

Ricœur et Butler

Lumières sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative

Marjolaine Deschênes

Université du Québec à Trois Rivières

Résumé

Cet article met en lumière un paradigme de réflexion ignoré par la recherche féministe qui a trait au débat sexe/genre, tel qu'il se présente chez Judith Butler (*Trouble dans le genre*). D'abord, je rappellerai que la philosophie s'inscrit dans la tradition herméneutique du soupçon. Deuxièmement, je mettrai en relief le concept implicitement platonicien de *mimèsis*, central dans la subversion espérée du genre et pourtant resté sans critique chez Butler et ses adeptes. Troisièmement, parce que le féminisme butlérien échoue à conjurer les dualismes et à penser du même coup *l'idem* et *l'ipse* identitaires, j'attirerai l'attention sur les concepts ricœuriens de triple *mimèsis* et d'identité narrative, qui permettent d'écarter dichotomies et hiérarchisations. Dans les sillons de Paul Ricœur et de Françoise Héritier, je défendrai enfin un point de vue féministe herméneutique, différentialiste et universaliste.

Mots-clés: Genre, Identité narrative, Mimèsis, Reconnaissance, Sexe

Abstract

This article indicates a reflective paradigm generally ignored in feminist research regarding the sex/gender debate, as presented in the work of Judith Butler (*Gender Trouble*). First, I address the fact that Butler's philosophy is inscribed in the hermeneutical tradition of suspicion. Second, I put into relief the implicitly Platonic concept of *mimesis*, which is central to the anticipated subversion of gender, but uncriticized by Butler and others who follow her line of thought. Third, since Butler's feminism can't ward off dualism, nor consider *idem* and *ipse* identity, I emphasize Paul Ricoeur's concept of triple *mimesis* and narrative identity, which allows us to depart from dichotomies and hierarchies. Following the path of Ricoeur and Françoise Héritier, I finally defend a feminist hermeneutical point of view, which is differentialist and universal.

Keywords: Gender, Mimesis, Narrative Identity, Recognition, Sex

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 4, No 1 (2013), pp. 113-129

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2013.170

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Ricœur et Butler

Lumières sur le débat sexe/genre, à travers le prisme de l'identité narrative

Marjolaine Deschênes

Université du Québec à Trois Rivières

"Le débat sur le sexe et le genre n'est pas terminé, il doit s'engager sur de nouvelles pistes pour arrêter de tourner en rond."¹ Telle est la conclusion d'un article de Chantal Maillé portant sur Judith Butler, Marie-Hélène Bourcier et Marie-Joseph Bertini, figures centrales des théories du genre aujourd'hui. Tel est aussi le point de départ du présent article: il s'agira de signaler un paradigme de réflexion ignoré par la recherche féministe qui a trait au débat sexe/genre, tel qu'il se présente chez Butler. En se penchant sur *Trouble dans le genre*, les trois premières sections montreront dans quelle tradition philosophique s'inscrit Butler, pour ensuite critiquer sa méthode généalogique féministe et enfin, critiquer sa méthode déconstructionniste. La quatrième section jettera un éclairage inédit sur l'œuvre de Butler. Après avoir rappelé ce que la philosophe souhaite "troubler" grâce à son livre maître – soit le *même* –, je mettrai en relief l'impensé de ce livre: le concept implicitement platonicien de *mimèsis* qu'il convoque, central dans la subversion espérée du genre et pourtant resté sans critique, aussi bien chez Butler que chez ses adeptes.² Parce que l'herméneutique et le féminisme butlériens échouent à surmonter les dualismes et à penser du même coup *l'idem* et *l'ipse* identitaires, les cinquième et sixième sections de cet article attireront l'attention sur les concepts ricœurains de triple *mimèsis* et d'identité narrative, outils de compréhension identitaires qui permettent d'éviter dichotomies et hiérarchisations. Dans les sillons de Ricœur et de Françoise Héritier, ce texte défendra finalement un point de vue féministe herméneutique différentialiste et universaliste, pour enfin conclure en ouvrant le propos vers les théories de la reconnaissance des différences en tous genres.

L'héritage butlérien: Généalogie féministe et déconstructionniste

Trouble dans le genre véhicule un discours soulevant la question de l'identité. À la suite de Simone de Beauvoir, Butler critique en effet la catégorie universelle *femme* de laquelle se réclament les féministes, posant qu'elle est construite par un discours social reposant sur une pensée binaire ayant force de loi et qu'au final, aucune réalité ontologique ne la supporte. Qu'est-ce qu'une femme? Qu'est-ce qu'un homme? Le sexe et le genre sont-ils construits ou innés, biologiques? N'y a-t-il que deux sexes chez l'être humain, ce qui nous forcerait à envisager l'expérience humaine du monde de manière binaire et asymétrique? Telles sont les questions qui préoccupent Butler. Si elle souhaite repenser le sexe, le genre, le désir et les liens qui les unissent de manière contingente, c'est en vue de redonner une voix, une présence, une reconnaissance à ceux qui, marginalisés, n'en ont pas. L'intention est admirable et il faut la saluer, comme la réflexion imaginative et dense qu'elle déploie.³

Butler, héritière de ce que Ricœur appelle "la tradition du *cogito* brisé,"⁴ s'attache à montrer, au fil des ans, qu'il n'est aucun "avant la loi" possible pour le sujet, c'est-à-dire aucune façon d'accéder, par la conscience, la raison, la réflexion et le langage, à ce qui précède le langage et la

"loi," les normes qui l'instituent. C'est là poser, comme le fit Friedrich Nietzsche inaugurant la méthode généalogique, qu'il n'existe ni origines entendues comme causes, ni état de nature, ni réalité prélangagière, ni faits objectifs, ni sujets substances, ni d'agents avant les actes. S'inspirant de Jacques Derrida, Butler adhère à l'idée qu'il y a "différance opérante illimitée du langage [entre signifiant et signifié]; faisant de toute référencialité une déstabilisation potentiellement infinie."⁵ On peut se demander: le langage déstabilise *quoi* au juste? *Qui* formule ce langage? *Comment? Pourquoi?* En ce qui a trait au *quoi*, selon Butler, le langage ne parvient qu'à déstabiliser, à peine, rarement, les normes sociales. Mais cette subversion est peut-être illusoire, puisque les mots et le langage sont des conventions justement forgées par les normes sociales. Sinon, elle laisse dans l'ombre la question de savoir *qui*, grâce au langage, procède à cette "déstabilisation potentiellement infinie," tout comme celles de savoir *comment* et *pourquoi* (sauf en ce qui a trait aux *drags*, *butchs* et *fems*). Ce refus du *qui* est nietzschéen et foucauldien: selon Michel Foucault, c'est le discours social qui invente le sujet, en l'assignant et en l'assujettissant. En outre, dans la tradition nietzschéenne du *cogito* brisé, l'on considère que le discours philosophique, comme le pointait déjà Nietzsche, est construit sur fond de métaphores devenues usées, *mortes*.

C'est derrière cette lunette déconstructionniste, voulant faire son deuil de la référencialité⁶, que Butler analyse les catégories du sexe et du genre et les déconstruit. Elle déclare: "Pour ma part, j'ai commencé à me demander comment lire la performativité du genre en partant de la lecture que Jacques Derrida fait de la nouvelle de Kafka, *Devant la loi*"; ce qui l'a menée à l'intuition selon laquelle le genre serait performé et relèverait, un peu comme c'est le cas dans cette nouvelle de Kafka, de "l'attente d'une essence" genrée produisant "ce que cette même attente pose précisément à l'extérieur d'elle-même,"⁷ et à une autre intuition, selon laquelle "la performativité n'est pas un acte unique, mais une répétition et un rituel, qui produit ses effets à travers un processus de naturalisation qui prend corps, un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture."⁸

Butler se réclame clairement de la méthode généalogique de Nietzsche, réactualisée par Foucault:

Pour démontrer que les catégories fondamentales de sexe, de genre et de désir sont les effets d'une certaine formation du pouvoir, il faut recourir à une forme d'analyse critique que Foucault, à la suite de Nietzsche, a nommée "généalogie." [...] Faire une "généalogie" implique [...] de chercher à comprendre les enjeux politiques qu'il y a à désigner ces catégories de l'identité comme si elles étaient leurs propres *origine* et *cause* alors qu'elles sont en fait les *effets* d'institutions, de pratiques, de discours provenant de lieux multiples et diffus.⁹

C'est en ce sens, de fait, que Nietzsche décrit la critique généalogique dans *La Généalogie de la morale*, et de cette manière qu'il l'applique déjà dans *Par-delà bien et mal*.¹⁰ Un peu plus loin, Butler investit sa réflexion de "la tâche critique d'une *généalogie féministe* de la catégorie 'femme'."¹¹ Peu après, elle cite Nietzsche par le détour de Michel Haar, qui s'inspire du premier pour critiquer la catégorie grammaticale du *Je* et le fait que René Descartes (et d'autres philosophes à sa suite) ait pris ce *Je* pour une substance.¹² Butler, se réclamant aussi de Monique Wittig, radicalise la critique nietzschéenne d'un sujet substance qu'auraient fabulé les philosophes, posant qu'"en tant que concept ontologique qui touche à la nature de l'être tout comme un ensemble de concepts primitifs qu'on a reçus de la philosophie grecque, le genre [sexuel] semble relever en premier lieu

de la philosophie'."13 Il s'agit alors pour Butler de déconstruire, dans le sillage de Wittig, mais aussi de Nietzsche, Foucault et Derrida, les binarismes masculin/féminin et mâle/femelle. À cette fin, un nouvel appel à l'autorité de Nietzsche apparaît: "Repenser les catégories du genre en dehors de la métaphysique de la substance, écrit-elle, est un défi à relever à la lumière de ce que Nietzsche notait dans *La Généalogie de la morale*: à savoir qu'il n'y a point d''être' caché derrière l'acte, l'effet et le devenir; l'acteur' n'a été qu'ajouté' à l'acte – l'acte est tout."14 Ainsi, héritière de la tradition herméneutique du soupçon, Butler nie l'accessibilité du référent et, dans l'ensemble de ses travaux, "elle tend à ignorer des questions pertinentes concernant le statut ontologique de l'être humain,"15 soit l'incarnation (*embodiment*), l'intentionnalité et l'agentivité du sujet.

La philosophe remet en doute le fait qu'il y ait un "vrai sexe" et des "genres distincts." Selon Foucault, note-t-elle, "l'histoire est une pratique signifiante qui requiert l'assujettissement du corps pour créer des valeurs et des significations,"16 aussi la culture (ce que Freud appelait la civilisation) ne peut jamais se construire que par le biais de la sublimation des pulsions (Freud), de la répression des instincts multiples (Nietzsche) et finalement par la transfiguration et la destruction du corps (Foucault), cela à même l'inscription historique. Affirmant inlassablement qu'il n'est pas de sujet substance possible, qu'il n'y a jamais eu d'agents en ce monde, que des actes performés dans le cadre d'une performativité d'ensemble élevée au rang de force sociale indépassable, Butler soutient enfin que le genre et le sexe (qu'elle finit par ne plus distinguer¹⁷ afin d'éviter le dualisme) sont deux catégories culturellement (linguistiquement) construites et sans nature, sans fondement *ontologique*, sans réalité originaire, et qu'ils relèvent de l'imitation. Avant de critiquer la conception implicitement platonicienne de la *mimèmis* sur laquelle Butler fonde cette théorie, une critique plus générale de sa méthode s'impose.

Critique de la généalogie féministe

La conception du langage de Butler mériterait d'être explicitée dans *Trouble dans le genre*, puisqu'elle emprunte à l'un ou l'autre des philosophes du soupçon sans que l'auteure dise exactement quel est son point de vue en la matière. Butler semble développer sa théorie de la performativité sur la base de la théorie du discours de J. L. Austin, mais le nom de celui-ci ne figure nulle part dans *Trouble dans le genre*, pas plus que sa théorie n'y est discutée.¹⁸ C'est plutôt par le détour de Wittig que Butler traite des actes de parole (*Speech Acts*) performatifs et de la manière dont ils puisent dans le langage conventionnel pour finalement *donner l'illusion*, à force de répétition sans cesse rejouée, qu'il existe quelque chose comme une *nature* de l'homme et de la femme, catégories qui s'avèreraient plutôt politiques.¹⁹ Il faut dire qu'Austin, dans *Quand dire, c'est faire*, terminait ses douze conférences par une interrogation laissée ouverte en ce qui a trait à la référencialité, se demandant si les actes de discours expositifs ("les actes d'exposition: explication d'une façon de voir, conduite d'une argumentation, clarification de l'emploi et de la référence des mots") n'étaient pas "de simples descriptions de nos sentiments, de nos habitudes."²⁰ Ajoutant à cela que "[l]e vrai plaisir commence lorsque nous nous mettons à les appliquer [les considérations théoriques d'Austin] à la philosophie,"²¹ par exemple s'agissant du mot *bon* utilisé par tant de philosophes, Austin gardait ouverte la porte enfoncée par Nietzsche à coups de marteau sur la question de savoir ce qui pourrait bien fonder les valeurs, le bon, le bien et le mal.

Toutefois, si les féministes souhaitent en finir avec la pensée binaire, il leur faut mettre en doute l'efficacité d'une généalogie féministe telle que pratiquée par Butler, parce que la pensée nietzschéenne succombe elle-même à ce travers. Nietzsche, en effet, analyse les grandes morales

du monde et de l'histoire pour en retenir deux qui les résumeraient toutes: celles du faible et du fort, du maître et de l'esclave. Il y a selon lui le Dernier homme, tout petit, et le Surhomme, plus grand que nature. Il y aurait l'homme du troupeau à la remorque du groupe, et l'aristocrate, celui qui crée *spontanément* des valeurs. C'est là rêver qu'il serait possible de créer *ex nihilo*, seul sur sa montagne tel un Zarathoustra, alors que l'être humain ne devient jamais humain que dans ses rapports à l'autre: les proches, la société, la culture. En outre, Nietzsche ne parvient pas à dépasser le dualisme philosophique qu'il critique, accordant son primat au corps et dénigrant la raison. Il semble que Butler, qui souhaite aussi en finir avec le dualisme, y reste confinée. Alors qu'elle biffe la possibilité même d'un corps avant la loi, d'un corps propre précédant l'assignation du sujet par un nom, elle fait de la réalité humaine une *idée* transmise par le langage.²² Tout est présenté chez elle comme si le corps ne pouvait exister sans être dit par un discours social surplombant. Serait-ce à dire que les corps des marginaux, non reconnus socialement, n'existent pas? Butler laisse entendre que les humains sont prisonniers du langage, toujours normatif; que ce ne sont pas les sujets qui inventent ce langage qui reste, finalement, emprisonnant et castrant.²³ Alors que le champ performatif, chez J. L. Austin, consiste en la valeur conventionnelle du dire où se joue l'illocution des locutions (à distinguer de leur perlocution, c'est-à-dire l'effet produit du dire entre interlocuteurs), la performativité chez Butler est entendue comme un effet posé en entité métaphysique dotée d'une force magique, sans fin ni origine. N'est-ce pas ainsi que l'on s'est toujours figuré Dieu?²⁴ Ainsi, un nihilisme passif – au sens nietzschéen – habite *Trouble dans le genre*, malgré l'auteure sans aucun doute, puisque ce livre nie la possibilité du multiple au moment même où il veut la défendre: nous ne ferions toujours qu'imiter un modèle genré binaire qui n'existe pas, et le *renversement des valeurs* genrées ne ferait que réaffirmer la norme sociale des genres.

Critique ricœurienne de la déconstruction

Aux philosophies contemporaines mettant à l'épreuve l'accessibilité à la référencialité, Ricoeur offre une réplique convaincante dans *La métaphore vive*. À la huitième étude, il s'intéresse à la manière dont Nietzsche, Heidegger et Derrida ont tour à tour réduit le discours philosophique (métaphysique) à sa dimension métaphorique (métaphoricité "vive" chez Heidegger, métaphoricité "morte" chez Nietzsche et Derrida),²⁵ et articule une analyse visant à préserver la *différence* entre discours métaphorique et philosophique, différence maintenue par le dialogue et les transferts possibles, toutefois, entre l'un et l'autre de ces foyers de sens distincts. Faisant d'abord allusion à la méthode généalogique de Nietzsche qui jette le soupçon (voire le discrédit) sur le discours philosophique,²⁶ Ricoeur évoque ensuite Heidegger et la façon dont il fait de la métaphysique et de la métaphore "un seul et même transfert" de sens à travers un discours "mixte d'ontologie et de théologie."²⁷ L'évocation de ces deux philosophes fournit à Ricoeur un préambule pour interroger de manière plus inquiète le discours derridien voulant que *toute* la philosophie occidentale se réduise au transfert d'une métaphore usée (l'analogie du soleil) allant de Platon à Hegel, et critiquer la "'déconstruction' sans bornes de Jacques Derrida,"²⁸ méthode alliant "la généalogie nietzschéenne," "la déconstruction heideggerienne," "la psychanalyse freudienne," "la critique marxiste de l'idéologie, c'est-à-dire les armes de l'herméneutique du soupçon."²⁹ Derrida estime en effet qu'il est possible de retrouver des métaphores usées derrière les concepts philosophiques et que, "raviver la métaphore, c'est démasquer le concept."³⁰ Ricoeur rapporte ainsi la pensée de Derrida:

[II] s'appuie ici sur un texte particulièrement éloquent de Hegel dans *l'Esthétique* qui part de l'aveu que les concepts philosophiques sont d'abord des significations sensibles transposées (*übertragen*) dans l'ordre du spirituel et que la promotion d'une signification abstraite propre (*eigentlich*) est solidaire de l'effacement du métaphorique dans la signification initiale et donc de l'oubli de cette signification qui, de propre, était devenue impropre. Or Hegel appelle *Aufhebung* cette "relève" de la signification sensible et usée dans la signification spirituelle devenue expression propre. Là où Hegel voit une novation de sens, Derrida ne voit que l'usure de la métaphore et un mouvement d'idéalisation par dissimulation de l'origine métaphorique [et selon Derrida] [c]e mouvement d'idéalisation, commun à Platon et à Hegel, met en œuvre toutes les oppositions caractéristiques [et binaires] de la métaphysique.³¹

Si Ricœur s'accorde avec Derrida sur le fait que la métaphoricité du langage contribue à la formation du discours philosophique, il maintient pourtant que ce dernier n'est pas réductible à la métaphoricité: il se construit surtout par le travail du concept, dont les fonctions et ramifications diffèrent de celles de la métaphore. Ricœur se fait ici à la fois hégélien et kantien:

La première opération, purement métaphorique, fait d'une signification propre (*eigentlich*) une signification transportée (*übertragen*) dans l'ordre du spirituel; l'autre opération fait de cette expression impropre (*uneigentlich*) en tant que transférée, une signification abstraite propre. C'est cette seconde opération qui est constitutive de la "suppression-conservation" que Hegel appelle *Aufhebung*. [...] Ce couple d'opérations n'est pas fondamentalement distinct de ce que Kant conçoit comme la production du concept dans son schème. Ainsi le concept de "fondation" se symbolise dans le schème du "sol" et de la "construction"; mais le sens du concept ne se réduit aucunement à son schème. Ce qui est précisément à penser, c'est que l'abandon du sens sensible ne donne pas seulement une expression impropre, mais une expression propre de rang conceptuel; la conversion de l'usure en pensée n'est pas l'usure elle-même. Si ces deux opérations n'étaient pas distinctes, on ne pourrait pas non plus parler du concept d'usure, ni du concept de métaphore; il n'y aurait, à vrai dire, pas de philosophèmes. Il y a philosophème parce qu'un concept peut être actif en tant que pensée dans une métaphore elle-même morte. Ce que Hegel a précisément pensé, c'est la vie du concept dans la mort de la métaphore.³²

Conséquemment, Ricœur mentionne – prenant ainsi Derrida en flagrant délit de contradiction – que si l'on assume entièrement l'idée motrice derridienne selon laquelle la philosophie ne vise

jamais que le sens "d'une essence rigoureusement indépendante de ce qui la transporte"³³ par le biais de la métaphore usée, on ne peut du même coup prétendre tenir quelque discours philosophique que ce soit, pas même celui, déconstructionniste, que formule Derrida. Autrement dit, comment prétendre élucider quoi que ce soit si, comme Derrida et Butler, l'on situe toujours déjà son propre discours dans un transport métaphorique inarrêtable (ce que Derrida appelle précisément la "déstabilisation potentiellement infinie de la référencialité")? Cette critique de Ricœur – contre laquelle on trouve difficilement à rétorquer, puisqu'elle s'appuie à la fois sur des démonstrations relevant de la phénoménologie (Edmund Husserl et l'horizon de constitution), d'une double théorie du discours (Emile Benveniste sur les instances du discours, J.L. Austin et John Searle sur les actes de discours), d'une double théorie du sens et de la référence (P.F. Strawson et Gottlob Frege), enfin d'une théorie de l'énonciation métaphorique encadrée par une théorie du discours chez Jean Ladrière³⁴ – devrait être formulée à l'encontre du discours butlérien et de tout discours déconstructionniste.³⁵

Troubler le *même* avec Butler: La *mimèsis* implicitement platonicienne

Faisons néanmoins *comme si* le discours butlérien visait réellement quelque chose du monde. Si c'était le cas, il faudrait admettre que c'est le *même* que Butler souhaite déconstruire, l'identité-*idem*. Elle le fait à la faveur de la seule identité-*ipse*, alors que la seconde ne peut être sans la première. Aussi, sa stratégie en reste une au sens fort, puisqu'il s'agit de mettre l'identité-*idem* entre parenthèses – le corps, le sexe *biologique et ontologique*³⁶ –, comme si elle ne pouvait pas générer toutes les variations de l'identité-*ipse*. Or l'aventure féministe gagnerait à reconnaître l'identité-*idem*, alors qu'elle perd beaucoup à ne plus la reconnaître, à commencer par la clarté de son discours.

Dans *Trouble dans le genre*, Butler fonde sa double thèse de la performativité du corps genré et de l'inexistence essentielle des genres sur le concept poétique de la parodie de Frederic Jameson, qu'elle relie implicitement à une conception platonicienne de la *mimèsis*. L'impossible subversion du politique à laquelle invite Butler (à la faveur des identités que l'on considère marginales) espère ainsi implicitement renverser la subversion du politique tentée par Platon dans *La République* (à la faveur de l'identité du philosophe). De son côté, c'est en enrichissant la théorie aristotélicienne de la *mimèsis* que Ricœur développe son concept d'identité narrative, non en vue de subvertir le politique, mais plutôt de permettre à chaque personne qui le compose de s'y reconnaître d'y être reconnu. Clairement, ce sont donc les questions de la reconnaissance du *quoi* et du *qui*, de l'*idem* et de l'*ipse*, du même et du différent, de l'agentivité et de la performativité qui préoccupent Butler et Ricœur, tous les deux tenant compte de la théorie du discours d'Austin. Mais alors que Butler érige la performativité au rang de force sociale insurmontable, Ricœur arrime les pouvoirs du soi au discours social afin de changer ce dernier. Si Butler prétend, grâce à une stratégie de subversion du politique, dépasser la métaphysique de Platon, cette stratégie reste plutôt, comme celle de Platon dans *la République*, dans le trouble conceptuel puisque, justement, Platon commet (quasi délibérément, semble-t-il) l'erreur de prendre le *quoi* de la *mimèsis* pour l'énonciation de l'acteur et sa performance offerte en spectacle (le simulacre), alors que, comme le montrent Aristote et Ricœur, le *quoi* de la *mimèsis* n'est ni une essence métaphysique, ni réductible à une performance actancielle, mais bien plutôt l'action humaine, absente mais rendue présente par la représentation. À travers ce dialogue tenté entre Ricœur et Butler, c'est ainsi, en quelque sorte, un dialogue entre Platon et Aristote qui se prolonge et aboutit, encore et toujours, sur la question de la reconnaissance.

S'inspirant des distinctions de Jameson entre parodie et pastiche³⁷, Butler soutient que le sexe/genre n'est jamais que l'imitation malheureuse d'un original qui n'existe pas. La parodie s'applique à copier un original dont il grossit les traits, alors que le pastiche copie un original duquel il souhaite usurper l'originalité. Transférant ces considérations esthétiques à la question du sexe/genre, Butler écrit: "Le gai ou la lesbienne est donc à l'hétérosexuel, le *non pas* ce que la copie est à l'original, mais plutôt ce que la copie est à la copie. La répétition parodique de l'original [...] révèle que l'original n'est rien d'autre qu'une parodie de l'idée de nature et d'original." Hommes et femmes, jouant quotidiennement leur sexe/genre selon les normes culturelles qui l'ont institué, imiteraient ainsi (performeraient) de manière répétée un modèle que la société leur impose, mais qui n'existe nulle part. C'est une *idée* qui serait ainsi imitée, précisément "l'idée même d'original" (les binarismes masculin/féminin, mâle/femelle), "le fantasme d'un fantasme": "l'imitation à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original"³⁸, et ce serait cette fausse imitation d'un faux modèle que parodieraient les *drags*, *butchs* et *fems*. "En imitant le genre, le *drag* révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même – ainsi que sa contingence."³⁹ Ce que les spectateurs *reconnaissent* devant ce spectacle parodique, enchaîne Butler (parlant implicitement ici en des termes esthétiques aristotéliens), c'est le fait que "le rapport entre le sexe et le genre est entièrement contingent" plutôt que naturel et déterminé, comme le discours culturel veut le faire croire. La parodie des *drags*, *fems* et *butchs* démasque alors le simulacre qui toujours déjà se joue dans le sérieux du pastiche (par le jeu de ceux qui imitent les normes sexe/genre) avant qu'on ne le parodie (en le travestissant). Il n'est pas certain toutefois, selon Butler, que ces parodies arrivent à vraiment "semer le trouble le genre," puisqu'elles ne font rien d'autre qu'offrir des variations sur la norme hétérosexuelle binaire, quand elles ne la réaffirment pas simplement. Aussi son livre vise surtout à établir, comme le fit Nietzsche au sujet du binarisme bien/mal, que les binarismes mâle/femelle, masculin/féminin et homme/femme ne sont pas des faits de nature, ni des causes, mais plutôt des *effets* du langage, des *significations* et des *valeurs* qu'il nous faut interpréter et évaluer.

En considérant le sexe/genre ainsi, Butler commet l'erreur platonicienne de penser la *mimèsis* en termes de fausse imitation d'un faux modèle. Comme Platon, elle réduit la *mimèsis* à l'énonciation de l'acteur – de l'agent, réduisant ainsi la "performance" à la question du *qui*, et laissant dans l'ombre celle du *quoi*.⁴⁰ Contradiction s'il en est une, puisque dans l'ensemble de son œuvre, Butler refuse au sujet un quelconque statut ontologique. Comme Platon enfin, Butler ne peut qu'envisager la fausseté de l'énonciation (génrée), alors que la question du vrai et du faux se loge ailleurs que dans la performance ou la performativité: c'est bien plutôt dans la *praxeôs*, dans l'action rendue présente qu'elle se loge. C'est ce qu'avait reconnu Aristote dans *La Poétique*, qui faisait valoir que la *mimèsis* dans la tragédie est plutôt portée par la question du *quoi*, c'est-à-dire de l'action rendue présente, et non de l'acteur.⁴¹ D'ailleurs, pour Aristote, tout ce qui concerne la scène et le spectacle est secondaire dans la tragédie. Or Ricœur déplace à son tour l'accent de la *mimesis praxeôs* sur la question du *qui*, sans pour autant laisser dans l'ombre celle du *quoi*, puisqu'il ne place pas dans la seule énonciation le sens de ce qui vient à être reconnu dans le texte.

Triple *mimèsis* et identité narrative ricœurienne

Si l'on souhaite avec Butler envisager l'identité humaine (génrée) sous le paradigme de l'imitation, il faut une théorie de la *mimèsis* plus sophistiquée que celle empruntée à Jameson. Ricœur en a proposé une des plus subtiles théories de la *mimèsis*, qui fonde son concept d'identité

narrative. Puisque pour Butler, "la performativité [est] [...] un processus qu'il faut comprendre, en partie, comme une temporalité qui se tient dans et par la culture," penchons-nous sur la question du temps. Lorsque la philosophie tente de dire ce qu'est le temps, elle bute selon Ricœur sur trois apories. La première est l'incommensurabilité des perspectives subjective et objective, c'est-à-dire phénoménologique et cosmologique. La perspective phénoménologique (posant le temps comme temporalité de la conscience) évacue la perspective cosmologique (posant le temps comme divers instants du monde objectif) et vice-versa, alors que ni l'une ni l'autre ne parvient à dire tout ce qu'est le temps. La deuxième aporie pose la question de savoir comment notre expérience "nucléaire" de la temporalité (écartèlement entre passé, présent et futur) en vient pourtant à être exprimée par nous comme un temps "singulier collectif," puisque nous disons bien que nous sommes "dans le temps." Enfin, la troisième aporie est celle de l'"irreprésentabilité" du temps, de son "inscrutabilité": peu importe la perspective choisie pour qui tente de le saisir, il semble que l'entièreté de son être lui échappe.

Partant, Ricœur propose une *poétique du récit* fournissant des "répliques" à ces problèmes.⁴² L'"identité narrative" répond à la première aporie, l'"unité de l'histoire" répond à la deuxième, enfin la solution des "limites du récit" répond à la troisième. Ricœur affirme que c'est la première réplique, soit l'identité narrative, qui offre le plus de possibilités herméneutiques. En effet, le récit invente selon lui un "tiers-temps" dialectique, au croisement de l'histoire et de la fiction, et ce tiers-temps est autre que strictement phénoménologique ou cosmologique. Il est action narrée, racontée, "temps humain" constitué d'agir et de pâtir, croisant la référence entre l'histoire et la fiction.⁴³ D'une part, l'histoire (comme champ d'études) répond à la première aporie en offrant un tiers-temps que l'on nomme "temps historique," faisant "médiation entre le temps vécu et le temps cosmique."⁴⁴ D'autre part, la fiction réplique à cette même aporie en proposant elle aussi un tiers-temps: celui du "temps raconté," faisant médiation entre temps existentiel et temps du monde. Entre phénoménologie du temps et cosmologie, la narration historique fait apparaître un "invariant": celui de "la réinscription du temps vécu sur le temps cosmique,"⁴⁵ et c'est par rapport à cet invariant que "les fables sur le temps apparaissent comme des variations imaginatives."⁴⁶ Celles-ci sont produites par la fiction, sans la contrainte de la preuve ou du document, permettant ainsi une refiguration du temps existentiel.⁴⁷

L'identité narrative, inscrite dans la fiction et l'Histoire, permet donc de mieux comprendre et interpréter l'identité que l'on est, individuellement et collectivement, à travers la mise en récit. Plus précisément, elle est "la sorte d'identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative."⁴⁸ Ce concept d'identité narrative veut honorer les deux sens du terme identité: il s'agit d'une identité-*idem* (même), et aussi d'une identité-*ipse* (soi). Lorsque l'on parle de l'identité en général, c'est le *même* que nous avons à l'esprit, et cette sorte d'identité *même* peut s'entendre selon plusieurs acceptions. Existe, dit Ricœur, l'*identité numérique*, trouvant son contraire dans la pluralité (De quoi s'agit-il? De ce corps). Existe l'*identité de ressemblance*, dont le contraire est la dissemblance (cet accusé ressemble, par son témoignage et les preuves, au *quasi* du crime rapporté). Est enfin une *identité de permanence* qui a pour critère "la continuité ininterrompue dans le développement d'un être entre le premier et le dernier stade de son évolution" (en l'occurrence: la vie, du fœtus au vieillard).⁴⁹ La part *idem* de l'identité narrative est celle-là: le *quasi* d'une *identité de permanence*. Or ce critère de permanence de l'identité *idem* ne doit pas faire perdre de vue le changement dans le temps de la personne. Selon Ricœur, c'est "l'identité permanence en changement" qu'est le sujet qui pose le problème du temps, contrairement à l'identité numérique et à l'identité de ressemblance qu'ont en commun les objets. Alors que Butler veut penser un changement social où *les sujets sont pourtant toujours déjà joués par une performativité de fond*, Ricœur veut penser ensemble la permanence et le changement, tous

deux inscrits dans la personne et dans la culture, *sans poser un arrière-monde permanent qui légitimerait le monde humain changeant, ou l'empêcherait de changer*. L'identité narrative est, d'une part, identité du même:

On peut assigner au caractère cette première sorte d'identité en entendant par là tous les traits de permanence dans le temps, depuis *l'identité biologique signée par le code génétique*, repérée par les empreintes digitales, à quoi s'ajoutent la physionomie, la voix, la démarche, en passant par les habitudes stables ou, comme on dit, contractées, jusqu'aux marques accidentelles par quoi un individu se fait reconnaître à la façon de la grande cicatrice d'Ulysse.⁵⁰

Mais, comme il ne s'agit pas de la permanence d'un objet, s'il y va de l'identité même d'une personne, ce ne sont pas les critères numériques et ressemblance qui importent le plus. Ce sont les actions qu'elle pose dans le temps: "Quant à l'identité-*ipse*, il appartient à la fiction de produire une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même"⁵¹ et, dans les cas extrêmes, des personnages peuvent ne plus se reconnaître, tout comme les autres peuvent ne plus y parvenir devant eux. Autrement dit, les variations possibles de l'identité de quelqu'un peuvent être tellement profondes, accomplies par le récit (la fiction), mais aussi par le *changement*, qu'un risque de *méconnaissance* est toujours possible en vertu de l'identité-*ipse*. Selon Ricœur, ce qui fournit le critère de stabilité ultime pour prévenir ce risque, c'est la capacité de chaque homme "à se tenir comptable de ses actes."⁵² Grâce à une "phénoménologie de l'homme capable"⁵³ qui s'oppose à l'herméneutique du soupçon et qui arrime l'agentivité grecque à la philosophie réflexive, Ricœur pose que la capacité de promettre et le maintien de soi dans la promesse offrent à l'identité-*ipse* "le critère de sa différence ultime avec l'identité même."⁵⁴ En d'autres termes, ce serait *son pouvoir de maintenir sa parole dans le temps* qui garantirait à la personne (au sujet) de ne pas s'incruster dans la même, devenant ainsi toujours autre à travers le temps de la parole tenue, temps qui laisse forcément poindre une tension discordante/concordante. Ainsi, pour reconnaître l'identité de la personne, le *quoi* des actions nous intéresse autant que le *quoi/qui* du caractère: en tant qu'agent (*qui*), qu'a fait cette personne (*quoi*) et *comment* l'a-t-elle fait? Pour Ricœur, c'est ce recouvrement du *qui* et du *quoi* qui fait que l'identité narrative est non seulement permanente et *idem*, mais aussi mouvante et *ipse, soi*.

Sur le plan mimétique, l'identité narrative mobilise des identités multiples: celles du personnage, du récit et du lecteur. En enrichissant le concept aristotélicien de la *mimêsis praxeôs*, Ricœur a conçu la *mimêsis* comme une activité dynamique triple, un processus ouvert et non une structure fermée,⁵⁵ discernant un amont et un aval de la configuration poétique.⁵⁶ Elle se résume ainsi: la première *mimêsis* relève de ce que nous comprenons toujours déjà du monde de l'action (cette précompréhension varie d'une culture à l'autre), la deuxième est le monde de l'action configuré dans le récit (monde du texte), et la troisième est le monde de l'action que le lecteur peut transformer par la réception du récit, grâce à son identification au personnage et à ses actions, car Ricœur renverse la subordination aristotélicienne du personnage à l'action, faisant passer l'identité du personnage au premier plan.⁵⁷ Ainsi, le *muthos* dit le *quoi* de la *mimêsis* et le *praxeôs* en dit le *qui*. Au fur et à mesure que se déploie l'identité de l'action (le *quoi* de l'intrigue) se développe l'identité (le *quoi/qui* du personnage).

Ce serait grâce au récit des actions d'une personne que l'on arriverait à dire son identité. C'est ce que l'on fait en rapportant l'histoire ou les gestes de quelqu'un (discours ordinaire), d'un personnage (discours poétique), mais aussi celle de nos ancêtres (discours historique) ou de notre culture (discours culturel). Comme Ricœur le mentionne, même les textes en perte d'identité (identité de l'action ou du personnage) continuent de dire quelque chose à propos des humains qui les produisent et les reçoivent. Depuis le roman "flux de conscience," dit-il, c'est souvent moins le déroulement de l'action menée à son terme qui est raconté, que *l'expérience de pensée des personnages*.⁵⁸ Ainsi, le glissement conceptuel que Ricœur accomplit, du *quoi* de l'action au *quoi* de la pensée d'un *qui*, ne ruine pas l'intrigue entendue comme *configuration d'événements*, car *il existe bien des événements de pensée*. En somme, la poétique ricœurienne offre, grâce aux concepts de triple *mimèsis* et d'identité narrative, des outils de compréhension et d'interprétation des discours littéraires certes, mais aussi des discours sociaux identitaires, individuels et collectifs.

Sur la *mimesis*: Butler face à Ricœur ou Platon devant Aristote

De son côté, Butler rejette avec persistance un statut au sujet,⁵⁹ laissant ainsi dans l'ombre les questions du *quoi/qui* (et du *comment*), comme si dans les pratiques et les discours, n'existait que la performativité, dans laquelle s'insère l'identité de l'énonciation des acteurs, mais fautive parce que toujours déjà jouée, sans qu'il y ait pour autant de modèle original. C'est là rester dans le trouble et les contradictions de l'idéalisme platonicien, car la véritable reconnaissance que permet la *mimèsis praxeôs* ne nécessite justement aucun modèle original, ni de véritables acteurs, comme l'avait bien vu Aristote et le soulignent à leur tour Hans-Georg Gadamer⁶⁰ et Ricœur. Plutôt, la *mimèsis praxeôs* rend présent à l'esprit quelque chose d'absent, en l'occurrence une configuration d'action qui ne préexiste pas nécessairement à la tragédie, mais que la tragédie invente et crée elle-même. C'est encore ce que pose Aristote, affirmant que la poésie, contrairement à la chronique, rend accessible ce qui pourrait être, et non ce qui est ou ce qui a été. C'est en ce sens qu'elle donne à voir l'universel, qui n'est pas une *essence*, un *modèle immuable* logé dans un ciel des idées suprasensible ou une identité *idem* uniquement, mais bien plutôt un *pathos* logé dans le corps et qui n'est possible que par la tension entre discordance et concordance de l'*idem* et de l'*ipse*: dans le corps du texte certes, mais aussi dans le corps propre des spectateurs et lecteurs, à travers la reconnaissance de l'identité de l'intrigue et de l'identité des personnages, qui provoquent, créent frayeur et pitié. La reconnaissance, dans la poétique aristotélicienne, n'est donc pas seulement *métaphysique*, ni seulement *physique*, mais à la fois intellectuelle et charnelle: c'est dans l'action humaine que se loge l'universel, qui vient se loger dans le corps du texte et dans le corps des humains, qui eux, sont aussi faits de la tension identitaire *idem* et *ipse*.

Considérant ces vues sur la *mimèsis*, on comprend que Butler, posant le genre comme imitation d'un modèle (essence) immuable et pourtant inexistant, méconnaît la réalité anthropologique et mimétique de l'action humaine (générée). Comme elle assimile sexe biologique et genre social, sa théorie conduit au contresens selon lequel le sexe même d'un sujet relèverait de l'imitation (pastiche ou parodie). Il faut enfin noter de quelle manière la *mimèsis*, chez Butler et Ricœur, s'articule autour du couple invariant/variations. Chez Butler, l'invariant est le discours social imposant ses normes genrées, autour duquel seules des variations linguistiques sont possibles, alors pourtant que l'agentivité et l'intentionnalité des sujets est laissée dans l'ombre. Chez Ricœur, l'invariant est le temps historique, autour duquel des variations linguistiques, mais aussi actives (pouvoir faire impliquant l'action et l'imputation) sont possibles, permettant chaque fois la refiguration du sujet, ici *reconnu*. La phénoménologie de l'homme capable mobilise en effet

toutes ses *capacités* : pouvoir dire, faire, (se) raconter, tenir compte de ses actes, se souvenir et promettre. Grâce à la pragmatique du discours, à la philosophie de l'action, à la poétique et à l'éthique, cette phénoménologie redonne au sujet – malmené par les stratégies du soupçon – sa juste place. Pourquoi alors ne pas puiser chez Ricœur les outils pour une *phénoménologie de femmes capables*?

Sous la loupe ricœurienne, on voit que ce que Butler souhaite ébranler, c'est l'identité *idem* recouvrant l'aspect génétique, biologique et ontologique de l'identité. Ce qui est précisément convoité par ce désir de subversion, c'est l'identité-*ipse*, floue et altérée, changeante, mouvante. Cela dit, parce que Butler ne reconnaît pas de statut minimal au sujet et au corps, faisant de lui le jouet de la performativité, elle rejette du coup l'*agentivité* nécessaire à la configuration narrative de l'identité-*ipse*. Il en résulte que Butler perd de vue toute identité possible, *idem* ou *ipse*. Par là elle véhicule un nihilisme qui se veut sincèrement *actif*, au sens nietzschéen, mais ne possède pas les moyens de ses désirs et reste confinée dans les non-sens.

Le féminisme sera différentialiste/universaliste ou ne sera pas

Butler écrit qu'après *Trouble dans le genre*, elle s'est réconciliée avec l'universalité, l'envisageant comme une prolepse investie d'une "efficacité performative faisant advenir une réalité qui n'existait pas encore."⁶¹ Mais il est d'ores et déjà possible de penser l'universalité au présent. Certes, la *mimêsis praxeôs* aristotélicienne rend présent quelque chose qui ne l'est pas encore. Mais ce qui est toujours déjà présent et avéré, c'est que tous les humains du monde habitent sur la terre, sont issus des corps d'un homme et d'une femme, et que ceux-ci, pour procréer, ont dû mêler ensemble leurs gènes (XX et YX).⁶² Ce qui est aussi toujours déjà universel, c'est, comme le remarque Ricœur⁶³ en se référant à Françoise Héritier, que chaque personne s'inscrit dans un ordre indépassable de fratrie et de génération. Selon l'anthropologue:

À partir de ces données élémentaires, les combinaisons logiques qu'il est possible de faire entre des positions sexuées parentales et des positions sexuées d'enfants sont au nombre de six seulement: patrilinéaire, matrilinéaire, bilinéaire, cognitive, parallèle et croisée. Les deux dernières ne sont pratiquement pas réalisées, et il ne peut pas y en avoir d'autres. Mais il ne peut pas y en avoir moins non plus, car un agencement unique n'a pu s'emparer de tous les esprits: toutes les possibilités logiques, plausibles et réalisables, ont été explorées.⁶⁴

Ce donné biologique, élémentaire et universel par lequel les êtres humains se sont jusqu'ici reproduits et ont existé, est toutefois susceptible de plusieurs traductions selon Héritier. Aux trois piliers sociétaux que Claude Lévi-Strauss distingue (prohibition de l'inceste, répartition sexuelle des tâches et adoption d'une forme reconnue d'union sexuelle), Héritier en ajoute un quatrième: la "valence différentielle des sexes"⁶⁵ selon laquelle invariablement, chaque société survalorise le masculin à la défaveur du féminin. Or si cette valence différentielle persiste, cela ne veut pas dire de ne rien faire pour la changer. Et si cette valence différentielle des sexes n'a été possible qu'en vertu de la reconnaissance des différences des sexes, cela n'infère pas que de reconnaître ces différences confine implacablement à leur hiérarchisation. Selon Héritier, il faudra plusieurs siècles et générations pour parvenir à "dissoudre la hiérarchie." Néanmoins, il faudra bien

conserver au moins une loi, quelques normes si nous ne voulons pas disparaître en même temps que les "catégories" homme/femme, qui recouvrent davantage que des *idées*. On ne voit pas, en effet, comment des sociétés seraient possibles sans des formes reconnues d'union sexuelle en vue de la procréation et sans la prohibition de l'inceste. À nous maintenant d'étendre notre reconnaissance à diverses formes d'union sexuelle et de déterminer ce que recouvrent les mots *inceste*, *même* et *autre*. Parce que l'humain, qui existe bel et bien, doit forcément s'altérer pour être, se reconnaître et être enfin reconnu, et qu'il n'est d'altération possible qu'en vertu des grands genres de l'identité et de la différence, de *l'idem* et de *l'ipse*.⁶⁶

Le concept esthétique, éthique et anthropologique d'identité narrative de Ricœur, parce qu'il est exactement le contraire d'une pensée binaire ou réductrice et repense la *mimèsis* dans sa dimension créatrice plutôt qu'imitatrice, et parce qu'il permet de penser l'altération au cœur même de l'agent, est un outil de grand choix pour activement combattre dichotomies trompeuses et préjugés sexistes. Toutefois, il reste pertinent de s'interroger sur l'invariant – soit l'histoire comme champ de savoir – autour duquel Ricœur estime que peuvent se jouer les variations imaginatives du soi. Car la question se pose de savoir *qui* a historiquement raconté ce temps historique, et surtout quels sont les oublis et les mémoires vives de ce *qui* (dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur fait part de sa perplexité devant le "trop d'oubli ici et le trop de mémoire ailleurs"). Trop longtemps, cet invariant aura tenu dans l'ombre la condition des femmes et de ceux qui ne sont pas hommes, blancs et civilisés. L'histoire des femmes exige encore un travail de mémoire⁶⁷. Aussi la déconstruction du genre chez Butler reste d'une éclatante pertinence, sans pour autant que soit convaincant son discours reléguant le sexe biologique au rang d'*idée*.

Conclusion: Vers la reconnaissance

Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur relève que, longtemps préoccupés par les théories de la connaissance, les philosophes se tournent de plus en plus vers des théories de la reconnaissance. Il s'étonne du fait que l'intérêt pour la (re)connaissance ait troqué son statut actif (on veut reconnaître quelque chose, par exemple chez Descartes et Kant) pour un statut passif (on veut être reconnu, par exemple chez Hegel). Or selon lui, pour pouvoir *être reconnu*, il faut d'abord se reconnaître soi-même, ce qui implique de reconnaître ce que les autres ont fait de nous en nous assignant comme personne. Il faut aussi dire, faire et raconter comment *je* m'assigne par-delà l'assignation reçue. Ni la première, ni la seconde assignation ne peuvent être valables sans l'autre: pour qu'il y ait un soi-même, il faut une dialectique dynamique entre les deux. *Je* dois me reconnaître différent de ce que les autres m'ont fait être, si je veux que les autres reconnaissent eux aussi cette différence. Ce qui est magnifique, c'est qu'il n'y a selon Ricœur de véritable reconnaissance de soi qu'en vertu du changement et de l'altération par rapport à un invariant, et seulement en vertu, aussi, d'une responsabilité assumée. Bien sûr ce n'est pas facile. D'autant plus que cette altération, par définition, fait toujours courir le risque de la méconnaissance:

le pouvoir-dire [...] est grevé par une difficulté à dire, voire une impuissance à dire. Celle-ci démontre que nous ne cessons de nous méprendre sur les motivations profondes qui entravent notre besoin de dire. Entre secret, inhibition, résistance, travestissement, mensonge, hypocrisie, les parentés sont aussi étroites que dissimulées. L'ipséité, si chèrement conquise au plan conceptuel de la mêmeté, est le lieu même de la méconnaissance.

En outre, une fois encore, ce qui touche à l'identité personnelle fait aussi vibrer toute la toile de nos relations avec autrui. On ne se trompe pas sur soi sans se tromper sur les autres et sur la nature des relations que nous avons avec eux. Si l'essence de la méprise, selon le mot de Pascal, est de "ne pas la connaître," la méconnaissance de soi-même n'échappe pas au risque de se méconnaître elle-même.⁶⁸

Butler, de son côté, a elle aussi pensé une éthique proche de la reconnaissance, pas très loin de celles de Hegel et d'Axel Honneth,⁶⁹ deux philosophes dont Ricœur s'inspire dans *Parcours de la reconnaissance*.

- ¹ Chantal Maillé, "Féminismes, genres et sexe au XXI^e siècle: nouveaux habits, vieux débat?" in *Cerveau, hormones et sexe: Des différences en question*, dir. Louise Cossette (Montréal: remue-ménage, 2012), 85-110 (109).
- ² Vikki Bell s'est toutefois intéressée à la *mimèsis* chez Butler en la rapprochant de la conception qu'en proposent Adorno et Horkheimer. Bell, "Mimesis as Cultural Survival: Judith Butler and Anti-Semitism," *Theory, Culture & Society* 16.2 (1999): 133-161.
- ³ Je m'accorde ici avec Georges Leroux, "Troubles," *Conjonctures* 41-42 (2006): 281-292.
- ⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 22-27.
- ⁵ Judith Butler, *Trouble dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité*, trans. C. Kraus, préf. É. Fassin (Paris: La Découverte, 2006 [1990]), 121. Elle renvoie à Derrida, "Structure, Sign and Play" in *The Structuralist Controversy*, eds. Richard Macksey et Eugene Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964); "Linguistique et grammatologie" in *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), 42-108 et "Différance," in *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass (Chicago: University Press of Chicago, 1982).
- ⁶ Comme le souligne Veronica Vasterling, dans la perspective derridienne qu'emprunte Butler, il n'est pas de référent accessible hors de l'effet linguistique produit, qui lui, n'est pas le référent. Voir "Body and Language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the Speaking Embodied Subject," *International Journal of Philosophical Studies* 11.2 (2003): 205-223 (207).
- ⁷ Butler, *Trouble dans le genre*, 35-36.
- ⁸ Butler, *Trouble dans le genre*, 36.
- ⁹ Butler, *Trouble dans le genre*, 53.
- ¹⁰ Voir l'introduction de Patrick Wotling in Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trans. P. Wotling (Paris: Librairie générale française, 2000 [1887]), 31-32.
- ¹¹ Butler, *Trouble dans le genre*, 66.
- ¹² Butler, *Trouble dans le genre*, 90. Elle cite Michel Haar, "Nietzsche and Metaphysical Language" in *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, ed. David Allison (New York: Delta, 1977), 17-18. C'est dans *Le livre du philosophe* que Nietzsche formule cette critique, à laquelle renvoie d'ailleurs le titre "Mythologie blanche" de Derrida, critique à laquelle Ricœur s'intéresse dans *Soi-même comme un autre*, 22-27 et *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 364.
- ¹³ Butler, *Trouble dans le genre*, 91. Elle cite Wittig, "La marque du genre" in *La pensée straight* (Paris: Balland, 2001), 127-128.
- ¹⁴ Butler, *Trouble dans le genre*, 96. Elle cite Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (Paris: Mercure de France, 1908), 65.
- ¹⁵ Veronica Vasterling, "Body and Language," 210 [traduction libre].
- ¹⁶ Butler, *Trouble dans le genre*, 250. Elle se réfère à Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History" in *Language Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), 148.

- ¹⁷ Chantal Maillé remarque elle aussi que Butler ne distingue pas sexe/genre, considérant les deux comme effets de langage. Voir "Féminismes, genres et sexe au XXI^e siècle," 88-89.
- ¹⁸ Audrey Baril mentionne que Bruno Ambroise a déjà souligné combien "Butler fait un usage abusif de la notion de performativité d'Austin, en lui conférant des pouvoirs impossibles." Baril, "De la construction du genre à la construction du 'sexe': les thèses féministes postmodernes dans l'œuvre de Butler," *Recherches féministes* 20.2 (2007), 61-90 (79). Elle renvoie à Ambroise, "Judith Butler et la fabrique discursive du sexe," *Raisons politiques* 12 (2003), 99-121.
- ¹⁹ Butler, *Trouble dans le genre*, 222-227.
- ²⁰ J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trans. et intro. G. Lane (Paris: Seuil, 1970 [1962]), 162.
- ²¹ Austin, *Quand dire, c'est faire*, 163.
- ²² Veronica Vasterling note chez Butler une "épistémologie linguistique radicale." Voir "Body and Language," 209.
- ²³ Audrey Baril mentionne qu'il est possible selon Butler de transformer les discours. Sauf que chez Butler, ces stratégies consistent toujours à renverser une norme: "détournement," "déraillement," "déjouement," "décontextualisation," "recontextualisation," "réappropriation," "resignification," "répétitions subversives": tels sont les possibles butlériens (Baril, "De la construction du genre à la construction du 'sexe'," 76), que Butler affaiblit elle-même en rapprochant la *performativité* du concept d'*habitus* chez Pierre Bourdieu (*Trouble dans le genre*, 36, note 20).
- ²⁴ Estelle Ferrarese formule une critique semblable dans "Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition," *Philosophy and Social Criticism* 37.7 (2011): 759-773. Ricœur estime, au sujet de Lévi-Strauss et des lois binaires régissant censément la culture, que cette manière (post)structuraliste d'envisager le monde n'a pas entièrement pris acte du désenchantement du monde, puisqu'elle postule qu'une force abstraite gouverne, d'on ne sait où, nos vies. Il reprend là les critiques de Lefort et de Boltanski, voir Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2009 [2004]), 351-352).
- ²⁵ Ricœur, *La métaphore vive*, 325.
- ²⁶ Ricœur, *La métaphore vive*, 357, note 2. Il renvoie à Nietzsche, *Rhétorique et langage*, trans. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *Poétique* (Paris: Seuil, 1971), 99-142.
- ²⁷ Ricœur, *La métaphore vive*, 244, note 1. Il se réfère à Heidegger, *Was ist Metaphysik?, Introduction de 1949* (Francfort: Klostermann, 9^e édition, 1965), 19-20 et *Questions I* (Paris: Gallimard, 1968), 40.
- ²⁸ Ricœur, *La métaphore vive*, 362, note 1. Il se réfère à Derrida, "Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)," *Poétique* 5 (1971): 1-52, repris dans *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972), 247-324. Au sujet des métaphores du soleil, du "sol-fondement" et de la "demeure-retour" que Derrida considère continues "depuis l'*eidōs* platonicien jusqu'à l'Idée hégélienne," voir *La métaphore vive*, 366-367. Le discours philosophique est selon Derrida métaphoriquement fondé, c'est-à-dire sans véritable fondement.
- ²⁹ Ricœur, *La métaphore vive*, 363.

- ³⁰ Ricœur, *La métaphore vive*, 363.
- ³¹ Ricœur, *La métaphore vive*, 364.
- ³² Ricœur, *La métaphore vive*, 372.
- ³³ Ricœur, *La métaphore vive*, 372.
- ³⁴ Ricœur, *La métaphore vive*, 376-383.
- ³⁵ Selon Audrey Baril ("De la construction du genre à la construction du 'sexe'") et Veronica Vastgerling ("Body and Language"), Butler serait postkantienne et ne nierait pas l'existence *ontologique* de la chose en soi; plutôt la possibilité *épistémologique* de la connaître directement, hors langage. Si cela est vrai, Butler reste dans les rets de la métaphysique qu'elle souhaite dépasser, en remplaçant le sujet transcendantal par le langage. À la vérité, elle entérine un nominalisme fort, comme Nietzsche et Derrida.
- ³⁶ Chantal Maillé rappelle que "le féminisme a toujours eu un rapport trouble à la biologie et aux recherches en biologie [...] parce que les discours sur le genre et le sexe qui sont ancrés dans le biologique proposent habituellement de légitimer les hiérarchies sociales entre hommes et femmes." Voir "Féminismes, genres et sexe au XXI^e siècle," 86.
- ³⁷ Butler, *Trouble dans le genre*, 107. Elle se réfère à Jameson, "Postmodernism and Consumer Society" in Hal Foster (éd.), *The Anti-Æsthetic: Essays on Postmodern Culture* (Port Townsend: Bay Press, 1983).
- ³⁸ Butler, *Trouble dans le genre*, 261.
- ³⁹ Butler, *Trouble dans le genre*, 261.
- ⁴⁰ Voir Platon, Livre VI de *La République*.
- ⁴¹ Voir Aristote, *La poétique*, trans. R. Dupont-Roc et J. Lallot (Paris: Seuil, 1980).
- ⁴² Paul Ricœur, *Temps et récit 3* (Paris: Seuil, 1985), 11.
- ⁴³ Ricœur, *Temps et récit 3*, 181.
- ⁴⁴ Ricœur, *Temps et récit 3*, 181.
- ⁴⁵ Ricœur, *Temps et récit 3*, 182.
- ⁴⁶ Ricœur, *Temps et récit 3*, 229.
- ⁴⁷ Ricœur, *Temps et récit 3*, 250-251.
- ⁴⁸ Paul Ricœur, "L'identité narrative," *Esprit* 7-8 (1988): 295-314, 295.
- ⁴⁹ Ricœur, "L'identité narrative," 296.
- ⁵⁰ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 167. C'est moi qui souligne.
- ⁵¹ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 168.
- ⁵² Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 168.
- ⁵³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 121-148.

- ⁵⁴ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 168.
- ⁵⁵ Paul Ricœur, *Temps et récit 1* (Paris: Seuil, 1983), 67-162; *Temps et récit 2* (Paris: Seuil, 1984), 17-58.
- ⁵⁶ Ricœur, *Temps et récit 1*, 93-104.
- ⁵⁷ Ricœur, *Temps et récit 1*, 73.
- ⁵⁸ Ricœur, *Temps et récit 2*, 21-22; "L'identité narrative," *Revue des sciences humaines* 221 (1991), 35-47.
- ⁵⁹ Voir à ce sujet Estelle Ferrarese, "Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition."
- ⁶⁰ Voir Hans-Georg Gadamer, *L'actualité du Beau*, trans. E. Poulain (Aix-en-Provence: Alinéa, 1992).
- ⁶¹ Butler, *Trouble dans le genre*, 40. Elle renvoie au 2^e § de son livre *Le pouvoir des mots: Politique du performatif* (Paris: Amsterdam, 2004).
- ⁶² Butler invoque David C. Page et son étude de cas portant sur quelques sujets dont le code génétique ne correspond pas aux organes génitaux. Le chercheur et son équipe auraient émis une spéculation selon laquelle 10% des gens seraient ainsi génétiquement constitués, défiant les gabarits XX/YX. Toutefois, Albert Jacquard, généticien, écrit en 2007 que "les différences biologiques entre les sexes résultent toutes de cette dotation [chromosomes XX/YX] dont une copie est fournie à chacune de nos cellules lors de sa réalisation. Toutes les parties de l'organisme sont donc informées du sexe de l'individu." Voir Jacquard, entretien avec Huguette Planès, *Nouvelle petite philosophie* (Paris: Livre de poche, 2007), 76.
- ⁶³ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 301.
- ⁶⁴ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence* (Paris: Odile Jacob, 1996), 23.
- ⁶⁵ Françoise Héritier, *Masculin/Féminin II: Dissoudre la hiérarchie* (Paris: Odile Jacob, 2002).
- ⁶⁶ Ricœur souligne que la dialectique platonicienne des grands genres n'est pas binaire comme on le croit à tort, critiquant le "naïf essentialisme des 'amis des Formes', lequel a trop souvent servi de paradigme au soi-disant platonisme et à toute sa descendance à travers les siècles." Voir *Parcours de la reconnaissance*, 52.
- ⁶⁷ Voir Micheline Dumont, *Pas d'histoire, les femmes! Réflexions d'une historienne indignée* (Montréal: remue-ménage, 2013).
- ⁶⁸ Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 393.
- ⁶⁹ Kim Sang Ong-Van-Cung, "'Reconnaissance et vulnérabilité' Honneth et Butler," *Archives de philosophie* 73 (2010): 119-141; Estelle Ferrarese, "Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition."