultures de nos avancées, et ne pas fortifier pour autant l'occidentalocentrisme, voire l'impérialisme. La libération des femmes, où que ce soit, dépend d'abord de leur volonté de se libérer, par les moyens dont elles disposent et qu'elles jugent opportuns. Au moins pouvons-nous, devons-nous en soutenir le mouvement (p. 196).

Voilà qui exige un équilibre délicat, mais indispensable pour mener des luttes communes.

Quelle place pour les hommes ?

L'homme féministe n'est pas (...) celui qui intervient dans les groupes féministes ou qui se fait le porte-parole de la libération des femmes – ce rôle est très délicat et rarement heureux – mais celui qui reconnaît avoir quelque chose à attendre du mouvement des femmes, qui le soutient de son attention, de sa pensée et de son action, et qui en relaie les enjeux dans ses comportements et ses décisions (p. 177).

C'est en effet ce qui semble le plus difficile pour nos amis masculins : ne pas intervenir, s'abstenir de donner des leçons, reconnaître une dette intellectuelle envers les femmes. Une difficulté que l'on retrouve jusque chez ceux qui se veulent des alliés, comme Pierre Bourdieu dans son livre sur la « domination masculine »⁴, où il se réfère très peu à des penseuses féministes, confirmant ainsi indirectement ce qu'il prétend dénoncer.

⁴ P. BOURDIEU, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Voilà qui rejoint la question de la mixité des combats féministes : aujourd'hui encore, une manifestation non mixte, une réunion réservée aux femmes, provoque l'indignation de bien des amis qui nous veulent du bien (avec ou sans notre consentement).

La sécession des femmes (...) a paradoxalement substitué à la fausse mixité du monde existant – qui était en fait un monde « homosexué », ou homosocial, c'est-à-dire fondé sur le rapport des hommes entre eux – les chances d'une véritable mixité à venir. (...) Il ne s'agit pas d'exclure les hommes, mais de commencer par rompre avec l'état social où les femmes n'arrivaient pas à s'affirmer, à être « initiative », autrement que sous caution – sous la condition du savoir et de l'autorité masculines – et ceci indépendamment même de la (bonne ou mauvaise) volonté des hommes en tant qu'individus (p. 36).

(...) Le regroupement des femmes en vue d'une initiative quelconque apparaît encore comme une transgression, alors que le regroupement des hommes – que ce soit pour jouer à la pétanque ou débattre de questions politiques dans une émission télévisée – paraît normal (p. 179).

Et qu'en est-il des mouvements homosexuels (principalement gays) ?

On peut penser que l'homosocialité traditionnelle ne s'accommode finalement pas trop mal de l'homosexualité masculine, qui étend ses usages de rapports entre « mêmes » à la sexualité. Toute l'histoire des sociétés est une histoire d'hommes entre eux, c'est-à-dire d'homosocialité, laquelle peut aujourd'hui s'accomplir jusque dans l'homosexualité masculine. Je pense que c'est un des éléments qui font que l'homosexualité masculine et l'homosexualité féminine se dissocient progressivement dans leur réception sociale. On peut se demander en effet s'il n'est pas plus facile pour une société « fratricale », sinon patriarcale, de reconnaître l'homosexualité masculine que de reconnaître les femmes, quelle que soit leur sexualité : c'est pourquoi aujourd'hui le mouvement gay approprié ou évince le mouvement féministe (p. 182-183).

Cette affirmation quant à une meilleure acceptation de l'homosexualité masculine peut surprendre, dans la mesure où dans les pays les plus répressifs, c'est bien elle qui est principalement visée par les interdictions ou même la pénalisation. Les lesbiennes, elles, sont surtout menacées par l'invisibilité, y compris celle des violences dont elles sont les victimes spécifiques (comme le viol correctif). Mais dans nos pays occidentaux, l'ouverture à l'homosexualité concerne surtout les « frères ». On vient d'en avoir une illustration saisissante en mai 2015, lorsqu'un référendum ouvrait le mariage aux personnes de même sexe (revendication principalement gay) en Irlande, pays où l'avortement, lui, reste interdit.

Autre illustration, trois votes récents au Parlement européen. Alors que le texte d'Ulrike Lunacek sur les droits des gays et lesbiennes a pu obtenir une majorité malgré les pressions des conservateurs, deux rapports portant sur les droits des femmes ont été rejetés : la résolution d'Edite Estrela sur les droits sexuels et reproductifs, et le rapport de Cristina Zuber sur l'égalité professionnelle entre les hommes et les femmes.

Françoise Collin aurait sans doute été surprise en revanche par les débordements de la Manif pour Tous en France, elle qui pensait que :

En réclamant leur normalisation, les gays volent en quelque sorte au secours de la société et plus précisément de l'homosocialité dominante, qui d'ailleurs, après un temps d'hésitation, ne s'y trompe pas : le peu de résistance que rencontre aujourd'hui cette revendication transgressive en atteste (p. 181).

Mais on peut penser que cette résistance, bien plus forte et violente qu'elle ne l'aurait pensé, concerne surtout les enfants.

Sur cette question de parenté, elle disait :

J'avoue que j'ai ratifié plus spontanément la parenté de deux femmes que de deux hommes. Ma réserve principale (...) devant la parenté de deux hommes, c'est qu'elle instrumentalise nécessairement le corps d'une femme (p. 75).

Aujourd'hui, en France comme chez nous, la revendication d'une légalisation de la GPA refait surface (gestation pour autrui, terme « neutralisant » pour les mères porteuses). On peut penser légitimement qu'elle se serait retrouvée parmi les opposant.e.s à une telle légalisation, qui repose soit sur une marchandisation du corps des femmes, soit, dans les cas de « GPA altruiste », sur cette « qualité » d'altruisme désintéressé qu'on attend de manière si classique des femmes...

Du côté des femmes créatrices

Toute œuvre de femmes est féministe (p. 135).

Le thème de la création des femmes tenait particulièrement à cœur à Françoise Collin. Sa formule a de quoi surprendre, ou même choquer, lorsque l'on sait que bien des femmes artistes ont tenu à se démarquer explicitement du féminisme. Une attitude qu'elle comprenait d'ailleurs, tant l'accès des femmes à la création et à la diffusion de leurs œuvres rencontre des obstacles.

L'apport séculaire des femmes n'est pas ignoré seulement par un processus conscient de discrimination, il l'est parce que sa matière et ses formes ne font pas partie des critères de recevabilité élaborés. Un peu comme un créateur peut rester totalement méconnu en son temps parce qu'il ne répond pas au prérequis dominant de sa culture (p. 119). (...) Les œuvres d'hommes ont en effet bénéficié traditionnellement de « discriminations positives » non avouées comme telles (p. 152).

Que l'on songe à toutes les expositions d'œuvres uniquement masculines ne se revendiquant pas comme telles, ou aux festivals de cinéma d'où les réalisatrices sont quasi totalement absentes (voir le festival de Cannes, champion en la matière).

Dès lors, le seul fait de créer est un acte féministe, du seul fait de participer *de la « vie des formes », de la constitution de l'espace symbolique commun*. Ce qui définit aussi une responsabilité des féministes :

L'attitude féministe face à la création consiste d'abord à surmonter ces obstacles, plutôt que de sélectionner parmi les œuvres ce qui a ou non un contenu féministe.

Si l'apport des femmes artistes commence à être mieux reconnu, Françoise Collin insiste sur la nécessité de s'intéresser aux créatrices d'aujourd'hui.

Malheureusement, le travail universitaire porte généralement sur le passé, considéré comme seul digne de « science ». Il s'attache à ressusciter les mortes mais laisse souvent mourir les vivantes (p. 145).

En guise de conclusion : l'égalité oui, mais à quoi ?

Le féminisme est-il le « devenir-homme » des femmes, ou le devenir-autre des hommes et des femmes ? (p. 30).

Voilà sans doute la question fondamentale, même si Françoise Collin prenait soin de préciser qu'il ne s'agit pas d'une opposition excluante, mais plutôt d'une complémentarité entre un féminisme purement « égalitaire » ou institutionnel, et un autre, plus subversif.

Pour le dire plus concrètement : l'émancipation des femmes consiste-t-elle à s'aligner sans plus sur les valeurs construites comme masculines, comme la compétition, le pouvoir, le travail ? Ou bien certaines valeurs construites comme féminines devraient-elle être développées pour les hommes comme pour les femmes : le souci des autres, la capacité à exprimer ses émotions ?

Substituer aux rapports hiérarchiques des sexes des rapports d'égalité est son objectif. Mais l'égalité à quoi ? S'agit-il pour les femmes de s'aligner sur le monde tel qu'il a été défini séculairement par les hommes, de devenir « des hommes comme les autres », ou s'agit-il de promouvoir un autre monde, redéfini en de nouveaux termes ? S'agit-il d'un processus d'assimilation, d'ailleurs impossible, aux valeurs établies, ou d'un mouvement de transformation de celles-ci, qui entraîne d'ailleurs une redéfinition de la division sexuée elle-même, une redéfinition des sexes et des sexualités ? (p. 34-35).

(...) On peut se poser la même question sur l'immigration, qui peut être approchée de deux manières : ou bien les immigrés sont voués à devenir des citoyens comme les autres, à s'aligner sur la définition préalable du monde commun, comme on l'exige d'eux – et beaucoup, dans ce processus, sont marginalisés ; ou bien ils contribuent à une redéfinition de ce monde commun. Les nouveaux venus sont-ils seulement des objets d'assimilation, ou sont-ils des porteurs d'innovation ? (p. 55-56).

(...) De la part des dominé.e.s c'est rendre un curieux hommage aux dominants que de les prendre pour modèles (p. 133).

C'est, on le sait, l'une des questions cruciales pour ce « vivre ensemble » devenu l'un des enjeux centraux de nos sociétés. Le féminisme, décidément, ne cesse de poser des questions universelles.

La place des intellectuelles

Interview de Jeanne Vercheval par Nadine Plateau

Fondatrice des « Marie Mineur »¹ en 1970, Jeanne Vercheval rencontre Françoise Collin lors de l'élaboration du Petit livre rouge des femmes, manifeste du néoféminisme qui paraît lors de la première Journée des femmes en 1972. Elle coordonnera deux Cahiers du GRIF sur le thème du travail et participera régulièrement aux réunions des Cahiers du GRIF de 1972 à 1977, date à laquelle elle s'implique avec d'autres femmes du GRIF dans le lancement d'un mensuel féministe, Voyelles.

NP : Il y a eu pas mal d'interviews de Françoise centrés sur divers aspects de sa *praxis* comme elle disait : réflexion féministe, œuvre philosophique, production littéraire. Jusqu'à présent, à ma connaissance, aucune interview n'a été menée sur la dimension à proprement parler militante de Françoise au cours de la période belge des *Cahiers du GRIF*. C'est cette facette de la personnalité de Françoise que j'aimerais explorer avec toi. Si tu devais décrire le militantisme de Françoise, que dirais-tu ?

JV : Nos espaces de militance étaient différents. Le mien se situait aux portes des usines, le sien sur le terrain philosophique. Françoise était une théoricienne du féminisme qu'elle propageait à travers ses écrits et son enseignement. Je l'ai rencontrée à l'occasion d'un cours pour de futures assistantes sociales qu'elle donnait rue de la Poste à Bruxelles. Elle m'avait invitée pour parler des « Marie Mineur ». Nous avons très vite sympathisé. Nous nous sommes revues régulièrement chez Marie Denis lors de l'élaboration du *Petit livre rouge des femmes*, et pour la préparation de la journée du 11 novembre.

¹ Un groupe féministe réunissant des ouvrières, vendeuses, femmes d'ouvrage et enseignantes à La Louvière.

Elle était d'une très grande modestie. J'avais à cette époque une sorte d'attendrissement pour ces « grands intellectuels » que Mai 68 avait un peu beaucoup traumatisés. Ils ou elles se mettaient à l'écoute des classes défavorisées. Certains d'entre eux devenu.e.s missionnaires du marxisme maoïste, quittaient l'université pour l'usine. J'admettais difficilement cette attitude estimant qu'il y avait pour eux une révolution à faire, dans leur propre milieu.

En créant les *Cahiers du GRIF*, Françoise prenait ses responsabilités d'intellectuelle.

NP : Le féminisme a-t-il représenté pour Françoise une alternative à ces groupes dont elle supportait mal le marxisme cadennassé (elle a développé ce thème dans plusieurs de ses articles) ?

JV : Sans doute, mais Françoise ne rejetait pas la lutte des classes telle qu'elle est définie par le marxisme. Elle prônait la reconnaissance de la spécificité de la lutte des femmes. La lutte contre le patriarcat ne nous suffisait pas. Notre féminisme s'inscrivait parmi les luttes sociales et nous avions en commun le goût de *l'insurrection*.

NP : Vous aviez des parcours et des enracinements très différents. Tu étais d'origine ouvrière avec près de dix ans d'expérience politique dans les comités Vietnam et l'APIP². Tu avais été membre du Parti communiste, tandis que Françoise était une grande bourgeoise et une intellectuelle en retrait de l'action militante comme d'ailleurs les femmes qui constituaient le petit noyau des *Cahiers du GRIF*. Quel regard portais-tu sur elles ? Comment vous entendiez-vous ?

JV : Les premières réunions du GRIF auxquelles j'ai participé réunissaient des femmes que je connaissais et que j'appréciais. Il faudrait rappeler que le GRIF, au début, était le projet de Françoise mais il était porté par Marie Denis, Eliane Bouquet, Jacqueline Aubenas, Hedwige Peemans-Poullet, ainsi Marthe Van de Meulebroeke et Marie-Thérèse Cuvelier, moins présentes, qui faisaient partie de l'association « A travail égal salaire égal ».

Le féminisme des « Marie Mineur » était révolutionnaire et participait à la lutte des classes, sans soutien syndical. Nous courions des risques. Il fallait convaincre et rallier le plus possible de personnes autour de nous. Les membres du groupe porteur du GRIF avaient une sensibilité de gauche et elles étaient des alliées de poids. Je les considérais comme des amies. Eliane et Jacqueline, comme Françoise, étaient liées au milieu artistique et culturel bruxellois. Lors de l'affaire Peers, j'avais organisé avec Marie-Thérèse une tournée de rencontres à Charleroi, Namur, Liège.

Les divergences apparaîtront plus tard, quand les réunions s'élargiront. Il y a eu des affrontements lors de certaines rencontres, notamment à propos de la crise. Une des économistes présentes déclarait « que certaines fusions d'entreprises étaient indispensables. Les travailleurs devaient comprendre et accepter les fermetures d'entreprises... ». Les « Marie Mineur » présentes n'y allaient pas par quatre chemins pour leur dire le dégoût que ces propos nous inspiraient. Certaines, victimes directes de fermetures, s'offusquaient et se demandaient si « ces femmes nées le cul dans le

² Association pour la Paix et l'Indépendance des Peuples qui faisait partie de la nébuleuse maoïste dans les années soixante.

beurre comprenaient ce que c'était que de n'avoir que deux bras pour faire vivre une famille ».

Des femmes bourgeoises se disaient féministes et l'étaient. Ce n'était simplement pas le même féminisme que le nôtre. Nous leur rappelions volontiers que nous n'étions pas là pour les aider à monter dans la hiérarchie du pouvoir économique ou politique et que nous attendions d'elles qu'elles se mettent au service des femmes de la classe ouvrière et pas le contraire.

Françoise gérait bien les réunions qui débordaient le plus souvent des thèmes prévus. Elle laissait aller la discussion pour en retirer la moelle. Elle arrivait à faire sortir le meilleur de chacune et s'efforçait d'en retenir les choses positives sans évacuer les divergences.

NP : Est-ce que le sentiment de solidarité coexistait avec les divergences ?

JV : Oui, je pense que le sentiment de solidarité existait. Nous n'ignorions pas les épreuves endurées par certaines femmes de la bourgeoisie. Notre radicalisme suscitait de chauds débats mais nous n'avons jamais manqué de soutien. Au cours de certaines réunions, les antagonismes de classe apparaissaient clairement. Je me souviens de discussions provoquées par l'interpellation d'une femme que nos propos avaient énervée – vous voulez la suppression de l'exploitation, du capitalisme et qu'avez-vous à mettre à la place ? Demande-t-on aux victimes de l'apartheid ce qu'ils feront du pouvoir une fois acquis, rétorquaient Françoise, Marie-Thérèse et Hedwige qui plaidaient pour un féminisme qui n'occulte pas l'importance des enjeux socio-économiques. C'était l'époque du putsch fasciste contre Allende le 11 septembre 1973, de la révolution des œillets au Portugal en 1974. Et la guerre du Vietnam n'en finissait pas.

NP : Tu as eu une relation privilégiée avec Françoise pendant quelques années. Qu'aviez-vous en commun ? Qu'échangiez-vous ?

JV : Françoise et son mari avaient pris des risques dans l'aide au FLN durant la guerre d'Algérie. Je nous sentais d'une même famille. Elle s'est enthousiasmée pour le travail des « Marie Mineur ». Je me souviens d'une réunion organisée chez nous au cours de laquelle elle devait parler du GRIF. Ce jour-là, nous avions été sollicitées par des ouvrières de Kwatta. La réunion s'est déroulée autour de l'organisation des piquets de grève. Des femmes parlaient des problèmes de l'entreprise puis, comme d'habitude, débordaient sur leurs soucis familiaux. Françoise, qui n'avait certainement jamais vécu ce genre de rencontre, ne semblait pas dépaysée. Nous n'avons pas parlé du GRIF et les jours suivants, elle téléphonait pour prendre des nouvelles.

Elle n'avait pas l'attitude condescendante de certain.e.s intellectuel.le.s. Elle prenait réellement plaisir à être en contact avec les gens de terrain. Elle était à l'aise, écoutait avec intérêt. Elle savait que son point de vue n'était pas le seul. Elle disait ne pas avoir de certitude et s'étonnait des miennes.

NP : Comment Françoise réagissait-elle à ton discours ?

JV : Lors de rencontres informelles avec Françoise, nous avons toutes eu des discussions à n'en plus finir, « à ne plus pouvoir dormir », disait Marie Denis. Elle aimait ces discussions pour elle-même, et c'était parfois fatiguant de la suivre.

Je n'en avais rien à foutre de la pensée lacanienne par rapport à celle de Marx. Celle de Rosa Luxembourg m'était plus proche.

Je dois admettre que sans le GRIF – mais sont-ce les discussions avec Françoise ? –, je n'aurais pas pu tenir le coup. Le militantisme féministe que je pratiquais était épuisant et je me ressourçais à leur contact. C'était la même chose pour mes amies « Marie Mineur » qui m'accompagnaient. Nous rentrions avec l'impression d'élargir notre point de vue. Travailler à La Louvière au sein des usines était stimulant, car l'humour ne manque pas dans le milieu ouvrier, mais nous étions aussi confrontées à de nombreux problèmes. L'une arrivait en demandant de l'aide pour sa sœur enceinte, une autre avait été harcelée, une autre encore cherchait un refuge. Nous devenions des assistantes sociales. Je trouvais très dur de travailler avec des femmes abîmées par leurs relations avec leurs compagnons ou leurs enfants. J'aime les femmes qui se révoltent. J'avais besoin de parler avec Marie ou Françoise qui m'aidaient à mettre les choses en place.

Françoise était un électron libre. Travailler, parler avec elle était enrichissant, rassurant même pour autant que ce soit en particulier. Il y avait deux Françoise, celle des réunions du GRIF et l'autre avec laquelle on discutait tant de problèmes personnels, que politiques ou féministes.

J'ai le souvenir de moments forts chez Françoise. Un midi, je lui avais dit mon désarroi ; je venais d'accompagner trois femmes pour des avortements. J'en avais marre. Avec Françoise, qui cuisinait des sardines, nous parlons des qualités de son poissonnier, du soleil qui entre dans la cuisine, des couples, de la sexualité, de femmes battues qu'on ne peut prendre en charge indéfiniment. Nous parlons de nous, nous questionnant à propos de toute cette énergie perdue et de la nécessité de penser et vivre pour soi... je la quittais le moral regonflé. Depuis, l'odeur de sardines reste liée à cette rencontre dans une cuisine que le soleil illuminait.

NP : On a déjà écrit sur les *Cahiers*, sur l'originalité de la rédaction, sur les thématiques etc. On ne sait rien, en revanche, des rapports de force au sein du GRIF. Comment le pouvoir était-il pensé et vécu (ce qui n'est pas la même chose) ?

JV : C'est Françoise qui en était la conceptrice. Il était clair qu'elle en assumait la responsabilité et ne désirait pas partager le pouvoir. Son charisme lui permettait de garder le leadership. Il nous est arrivé d'en parler. Elle reconnaissait vouloir tout contrôler tout en déplorant le manque d'investissement de certaines. Je n'ai pas retrouvé la lettre qu'elle m'avait envoyée et où elle reconnaissait qu'elle dirigeait le GRIF (comme moi les « Marie Mineur », disait-elle) à la stalinienne.

NP : 1978, c'est la fin des *Cahiers* de la première série. Vois-tu la division s'installer au sein de l'équipe de rédaction ? Y a-t-il conflit par rapport à une conception du féminisme, de l'engagement féministe ?

JV : Oui et non ; les divergences me semblaient minimes. Je n'avais rien vu venir car, avec Suzanne, Marie et Jacqueline, je m'étais investie dans la création de *Voyelles*.

Des bruits couraient (les ragots existent même chez les féministes) mais ni Françoise ni Hedwige ne nous en parlaient. Fin novembre 1980, elles participaient côte à côte à la manifestation du Palais d'Egmont, organisée par le Comité de liaison dont

Hedwige était la cheville ouvrière. A propos de la manifestation qui s'était déroulée ce jour-là, Françoise m'a vivement critiquée pour n'avoir pas laissé à Hedwige la place qui lui revenait.

Je pense que les dissensions n'étaient pas dues à une conception différente du féminisme. Elles sont apparues en réunion quand Françoise a décidé de reprendre la publication des *Cahiers*. C'était après la création de l'Université des femmes, héritière du GRIF, qu'elles avaient mise sur pied ensemble. Hedwige y faisait un travail remarquable. Personne ne souhaitait la fin de l'Université des femmes que semblait abandonner Françoise qui avait reconstitué une équipe à Bruxelles et à Paris où elle résidait. J'ai participé à certaines réunions bruxelloises, rue Blanche, où l'ambiance était différente. Le GRIF qui disposait d'un secrétariat, se professionnalisait.

Liste des auteur.e.s

Ancien professeur à l'Erg, à la Cambre et à l'Institut Saint-Luc, **Michel Assenmaker** vit à Rome et travaille actuellement avec Céline Willame sur *Cahiers de Rome*. Il a publié *Poser*, roman aux éditions Couper ou pas couper (Bruxelles, 2014) et *L'écart et l'accolade* aux éditions sic (Bruxelles, 2015). Ses lectures se concentrent aujourd'hui sur *Varie ed eventuali* (Poesie 1995-2010) de E. Sanguineti (2010), *Ninfa Fluida*, Essai sur le drapé-désir de G. Didi-Huberman (2015) et *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi* de G. Agamben (2015). Il a exposé, avec Céline Willame, *Rome* chapitre 1 (2014), chapitre 2 (2015), chapitre 4 (2016) et *Caprices et déraisons* (2015).

Saliha Boussédra est titulaire d'un Master II recherche en philosophie (2008) et d'un Master II professionnel en sociologie « Genre et politiques sociales » de l'université Jean Jaurès de Toulouse (2009) et fut *visiting scholar* au sein du département de philosophie de l'Université de Columbia à New York (2011-2013). Elle réalise actuellement un doctorat en philosophie sur Karl Marx et la question de la prostitution au sein du Centre de recherche en philosophie allemande et contemporaine (CREΦAC) de l'Université de Strasbourg.

Elle est, avec Jean Quétier, co-organisatrice du séminaire doctoral de la Faculté de philosophie de Strasbourg consacré à la lecture du livre I du *Capital* de Marx, et intervient régulièrement dans les écoles de formation des travailleurs sociaux en Alsace. Elle est par ailleurs auteure et interprète de la pièce de théâtre *Une bière à la menthe* portant sur l'exil, l'immigration et les femmes.

Nicole Dewandre est conseillère à la direction générale « Réseaux de communication, contenu et technologies » – DG CONNECT – de la Commission européenne sur l'impact sociétal des technologies et politiques numériques. Elle est ingénieure, économiste et philosophe. Elle a rejoint la Commission européenne en 1983, au sein du programme

de prospective technologique FAST, dirigé par Riccardo Petrella. En 1986, elle devient membre du Groupe des conseillers du président Delors, en charge des questions de stratégie industrielle et de politique de la recherche. En 1993, elle est détachée auprès de la présidence belge de l'Union européenne pour les Conseils « Industrie », « Energie » et « Consommateurs ». Ensuite, de retour à la DG Recherche en 1994, elle a lancé la politique « femmes et sciences » au niveau européen (1997-2003) et a contribué aux politiques « sciences et société ».

Nathalie Grandjean est chercheuse senior en STS au CRIDS (Centre de recherche en information, droit et société) et assistante en sociologie du numérique en Faculté d'informatique à l'Université de Namur. Elle est aussi doctorante en philosophie. Ses recherches s'effectuent, d'une part, sur le terrain des projets de recherche & développement en ICT (notamment en technologies de la surveillance), dans lesquels elle s'intéresse aux implications philosophiques des exigences d'éthique et d'acceptabilité sociale dans le *design* des innovations technologiques. D'autre part, elle mène une investigation philosophique sur les politiques des corps contemporains, guidée par le post-structuralisme et le féminisme. Elle est aussi membre du conseil d'administration de Sophia, réseau belge des études de genre.

Eliane Gubin est historienne et professeure honoraire de l'ULB. Spécialiste en histoire politique et sociale de la Belgique (XIX^e/première moitié du XX^e siècle), elle est auteure et co-auteure d'une série d'ouvrages dans ce domaine. Elle est également spécialiste en histoire des femmes et du genre (ouvrages, colloques, articles, expositions). Elle est la fondatrice de la revue *Sextant* (1990) et du GIEF (Groupe interdisciplinaire d'Etudes sur les Femmes, ULB, 1989), et coprésidente du CARHIF-AVG (Centre d'archives et de recherche en histoire des femmes depuis sa création en 1995).

Née en Pologne, **Irène Kaufer** est arrivée en Belgique avec l'Exposition universelle de 1958. Militante féministe et syndicale, elle a participé dans les années soixante-dix à l'aventure de l'hebdomadaire *Pour*, auquel elle a consacré un premier roman sous forme de polar (*Fausse pistes*, Luc Pire, 1995). Après de longues années dans une grande entreprise de commerce culturel, elle a terminé sa carrière professionnelle à l'ASBL Garance, association de prévention des violences basées sur le genre. Elle est membre de la rédaction de la revue *Politique* et collabore régulièrement au magazine *Axelle*, ainsi qu'occasionnellement à d'autres publications. En 2005, elle a publié un livre d'entretiens avec Françoise COLLIN, *Parcours féministe* (chez Labor, réédition chez iXe en 2014) et en 2015, un recueil de nouvelles, *Déserteuses* (Editions Academia-L'Harmattan).

Diane Lamoureux est professeure de philosophie politique au département de science politique de l'Université Laval (Québec, Canada). Travaillant depuis plusieurs années sur les enjeux liés à la citoyenneté et à la démocratie au prisme des diverses modalités d'exclusion des femmes, ses travaux récents portent sur l'impact conjugué du néolibéralisme et du néoconservatisme sur les sociétés occidentales contemporaines. Elle est l'auteure de plusieurs ouvrages et articles sur le féminisme québécois, l'antiféminisme et les théories féministes. Ses ouvrages les plus récents sont *Pensées rebelles* (Remue-ménage, 2010) et *Le trésor perdu de la politique* (Ecosociété, 2013).

Docteure en littérature et civilisation françaises, **Audrey Lasserre** est chargée de cours en littérature à l'Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 et dans plusieurs programmes d'universités américaines à Paris, au sein desquels elle dirige également des masterant.e.s. Ses travaux comptent plusieurs directions de collectifs et une quinzaine d'articles sur la littérature française des années soixante-dix à nos jours. Sa thèse de doctorat soutenue en décembre 2014, *Histoire d'une littérature en mouvement : textes, écrivaines et collectifs éditoriaux du Mouvement de libération des femmes en France dans les années soixante-dix*, a été primée en 2015 par le GIS Institut du genre et est à paraître aux Presses universitaires de Lyon dans la collection « Des deux sexes et autres », accompagnée d'une anthologie.

Stéphanie Loriaux enseigne la littérature et la civilisation néerlandaises et l'histoire de la littérature néerlandaise à l'ULB. Ses recherches se concentrent sur la littérature (féminine) coloniale et postcoloniale en rapport avec les Indes néerlandaises et le Congo belge, sur les ouvrages des auteur.e.s dit.e.s « allochtones » et « de la seconde et troisième génération », et sur la littérature féminine néerlandaise et flamande contemporaine. Elle est membre des centres de recherche Philixte (« Etudes littéraires, philologiques et textuelles ») et Sages (« Savoirs, Genre, Sociétés ») de l'ULB, co-présidente francophone de l'asbl Sophia, le réseau belge des études de genre, et de Grabuges, le « Groupe belge associatif et interuniversitaire en études féministes, de genre et sur les sexualités » et du Groupe de contact FNRS « Genre : des théories aux stratégies de recherche ».

Mara Montanaro (1985) est philosophe et rattachée en tant que chercheuse au Laboratoire d'études de genre et sexualités (LEGS) auprès de l'Université Paris 8. Elle est spécialiste des philosophies féministes contemporaines, notamment de la philosophe-féministe Françoise Collin (1928-2012) dont elle est la responsable scientifique de l'œuvre éditée et inédite. Elle est l'auteure de *Françoise Collin. La révolution permanente d'une pensée discontinuée*, Presses universitaires de Rennes, collection « Archives du féminisme » (à paraître). Elle a co-organisé le premier colloque international consacré à Françoise Collin, « Penser avec Françoise Collin, philosophe et féministe » à l'Université Paris 7-Diderot en mai 2014.

Nadine Plateau fut co-fondatrice de la maison des femmes en 1975 à Bruxelles, et de la revue *Chronique féministe, revue de l'Université des femmes*, en 1982. En 1989, elle fonda l'ASBL Sophia, le réseau belge des études de genre dont elle est aujourd'hui toujours administratrice. En 2008, elle fonda le prix Cinégalité au Festival du film de femmes de Bruxelles. Nadine Plateau est également présidente de la commission enseignement du Conseil des femmes francophones de Belgique depuis 2005, commission pluraliste qui a pour objectif d'intégrer une approche de l'égalité dans tout le système éducatif.

Jeanne Vercheval-Vervoort est née à Charleroi en 1939. Elle s'implique dans les mouvements sociaux et pacifistes des années soixante. Féministe, elle crée les « Marie Mineur », participe à la rédaction du *Petit livre rouge des Femmes* et à l'organisation de la première journée des femmes en 1972. Avec Marie Denis et Suzanne Van Rokeghem, elle est à l'initiative du magazine *Voyelles*. Cofondatrice avec Georges

Vercheval du Musée de la photographie à Charleroi, elle dirige le département des Archives de Wallonie de 1984 à 2000 et édite dans ce cadre une vingtaine d'ouvrages de vulgarisation consacrés à l'histoire de la Wallonie. En 2006, avec Suzanne Van Rokeghem et Jacqueline Aubenas, elle publie *Des femmes dans l'Histoire, en Belgique depuis 1830* (Editions Luc Pire). Elle est élue « Wallonne de l'année » (Fondation Destrée) en 2006. Elle publie en 2015 *Cécile Douard un regard retrouvé*.

Table des matières

Introduction Stéphanie LORIAUX et Nadine PLATEAU	7
Citoyenneté et démocratie Françoise COLLIN Introduction par Eliane GUBIN	13
Poétique et politique du fragmentaire Entre le texte et le livre : Blanchot/Arendt Françoise COLLIN Présentation par Mara MONTANARO	35
Un héritage sans testament	
Françoise Collin et les <i>Cahiers du GRIF</i> Penser/agir en dehors des grands centres Diane LAMOUREUX	55
« Il n'y a pas de libération sans déplacement » : l'héritage subversif de Françoise Collin Une promenade dans la première série des <i>Cahiers du GRIF</i> Mara MONTANARO	65
Françoise Collin et la pensée de l'écriture Audrey LASSERRE	77
Entre nature et histoire : Françoise Collin, penseuse de l'indéfinitude Saliha BOUSSEDRA	87

Le testament des termites Comment hériter de Françoise Collin en 2016 Nathalie GRANDJEAN	99
Etre humain à l'ère de l'hyperconnectivité Arendt mise en lumière par Collin Nicole DEWANDRE	111
Un héritage en témoignages	
Françoise Collin : remarques à un jeune étudiant Michel ASSENMAKER.....	125
« Je partirais d'une phrase... » Irène KAUFER	131
La place des intellectuelles Interview de Jeanne Vercheval par Nadine Plateau Liste des auteur.e.s	145



Fondées en 1972, les Editions de l'Université de Bruxelles sont un département de l'Université libre de Bruxelles (Belgique). Elles publient des ouvrages de recherche et des manuels universitaires d'auteurs issus de l'Union européenne.

Principales collections et directeurs de collection

- Commentaire J. Mégret (Comité de rédaction : Marianne Dony (directeur), Emmanuelle Bribosia, Claude Blumann, Jacques Bourgeois, Jean-Paul Jacqué, Mehdi Mezaguer, Arnaud Van Waeyenbergh, Anne Weyembergh)
- Architecture, aménagement du territoire et environnement (Christian Vandermotten et Jean-Louis Genard)
- Etudes européennes (Marianne Dony et François Foret)
- Histoire (Eliane Gubin et Kenneth Bertrams)
- Histoire – conflits – mondialisation (Pieter Lagrou)
- Philosophie politique : généalogies et actualités (Thomas Berns)
- Religion, laïcité et société (Monique Weis)
- Science politique (Pascal Delwit)
- Sociologie et anthropologie (Mateo Alaluf et Pierre Desmarez)
- UBlire (collection de poche)

Elles éditent trois séries thématiques, les *Problèmes d'histoire des religions* (direction : Sylvie Peperstraete), les *Etudes sur le XVIII^e siècle* (direction : Valérie André et Brigitte D'Hainaut-Zveny) et *Sextant* (direction : Valérie Piette et David Paternotte).

Les ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles sont soumis à une procédure de *referees* nationaux et internationaux.

Des ouvrages des Editions de l'Université de Bruxelles figurent sur le site de la Digithèque de l'ULB. Ils sont aussi accessibles via le site des Editions.

Founded in 1972, Editions de l'Université de Bruxelles is a department of the Université libre de Bruxelles (Belgium). It publishes textbooks, university level and research oriented books in law, political science, economics, sociology, history, philosophy, ...

Editions de l'Université de Bruxelles, avenue Paul Héger 26 – CPI 163, 1000 Bruxelles, Belgique, EDITIONS@ulb.ac.be, <http://www.editions-universite-bruxelles.be>
Diffusion/distribution : Interforum Benelux (Belgique, Pays-Bas et grand-duché de Luxembourg) ; SODIS/ToThèmes (France) ; Servidis (Suisse) ; Somabec (Canada).

Françoise Collin

L'héritage fabuleux

Ecrivaine et philosophe, fondatrice des *Cahiers du GRIF*, Françoise Collin nous a quitté.e.s à l'automne 2012, laissant la scène féministe belge orpheline de l'une de ses figures les plus engagées et les plus influentes sur le plan international. Ce numéro de *Sextant* souhaite lui rendre hommage et souligner à la fois la singularité et la pertinence de son œuvre dans notre société contemporaine.

Des textes inédits de Françoise Collin sont suivis de contributions de jeunes chercheurs philosophes, historiennes, sociologues ou littéraires qui ont entendu son injonction à recueillir un héritage sans mode d'emploi et se sont approprié sa pensée à la lumière de leurs références et de leurs engagements propres. Un héritage appelé fabuleux en hommage à son premier roman *Le jour fabuleux* qui raconte l'histoire d'un déménagement, entendons par là cet « aller vers l'inconnu » que Françoise Collin a toujours pratiqué à ses risques et périls dans sa pensée et son engagement féministe comme dans son écriture.



Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, ci-après dénommées BIBL., implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les BIBL.. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les BIBL. de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayant droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les BIBL. déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les BIBL. ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les BIBL. encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. Gratuité

Les EUB et les BIBL. mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. Buts poursuivis

Les copies numériques peuvent être utilisées à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. Citation

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. Liens profonds

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des BIBL.;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Bibliothèques'.

Reproduction

8. Sous format électronique

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis. Toutefois les copies numériques ne peuvent être stockées dans une autre base de données dans le but d'y donner accès ; l'URL permanent (voir [Article 3](#)) doit toujours être utilisé pour donner accès à la copie numérique mise à disposition par les BIBL.

9. Sur support papier

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. Références

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux BIBL. dans les copies numériques est interdite.