

Our bodies-ourselves? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Cornelia Möser

► **To cite this version:**

Cornelia Möser. Our bodies-ourselves? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande. Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382, Université Sorbonne Paris Cité, 2013, pp.97-105. hal-00944280

HAL Id: hal-00944280

<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-00944280>

Submitted on 10 Feb 2014

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

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

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

CORNÉLIA MÖSER*

**OUR BODIES-OURSELVES ?
DISCRIMINATION ET ÉMANCIPATION CORPORELLE
DANS LA PENSÉE FÉMINISTE ALLEMANDE**

Si le corps semble avoir une place centrale dans la pensée féministe en général, il apparaît que la recherche féministe allemande lui a prêté une attention encore plus grande. Au cours de mes recherches¹, j'ai constaté que les arguments employés pour critiquer les théories du genre déconstructivistes se concentraient particulièrement sur le reproche que le genre empêcherait de penser le corps vécu et ferait partie d'une textualisation rationalisante qui priverait notamment les femmes d'un accès ressenti à leurs corps.

Ces critiques d'un manque de matérialité corporelle dans les théories du genre venaient surtout de l'historienne Barbara Duden, des sociologues Gerburg Treusch-Dieter et Gesa Lindemann et de la philosophe Hilge Landweer. Il s'agit de sociologues et d'historiennes de la génération des féministes qui a vécu et activement participé au processus d'institutionnalisation de la recherche féministe. Malgré le ton parfois très hostile à son égard, Judith Butler a participé elle-même à ces débats au début des années 1990. Je présente quelques thèses de quatre chercheuses féministes qui ont en commun d'interroger une des stratégies féministes qui a été le rêve de l'émancipation *du* corps et auquel certaines parmi les quatre associent également l'approche de Judith Butler. De différentes manières, elles défendent toutes l'idée qu'une émancipation (même si ce dernier mot n'est pas forcément le vocabulaire qu'elles utilisent) doit se passer avec et non contre le corps – parfois peut-être même une émancipation *par* le corps – si elle veut éviter de reproduire la logique contre laquelle elle s'est dressée. Qu'elles soient toutes allemandes est dû au fait qu'elles partagent un contexte d'échange et non à une soi-disant spécificité allemande.

Le corps dans la pensée féministe allemande

Barbara Duden et l'histoire du corps ressenti

Barbara Duden, par exemple, qui a insulté Butler en la traitant de « femme sans bas-ventre² », la présente comme un symptôme de l'histoire

* CNRS CRESPPA-GTM

¹ Cornelia Möser, *Féminismes en traduction. Théories voyageuses et traductions culturelles*, Paris, Éd. des archives contemporaines, 2013.

² Barbara Duden, « Die Frau ohne Unterleib. Zu Judith Butlers Entkörperung. Ein Zeitdokument », *Feministische Studien*, 1993, vol. 11, p. 24-33.

corporelle. Sa critique est peut-être le « rejet le plus radical de cette conception de genre ou de la réalité même comme production discursive³ ». Duden, dans sa recherche, s'est intéressée aux changements historiques dans la perception corporelle des femmes enceintes. Dans son livre célèbre *Histoire sous la peau*⁴, elle s'étonne de l'évidence avec laquelle le corps est considéré comme réalité biologique et invariée. Duden, en revanche, analyse la mise en place du regard médical : « À travers ce regard, le corps – et par là aussi le patient à qui appartient ce corps – devient une nouvelle catégorie d'objet singulier. L'examen clinique fabrique le corps et permet la genèse du corps privé qui, cependant, ne peut être lu que par la grille de l'atlas anatomique. La réalité de ce "corps" est un produit des descriptions et non l'inverse, car c'est l'apparence seulement qui se consolide de plus en plus jusqu'à ce que cette description saisit et illustre une "réalité"⁵ ». Ainsi la réalité change aussi *par* sa description. Duden décrit comment une nouvelle conception remplace la corporéité traditionnelle : c'est notamment à l'exemple du corps du paysan et de la femme que les acceptions traditionnelles sont dénoncées. « Leurs corps ne régulent pas leurs émanations et leurs réactions sont imprévisibles. Les deux deviennent l'exemple d'une hygiène défailante. Une nouvelle notion du corps individuellement fini et dédié à la santé, qui correspond à une nature imaginée par principe comme intacte, fait apparaître les corporéités des paysans et des femmes comme pathologiques »⁶. Pour Duden, à la fin du XVIII^e et au cours du XIX^e siècle, une variété de notions du corps sont balayées dans la grande marmite de la médecine de laquelle émerge par la suite ce nouveau corps. « Le nouveau corps qui est lentement créé depuis le XVIII^e siècle est fabriqué des mêmes matières de fantaisie sociale que la nouvelle société émergente. Non seulement l'expression, mais aussi la perception sont définies par les *leitmotivs* et les formes de pensée d'une

³ Margret Friedrich, « Konstruktionen – Rekonstruktionen – Dekonstruktionen. Frauenforschung, feministische Wissenschaft, gender studies in der Geschichtswissenschaft », Klettenhammer et Pöder dir., *Das Geschlecht, das sich (un)eins ist? Frauenforschung und Geschlechtergeschichte in den Kulturwissenschaften*. Innsbruck u.a., Studienverlag, 2000, p. 48.

⁴ Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut : ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.

⁵ *Ibid.*, p. 16, ma traduction. Citation originale : « Über diesen Blick wird der Körper und damit der ihn besitzende Patient zu einer neuen Art von Einzelobjekt. Die klinische Untersuchung fabriziert den Körper und ermöglicht die Entstehung des Privatkörpers, der aber doch immer nur durch das Raster des "anatomischen Atlas" gelesen werden kann. Die Wirklichkeit dieses "Körpers" ist ein Produkt jener Beschreibungen und nicht umgekehrt, denn bloß der Schein verfestigt sich immer mehr, daß jene Beschreibungen eine "Wirklichkeit" erfassen und abbildeten ».

⁶ *Ibid.*, p. 30, ma traduction. Citation originale : « Es sind die Charakteristika der traditionellen Körpervorstellungen, die hier in den Brennpunkt der Kritik rücken: Ihre Körper sind in ihren Emanationen unreguliert und in den Reaktionen unvorhersehbar. Beide werden zu Beispielen mangelnder Gesundheit. Ein neuer Begriff des individuell abgeschlossenen, zur "Gesundheit" bestimmten Körpers, der einer grundsätzlich als unbeschädigt gedachten Natur entspricht, läßt die Körperlichkeit der Bauern und der Frauen als pathologisch erscheinen ».

époque. (...) C'est pourquoi il me paraît arbitraire de déduire plutôt la corporéité d'une forme de société qu'une forme de société de la corporéité »⁷.

Pour elle, la théorie de Butler correspond à l'auto(per)ception de la femme « post-moderne ». Celle-ci serait « décorporée » et dissoute par le « bain acide » de la lecture déconstructiviste⁸. Duden craint que la présence corporelle des femmes risque d'être effacée par la « textualisation du corps »⁹, ce qui aurait un impact sur l'auto(per)ception par les femmes de leur propre corps. En mettant en garde contre « la disparition de l'écho des mots traditionnels dans la chair »¹⁰, Duden se positionne politiquement contre les nouvelles technologies reproductives. C'était en effet un grand thème pour les féministes allemandes dans les années 1980 et 90, notamment pour celles issues d'une tradition éco-féministe. Les féministes, à cet égard, font partie des mouvements plus larges des années 1980 qui en Allemagne étaient surtout marqués par l'écologie et le pacifisme.

Gerburg Treusch-Dieter contre l'anti-norme du féminisme

Gerburg Treusch-Dieter porte la même critique quand elle reproche aux féministes postmodernes, et notamment Butler, de s'accorder sur un modèle de subjectivation dominant. Or, Treusch-Dieter a aussi beaucoup critiqué les technologies reproductives. Elle voit en effet une analogie entre le rêve de reproduction des techniciens et la mythologie chrétienne : cette dernière parle de mots qui deviennent chair, des mots qui s'incarnent, tandis que, dans les théories postmodernes, les corps deviennent des mots, du texte, de l'information, donc se désincarnent. Treusch-Dieter met en garde contre la référence positive et l'optimisme progressiste de certaines féministes comme Donna Haraway ou Shulamith Firestone qui voient des promesses émancipatoires dans de nouvelles technologies comme les utérus artificiels ou le clonage. Au lieu de promouvoir ce déplacement d'une norme reproductive vers une norme orgasmique comme elle dit, les féministes devraient, selon Treusch-Dieter, plutôt rester vigilantes envers un remplacement des femmes par les machines qui mènerait à leur dévaluation¹¹. Or, estimer la valeur d'une femme par sa capacité reproductive me semble tout aussi problématique que

⁷ *Ibid.*, p. 41-42, ma traduction. Citation originale : « Der neue Körper, der seit dem 18. Jahrhundert langsam geschaffen wird, ist aus denselben Grundstoffen der sozialen Phantasie gewoben, aus denen die neue Gesellschaft entsteht. Nicht nur der Ausdruck, sondern auch die Wahrnehmung sind durch die Leitmotive und Denkformen einer Epoche bestimmt. (...) Es scheint mir deshalb willkürlich, eher die Körperlichkeit aus der Gesellschaftsform als die Gesellschaftsform aus der Körperlichkeit abzuleiten ».

⁸ Barbara Duden, *Die Frau ohne Unterleib*, p. 24-31, « Ätzbild dekonstruktivistischer Lektüre ».

⁹ Barbara Duden, « "Das Leben" als Entkörperung. Überlegungen einer Historikerin des Frauenkörpers », dans Lisbeth N Trallori dir., *Die Eroberung des Lebens. Technik und Gesellschaft an der Wende zum 21. Jh.*, Wien, Verl. Für Gesellschaftskritik, 1996, p. 414, « Vertextung des Körpers ».

¹⁰ Barbara Duden, « Die Gene im Kopf. Zu den Wirkungen eines neuen Denkstils », dans Eva Fleischer et Ute Winkler dir., *Die kontrollierte Fruchtbarkeit: neue Beiträge gegen die Reproduktionsmedizin*, Wien: Verl. für Gesellschaftskritik, 1993, p. 14. « Erlöschen des Echos traditioneller Worte im Fleisch ».

¹¹ Gerburg Treusch-Dieter, *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*, Tübingen, Gehrke, 1990, p. 189.

l'équation que Treusch-Dieter fait entre l'homosexualité et le désir pour le clonage. Pour elle, les deux seraient issus d'un désir du même, d'une autoréplication¹². Pour dénoncer les risques d'une production industrielle d'humains, Treusch-Dieter a rédigé une prière polémique pour la poupée Barbie dans laquelle elle s'adresse, par le style et par des références, à Butler :

Bénie Barbie

Barbie, l'idole de la reproduction perpétuelle anticipe sur ce dernier stade de l'histoire des modulations du corps à travers sa « jeunesse éternelle ». Elle est belle, dure, lisse. Des millions la saisissent comme si elle était devenue l'incorporation de l'information génétique à laquelle chacun et chacune aurait droit si un jour la dette originaire du phénotype envers le génotype était payée. Elle est l'anticorps par excellence devant lequel la double hélice se transforme en rosaire, par nucléotide une prière courte et fervente pour elle qui préserve de l'horreur du pourrissement de la chair.

Barbie ne va pas être rongée par des bactéries car sa surface est dense. Elle ne va pas être dépouillée car elle n'a pas d'organes. On n'abusera pas d'elle car elle n'a pas d'orifice. Elle ne va rien contaminer car elle n'excrète rien. Ô Barbie merveilleuse sans genre qui pourtant se reproduit par millions pour des millions, prie pour nous. Sois pour nous ta reproduction sans cesse, ta propre autoréplication.

Ô toi, clone transsexuel qui désormais ne fait que mimer l'identité de genre comme imitation sans original. Emmène-nous à travers ta forme à travers sa norme au-delà de la différence des genres, au-delà de la naissance et la mort vers l'immortalité qui devient plastique en toi. Bénie sois-tu, car tu es lavable. Bénie sois-tu car tu es stérile. Bénie sois-tu car tu es immune. Tu es à la hauteur du temps. Tu performs le génotype comme phénotype. Tu es euphénique, Ô Barbie merveilleuse, prie pour nous¹³.

Pour elle, le mouvement féministe a activement participé au changement social qui mènerait pour Treusch-Dieter à l'abolition de la procréativité de la femme. Treusch-Dieter illustre ce changement en trois étapes par ses slogans :

Slogan 1 « Le privé est politique »

Slogan 2 « Mon ventre m'appartient »

Slogan 3 « Le féminisme la théorie, le lesbianisme la pratique »

Ainsi, au fur et à mesure, les féministes auraient participé à la dissociation entre sexualité et reproduction, ce qui aurait mis en place une nouvelle norme d'identité sexuelle de la femme et contribué à la « rationalisation de la sexualité » en installant des normes de comportement. Ce que je propose de retenir malgré les aspects homophobes et parfois peut-être un peu antimodernes, c'est sa critique du fondement politique et théorique du mouvement des femmes. Treusch-Dieter – comme Barbara Duden – introduit la pensée foucauldienne dans la recherche féministe allemande, elle l'applique aux

¹² Gerburg Treusch-Dieter, « Geschlechtslose Wunderbarbie. Oder vom Phänotypus zum Genotypus », L. N. Trallori dir., *Die Eroberung des Lebens, op. cit.*, p. 183.

¹³ G. Treusch-Dieter, *Geschlechtslose Wunderbarbie, op. cit.*, p. 182

politiques féministes et met en garde à juste titre contre l'idée d'une émancipation potentielle *par* la sexualité. Elle y voit un fondement religieux voire mythique, une promesse de rédemption dans la sexualité féminine. Suivant Foucault, elle voit dans la sexualité moderne une disciplinarisation des corps qui sert la biopolitique des populations¹⁴. Autrement dit, l'émancipation corporelle chez Treusch-Dieter ne passe pas par une solution technologique au fardeau que représenterait le destin corporel, mais au contraire, par une dénonciation de l'idéologie rationaliste et androcentrique qui oppose un corps incontrôlable, faillible, sale, malade et périssable à la raison pour le coup, infaillible, saine, propre et éternelle.

Gesa Lindemann et le corps ressenti

L'expérience corporelle et le savoir physique sont également soulignés par la sociologue Gesa Lindemann qui revendique de « laisser au corps son propre poids »¹⁵. Le titre allemand du livre de Butler suivant *Gender Trouble, Bodies that matter*, est peut-être entre autres inspiré par ce débat. Il pourrait se traduire en effet par « Le poids des corps » (*Körper von Gewicht*). Or, Lindemann et Barbara Duden ont une notion très historique et socialement construite de ce qu'est une expérience corporelle, lorsqu'elles opposent la notion plutôt clinique ou physique d'un corps (*Körper*) à une compréhension historique, sociologique et sensuelle d'un corps (*Leib*)¹⁶. En transférant cette problématique philosophique aux questions féministes, Lindemann œuvre une distinction entre le « corps objectifié » (*objectified*) qu'elle oppose à un « corps (res)senti et (res)sentant »¹⁷. Pour Lindemann, « les corps différenciés par le genre existent uniquement dans leur cadre de formes historiquement variables de distinction de genre »¹⁸. La régulation du corps vivant par le corps objectifié se passe de manière triple : le remuement éprouvé par le corps qui « sent », est ramené à la topographie du corps objectifié. Les limites ressenties par le corps vivant convergent avec le corps objectifié. Cela implique une délimitation stricte de l'environnement, ce qui immunise le corps moderne vivant, par exemple, contre les prétendus centres d'actions externes qui

¹⁴ *Ibid.*, *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie. op. cit.*, p. 176 ff.

¹⁵ Gesa Lindemann, « Der Körper und der Feminismus. Judith Butlers Begriff des 'leiblichen Stils' bleibt unzureichend », *Frankfurter Rundschau*, 1993, vol. 135, p. 10, « der leiblichen Erfahrung als solcher ihr Eigengewicht lassen ». Butler venait plusieurs fois en Allemagne durant cette période et discutait de ces questions avec les féministes allemandes.

¹⁶ Malgré la similitude théorique, Duden et Lindemann ne se réfèrent pas à Maurice Merleau-Ponty et sa notion de corporéité – peut-être pour des raisons de barrières linguistiques ou disciplinaires – mais renvoient plutôt à Hermann Schmitz et Helmut Plessner qui ont travaillé sur la distinction entre Leib et Körper. Je suppose que les barrières disciplinaires ont été plus puissantes ici, car la sociologue Lindemann se réfère aussi au concept d'habitus de Bourdieu pour souligner l'inscription corporelle des rapports de domination.

¹⁷ « Experienced and experiencing body ».

¹⁸ Gesa Lindemann, « The Body of Gender Difference », *European Journal of Women's Studies*, 1996, vol. 3, p. 34. Imprimé aussi dans le recueil de Kathy Davis, *Embodied practices, Feminist perspectives on the body*, « gender-different bodies exist only within the framework of historically variable forms of gender distinction ».

l'envahissent. Troisièmement, Lindemann rappelle que le corps (res)senti (*experienced*) est toujours aussi un corps (res)sentant (*experiencing*). Par conséquent, la régulation de l'expansion du corps vivant inclut également la manière de se rapporter à l'environnement. « Dans ce sens, le corps objectifié est un signe vif qui montre au corps vivant qu'il devrait se comporter d'une certaine manière et percevoir d'une autre façon particulière »¹⁹. Encore une fois, nous voyons ici une critique de la séparation du corps de ses sensations, d'une tutelle du corps objectifié sur le corps vécu et ressenti au point où on ressent ce qu'un corps objectifié doit sentir, car toutes ces féministes ne considèrent pas les sentiments comme naturels mais au contraire comme sociaux et historiques.

Christina von Braun et l'hystérique contre le logos

Le livre *Nicht Ich. Logik, Lüge, Libido* de Christina von Braun qui vient d'être réédité en 2009²⁰ examine l'émergence et le développement de l'unisexualité (*Eingeschlechtlichkeit*), tout à fait dans le sens de Luce Irigaray²¹. Braun présente l'histoire de l'hystérie comme une histoire de résistance contre la logique phallique/fausse (*phallsch*) qui, selon elle, émerge en Occident à travers l'écriture abstraite, l'alphabet grec, qui met en place une opposition, un détachement entre esprit et matière²². Pour Braun, c'est l'être sexuel (*Geschlechtswesen*) qui est visé dans l'oppression de la femme. L'hystérique parodie le rôle que le logos accorde à la femme en le surjouant, une opération qui ressemble beaucoup à l'usage de la parodie du genre telle qu'on la trouve dans « Trouble dans le genre » de Judith Butler. Or, si pour Butler il n'y a pas d'acteur derrière l'acte et qu'il n'y a pas d'original avant la copie, Braun semble mettre l'être sexuel en tant que deux être sexuels distincts à l'origine de l'histoire humaine.

La « double-matérialité » qu'on trouve dans les reproches contre les théories de genre et qui visent d'une part les structures sociales, de l'autre les corps humains, pointe, certes, un symptôme du logos occidental plus

¹⁹ G. Lindemann, « The Body of Gender Difference », *op. cit.*, p. 358. « In this sense, the objectified body is a vivid sign showing a living body that it should behave in a particular fashion and perceive in another particular fashion ». Bien que Gesa Lindemann ne fasse pas partie de celles qui ont dirigé de véritables discours de haine contre Judith Butler, on peut tout de même observer un changement de ton entre l'un de ses textes de 1992, où elle la critique, mais plutôt dans le sens de vouloir « concrétiser » les idées de Butler (Gesa Lindemann, « Das soziale Geschlecht unter der Haut », *Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung*, 1992, vol. 31, Geschlechterverhältnisse. Sexualität, p. 60-81) et renforce un an après sa critique en parlant d'une « simplification grossière qui suggère un pouvoir arbitraire et par conséquent la mutabilité de la réalité sociale » ; Gesa Lindemann, « Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechtskonstruktion », *Feministische Studien*, 1993, vol. 11 (2), p. 52.

²⁰ Christina von Braun, *Nicht Ich*, Aufbau Verlag, Berlin. Édition originale Neue Kritik, Frankfurt/M., 1985.

²¹ On pourrait donc dire que Braun examine l'émergence du système dont Irigaray analyse les structures et le fonctionnement.

²² D'une certaine manière, l'analyse rejoint celle de Jacques Derrida en situant l'origine de cette pensée binaire et altérisante dans l'invention de l'écriture abstraite. Or, tandis que Derrida cherche à rétablir la position de l'écriture contre la prédominance de la langue parlée, pour Braun, c'est plutôt l'écriture phallique (*Vatersprache*) qui opprime la langue parlée et corporelle/matérielle (*Muttersprache*) ; C. von Braun, *Nicht Ich*, *op. cit.*

général, à savoir l'établissement d'une séparation voire une opposition entre esprit et matière. Ainsi, suivant le modèle proposé par Christina von Braun, l'une des matérialités peut être associée au niveau du *Moi* (avec majuscule), étant donc la logique phallique/fausse (*phallsch*) de l'unisexualité (*Eingeschlechtlichkeit*) qui cherche à éradiquer l'être sexuel (*Geschlechtswesen*) d'abord en éradiquant la femme en tant qu'être sexuel. Selon Braun, elle a été remplacée par la mère phallique, collaboratrice du logos, qui renvoie aussi l'homme à la place de l'éternel fils déssexualisé. Ainsi, toujours selon Braun, le logos réussit non seulement à éradiquer l'être sexuel, mais de plus, se met à la place de la capacité créatrice des être sexuels et désormais c'est lui qui crée les être humains selon ses propres standards et idéaux. L'être sexuel attaqué par le logos est donc son ennemi principal, son adversaire, que Braun appelle le *moi* (avec minuscule). Cette forme de matérialité est défendue par les féministes comme Gerburg Treusch-Dieter qui d'ailleurs a été la professeure de Christina von Braun.

Dualisme corps/esprit et la critique du rationalisme

Nous avons donc chez toutes ces théoriciennes féministes allemandes une critique du dualisme esprit-matière. Pour elles toutes, le logos ou un certain rationalisme étant crucial sinon la source ou le fondement même de l'oppression des femmes et de la logique binaire du genre, la libération et l'émancipation ne peuvent pas passer par ces mêmes logiques.

Contrairement aux propositions comme celles de Shulamith Firestone qui souhaite abolir la différence des genres et l'oppression des femmes par les nouvelles technologies²³, ces féministes allemandes voient dans les technologies de reproduction l'aboutissement d'un rationalisme qui cherche à abolir non seulement les femmes, (à) les dépouiller de leur capacité d'enfanter, mais leur idée d'émancipation met radicalement en question les stratégies féministes de disposer de son corps.

Pour Treusch-Dieter et Duden, les courants féministes à la *Our bodies, ourselves* ne font qu'appliquer à leur propre corps une vision corporelle rationaliste au lieu de revendiquer le corps vécu au-delà des chartes, normes et appellation médicales. Pour Treusch-Dieter, la soi-disant révolution sexuelle n'a fait que jouer le jeu du discours dominant qui aurait remplacé la norme reproductive par la norme orgasmique, car elle reste enfermée dans la logique binaire du corps/esprit.

Emancipation corporelle/politique et émancipation humaine

Cette argumentation qui semble sûrement étrange en France et qui est peut-être représentée en France de la manière la plus cohérente par Luce Irigaray, (même si elle n'est pas une référence pour la majorité des féministes en France) se comprend peut-être mieux si l'on s'interroge sur le

²³ Firestone Shulamith, *The dialectic of sex; the case for feminist revolution*, New York, Morrow, 1970.

concept d'émancipation. Au fond, ces historiennes et sociologues ne s'inscrivent pas uniquement de manière très forte dans la pensée de Foucault, mais en ce qui concerne leur notion d'émancipation, elles semblent surtout s'inscrire dans une pensée marxiste. Car Marx écrit dans son texte sur la question juive : « Toute émancipation n'est que la réduction [je traduirais plutôt par 'attribution'], du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même. L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale. L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique. Si vous voulez être émancipés politiquement, sans vous émanciper vous-mêmes humainement, l'imperfection et la contradiction ne sont pas uniquement en vous, mais encore dans l'essence et la catégorie de l'émancipation politique »²⁴.

Traduit à la théorie féministe, on pourrait dire que les féministes allemandes évoquées tentent à travers les questions de reproduction à défendre l'émancipation humaine contre l'émancipation politique qui serait du coup représentée par les politiques individualistes de l'émancipation sexuelle et la disposition du corps en tant que propriété individuelle. Il faut renoncer à limiter la question de l'interruption de grossesse ou de la PMA à une question de choix individuel dans la mesure où c'est la société qu'il faut interroger si elle maltraite systématiquement les « handicapés » de sorte qu'une immense majorité de femmes enceintes préfèrent recourir à un avortement s'il y a un doute sur la « santé » de l'enfant pour ne pas subir cette situation d'abandon social. C'est la société qui abandonne les enfants *queer* à la négligence voire à la violence de parents homophobes²⁵.

Contrairement à des significations antérieures, l'émancipation moderne est la lutte pour l'autodétermination par ses propres forces, en tant que contre-pouvoir dirigé contre la discrimination. La paire discrimination/émancipation implique donc déjà l'idée de prise de pouvoir, *l'empowerment*. En tant que notion moderne, l'émancipation semble tout de même contenir un aspect de son acception antérieure, prémoderne, c'est-à-dire la libération *par* un système d'autorité qui déclare la propriété en y mettant la main²⁶. Ainsi on entendait par émancipation plutôt l'acte passif d'acquisition de droit(s), ce qui implique évidemment aussi une acquisition de droit(s) existant et par là en partie une reconnaissance et une intégration dans le statu quo.

²⁴ Version française citée : <http://www.karlmarx.fr/documents/marx-1843-question-juive.pdf> (version allemande : Karl Marx, 1976, Zur Judenfrage, K. Marx et F. Engels éd., Berlin/DDR, Dietz Verlag).

²⁵ Beatriz Precido, « Qui défend l'enfant queer ? » *Libération*, 14.01.2013, http://www.liberation.fr/so-ciete/2013/01/14/qui-defend-l-enfant-queer_873947.

²⁶ Sur la notion politique de l'émancipation, voir Ulrich Weisn « Emanzipation » *Historisch-Kritisches Wörterbuch de Marxismus*, Berliner Institut für Kritische Theorie éd., vol. 3, 1997, p. 271-290.

C'est pourquoi, peut-être, les mouvements féministes et antiracistes ont souvent préféré parler de libération au lieu d'émancipation. L'aspect du devenir et du progrès implicite dans l'idée de l'émancipation pointe une conception téléologique d'un parcours incontournable que l'humanité doit prendre vers l'avenir de sa rédemption²⁷. L'émancipation corporelle accomplie selon ce modèle rationaliste et progressiste serait donc la soumission complète du corps aux règles de la raison, la maîtrise complète, un idéal – sans parler du fait qu'il est inatteignable et illusoire – basé sur la séparation entre corps et esprit. Cette séparation est toujours déjà genrée et sexuée et construit le féminin, la femme, le corporel et la nature comme une menace et quelque chose de dangereux²⁸.

Aujourd'hui, beaucoup de mouvements féministes revendiquent l'inclusion et dénoncent le processus d'exclusion – mais ils posent rarement la question : dans *quoi* faut-il être inclus, de *quoi* a-t-on été exclu ? Bref, cette réflexion marxiste sur l'émancipation politique versus l'émancipation humaine mène à formuler l'alternative entre une participation plus importante aux structures de domination versus le refus des structures de domination, une distinction que ma génération féministe n'a plus l'habitude de faire car, pour le dire dans les mots de Treusch-Dieter : la norme féministe est passée du « On veut tout » à un « On prend tout ce qu'on peut avoir »²⁹.

Pour conclure, je propose donc de retenir des théories féministes présentées ici que les politiques féministes d'une émancipation *du* corps risquent de s'enfermer dans une analyse du pouvoir et des processus d'émancipation qui relèvent de la participation aux structures de domination et de l'individualisation des questions politiques, bien qu'avec l'émancipation politique du moins – dans une perspective marxiste – la dernière étape d'émancipation possible au sein des sociétés capitalistes est atteinte. C'est précisément au moment du mariage gay, de la parité et du *gender mainstreaming* qu'il faut oser revendiquer un débat sur ce *quoi* duquel on (est) exclu(t) et est-ce que le but est vraiment d'y être inclus ?

²⁷ Pour la religiosité des idées d'émancipation corporelle dans le sens d'une émancipation du corps et notamment la reprise d'un cadre de pensée médiéval dans les conceptions contemporaine du corps, voir Carolin Bynum, *Fragmentation an Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Urzone, 1991.

²⁸ Au colloque qui a précédé cette publication, un participant insistait sur le fait que le corps doit être perçu comme menaçant car il a des besoins comme la faim, la soif ou le sommeil qui le rendent vulnérable. Or, en présentant ces travaux féministes, je souhaite dévoiler ce genre de discours comme étant très situé (bien qu'il se présente souvent comme universel) car il occulte que ceci n'est qu'une vision historiquement et culturellement contingente de percevoir le corps. Le fait qu'un corps ait faim devient seulement une menace lorsqu'une société prive des groupes entiers d'accès à la nourriture lorsqu'elle établit des règles d'accès (par exemple le mérite) qui barre la nourriture à de nombreux groupes qui ne correspondent pas. Il s'agit ici des phénomènes sociaux et pas du tout de faits naturels.

²⁹ G. Treusch-Dieter, *Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie*, op. cit., p. 186.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI

Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA

Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI

Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT

Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO

La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE

Entre émancipation et paranoïa :

la « propriété de soi-même » comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA

Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER

Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS

Le corps au travail de son émancipation.

Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER

Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO

Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÉAS

Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT

La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadezhna VANEGAS

La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER

Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI

Traduire la Chine au XVIII^e siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN

Giulia Simone, Il Guardasigilli del regime

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN

Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

