

Université de Montréal

Les ancrages discursifs et corporels de l'idéologie :  
*Réflexions sur la formation et l'émancipation du sujet chez Butler et Bourdieu*

par  
Justine Perron

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise en science politique, option pensée  
politique

Août 2021

© Justine Perron, 2021

Université de Montréal

Département de science politique, Faculté des arts et des sciences

*Cette thèse intitulée*

**Les ancrages discursifs et corporels de l'idéologie :**  
*Réflexions sur la formation et l'émancipation du sujet chez Butler et Bourdieu*

*Présentée par*

**Justine Perron**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Augustin Simard**  
Président-rapporteur

**Pascale Devette**  
Directrice de recherche

**Julie Paquette**  
Membre du jury

## Résumé et mots-clés

Ce mémoire a pour but d'identifier les manières par lesquelles l'idéologie influence la formation du sujet, principalement par le discours et par ses ancrages dans les corps. Pour se faire, nous mobiliserons les écrits de Pierre Bourdieu et de Judith Butler sur la question, représentant respectivement les positions structuralistes et postmodernes de la formation du sujet (lecture classique). Nous tâcherons de comprendre, à l'aide de la conception de l'idéologie de Louis Althusser, s'il est possible de trouver un terrain d'entente entre nos auteur.es lorsqu'on s'attarde à l'émancipation du sujet et, ainsi, nuancer leurs positions. La théorie bourdieusienne a été critiquée pour son déterminisme latent, alors que la performativité de Butler a été accusée de volontarisme et d'ignorer la matérialité des corps. C'est en explorant les critiques faites à nos auteur.es et les possibilités de réunions entre l'*habitus* de Bourdieu et la *performativité* que nous constaterons le rôle de l'idéologie dans la mise au monde du sujet, mais également dans sa libération. Si les structures se retrouvent dans les corps sous la forme de dispositions et que la corporalité ainsi que la parole sont indissociables, ne faudrait-il pas trouver un moyen de penser la libération par le corps? Là où il est difficile de théoriser l'émancipation chez Bourdieu, sa pensée sur le corps contient plusieurs outils pour penser une subversion ne relevant pas exclusivement du discours. La performativité, dont l'objectif est la libération politique et l'*habitus* gagneraient donc à dialoguer. Nous verrons que la phénoménologie queer a le potentiel les réunir.

Mots-clés : *Idéologie – Sujet – Bourdieu – Butler – Corps – Performativité – Habitus – Émancipation – Postmodernisme – Structuralisme*

## **Abstract and keywords**

The purpose of this thesis is to identify the ways in which ideology influences the formation of the subject, primarily through discourse and its embedding in bodies. To this end, we will mobilize the writings of Pierre Bourdieu and Judith Butler on the question, representing respectively the structuralist and postmodernist positions on subject formation (following a classical reading). We will try to understand, with the help of Louis Althusser's conception of ideology, if it is possible to find a common ground between our authors regarding the emancipation of the subject, and attempt to nuance their positions. Bourdieusian theory has been criticized for its latent determinism, while Butler's performativity has been accused of voluntarism and of ignoring the materiality of bodies. It is by exploring the criticisms made to our authors and the possibilities of convergence between Bourdieu's *habitus* and Butler's performativity that we will be able to recognize the role of ideology in the making of the subject, but also in its liberation. If structures can be found within the bodies in the shape of dispositions, and if corporality and speech are inseparable, should we not find a way to think liberation through the body? Whereas it is difficult to theorize emancipation in Bourdieu's work, his thought on the body contains several tools for thinking a subversion that is not exclusively a matter of discourse. Performativity, whose objective is precisely political liberation, and *habitus* would thus gain from being brought into dialogue. We will see that queer phenomenology has the potential to bring them together.

Keywords: *Ideology – Subject – Bourdieu – Butler – Body – Performativity – Habitus – Emancipation – Structuralism – Postmodernism*

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Résumé et mots-clés.....</b>	<b>iii</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>iv</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>v</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
<b>Chapitre I. L'idéologie et son interpellation comme point de départ.....</b>	<b>13</b>
<b>1.1 Althusser.....</b>	<b>14</b>
1.1.1 Les institutions : l'existence matérielle de l'idéologie.....	15
1.1.2 L'idéologie générale et l'interpellation.....	19
1.1.3 Les failles de la conception d'Althusser.....	23
<b>1.2 Bourdieu, héritier d'Althusser.....</b>	<b>27</b>
1.2.1 Bourdieu <i>contra</i> Althusser.....	28
1.2.2 La violence symbolique.....	29
1.2.3 La force de l'habitus pour une théorie sur l'idéologie.....	32
<b>1.3 Butler, lectrice d'Althusser.....</b>	<b>36</b>
1.3.1 Les limites autoritaires et fonctionnalistes d'Althusser.....	36
1.3.2 Réutilisation de l'interpellation : entre conscience préreflexive et réflexive.....	38
1.3.3 Les objectifs politiques derrière l'interpellation et la performativité.....	42
<b>Chapitre II. L'habitus, vers une incarnation de l'idéologie.....</b>	<b>46</b>
<b>2.1 L'argument postmoderne en bref : d'Austin à Derrida et Foucault.....</b>	<b>48</b>
2.1.1 Quand dire c'est faire : l'apport de John L. Austin.....	48
2.1.2 Les postmodernes et l'utilisation du performatif.....	51
<b>2.2 La pensée de Bourdieu.....</b>	<b>56</b>
2.2.1 La critique bourdieusienne du postmodernisme.....	56
2.2.2 Le sens pratique : habitus, champs et corps.....	61
2.2.3 La domination masculine : identité de genre et violence symbolique.....	67
<b>Chapitre III. La performativité : une explication de la subjectivité ancrée dans l'acte de langage.....</b>	<b>72</b>
<b>3.1 La critique de Butler (et des féministes) face au champ.....</b>	<b>73</b>
3.1.1 La dichotomie social/linguistique et le principe d'adaptation de l'habitus... 74	
3.1.2 Les anomalies du champ.....	78
<b>3.2 Le parcours théorique de la performativité.....</b>	<b>82</b>
3.2.1 La performativité : de Foucault à Derrida et Althusser.....	84
3.2.2 Le performatif est-il volontariste ?.....	91

3.2.3 De la construction à la matérialisation.....	95
<b>Conclusion. Le corps vécu et la performativité de l'habitus : un point de rencontre.....</b>	<b>102</b>
4.1.1 L'habitus est-il performatif ?.....	103
4.1.2 L'habitus est-il déterministe ?.....	109
4.1.3 La phénoménologie queer, la voie à suivre ?.....	111
<b>Bibliographie.....</b>	<b>119</b>

*À Catherine, merci pour les belles réflexions  
auxquelles tu m'as introduite, et pour celles à venir.*

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont à Pascale Devette qui a dirigé cette recherche et qui a su m'accompagner à travers mes réflexions, que ce soit par ses commentaires rigoureux, par nos discussions et les recommandations de lecture ou par le soutien dans les moments de remise en question. Merci d'avoir toujours cru en mes compétences de m'avoir introduite à la recherche académique, et ce par le biais de projets et de sujets inspirants.

Je remercie chaleureusement le jury, Augustin Simard et Julie Paquette, pour avoir accepté de lire mon travail et d'en discuter.

Mon travail doit beaucoup, dans sa matière et dans sa forme, à des relectures et commentaires de collègues, professeur.es et ami.es, ainsi qu'aux discussions qui l'ont entouré. Je tiens donc à remercier : Tommy Corbeil, Philippe Fournier, Éléonore Paré, Alexandre Petitclerc et Augustin Simard. Un remerciement tout spécial à mon père, Bertrand Perron, qui a lu l'entièreté de mon mémoire avec rigueur et amour.

Merci à mes parents pour le soutien dans mon cheminement académique. Merci à mon entourage pour les mots d'encouragement et pour l'écoute essentielle à la réalisation de ce projet.



## INTRODUCTION

Ce que le corps d'un individu projette dans l'espace public vient avec un bagage politique qui l'excède souvent : le corps est politisé malgré lui et porte un poids arbitraire. Plusieurs exemples illustrent ce phénomène, que ce soit par le biais des débats politiques entourant le corps des femmes et le choix de disposer de leur corps comme elles le veulent ou, encore, par le fait que les corps racisés queers subissent plus de violences policière et sexuelle que les autres<sup>1</sup>, etc. Les corps reflètent des catégories sociales venant avec une série d'attentes lui correspondant, ce qui nous pousse à agir en concordance avec ces représentations afin d'être intelligibles. Notre corps reflète ainsi une identité « normale » à atteindre, même si nous ne nous identifions pas toujours à celle-ci. Si le corps échoue à se conformer, c'est à ce moment qu'il subit une violence physique ou symbolique en fonction de la place qui lui est prescrite dans le monde social. Dans cette mesure, le corps peut paraître comme une étant une « prison », comme quelque chose qui nous trahi, qui va contre le sens dans lequel abonde notre esprit.

Penser dans ces termes, c'est penser le corps strictement en termes de représentations. On oublie alors que les attentes « subverties » sont également *vécues* au niveau du corps. Transformer les normes passe parfois par une nouvelle manière d'habiter son corps. Il faut comprendre l'influence du regard de l'Autre et du corps visible dans la constitution de notre identité. Toutefois, il ne faut pas négliger le rôle du corps vécu et sa matérialité dans ce processus : ses pratiques, ses joies et ses peines, ses élans et ses arrêts faisant partie intégrante de la manière dont nous nous percevons et habitons notre environnement. Par exemple, une personne queer peut paraître hétérosexuelle (hétéro-passing, personne bisexuelle en relation avec le genre opposé, personne non-binaire avec des seins dont l'expression de genre est « féminine », etc.), mais vit tout de même la violence de son oppression par les discours qu'elle entend ou qu'elle ne peut prononcer, par les espaces ne lui

---

<sup>1</sup> « This year's annual report found that since the start of the year, at least 22 transgender and gender non-conforming people have been killed in the U.S., all but one were Black. Since January 2013, HRC has documented more than 150 transgender and gender non-conforming people who were victims of fatal violence; at least 127 were transgender and gender non-conforming people of color. Nearly nine in every 10 victims were transgender women and 58 percent of all domestic deaths occurred in the U.S. South. These disturbing numbers likely underreport deadly violence targeting transgender and gender non-confirming people, who may not be properly identified as transgender or gender non-conforming » Human Rights Campaign (2019), « A National Epidemic: Fatal Anti-Transgender Violence in the United States in 2019 ». Voir aussi Doug Meyer (2015), *Violence Against Queer People: Race, Class, Gender and the Persistence of Anti-LGBT Discrimination*.

étant jamais totalement ouverts, ou alors seulement en adaptant ses comportements pour se protéger. Ainsi, il semble que ce qui constitue les limites de ce qui est acceptable dépendent autant du discours ambiant que des réalités concrètes subjectives à chacun.e; bref, l'idéologie trouve ses ancrages dans divers lieux de cristallisations. Le concept d'idéologie a plus souvent qu'autrement servi à expliquer des phénomènes plus globaux (lutte des classes, sens commun, totalitarisme, spectres politiques, etc.<sup>2</sup>) relevant des idées et des différentes visions du monde. Pourtant, l'idéologie semble également résonner au niveau de l'individu, et pas seulement par ses processus cognitifs, mais aussi au niveau corporel. Comment l'idéologie influence-t-elle la formation du sujet? Le sujet peut-il s'émanciper de l'idéologie? Si oui, cette émancipation peut-elle se réaliser par le corps même?

Pour répondre à nos questionnements, nous utiliserons comme cadre théorique la conception de l'idéologie développée par Louis Althusser, qui considère l'idéologie comme le fondement de la formation du sujet. Pour lui, l'idéologie détient une existence matérielle dans les pratiques des sujets, qui sont initialement constitués par elle<sup>3</sup>. Utiliser la conception althussérienne de l'idéologie nous permet tout d'abord de resituer notre sujet autour du débat entre les courants structuralistes et postmodernes au sujet de la formation du sujet. En effet, Althusser fait lui-même partie du courant structuraliste en France dans les années 1950-60 et est considéré par plusieurs comme une figure de proue du mouvement<sup>4</sup>. Toutefois, Althusser a aussi été récupéré par plusieurs auteurs.

---

<sup>2</sup> Par exemple, chez Marx, l'idéologie sert à expliquer la division du travail manuel et intellectuel dans la société, qui se transpose directement par une oppression de la classe dominante sur le prolétariat. Pour Marx, l'idéologie se rapporte au monde des idées : la théorie relève de la bourgeoisie (ayant le temps de « philosopher » et de diffuser des croyances maintenant le système les avantageant en place), alors que la pratique relève des ouvriers (aliénés par leur travail, au service de la classe dominante). Kar Marx (1982), *L'idéologie allemande*. Pour Arendt, l'idéologie sert à expliquer l'ascension des régimes totalitaires (communistes ou fascistes) au pouvoir. Elle l'étudie comme étant la logique d'une idée instrumentalisée afin de créer un consentement au sein de la population. Hannah Arendt (2002), *Les origines du totalitarisme*. D'autres, comme Gramsci, ont adapté le concept d'idéologie afin d'y inclure le « sens commun ». Ainsi, on parle de l'idéologie dominante comme étant partagée par les masses. Antonio Gramsci (1975), *Gramsci dans le texte*. Aujourd'hui, on parle généralement des idéologies comme réunissant certains concepts politiques de manière plus ou moins cohérente, mais comme étant également sujettes à changement (*contra* une vision statique). Ces idéologies sont multiples, et vont du marxisme au libéralisme, du conservatisme au féminisme, etc. Michael Freeden (2003), *Ideology: A Very Short Introduction*. Bref, l'idéologie comprend divers usages, mais il semble qu'elle est principalement utilisée afin d'expliquer des phénomènes globaux présents dans notre société

<sup>3</sup> Nous verrons en détails cette théorie dans notre premier chapitre, où nous exposerons son utilité, ainsi que ses liens avec le corpus étudié dans le cadre de la recherche.

<sup>4</sup> Il a notamment réussi à intégrer le marxisme au structuralisme. « Ainsi, un althusséro-lacanisme pouvait prendre son essor et faire du couple Marx/Freud la grande machine à penser des années soixante, donnant à un marxisme rénové un second souffle dont il allait surtout bénéficier dans l'après-68 ». François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme tome I*, p.367.

étant classé.es par la littérature dans la branche postmoderne de la théorie française<sup>5</sup>. La théorie althussérienne nous permet donc de considérer les similitudes et les divergences entre ces courants sur la question de la formation du sujet et de son émancipation : elle nous permet d’approcher un terrain d’entente permettant de complexifier la relation entre deux théories « opposées » selon la littérature. Bien entendu, le structuralisme et le postmodernisme ne sont pas les seuls courants théoriques qui se sont penchés sur la question de la formation du sujet de manière parfois dichotomique : on peut penser notamment à certaines écoles des sciences sociales comme l’anthropologie culturelle de Clifford Geertz, le pragmatisme, les études micro et macro concernant la subjectivité (psychologie et sociologie), la phénoménologie du quotidien, ainsi que certaines approches historiques<sup>6</sup>. Nous sommes conscients de l’influence de ces théories sur le débat entourant la question faisant objet pour notre recherche, mais nous concentrerons tout de même nos efforts sur le structuralisme et le postmodernisme.

Mais qu’est-ce qui définit ces mouvements théoriques? Pourquoi sont-ils insérés dans une dichotomie? Le structuralisme est un mouvement multidisciplinaire ayant pris son essor en France entre les années 1950 et 1970. Le but du structuralisme, comme son nom l’indique, est d’étudier les structures sociales liées aux différents objets d’études des disciplines en sciences humaines : de la linguistique à la psychanalyse, à l’anthropologie à la sociologie, à la philosophie, etc.<sup>7</sup> Le structuralisme cherche donc à mettre de l’avant des règles générales pouvant expliquer l’ordre des choses dans le monde social (un retour à la scientificité, positivisme, motivé par un désir de soumettre les sciences humaines à la même rigueur intellectuelle que les sciences de la nature). Une structure importante du courant de pensée est l’inconscient, car il « permet de situer à la fois le lieu de la fonction symbolique et son universalité qui l’apparente aux enceintes mentales, il permet de l’extraire des contingences spatio-temporelles et d’en faire une entité purement autonome, abstraite et formelle »<sup>8</sup>. Le structuralisme s’éloigne donc de l’individu et de l’historicité pour s’attaquer aux institutions formelles et aux conditions sociales objectives : « la révolution structurale est sur ce plan « gardienne de l’absence de l’homme » (...) L’homme subit donc des

---

<sup>5</sup> Particulièrement ses écrits à propos du sujet et de l’idéologie, soit ces écrits dans *Positions* (1976) et *Sur la reproduction* (2011).

<sup>6</sup> Notamment la conception de l’histoire des vaincus de E.P. Thompson, qui s’oppose directement à la pensée althussérienne.

<sup>7</sup> On peut penser à des penseurs marquants de ce mouvement comme Lévi-Strauss, Saussure, Lacan, Michel Foucault, etc.

<sup>8</sup> François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme tome I*, p.142.

temporalités multiples qui lui échappent, il ne peut être dans ce cadre être sujet, mais seulement objet de purs événements extérieurs à lui »<sup>9</sup>.

Faute de perspective historique, ayant déstabilisé le statut de l'homme, et pris ses distances avec la réalité du réel, le structuralisme fait prévaloir les systèmes clos, lieu de refuge de méthodes à vocation scientifique, lieu inaccessible, refoulé sur l'autre scène, à l'écart de la conscience.<sup>10</sup>

En contraste, le postmodernisme (comprenant le poststructuralisme) s'érige en opposition à la modernité (dont le structuralisme fait partie<sup>11</sup>). Son but premier est de déconstruire les dichotomies présentes dans la théorie de manière générale (corps vs esprit, discours vs pratique, rationalité vs folie, etc.)<sup>12</sup>, ainsi que la notion de progrès. « Le progrès se pluralise, il n'est plus la force motrice de l'évolution sociale »<sup>13</sup>. Le structuralisme, par son désir de scientificité, a eu tendance à renforcer ces oppositions et l'idée de progression ou, du moins, il n'a pas cherché à les défaire activement. Le postmodernisme quant à lui considère la science comme un discours parmi d'autres, qu'elle a été utilisée pour établir une vérité<sup>14</sup>. Là où le structuralisme cherche à trouver les grandes règles et structures régissant l'ordre des choses, les postmodernes s'attardent plutôt aux instabilités et aux exceptions qui expliquent le changement social<sup>15</sup>. Bref, le structuralisme cherche à comprendre l'homogénéité des phénomènes alors que le postmodernisme les considère dans leur hétérogénéité (« le consensus est un horizon, il n'est jamais acquis »<sup>16</sup>).<sup>17</sup>

L'idée que l'on tire de ces recherches est que la prééminence de la fonction continue à dériver comme paradigme de la connaissance et de la prévision est en train de disparaître. En s'intéressant aux indécidables, aux limites de la précision du contrôle, aux quanta, aux conflits à information non complète, aux « *fracta* », aux catastrophes, aux paradoxes pragmatiques, la science postmoderne fait la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.390.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.419.

<sup>11</sup> « Le structuralisme n'est pas une méthode nouvelle ; il est la conscience réveillée et inquiète du savoir moderne ». Michel Foucault (1966), *Les mots et les choses*, p.221.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, etc. Il est cependant important de noter que la plupart des penseurs postmodernes n'ont jamais étiqueté leurs écrits sous ce nom, c'est une description qui leur a été donnée par la littérature.

<sup>13</sup> François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme tome I*, p.411.

<sup>14</sup> « Une science qui n'a pas trouvé sa légitimité n'est pas une science véritable, elle tombe au rang le plus bas, celui d'idéologie ou d'instrument de puissance, si le discours qui devait la légitimer apparaît lui-même comme relevant d'un savoir préscientifique, au même titre qu'un « vulgaire » récit. Ce qui ne manque pas de se produire si l'on retourne contre lui les règles du jeu de la science qu'il dénonce comme empirique. » Jean-François Lyotard (1979), *La condition postmoderne*, p.64.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.88.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.99.

<sup>17</sup> Nous sommes conscients que cette présentation est une généralisation et que l'on peut retrouver des exceptions dans chacun de ses courants.

théorie de sa propre évolution comme discontinue, catastrophique, non rectifiable, paradoxale. Elle change le sens du mot savoir, et elle dit comment ce changement peut avoir lieu. Elle produit non pas du connu, mais de l'inconnu. Et elle suggère un modèle de légitimation qui n'est nullement celui de la meilleure performance, mais celui de la différence comme paralogie.<sup>18</sup>

Ainsi, le postmodernisme s'inscrit dans un retour à l'historicité<sup>19</sup> dans une perspective d'analyse des discours dominants. Les postmodernes étudient les normes (tacites) plutôt que les structures officielles. Il est cependant difficile de définir ce qu'est le postmodernisme de manière incontestée; certains le voient comme une méthode<sup>20</sup>, d'autres comme un « style de vie du présent »<sup>21</sup>, alors que d'autres le considèrent comme une construction théorique regroupant des textes ou des auteurs canoniques (justifié par le fait que les auteur.es postmodernes n'ont jamais eux-mêmes qualifié leurs textes comme tels, alors que les structuralistes se réclamaient habituellement du mouvement)<sup>22</sup>.

Sur la question de la formation du sujet, il y a donc évidemment *une impasse* entre ces deux courants : le structuralisme situe la formation du sujet dans l'influence des structures et dans l'inconscient (rendant le pouvoir d'action individuelle conscient et volontaire beaucoup plus difficile), alors que le postmodernisme parle plutôt des normes et essaie de démontrer que le pouvoir est inscrit chez le sujet, mais est également la condition même de son émancipation (laissant donc place à la réflexivité et à un certain pouvoir du sujet sur lui-même). Ces deux positions se transposent également au sein des mouvements féministes et queers. En effet, les féministes matérialistes se positionnent généralement du côté du structuralisme<sup>23</sup> (à cause des influences marxistes qui y sont présentes) alors que les théories queers sont plus proches du

---

<sup>18</sup> Jean-François Lyotard (1979), *La condition postmoderne*, p.97.

<sup>19</sup> Souvent compris comme une généalogie, reprenant Foucault et Nietzsche. Chez les postmodernes, l'histoire ou l'historicité n'est pas vu selon une conception de progrès ou d'évolution linéaire. François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme tome I*, p.423.

<sup>20</sup> Jean-François Lyotard (1979), *La condition postmoderne*. Il est toutefois intéressant de voir que Lyotard désire inscrire le postmodernisme dans une sorte de méthode scientifique, alors que la plupart des auteur.es associés à ce courant proposent une déconstruction du discours scientifique.

<sup>21</sup> Cette définition est défendue par Ferguson et Wicke, mais est également critiquée. Sara Ahmed considère que cette vision du postmodernisme relève de la violence symbolique, car elle impose une vision du monde à un « we » universel, alors que le postmodernisme est un courant philosophique occidental qui exclut l'Autre. Aussi, considérer que le postmodernisme est présent signifie qu'il est également « présent à lui-même », constituant alors un but, un idéal ou une « arrivée ». Selon elle, ceci participe au mythe d'un postmodernisme inclusif qui « parle pour tout le monde » et qui suit l'idée de progrès. Sara Ahmed (1998), *Difference that Matter*, p.5.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.8.

<sup>23</sup> À la différence qu'il est primordial pour les féministes matérialistes de théoriser également la possibilité de changement, sans quoi il serait impossible d'atteindre des buts politiques tels que l'égalité homme-femme, etc.

postmodernisme (car il est un cadre utile pour déconstruire les catégories de genre et les dichotomies incrustées dans le sens commun)<sup>24</sup>.

Pour répondre à notre question de recherche, nous avons donc décidé de mobiliser un corpus précis qui réunit les positions structuralistes et postmodernes, mais également féministes matérialistes et queer. Nous étudierons les écrits de Pierre Bourdieu et de Judith Butler sur la formation du sujet et les possibilités de résistance à l'idéologie. Pierre Bourdieu (1930-2002) est un sociologue français ayant initialement fait ses études en philosophie. Bourdieu a décidé de se rediriger vers la sociologie, car il voulait participer à un domaine plus concret, qui aborde des questions proches au peuple<sup>25</sup>. Ses influences sont multiples, de la phénoménologie (Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty) à l'anthropologie de Lévi-Strauss en passant par Marx. Bourdieu fait partie du mouvement structuraliste français. Bourdieu a produit plusieurs écrits d'importance. Dans le cadre de notre recherche, nous nous attarderons à son ouvrage *Le sens pratique*, qui parle spécifiquement de la formation du sujet et de la violence symbolique (concept parent à celui d'idéologie), ainsi qu'à son essai *Domination masculine*, qui porte sur les relations de pouvoir patriarcales et sur l'incarnation des structures dans les corps des sujets<sup>26</sup>. Aussi, nous avons choisi d'utiliser *Discours et pouvoir symbolique*, un recueil des textes importants qu'a écrit Bourdieu sur le discours plutôt que *Ce que parler veut dire*<sup>27</sup>, car les écrits de Bourdieu sur le discours qui nous intéressaient étaient ceux faisant la critique du postmodernisme. De plus, nous n'avons pas pris l'ouvrage *Méditations pascaliennes* en considération, car nous voulions nous attarder aux œuvres plus commentées de Bourdieu, emblématiques de son association au structuralisme<sup>28</sup>. Finalement, plusieurs références au livre *Introduction à la sociologie réflexive* (co-écrit avec Loïc Wacquant) seront identifiable au cours de la lecture, car ce livre est une tentative de Bourdieu pour expliquer ses écrits complexes, ainsi que des réponses à certaines critiques à son égard. Évidemment, nous reconnaissons que Pierre Bourdieu n'est pas la figure emblématique du courant structuraliste : ses écrits démontrent des nuances, dont certaines que nous allons relever en cours de route. Toutefois,

---

<sup>24</sup> Les liens entre le féminisme et le postmodernisme sont multiples, toutefois, il faut faire attention de ne pas positionner le postmodernisme comme « autorisant » les théories féministes ou comme étant leur référent. Sara Ahmed (1998), *Difference that Matter*, p.15.

<sup>25</sup> Bourdieu provient d'un milieu ouvrier.

<sup>26</sup> D'ailleurs, Bourdieu est l'un des seuls représentants du structuralisme à avoir produit des écrits spécifiquement sur les relations genrées.

<sup>27</sup> Un ouvrage classique de Bourdieu sur le discours.

<sup>28</sup> Nous voulons souligner que cet ouvrage serait tout de même intéressant dans le cadre d'une recherche connexe à notre sujet, avec plus de temps et d'espace alloués.

dans le cadre de la recherche, nous mobiliserons beaucoup plus sa littérature associée à ce mouvement, car elle concerne plus directement notre sujet.

Judith Butler (1956-) est une philosophe américaine (elle/iel) particulièrement connue pour son apport aux théories féministes en produisant une littérature riche au sujet des identités de genre et des orientations sexuelles, menant à l'émergence des théories queers. Les influences de Butler sont vastes<sup>29</sup>, comme dans le cas de Bourdieu, mais elle est généralement classée dans le mouvement postmoderne. Butler a également écrit plusieurs ouvrages. Dans le premier chapitre, nous étudierons plus spécifiquement ses écrits dans *The Psychic Life of Power*, car ils portent précisément sur la conception de l'idéologie d'Althusser et l'adaptation qu'elle propose de celle-ci. Ensuite, nous mobiliserons exhaustivement son article « Performativity's Social Magic », dans lequel elle dresse plusieurs critiques à l'égard de Bourdieu. Finalement, nous tenterons d'exposer l'évolution théorique de son concept de la performativité (expliquant la formation du sujet) à l'aide de ses trois ouvrages : *Trouble dans le genre* (1999, publié originairement en 1990), *Ces corps qui comptent* (1993) et *Le pouvoir des mots* (1997).

Bien que Bourdieu et Butler soient associés à des courants de pensée « opposés », nous tâcherons de démontrer les nuances et les terrains d'entente possible au sujet de la formation du sujet et de l'idéologie dans leurs théories respectives, sans pour autant négliger les aspects plus difficilement réconciliables de leurs approches. Avant de résumer très brièvement nos chapitres, nous commencerons par considérer leurs théories telles qu'elles sont présentées dans la littérature. Pour le dire de façon quelque peu manichéenne : Bourdieu propose une vision déterministe de la formation du sujet, sans possibilité d'émancipation, alors que Butler présente une théorie volontariste, donnant trop d'importance au pouvoir d'action des individus et pas assez aux conditions sociales objectives et à la matérialité. Ensuite, après avoir exploré les différentes critiques et failles de leurs théories, nous verrons que nos auteur.es se rejoignent sur plusieurs aspects, notamment lorsqu'on considère la place du corps dans le développement des identités. Ceci nous permettra de déconstruire la représentation généralement faite par la littérature. Pour cette démonstration, nous utiliserons précisément la thématique des identités de genre comme objet d'étude (vu selon les théories féministes et queer).

---

<sup>29</sup> Wittig, Foucault, Derrida, Austin, Althusser, Freud, Lacan, Merleau-Ponty, De Beauvoir, etc.

## Revue de littérature sur les comparaisons entre Bourdieu et Butler

Nous exposerons brièvement certains points de rapprochements et de distinctions effectués entre Butler et Bourdieu sur la question de la constitution de l'identité dans la littérature. Des commentateurs défendent une complémentarité des deux théories, qui gagneraient beaucoup à échanger, et croient que les comparaisons entre les notions de performatif et de sens pratique permettent de comprendre comment les deux visions répondent à leurs lacunes respectives. Nous verrons cependant qu'il n'y a pas unanimité en ce qui concerne ces points de convergences, et que des points semblables utilisés de manière différente peuvent mener à des résultats divergents. Pour ce faire, nous nous pencherons principalement sur les écrits de Lois McNay, qui est une commentatrice incontournable sur les comparaisons faites entre Bourdieu et Butler<sup>30 31</sup>.

Lois McNay fait partie des féministes ayant analysé les pensées de Butler et de Bourdieu de manière critique, y voyant respectivement des points utiles pour penser la formation du sujet et son émancipation. Là où Bourdieu réussit à rendre compte du caractère incarné des structures sociales et de la difficulté d'en échapper, Butler de son côté permet de penser le changement (ce qui est nécessaire pour les luttes féministes et de toutes formes d'oppression). Bien que McNay défende une adaptation féministe de la théorie de Bourdieu afin de rendre la lutte politique plus collective, contrairement à une théorie de la performativité centrée sur l'individu, elle constate des ressemblances entre les deux avenues. Pour elle, la force commune des deux théories semble s'ancrer dans leur reconnaissance de l'histoire, de leur rejet du volontarisme et de leur compréhension commune de la place de la psychanalyse au sein de la formation du sujet. McNay considère que, bien que l'historicité soit exprimée de manière différente chez les penseur.es, elle prend une place centrale qui permet de dépasser une vision unilatérale de la formation du sujet (où le pouvoir agirait sur des individus « innocents »). Chez Butler, cette historicité se traduit par l'itérabilité et son caractère citationnel<sup>32</sup>, alors que chez Bourdieu, elle prend la forme d'une rétention. Pour McNay, ceci les amène à montrer un processus dynamique et co-constitutif entre

---

<sup>30</sup> Nous reviendrons d'ailleurs plus en détails sur ses écrits dans le chapitre III.

<sup>31</sup> Nous compléterons son analyse par d'autres commentateurs appuyant ou remettant en question les liens qu'elle met de l'avant. Il faut cependant souligner que la littérature proposant de jumeler les théories de nos penseur.es est peu développée, car la plupart des textes les mettant en relation expliquent les critiques qu'ils se sont faites mutuellement (ce que nous verrons dans la recherche) plutôt que d'analyser exhaustivement les rapprochements possibles entre leurs pensées. Il est cependant utile de prendre en considération certains articles proposant un terrain d'entente entre la performativité et le marxisme (la praxis) afin de voir les implications de ce potentiel rapprochement théorique.

<sup>32</sup> Nous expliquerons de quoi il s'agit dans la section 2.1 et dans le chapitre III.



l'individu et le social<sup>33</sup>. Toutefois, cette position défendue par McNay n'est pas unanime. Selon Gill Jagger, la rétention rend la constitution du sujet passive et immédiate chez Bourdieu, alors que chez Butler, l'itérabilité rend ce processus actif.<sup>34</sup>

McNay réalise également un rapprochement entre Butler et Bourdieu sur l'importance de la conscience préréflexive dans la formation du sujet et l'incorporation des normes et des structures. Pour elle, ce choix les éloigne tous les deux d'une conception volontariste de la constitution de l'identité, qui n'a rien d'une décision délibérée de la part de l'individu<sup>35</sup>. Bien que l'inconscience soit centrale dans les deux théories<sup>36</sup>, il semble nécessaire (*contra* McNay) de reconnaître la place explicite à une forme de conscience dans la théorie de Butler, car elle lui permet d'atteindre des objectifs politiques. Butler suit la tendance postmoderne et semble déconstruire d'une certaine manière la dichotomie conscience/inconscience, alors que Bourdieu reste campé dans la préréflexivité. Andrew Parker semble faire écho à cette interprétation lorsqu'il affirme que « like praxis, moreover, performativity (at least in principle) does not take consciousness as an *originating ground* »<sup>37</sup>. Selon lui, les théories marxistes – dont certains structuralistes comme Bourdieu sont influencés – devraient emprunter à la performativité sur cet aspect, car le marxisme oppose conscience et inconscience de manière à renforcer d'autres dichotomies (pratique vs idéologie) ; « performativity obviates all such distinction between first and second, original and copy, being and representation, 'life' and 'langage', world and word »<sup>38</sup>.

Mais la comparaison la plus récurrente entre Butler et Bourdieu dans la littérature semble être l'influence du processus de naturalisation des normes dans la formation du sujet. Chez les deux auteurs, on constate un désir de dénoncer « l'ordre des choses » qui agit dans la constitution des identités de manière « naturelle », et ce depuis le début de l'existence du sujet (et même la précédent). McNay semble faire référence à ce point lorsqu'elle souligne que Butler et Bourdieu utilisent la psychanalyse de la même manière dans leurs pensées, en reconnaissant la priorité de l'expérience première (le processus de socialisation) des individus dès la naissance, ce qui mène à un encadrement de la formation de l'identité qui dépendra toujours initialement de ce processus.

---

<sup>33</sup> Lois McNay (2000), *Gender and Agency*, p.40. Leur permettant également de se soustraire de l'erreur de Foucault concernant "l'inscription", terme sur lequel nous reviendrons dans le chapitre III.

<sup>34</sup> Gill Jagger (2012), « Embodied Subjectivity, Power and Resistance », p.211-212.

<sup>35</sup> Lois McNay (2000), *Gender and Agency*, p.41.

<sup>36</sup> Et ce principalement par le biais du corps comme nous le constaterons à travers la recherche.

<sup>37</sup> Andrew Parker (1996), « Praxis and Performativity », p.268. Emphase ajoutée.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.270.

Cette tendance ressort d'ailleurs de leur désir mutuel de révéler le caractère construit du sexe et la violence perpétrée lorsque la biologie est utilisée pour défendre l'ordre « naturel » du genre et de la psyché du sujet. « Both accounts reject any kind of biological reductionism and emphasise instead the gender-naturalising role of symbolic orders<sup>39</sup> ». Cette comparaison est illustrée entre l'utilisation du sens commun chez Bourdieu et les normes binaires de genre chez Butler<sup>40</sup>.

Pour McNay, l'utilisation de la psychanalyse est difficile à adapter à la théorie féministe et aux questions d'identité de genre, puisqu'elle résulte par une certaine fermeture des identités qui doivent correspondre avec celles induites dès l'enfance. Cependant, elle croit que Butler et Bourdieu réussissent à mettre l'accent sur le social dans la réutilisation de ce courant de pensée, ce qui les éloigne d'une interprétation du symbolique sans issues<sup>41</sup>. À partir de ce constat, McNay, contrairement à plusieurs, considère que le changement peut être théorisé à partir des écrits de Bourdieu au même titre que chez Butler, puisque l'habitus s'adapte à la situation ou au contexte social dans lequel il est inscrit à un moment précis, malgré le champ dans lequel il a évolué. Gill Jagger soutient cependant que le penchant des deux penseur.es pour des explications axées sur le social est effectué de manière distincte : Bourdieu s'attarde aux structures sociales, alors que Butler étudie l'hétéronormativité, pensée dans des termes foucaaldiens de régime savoir-pouvoir. Cette distinction est ce qui permet de théoriser plus facilement l'émancipation du sujet dans la performativité, puisque les structures sont plus souvent conceptualisées comme étant stables, alors que les normes sont mouvantes<sup>42</sup>. Mais peu importe la manière dont Butler et Bourdieu conceptualisent le pouvoir tacite, celui-ci reste primordial dans la formation du sujet, indépendamment de la possibilité de libération.

### Présentation des chapitres

Nous débuterons la recherche en nous penchant spécifiquement sur le rôle du pouvoir dans la formation du sujet. Pour ce faire, nous utiliserons la conception de l'idéologie de Louis Althusser comme cadre théorique dans notre chapitre I, *L'idéologie et son interpellation comme point de départ*. Nous commencerons par expliquer en quoi cette théorie consiste en nous référant tout

---

<sup>39</sup> Gill Jagger (2012), « Embodied Subjectivity, Power and Resistance », p.209.

<sup>40</sup> Julia C. Nentwich et al. (2015), « Change agency as performance and embeddedness: Exploring the possibilities and limits of Butler and Bourdieu », p.248.

<sup>41</sup> Lois McNay (2000), *Gender and Agency*, p.43.

<sup>42</sup> Gill Jagger (2012), « Embodied Subjectivity, Power and Resistance », p.216.

d'abord à son aspect matérialiste, s'attardant aux institutions dans la formation du sujet, puis à son explication structuraliste psychanalytique prenant racine dans la scène de l'interpellation du sujet. Ensuite, nous verrons les liens qu'il est possible d'établir entre la conception althussérienne de l'idéologie et nos auteur.es. Chez Bourdieu, il sera question de la violence symbolique, qui partage plusieurs aspects de l'explication matérialiste d'Althusser, alors que chez Butler il sera question du discours dominant et de sa réutilisation de l'interpellation. À la fin du chapitre, nous pourrons constater que bien que l'idéologie soit bel et bien fondamentale à la formation du sujet dans les pensées respectives de Bourdieu et Butler, l'utilisation qu'ils font de ce concept (prenant forme sous les noms de violence symbolique et de discours dominant) les mène à des résultats foncièrement différents. Ce chapitre nous laisse sur le débat que nous avons soulevé brièvement en introduction entre déterminisme et volontarisme dans la formation du sujet : l'idéologie semble emprisonner le sujet chez Bourdieu alors que Butler y voit une possibilité d'émancipation.

Le deuxième chapitre, *L'habitus, vers une incarnation de l'idéologie*, servira à exposer en détail la pensée de Bourdieu sur la formation du sujet, en démontrant en quoi elle diffère de la position postmoderne. Pour se faire, nous commencerons par présenter la pensée de quelques auteurs postmodernes ayant eu une grande influence sur les écrits de Butler : John L. Austin, Jacques Derrida et Michel Foucault. Le but de cette courte section est de mettre en contexte l'important du langage et du discours dans la pensée postmoderne, ainsi que d'expliquer certains concepts qui seront utiles pour comprendre la théorie de Butler plus tard dans la recherche. Après coup, nous verrons pourquoi Bourdieu s'oppose à une vision postmoderne de la formation du sujet ancrée dans la linguistique, particulièrement grâce à sa critique d'Austin, penseur sur lequel il s'attarde particulièrement. Pour Bourdieu, le postmodernisme accorde une trop grande importance au pouvoir discursif et ignore que les origines de ce pouvoir se trouvent en fait dans les conditions sociales qui les précèdent. Bourdieu propose plutôt de penser la formation du sujet comme relevant de la pratique, c'est-à-dire qu'elle est ancrée inconsciemment au plus profond des corps et qu'elle s'exprime par les actions et les comportements des individus. Pour lui, la construction des identités est reliée étroitement aux structures sociales présentes dans l'environnement du sujet. Nous introduirons trois grands concepts nécessaires à la compréhension des écrits de Bourdieu sur notre question de recherche : l'habitus, le champ et l'hexis corporel. Finalement, nous porterons une attention particulière à l'essai *Domination masculine*, où Bourdieu parle des relations genrées et de la domination du patriarcat pour illustrer comment la formation du sujet fonctionne

spécifiquement dans le cas des identités de genre. Nous verrons que le corps tient une place importante dans cet ouvrage.

Nous débuterons donc le chapitre III, *La performativité : une explication de la subjectivité ancrée dans l'acte de langage*, en parlant des certaines critiques faites à l'égard de la théorie bourdieusienne de la formation du sujet. Pour commencer, nous nous baserons sur l'article « Performativity's Social Magic » de Butler, qui expose en profondeur les failles que l'on retrouve chez Bourdieu et qui l'empêche de penser une émancipation partant de l'individu, pourtant essentielle aux objectifs politiques que Bourdieu défend lui-même. Par la suite, nous verrons que ces critiques sont partagées par un grand nombre de féministes qui, bien qu'elles voient un potentiel immense dans l'utilisation de l'habitus de Bourdieu et sa conception de la corporalité, considère que *Domination masculine* contient des lacunes importantes. Nous verrons que la plupart des problèmes soulevés dans la théorie bourdieusienne proviennent en fait du concept de champ, qui est la source d'un déterminisme totalisant. Ensuite, nous passerons le restant du chapitre à expliquer la théorie de Butler entourant le sujet, et plus particulièrement l'apport de la performativité. Pour ce faire, nous présenterons l'évolution théorique de ce concept : la performativité est présentée initialement selon un paradigme foucauldien, mais il a ensuite été nécessaire pour Butler d'utiliser d'autres référents pour solidifier sa théorie à la suite de critiques. En effet, nous verrons que dans *Ces corps qui comptent* et *Le pouvoir des mots*, Butler rend beaucoup plus explicite l'influence d'Austin, de Derrida et d'Althusser dans l'élaboration de la performativité. Plus précisément, ces ajouts théoriques lui ont permis de penser la formation du sujet en termes de temporalité et de spatialité. Finalement, nous verrons en quoi ces changements sont utiles pour répondre à deux critiques faites à l'égard de Butler à la suite de la parution de *Trouble dans le genre* : la première étant que sa conception est beaucoup trop volontariste et la deuxième voulant que Butler ignore la matérialité du corps dans la formation des identités.

En guise de conclusion, nous tâcherons de présenter les points communs entre la performativité et l'habitus de Bourdieu. Tout d'abord, nous analyserons la reprise que Butler fait de l'habitus dans *Le pouvoir des mots*, qu'elle rapporte à la performativité tacite et au rôle du corps dans ce processus. Ensuite, nous démontrons que Bourdieu, bien qu'il n'ait pas développé amplement sur cette question, laissait place à une émancipation partant du sujet en défendant une sociologie réflexive et en conceptualisant « l'habitus clivé ». Nous argumenterons que 1) la littérature a classé Bourdieu et Butler dans des positions déterministes et volontaristes de la

formation du sujet en caricaturant leurs écrits, lesquels sont en fait remplis de nuances et de pistes de réflexion permettant de penser la constitution des identités comme étant située entre objectivisme et subjectivisme, et 2) que la phénoménologie queer semble être la voie à suivre pour réunir la pensée de nos auteur.es, surtout lorsqu'on s'attarde au corps comme lieu de résistance à l'idéologie.

## CHAPITRE I

### L'IDÉOLOGIE ET SON INTERPELLATION COMME POINT DE DÉPART

*« L'avantage de cette théorie de l'idéologie, c'est de nous montrer concrètement comment "fonctionne" l'idéologie à son niveau le plus concret, au niveau des « sujets » individuels, c'est-à-dire des hommes tels qu'ils existent, dans leur individualité concrète, dans leur travail, dans leur vie quotidienne, leurs actes, leurs engagements, leurs hésitations, leurs doutes comme dans leurs évidences les plus immédiates. »*

- Louis Althusser, *Sur la reproduction* (2011), p.209.

L'objectif du premier chapitre est d'exposer la conception de l'idéologie qui nous servira de cadre analytique pour aborder la question de recherche. Nous avons décidé de nous éloigner des définitions plus récentes de l'idéologie politique<sup>43</sup>, pour nous rapprocher d'une vision marxiste de l'idéologie. Bien que plusieurs marxistes<sup>44</sup> aient réfléchi différemment à la manière dont l'idéologie manifeste ses effets dans la matérialité, beaucoup s'entendent pour dire qu'elle est un outil de domination d'une classe sur une autre et s'intéressent donc à la question de l'idéologie dans une perspective de lutte des classes.

Or, dans le cadre de la recherche, nous nous pencherons sur la conception marxiste de l'idéologie développée par Louis Althusser, qui se distingue du courant traditionnel en présentant une vision « matérialiste totale » de l'idéologie<sup>45</sup>, qui se concentre particulièrement sur l'effet qu'elle possède sur tous ses sujets *également*, peu importe la classe sociale. La théorie d'Althusser est un outil d'analyse utile, car elle permet de mettre directement en relation la formation du sujet et l'idéologie. En effet, en supposant que l'idéologie se manifeste à l'échelle individuelle, Althusser place le sujet au centre de sa théorie. Pour lui, le processus de subjectivation est essentiel à la reproduction des rapports de domination au sein de la société, et donc au maintien du système capitaliste et de l'idéologie néolibérale. Nous utiliserons la pensée d'Althusser, car elle a été la première établissant un lien co-constitutif entre la formation du sujet et l'idéologie.

---

<sup>43</sup> Comme par exemple celle de Michael Freeden (2003), *Ideology : A Very Short Introduction*.

<sup>44</sup> Comme Georg Lukács, Max Horkheimer, Antonio Gramsci, etc. Voir ouvrage de référence *Theories of Ideology: The Power of Alienation and Subjection* de Jan Rehmann (2013).

<sup>45</sup> Louis Althusser (2011), *Sur la reproduction*, p.219-220.

Toutefois, il est évident que cette théorie comporte des limites; nous tâcherons d'exposer ces failles à l'aide des différentes critiques émises à l'égard d'Althusser. Ceci nous permettra par la suite d'identifier les éléments des pensées de Pierre Bourdieu et de Judith Butler qui se rattachent, mais aussi complètent, les écrits d'Althusser. Nous verrons qu'ils permettent d'apporter des solutions aux critiques qui lui ont été adressées, ainsi qu'aux contradictions et aux angles morts de sa théorie. Nous constaterons que ces penseurs réussissent à rendre compte d'un processus de déploiement de l'identité plus complexe au sein de la théorie althusserienne, et ce en l'interprétant de manière opposée (selon les traditions structuraliste et postmoderne).

Dans le cadre plus général de la recherche, faire un rapprochement entre Althusser, Bourdieu et Butler permet de voir comment l'idéologie fonctionne au sein de leur théorie respective de la formation du sujet. Ainsi, nous constaterons que l'idéologie est omniprésente dans ce processus. Le premier terrain d'entente entre structuralisme et postmodernisme au sujet de la subjectivité se situe au niveau de la violence symbolique exercée sur l'individu via les schémas de représentations dominants. Nous verrons que ce point est tout de même exploité de manière différente par chacun.e. L'influence de l'idéologie sur la formation de l'individu sert alors de *point de départ* à l'instauration d'un accord entre Bourdieu et Butler, que nous développerons par la suite dans la recherche à l'aide de leur pensée respective.

### *1.1 Althusser*

La théorie d'Althusser peut être divisée en deux explications distinctes, toutes deux sous l'influence du paradigme structuraliste. La première aborde l'idéologie selon une perspective matérialiste, où l'on parle dans des termes classiques à la tradition marxiste<sup>46</sup> (superstructure, classe dominante, etc.), et ayant pour but de relier le processus de subjectivation aux institutions. Cette explication est motivée par le désir d'Althusser d'aborder le marxisme de manière scientifique (motivation typique du mouvement structuraliste) en présentant le marxisme « comme seul capable de réaliser la synthèse globale du savoir et de s'installer au cœur du paradigme

---

<sup>46</sup> Karl Marx (2008), *Le capital*. Antonio Gramsci (1975), *Gramsci dans le texte*, etc.

structural »<sup>47</sup>. La seconde, qui nous intéresse davantage dans le cadre de notre recherche, remanie certains concepts du domaine de la psychanalyse structuraliste afin de critiquer la vision marxiste traditionnelle de l'idéologie. Suite à ces critiques, Althusser tente d'appliquer les principes psychanalytiques au concept d'idéologie, prônant alors un processus de subjectivation « éternel » et inconscient<sup>48</sup>. Cette tendance du retour à l'inconscient comme structure est typique du structuralisme inspiré de Jacques Lacan, dont la relecture de Freud a marqué les imaginaires des penseur.es en France à l'époque<sup>49</sup>. Nous pourrions donc constater qu'Althusser introduit certaines notions freudiennes à sa conception de l'idéologie, particulièrement le rôle de l'inconscient<sup>50</sup>.

Nous commencerons par exposer brièvement le côté matérialiste de la pensée d'Althusser, qui est l'explication la plus connue de ses réflexions, et qui a été critiquée par plusieurs penseur.es du courant marxiste. Il est important de tracer un portrait de cette section de son argumentaire, car elle nous permet de mieux comprendre ce qui le mène à développer une théorie de l'idéologie en lien avec la psychanalyse. Ensuite, nous nous attarderons à l'idéologie générale, productrice de sujets, qui s'éloigne du référent de la lutte des classes pour s'intéresser davantage au lien entre l'idéologie et l'individu.

### 1.1.1 Les institutions : l'existence matérielle de l'idéologie

Dans sa théorie, Louis Althusser souhaite rendre compte d'un aspect de la pensée marxiste qu'il considère peu développé, c'est-à-dire à la reproduction des rapports de production existants. Il conçoit que la théorie de Marx s'est penchée davantage sur la reproduction des forces productives, donc des moyens de production (bâtiments, matières premières, etc.) et des forces de travail (salaire pour consommer, éducation des travailleurs, etc.). Cela a laissé dans l'ombre la reproduction des rapports entre les classes dominantes et les classes dominées, qui sont essentielles au maintien de l'idéologie en place<sup>51</sup>. La théorie marxiste place l'infrastructure comme étant la base économique de la société. Cette base est ce qui détermine en dernière instance toute la

---

<sup>47</sup> François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme I*, p.343. Althusser souhaite également un retour « scientifique » à Marx afin de se détacher de l'idéologie marxiste de Staline, et donner un vent de fraîcheur aux écrits de Marx.

<sup>48</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.233.

<sup>49</sup> François Dosse (2012), *Histoire du structuralisme I*, p.117. « L'inconscient est au centre du paradigme structuraliste et pas seulement par l'essor de la pratique thérapeutique qu'est la psychanalyse : nous l'avons vu à l'œuvre dans l'anthropologie que prône Lévi-Strauss ou dans le distinguo établi entre langue et parole pour Saussure. Cette importance accordée à l'inconscient dans la période favorise le rayonnement dont va bénéficier Lacan ».

<sup>50</sup> Ce qui est en phase avec les autres disciplines marquées par le structuralisme de cette période.

<sup>51</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils idéologiques d'État », p.6.



structure du système. La superstructure, quant à elle, contient l'aspect juridico-politique de la société (l'État de droit) ainsi que l'idéologie dominante. Elle n'a qu'une autonomie relative face à la base économique. Ainsi, en s'attardant sur les conditions de reproduction se retrouvant au niveau de la superstructure, plutôt que choisir un point de vue marxiste traditionnel axé sur la production « pratique » et l'infrastructure, Althusser souhaite dépasser la théorie descriptive de Marx pour se diriger vers une théorie plus complète qui relève d'un caractère et d'une méthode scientifique ancrée dans les considérations matérielles.

Afin d'y parvenir, Althusser développe une conception de l'idéologie ancrée dans un matérialisme « total », c'est-à-dire que l'idéologie relève ultimement des pratiques matérielles se retrouvant au niveau de la base ainsi qu'au niveau de la superstructure. Elle ne provient donc pas d'idées ou de concepts transcendants comme on pourrait le voir dans la philosophie idéaliste<sup>52</sup>. Afin de le démontrer, Althusser explique l'idéologie en partant de la définition marxiste classique de l'État, donc de l'État comme appareil répressif au service des classes dominantes. Cependant, il souhaite ajouter une précision à cette conceptualisation : pour lui, il faudrait distinguer l'Appareil d'État répressif (AE) - constitué du gouvernement, de l'armée, de l'administration, des tribunaux, etc. -, des Appareils idéologiques d'État (AIE) - les systèmes religieux, scolaire, familial, etc. Althusser considère que ces deux types d'appareils divergent sur plusieurs aspects, par exemple l'AE est public et unique (il se constitue dans une seule institution) alors que les AIE sont pluriels et relèvent de l'ordre du privé<sup>53</sup>. Toutefois, la différence la plus importante provient des outils de domination utilisés par les deux types d'appareils. Dans le cas des AE répressifs, l'utilisation de la violence physique est privilégiée à l'utilisation de « l'idéologie », alors que c'est le contraire pour les AIE.

Ni l'Église, ni l'École, ni les partis politiques, ni la presse, ni la radio-télévision, ni l'Édition, ni les spectacles, ni le sport ne recourent, pour fonctionner auprès de leur « clientèle », à *la violence physique*, du moins de manière *dominante* et

---

<sup>52</sup> « Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet (tel individu) que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels, eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent (comme par hasard !) les idées de ce sujet. (...) Reste que, dans cette présentation des choses renversées, nous n'avons pas affaire du tout à un renversement (cette formule magique des marxistes hégéliens ou feuerbachiens !), puisque nous constatons que certaines notions ont purement et simplement disparu de notre nouvelle présentation, alors que d'autres au contraire y subsistent, et de nouveaux termes y apparaissent. A disparu : le terme *idées*. Subsistent : les termes *sujets, conscience, croyance, actes*. Apparaissent : les termes *pratiques, rituels, appareils idéologiques*. (...) Les idées ont disparu en tant que telles (en tant que dotées d'une existence idéale, spirituelle), dans la mesure même où il est apparu que leur existence était matérielle. » Louis Althusser (2011), *Sur la reproduction*, p.219-220.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.12-14.

*visible*. C'est « librement » qu'on va à l'Église, qu'on va à l'École, bien qu'elle soit « obligatoire », qu'on adhère à un parti politique et lui obéit, qu'on achète un journal, qu'on tourne le bouton de la Télé, qu'on va au cinéma, au stade, et qu'on achète et « consomme » des disques, des tableaux ou des « Posters », des ouvrages littéraires, historiques, politiques, religieux ou scientifiques. (...) Ces appareils fonctionnent apparemment « *tout seuls* », sans le recours à la violence à savoir *par l'idéologie* ou plutôt *l'idéologisation*. Par là nous marquons très nettement la distinction qui sépare l'Appareil d'État des Appareils idéologiques d'État.<sup>54</sup>

Il semble donc que la principale distinction entre la AE et les AIE relève du fait que la violence provenant des institutions officielles (armée, police, justice) est visiblement répressive, le sujet est « puni » lorsqu'il enfreint la loi, alors que l'idéologie agit tacitement : le sujet *croit consentir* aux « règles » et aux « coutumes » des AIE, il « choisit » d'y participer.

L'idéologie est l'arme principale des AIE, car c'est elle qui crée une unité au sein des différentes institutions les composant : « il faut admettre ce fait paradoxal que ce ne sont pas les institutions qui « produisent » les idéologies correspondantes, mais que ce sont *des éléments d'une Idéologie (l'Idéologie d'État) qui se « réalisent dans » ou « existent dans » des institutions correspondantes, et leurs pratiques* »<sup>55</sup>. En effet, le type de violence utilisé par les AIE provient de l'idéologie dominante *propagée par les individus au sein des classes dominantes*, qui sont les *acteurs actifs* dans les différents appareils d'État<sup>56</sup>. Ainsi, les appareils constituant la superstructure ont un rôle primordial dans la reproduction des rapports de production. L'AE, en utilisant la force répressive, assure les conditions politiques de la reproduction des rapports de production. Ces conditions permettent par la suite aux AIE de « s'auto-reproduire » en diffusant tacitement l'idéologique dans ses institutions à l'extérieur de l'État officiel.

C'est en accordant une importance centrale à l'idéologie au sein du schéma infrastructure-superstructure qu'Althusser souhaite dépasser la théorie descriptive de Marx. Selon Althusser, le sens que Marx donne à l'idéologie dans *Idéologie allemande* est loin d'une définition matérialiste, car elle désigne « un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un homme ou

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.114-115.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>56</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils idéologiques d'État », p.15.

d'un groupe social »<sup>57</sup>. Marx place donc l'idéologie dans la sphère de l'illusion, du néant. Elle est pensée comme une « construction imaginaire » située dans la théorie pure et relevant de l'arbitraire.

Althusser tente d'expliquer pourquoi l'idéologie détient une existence matérielle. Il avance que cette dernière est toujours située dans un appareil idéologique d'État (AIE), ainsi que dans les pratiques qu'il inculque aux individus. Ainsi, il est défendu que la matière (idéologie) existe sous différentes modalités, toutes ancrées en dernière instance dans l'univers matériel, physique. Il illustre cette idée en montrant comment la matérialité incarne (produit) les « idées » des sujets par le biais de leurs actions, qu'elles existent comme des pratiques idéologiques ritualisées par les AIE.

Nous dirons donc, à ne considérer qu'un sujet, que l'existence des idées de sa croyance est matérielle, en ce que ses idées sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel dont relèvent les idées de ce sujet<sup>58</sup>.

Althusser défend que c'est après avoir agi sur quelque chose que l'on commence à y croire, et non le contraire comme le veut le sens commun. Il dit, par exemple, que c'est à force de s'agenouiller à l'église que l'on finit par croire en Dieu<sup>59</sup>. Les AIE imposent alors des types de « subjectivités »<sup>60</sup> sur les individus par le biais des pratiques, de la pression des pairs, du rejet de certaines identités, des relations aux institutions sociales, etc. Ils encouragent aussi les individus à penser que ces subjectivités proviennent d'eux-mêmes, de leur volonté, alors que c'est totalement faux. La première étape de la transformation d'un individu en sujet se retrouve dans *la scène d'interpellation*<sup>61</sup> lancée par les différentes AIE qui composent une société et qui diffusent l'idéologie dominante. Cette interpellation explique comment l'idéologie et les AIE fonctionnent de concert, afin de donner un faux sentiment d'autonomie aux individus, qui se constitueront en sujets par le biais des différentes pratiques instaurées dans les rituels sociaux. En fait, l'interpellation a constitué le sujet en agent de l'idéologie, en instaurant un système de croyances intériorisé qui permet à l'exploitation capitaliste de fonctionner à travers les comportements que génèrent ce système, lesquels sont essentiels à la reproduction.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.31

<sup>59</sup> Althusser reprend la « dialectique défensive » de Pascal en citant : « Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la prière, et vous croirez ». *Ibid.*, p.31.

<sup>60</sup> Notre recherche prend compte de la subjectivité telle que pensée par Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception* (1978), c'est-à-dire que la subjectivité est la manière qu'à un individu d'interagir avec son environnement et les autres (par l'esprit et le corps), et ce en fonction des schèmes de perceptions qu'il détient.

<sup>61</sup> Nous y reviendrons dans la partie suivante.

### 1.1.2 L'idéologie générale et l'interpellation

Maintenant que nous avons établi en quoi l'idéologisation des sujets est liée aux institutions, nous allons nous pencher sur ce qui distingue la théorie d'Althusser des courants marxistes traditionnels et aborder ses critiques de l'idéologie marxiste. Ce dernier intègre à sa conception un cadre théorique se rapprochant de la psychanalyse, domaine prenant de l'ampleur dans les sciences sociales à son époque grâce à la « redécouverte » de Freud par Lacan et aux adaptations de sa théorie à différentes disciplines. En fait, il semble important de souligner que ce dernier a développé sa théorie de l'*Idéologie générale* – théorie que nous récupérons pour répondre à la question de recherche et qui comporte une dimension psychanalytique – avant d'élaborer ses écrits sur les appareils idéologiques d'État<sup>62</sup>.

La conception de l'idéologie générale d'Althusser prend racine dans sa critique de la vision marxiste de « l'idéologie comme fausse conscience »<sup>63</sup> (menant vers une conscience de classe) et comme outil de domination d'une classe sociale (bourgeoise) sur une autre (prolétaire). En effet, ce dernier considère que cette conception classique que l'on retrouve dans *L'Idéologie allemande* suppose que l'idéologie serait du domaine de la conscience, donc un processus ayant des fins instrumentales (on utilise l'idéologie pour atteindre un but précis, par exemple pour aliéner la classe prolétaire). Or, il défend que l'idéologie ne peut jamais être un phénomène purement instrumental, car même ceux et celles qui s'en servent comme outil de domination (la classe bourgeoise) se sont « fait prendre » par elle. Cette dernière les *habite*, car ils doivent y croire pour l'utiliser et s'en proclamer maîtres<sup>64</sup> : « en réalité, la bourgeoisie doit croire à son mythe avant d'en convaincre les autres »<sup>65</sup>. Si chaque individu impliqué dans l'idéologie, c'est-à-dire peu importe la classe sociale à laquelle il appartient, doit adhérer de manière sincère et naturelle aux postulats qu'elle dégage, il ne peut s'agir d'un phénomène appartenant au domaine du choix rationnel ou du subterfuge, il *doit* se manifester dans l'inconscient de tous et toutes.

Ainsi, Althusser se distingue du courant marxiste en effectuant un déplacement du domaine conscient de l'idéologie vers un domaine dont l'inconscient est son fondement. L'auteur établit d'ailleurs un lien direct entre ce déplacement et le concept « d'inconscient éternel »<sup>66</sup> développé

---

<sup>62</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.158.

<sup>63</sup> Comme par exemple la conception de Georg Lukács exposée dans *Histoire et conscience de classe* (1974).

<sup>64</sup> Louis Althusser (2018), *Pour Marx*, p.276.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.276.

<sup>66</sup> Sigmund Freud (2010), « L'Inconscient » dans *Métapsychologie*.

par Sigmund Freud; il s'appuie donc sur la psychanalyse pour justifier l'élaboration d'une théorie de l'idéologie générale.

Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire, je reprendrai mot pour mot l'expression de Freud et j'écrirai : l'idéologie *est éternelle*, tout comme l'inconscient. Et j'ajouterai que ce rapprochement me paraît théoriquement justifié par le fait que l'éternité de l'inconscient n'est pas sans rapport avec l'éternité de l'idéologie en général. Voilà pourquoi je me crois autorisé, au moins présomptivement, à proposer une théorie de l'idéologie en général, au sens où Freud a présenté une théorie de l'inconscient en général<sup>67</sup>.

La théorie de l'inconscient lui sert aussi d'assise pour justifier que l'idéologie « n'a pas d'histoire » (dans un sens positif, et non pas dans le sens négatif que prétend Marx en la situant à l'extérieur des conditions matérielles<sup>68 69</sup>). L'idéologie est plutôt une réalité vécue par l'individu, dont l'essence est anhistorique, s'éloignant une fois de plus d'une conception de l'idéologie située dans un rapport conflictuel entre les classes ayant une progression historique linéaire. Puisque l'idéologie (ou l'inconscient) est éternelle et omniprésente, il n'est pas possible qu'elle ait une histoire linéaire, avec un commencement et un but précis. Il est important de souligner qu'Althusser associe l'aspect éternel de l'idéologie à quelque chose d'immuable et de transhistorique, et non à une transcendance sur l'histoire « concrète ». En effet, Althusser se démarque de Marx en abordant la question de la place de l'homme dans le monde de manière

---

<sup>67</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils Idéologiques d'État », p.25.

<sup>68</sup> En situant l'idéologie à l'extérieur des conditions matérielles (comme relevant des idées), Marx avance que celle-ci ne peut pas avoir d'histoire : la seule histoire est celle des individus concrets. Althusser tente de partir de la thèse négative et idéaliste de Marx concernant l'idéologie, pour la transformer en thèse positive. Pour ce faire, il se rapporte à l'histoire d'un point de vue matérialiste en plaçant l'idéologie dans un rapport à la lutte des classes, qui est sa « constante » historique. « Ce sens est positif, s'il est vrai que le propre l'idéologie est d'être dotée d'une structure et d'un fonctionnement tels qu'ils en font une réalité non-historique, c'est-à-dire *omnihistorique*, au sens où cette structure et ce fonctionnement sont, sous une même forme, immuable, présents dans ce qu'on appelle l'histoire entière, au sens où le *Manifeste* définit l'histoire comme l'histoire de la lutte des classes, c'est-à-dire l'histoire des sociétés de classes ». *Ibid.*, p.25.

<sup>69</sup> Il est important de souligner que, dans « Appareils Idéologiques d'État », Althusser se rapporte à l'histoire « omni-historique » d'un point de vue matérialiste en plaçant l'idéologie dans un rapport à la lutte des classes (qui est sa « constante » historique), s'éloignant donc de l'explication psychanalytique. Il fait ici référence à l'histoire comme elle est comprise dans le *Manifeste Communiste*, restreinte par l'histoire de l'évolution des modes de production, des classes sociales et de la division du travail, ce qui est contradictoire avec son concept d'idéologie générale. Toutefois, nous considérons que ceci ne doit pas faire obstacle à notre argumentaire concernant le rôle de l'inconscient et son aspect anhistorique (relevant de l'être), car sa théorie de l'idéologie générale est beaucoup plus développée. Louis Althusser (1976), « Appareils Idéologiques d'État », p.25. Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p. 58.

générale, relevant presque du mode de vie et de l'essence, plutôt que dans l'optique de sa place au sein du conflit concernant la possession des moyens de production.

D'abord, on distingue l'idéologie des autres instances sociales, mais aussi que les hommes *vivent* leurs actions, communément rapportées par la tradition classique à la liberté et à la « conscience », dans l'idéologie, *à travers et par l'idéologie*; bref, que le rapport « vécu » des hommes au monde, y compris à l'Histoire, passe par l'idéologie, bien mieux, est *l'idéologie elle-même*. [...] C'est au sein de cette inconscience idéologique que les hommes parviennent à modifier leurs rapports « vécus » au monde, et à acquérir cette nouvelle forme d'inconscience spécifique qu'on appelle « conscience »<sup>70</sup>.

Il se détourne du même coup d'une conception de l'idéologie faisant référence à des systèmes d'idées particuliers s'étant développés à travers le temps (ce qu'il nomme les idéologies historiques ou particulières), puisque ces dernières ne peuvent rendre compte de l'idéologie comme structure éternelle. Certains défendent donc l'idée qu'Althusser serait le premier à permettre une conception « existentialiste » de l'idéologie.

By substituting a consideration of ideology in general, which has no history, for that of historical ideologies, Althusser moves from agnoseological, purely representational conception of ideology, to a conception that can be called existential. Ideology is not a certain historically conditioned manner of representing what exists, but a certain manner of being or being-made-to-be that constitutes a historical unconditioned.<sup>71</sup>

En sortant du cadre marxiste de la lutte des classes (prise de conscience) et en empruntant à la psychanalyse (inconscience), Althusser place l'individu, l'individu *interpellé*, le *sujet*, au centre de la question idéologique. Il redéfinit sa fonction principale : la catégorie du sujet est constitutive de toute idéologie, car *la fonction première de l'idéologie est de constituer des individus concrets en sujets* par le biais des rituels de la reconnaissance idéologique, garantissant aux individus qu'ils sont bel et bien des sujets concrets : « Il n'y a d'idéologie que par le sujet et que pour des sujets. Entendons : il n'y a d'idéologie que pour des sujets concrets, et cette destination de l'idéologie n'est possible que par le sujet : entendons *par la catégorie de sujet* et son fonctionnement »<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Louis Althusser (2018), *Pour Marx*, p.275.

<sup>71</sup> Pierre Macherey (2009), "Figures of interpellation in Althusser and Fanon", p.10.

<sup>72</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils Idéologiques d'État », p. 32-33.

Mais comment l'individu devient-il sujet de l'idéologie ? Althusser utilise une scène précise, qu'il nomme l'interpellation, pour illustrer la constitution de l'individu en sujet. Il décrit ce tableau par un simple appel lancé (souvent par un « policier ») à une personne dans la rue : « Eh vous, là-bas ! », qui est suivi par le retournement d'un individu se reconnaissant dans l'appel, auquel il répond « Oui, c'est moi. »<sup>73</sup>. Ici, Althusser nous présente le mécanisme premier de l'idéologie, c'est-à-dire une interpellation générale, s'adressant à tous et toutes sans exception, dans laquelle les individus se reconnaissent personnellement et, du fait même de cet endossement, dans laquelle ils acceptent l'identité leur étant attribuée par et pour l'appel idéologique. Ce retournement naturel (qui va de soi) est ce qui transforme l'individu en sujet.

L'idéologie fonctionne simultanément de trois façons : 1) par l'*interpellation* ; que nous venons tout juste d'expliquer, 2) par la *reconnaissance* de : l'individu en tant que sujet propre, mutuelle entre le sujet et le Sujet, et des sujets entre eux, et 3) par une *garantie* que tout est comme il se doit de l'être.<sup>74</sup> L'individu se reconnaît comme étant un sujet propre, un *sujet libre et autonome*, convaincu que ses convictions et croyances sont les siennes, et c'est précisément ce que qui fait la force de l'interpellation ; elle est le mécanisme faisant agir l'idéologie. Le sujet pense être « libre » de choisir ce en quoi il croit (parti politique, religion, etc.), alors qu'il est en fait *assujetti* à ces croyances relevant de l'idéologie. Ce sentiment d'autonomie est ensuite renforcé par l'idéologie, qui offre une garanti aux individus, en les rassurant que « c'est bien vrai ! »<sup>75</sup>. Cette garanti se présente sous la forme d'un Sujet suprême, reflétant à ses petits sujets leur propre image afin de leur assurer qu'ils sont bien les individus concernés par l'appel, qu'ils pourront retrouver en ce Sujet les mêmes valeurs et croyances qu'ils portent déjà en eux.

Althusser considère que tous les individus sont constitués en sujets par l'idéologie, que cette dernière n'exclut personne. Elle doit en effet chercher l'adhésion de tout le monde afin de se reproduire et de reproduire les rapports de production et de domination qui la maintiennent en place. Comme nous l'avons dit plus haut, l'idéologie ne peut exister que *par et pour* la catégorie du sujet, justifiant ainsi l'intérêt qu'elle possède à étendre sa fonction principale d'assujettissement à tout individu se reconnaissant dans l'interpellation qu'elle produit. Bien que l'interpellation laisse sous-entendre qu'il y ait un « avant » et un « après » cette scène fondatrice. Althusser est

---

<sup>73</sup> Louis Althusser (2011), *Sur la reproduction*, p.222-224.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.230.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.230.

d'avis que l'idéologie a « toujours-déjà » constitué les individus en sujet. Il suit ici le même raisonnement que celui structurant le concept d'inconscient chez Freud.

Qu'un individu soit toujours-déjà sujet, avant même de naître, c'est pourtant la simple réalité, accessible à chacun et nullement un paradoxe. Que les individus soient toujours « abstraits » par rapport aux sujets qu'ils sont toujours-déjà, Freud l'a montré, en remarquant simplement de quel rituel idéologique était entourée l'attente d'une « naissance », cet « heureux événement ». Chacun sait combien, et comment... (beaucoup à dire sur ce comment) un enfant à naître est attendu. [...] il est acquis d'avance qu'il portera le nom de son père, aura donc une identité, et sera irremplaçable. Avant de naître, l'enfant est donc toujours-déjà sujet, assigné à l'être dans et la configuration idéologique familiale spécifique dans laquelle il est « attendu » après avoir été conçu<sup>76</sup>.

La conception de l'idéologie proposée par Althusser se démarque dans la tradition marxiste, et explore des aspects peu abordés dans ce courant théorique de manière générale. L'utilisation de la psychanalyse comme cadre théorique et le retour au sujet sont des déplacements théoriques qui vont inspirer ou influencer divers auteurs et autrices par la suite, spécialement dans le débat entre volontarisme et déterminisme dans la constitution du sujet. Toutefois, bien qu'Althusser ouvre la porte à un nouvel angle concernant l'idéologie, il a aussi été critiqué à maintes reprises par ses pairs<sup>77</sup>, trouvant ses idées contradictoires, rigides ou incomplètes.

### 1.1.3 Les failles de la conception d'Althusser

Nous explorerons ici les principales critiques adressées à la théorie d'Althusser concernant le lien qu'elle entretient avec la formation du sujet, nous éloignant ainsi des critiques axées sur un marxisme économique. Deux grandes critiques nous intéressent dans le cadre de la question de recherche. Tout d'abord, il sera question du déterminisme inhérent à la conception de l'idéologie développée par Althusser, qui – dû à son aspect fonctionnaliste - néglige les contradictions au sein des rapports de domination. Finalement, nous nous pencherons sur le fait que sa théorie de l'idéologie générale exclue les idéologies dites « historiques », qui sont, pour plusieurs, partie intégrante du sujet.

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p.225.

<sup>77</sup> *Projekt Ideologietheorie (PIT)*, Pierre Bourdieu, Nicos Poulantzas, Stuart Hall, etc. Les critiques à l'égard d'Althusser par ses pairs, surtout ceux au Parti Communiste français comme Roger Garaudy ou Jorge Semprun, s'inscrivent généralement dans une opposition entre humanisme et antihumanisme au sein du paradigme marxiste. Althusser appelait à un abandon total de l'humanisme, qu'il associait au jeune Marx idéaliste, alors que le PCF avançait que « le marxisme est l'humanisme de notre temps ». Althusser faisait « figure de marxiste hérétique, isolé face à l'appareil du Parti ». François Dosse, *Histoire du structuralisme I*, p.346 à 348.



Tout d'abord, la remarque la plus répandue à l'égard d'Althusser est le fait que sa théorie se situe dans un déterminisme presque total, ne laissant place à aucune forme d'agentivité chez le sujet. En effet, l'interpellation idéologique et le système de croyances qui en découle sont implantés chez l'individu de manière inconsciente, et donc par un « consentement » obligatoire qui ne peut être remis en question. Le sujet est créé pour et par l'idéologie, et il en est même complice jusque dans ses actions quotidiennes. Il semble impossible – considérant que la subjectivité dépend de l'idéologie et que celle-ci soit Sujet suprême fonctionnant de manière omnisciente et totale – que le sujet ait un pouvoir d'action quel qu'il soit sur ses décisions et sur ses actes. Ainsi, il ne serait pas possible pour un individu de remettre *réellement* en question le système dans lequel il évolue, car toutes ses croyances sont dictées par l'idéologie, et seront donc à son service ou appropriées par celle-ci – ayant toujours un pas d'avance sur ses sujets. L'idéologie générale ne permet pas de conceptualiser une forme de subversion chez le sujet, car elle est située dans une opposition irréconciliable entre le « sujet dépendant » et la « société répressive »<sup>78</sup>.

Puisque les actions des sujets ne servent qu'à reproduire les rapports de production nécessaires au maintien de l'idéologie, certain.es qualifient la théorie d'Althusser de fonctionnaliste, c'est-à-dire qu'elle s'intéresse davantage aux structures reproduisant le monde social, ce qui ne permet pas de prendre en compte les luttes sociales s'opposant aux institutions, et donc, encore une fois, l'agentivité des sujets impliqués dans le système. Comme le souligne entre autres Stuart Hall, on peut conclure des écrits d'Althusser que les identités des individus ne sont « rien » au final, car elles ne font que servir l'idéologie. Stuart Hall y voit la simplification d'un processus identitaire beaucoup plus complexe qui a des effets réels sur les individus et leurs perceptions. Les expériences de souffrance des individus en lien avec leur identité, attribuée ou non par les autres, peuvent les aider à atteindre une certaine conscience et ultimement un désir de subversion, malgré les effets déterministes qu'aurait l'idéologie sur les sujets<sup>79</sup>. Selon lui, la théorie d'Althusser, en s'intéressant principalement à la reproduction, ne permet pas de prendre en compte les luttes sociales liées au genre ou à la race dans l'élaboration des identités. Elle fait également l'impasse des connexions que les identités entretiennent avec la lutte des classes, donc

---

<sup>78</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.174.

<sup>79</sup> Stuart Hall (1986), « The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees », p.32.

des contradictions pouvant émerger entre elles et l'idéologie<sup>80</sup>. Ces contradictions sont ce qui crée un changement et une évolution au sein de l'idéologie, et il est donc essentiel de les considérer.

D'ailleurs, Richard Wolff considère qu'Althusser n'est pas en mesure de reconnaître les contradictions qui s'effectuent dans sa théorie même : entre l'idéologie et les AIE, ainsi qu'entre les AIE. En effet, il avance que si l'on considère que chacun des appareils idéologiques d'État doit interpellier les sujets - car ils représentent différents modes de production dans différentes formations sociales - il peut en résulter que le sujet perçoit différentes interpellations pouvant se contredirent entre-elles. Ainsi, si l'on se préoccupe de l'idéologie générale ainsi que les appareils idéologiques d'État, le sujet se retrouve en face de multiples interpellations provenant des institutions, et celles-ci peuvent être en compétition ou opposées. Tout comme le défend Hall, c'est face à ces contradictions que le sujet peut mobiliser un espace contestataire<sup>81</sup>.

Ce dernier pan de la critique sur le déterminisme/fonctionnalisme de la pensée d'Althusser nous mène vers un angle mort dans sa théorie de l'idéologie. Ne pas considérer les contradictions entre différents AIE et la complexité des identités des sujets, mène à l'omission de certaines oppressions (par exemple patriarcales, coloniales, etc.) et leurs liens avec l'idéologie dans la formation du sujet<sup>82</sup>. Cet angle mort prend racine dans la reprise de l'inconscient de Freud par Althusser. En effet, puisque l'idéologie (ou l'inconscient) est éternelle et omniprésente, il n'est pas possible qu'elle ait une histoire linéaire, avec un commencement et un but précis. Ce qui, selon Althusser, est contraire aux idéologies dites « historiques » ou « particulières », dont il veut s'éloigner, car il est possible de retracer leurs origines et leur développement (elles ont donc une histoire). Ici, il semble que ces idéologies historiques fassent référence à un type d'idéologies reliées aux luttes sociales évoquées plus haut, c'est-à-dire qu'elles concernent des parties de l'identité dépendant de positions sociales en lien avec un schème d'idées instrumentalisées ou de constructions sociales.

Un mot d'abord pour exposer la raison de principe qui me semble sinon fonder, du moins autoriser le projet d'une théorie de l'idéologie *en général*, et non une théorie *des* idéologies particulières (...) On verra alors qu'une théorie *des* idéologies repose en dernier ressort sur l'histoire des formations sociales, donc

---

<sup>80</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.154.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>82</sup> Une lecture plus clémente pourrait nous porter à dire que cette facette n'est pas une « omission », mais plutôt une conséquence du désir d'Althusser de présenter une théorie globale de l'idéologie, qui ne s'attarde pas à la manière dont les AIE affectent différemment les individus. Pour Althusser, on ne peut donc pas dire quelque chose de « général » d'une idéologie particulière ; elle n'est donc pas un atout à sa théorie.

des modes de production combinent dans les formations sociales, et des luttes de classes qui s'y développe. En ce sens, il est clair qu'il ne peut être question d'une théorie *des* idéologies *en général*, puisque *les* idéologies (définies sous le double rapport indiqué ci-dessus : régional et de classe) ont une histoire, dont la détermination en dernière instance se trouve évidemment située hors des seules idéologies, tout en les concernant.<sup>83</sup>

Pour Althusser, les idéologies spécifiques ne peuvent, du fait qu'elles proviennent de positions sociales et de régions, et qu'elles possèdent une histoire tangible, se situer dans l'inconscient : leur existence provient d'un processus conscient, ou d'une « fausse conscience », elle est instrumentale. C'est pourquoi Althusser ne veut pas les associer à l'idéologie générale, dont la fonction est la production du sujet et donc la reproduction des rapports de production; alors que les idéologies historiques servent une fonction « autre » selon cette logique, et qu'elles sont, de toute manière, ultimement subordonnées à la lutte des classes. De plus, les idéologies historiques, de leur double rapport entre classe et région, ne peuvent pas transformer uniformément *tous* les individus en sujets, alors qu'Althusser défend que l'idéologie générale, elle, en est capable et *doit* y parvenir pour reproduire les rapports de production.

Pourtant, plusieurs vont argumenter que les idéologies particulières sont en fait partie intégrante de l'idéologie générale. Elles participent au même titre que l'idéologie à la reproduction des rapports de production et à la formation du sujet<sup>84</sup>. L'interpellation générale de l'idéologie ne peut pas fonctionner si elle ne rend pas compte des rôles sociaux spécifiques dans lesquels il faut se camper pour prendre place dans la société<sup>85</sup>. Par exemple, certains.es considère que la conception d'Althusser pourrait potentiellement ouvrir la porte à une subjectivation en lien avec les oppressions de genres ou raciales lorsque celui-ci dit que l'idéologie a des attentes envers les sujets mêmes avant leur naissance, car elle est « toujours-déjà » en train de les interpellier. Il donne l'exemple de la structure familiale (AIE) ayant des attentes précises dépendant du sexe de l'enfant<sup>86</sup>. Cette observation, qu'il a lui-même relevée en adressant la question des attentes liées au sexe, semble sous-entendre que l'interpellation idéologique ne serait peut-être pas la même pour *tous* les sujets, comme il le défend initialement. Il y a une contradiction sur ce point, alors que plusieurs auteurs et autrices croient que la théorie d'Althusser gagnerait à considérer les idéologies

---

<sup>83</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils Idéologiques d'État », p.25.

<sup>84</sup> Hall, Wolff, PIT, Eagleton, etc.

<sup>85</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection* p.174.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.158.

historiques, bien qu'il les rejette. Ils et elles argumentent que ceci permettrait de pousser plus loin le lien entre idéologie et formation du sujet, en plus de rendre compte de diverses facettes des identités, et potentiellement une possibilité d'émancipation de celle-ci<sup>87</sup>.

La conception de l'idéologie développée par Althusser est complexe et mobilise des cadres théoriques qui apportent leur lot de contradictions, créant des tensions entre marxisme et psychanalyse. Toutefois, cette théorie reste riche dans l'élaboration d'une idéologie générale formatrice du sujet, établissant un lien de co-dépendance entre elle et ce phénomène. Les critiques faites à l'égard d'Althusser sont valables, elles permettent même de penser une version « améliorée » de sa théorie, s'éloignant d'une entité idéologique mystique pour s'attarder aux idéologies « concrètes ». C'est précisément dans cette optique que nous allons aborder les liens que les théories de Pierre Bourdieu et de Judith Butler entretiennent avec la pensée d'Althusser. Ces deux penseur.es l'ont critiqué, ou l'ont approprié, ou ont réfléchi à des concepts se rattachant, volontairement ou non, à sa théorie.

### *1.2 Bourdieu, héritier d'Althusser*

À première vue, il peut sembler étrange de vouloir lier Pierre Bourdieu à une conception de l'idéologie, quelle qu'elle soit, car il a longtemps rejeté l'utilisation de ce concept. Il considère que ce terme a été mal utilisé à travers les différentes sciences sociales, ce qui a conduit à transformer sa définition en quelque chose de vague. De plus, l'idéologie a été discréditée par plusieurs, car elle a obtenu une connotation négative avec le temps, entre autres car on a abusé du concept en y recoupant plusieurs phénomènes. Bourdieu argumente qu'on ne peut plus croire en un concept qui ne fonctionne plus, car il n'est plus d'actualité et est trop général<sup>88</sup>.

Malgré tout, plusieurs auteurs et autrices ont tenté de rattacher Bourdieu à une théorie de l'idéologie, ce qui se justifie par les nombreuses ressemblances entre celle-ci et son concept de violence symbolique, qui recoupe d'autres sous-concepts tels l'habitus et le champ, qui se portent

---

<sup>87</sup> Judith Butler, Wolff, Stuart Hall, Bhabha, etc. Cette tendance est particulièrement présente dans les courants critiques postmodernes et postcoloniaux.

<sup>88</sup> Pierre Bourdieu et Terry Eagleton (1992), « Doxa and Common Life », p.111-112.

aussi très bien à une analyse de ce genre<sup>89</sup>. Nous allons tout d'abord exposer les critiques que Bourdieu adresse spécifiquement à la pensée d'Althusser, pour ensuite présenter l'évolution de la définition qu'il donne de la violence symbolique – initialement associée à une vision marxiste et structuraliste de l'idéologie. Finalement, nous essayerons de démontrer en quoi le cheminement du concept de violence symbolique à travers les années nous amène vers une théorie semblable à celle d'Althusser sur plusieurs points, particulièrement en considérant l'*habitus*.

### 1.2.1 Bourdieu *contra* Althusser

Bourdieu a critiqué plusieurs théories marxistes entourant l'idéologie, et celle d'Althusser n'y fait pas exception. Une des principales critiques qu'il dirige à l'égard de l'utilisation du concept de l'idéologie dans la tradition marxiste est qu'elle a contribué à définir une séparation entre les « scientifiques » (les intellectuel.les) et les « autres » (les classes dominées). Selon lui, Althusser est un parfait exemple de cette tendance, car sa théorie de l'idéologie est devenue une pensée exerçant une forme de violence symbolique, laquelle peut être considérée comme presque religieuse, dogmatique<sup>90</sup>. Bourdieu voit dans la théorie althussérienne l'objectif d'atteindre une « vraie » théorie marxiste (« matérialisme total »), et donc une « Vérité ». Ceci a pour conséquence d'établir une séparation entre cette théorie – la « vraie » connaissance - et les « supposées (*so-called*) sciences sociales » utilisant l'empirisme, comme Althusser les nommait fréquemment. L'attitude d'Althusser dans le développement de sa conception de l'idéologie est, selon Bourdieu, aristocratique: « indeed one of the reasons why I don't like the word 'Ideology' is because of the aristocratic thinking of Althusser »<sup>91</sup>.

Bourdieu critique l'explication structuraliste de l'idéologie d'Althusser, notamment les appareils idéologiques d'État, qui sont un « cheval de Troie du fonctionnalisme du pire »<sup>92</sup>, car ils laissent croire en une sorte de complot. Pour lui, l'idée voulant qu'une entité « démoniaque » contrôle tout l'univers social et les actions des agents le composant est précisément ce qui entache le domaine de la pensée critique. Cette vision totalisante ne permet pas d'observer, comme

---

<sup>89</sup> Jan Rehmann, John B. Thompson, Eagleton.

<sup>90</sup> « I think that one of the main uses of the concept of ideology was to make a strong break between the scientist and others. For example, Althusser and those influenced by him made a very violent symbolic use of the concept. They used it as a sort of religious notion by which you must climb by degrees to the truth. » Pierre Bourdieu et Terry Eagleton (1992), « Doxa and Common Life », p.113.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>92</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Invitation à la sociologie réflexive*, p.147.

plusieurs l'ont souligné plus haut, les contradictions à l'intérieur des institutions. Elle manque également de nuances dans l'analyse des relations entre ces mêmes institutions.

Quand le dominant parvient à écraser les autres participants, à annuler les réactions et la résistance du dominé, quand tous les mouvements se font exclusivement du haut vers le bas, les effets de la domination sont tels que la lutte et la dialectique qui sont constitutives du champ tendent à disparaître. Il n'y a d'histoire qu'aussi longtemps que les gens agissent, réagissent, qu'ils sont récalcitrants et qu'ils résistent.<sup>93</sup>

Ainsi, Bourdieu considère que la vision *top-down* (hiérarchique) de l'idéologie proposée par Althusser impose des limites insurmontables qui emprisonnent les agents et les institutions dans des relations déjà-fixées. Il semble aussi critiquer, au passage, le fait que la théorie d'Althusser ne prenne pas en compte l'histoire (idéologies particulières), et donc les luttes qui les composent. Il s'inscrit également dans les deux principales critiques que nous avons exposées plus haut.

Finalement, une autre limite que Bourdieu adresse à Althusser est que sa conception de l'idéologie ne rend pas compte du capital culturel des agents et des différentes institutions. En effet, en voyant l'idéologie comme une « immense superstructure », il est difficile d'analyser sa relation à la culture ainsi qu'à l'histoire, puisqu'elle est englobante et totale. Il argumente que les rapports culturels participent également à la reproduction des rapports de production, et qu'il est donc nécessaire de penser une théorie incluant cet aspect<sup>94</sup>. C'est d'ailleurs ce qui l'a motivé à examiner comment la culture constitue le monde et façonne les institutions à l'aide de symboles : ce qui le mena à parler de pouvoir et de violence symbolique.

### 1.2.2 La violence symbolique

Bien que Bourdieu soit très critique à l'égard d'Althusser, il serait difficile d'ignorer les liens qui unissent leurs théories, surtout concernant les points de départ de leurs réflexions. Tout comme Althusser, Bourdieu rejette le phénomène de fausse conscience associé à l'idéologie dans la tradition marxiste et veut s'éloigner d'une conception figée dans les considérations économiques entourant la lutte des classes<sup>95</sup>. Pour lui, il est important d'accorder une attention aux masses, au sens commun et au rôle de la culture dans la reproduction des rapports de production. Bien que ce

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.148

<sup>94</sup> Loïc Wacquant (2002), « De l'Idéologie à la violence symbolique », p.30-32.

<sup>95</sup> « We must move away from the Cartesian philosophy of the Marxist tradition towards a different philosophy in which agents are not aiming consciously towards things, or mistakenly guided by false representation. I think all that is wrong and I don't believe in it. » Pierre Bourdieu et Terry Eagleton (1992), « Doxa and Common Life », p.113.

dernier ait assuré ne pas vouloir utiliser le terme « idéologie », qu'il trouve dépassé, il croit également qu'il faut laisser les concepts évoluer et changer dans le temps, qu'une conception fixe ne permet pas de saisir la complexité des phénomènes sociopolitiques. Ainsi, il défend une substitution de concepts par des termes plus actuels; « I have tried to substitute concepts like 'symbolic domination' or 'symbolic power' or 'symbolic violence' for the concept of ideology to control some of the uses, or abuses, to which it is subject »<sup>96</sup>.

Il est fréquent que des liens soient établis entre le concept de violence symbolique de Bourdieu et l'idéologie, surtout lorsque l'on s'attarde au livre *La Reproduction*, co-écrit avec Jean-Claude Passeron. C'est dans cet ouvrage que Bourdieu expose pour la première fois son concept, en le situant dans le contexte de domination du système scolaire en France. La violence symbolique est alors perçue comme un type de domination dite « douce », qui a pour but d'obtenir l'adhésion des dominé.es au système : « La violence symbolique est, pour parler aussi simplement que possible, cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité »<sup>97</sup>. C'est une forme de violence opposée à la violence répressive de l'État, et qui se manifeste chez l'individu sous forme de honte, dénigrement de soi, auto-exclusion, etc. Cette violence relève de la sphère symbolique, car elle est en lien avec la signification que les dominé.es donnent à leur existence et à l'environnement social dans lequel ils évoluent<sup>98</sup>. Par exemple, Bourdieu et Passeron considèrent l'école comme une institution perpétuant de la violence symbolique, car elle participe au maintien de l'ordre social déjà établi en privilégiant un apprentissage adapté au capital culturel de la classe dominante. Ainsi, les élèves provenant des milieux bourgeois sont mieux équipés pour progresser dans le système que les élèves provenant des classes ouvrières, car le capital culturel de ces derniers est très différent et ils ne saisissent pas aussi facilement l'univers symbolique auquel le système scolaire fait référence<sup>99</sup>.

Cette première ébauche du concept de violence symbolique par Bourdieu ressemble beaucoup aux conceptions marxistes ancrées dans la lutte des classes, voyant l'idéologie comme un instrument de domination de la classe dominante sur les dominé.es<sup>100</sup>. Il est aussi possible d'établir des liens avec l'explication structuraliste de la théorie des AIE d'Althusser,

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>97</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), Introduction à la sociologie réflexive, p.221.

<sup>98</sup> Gérard Mauger (2006), « Sur la violence symbolique », p.90.

<sup>99</sup> Gabriele Lakomski (1984), « On agency and structure : Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron's Theory of Symbolic Violence », p.153.

<sup>100</sup> Emmanuel Terray (1996), « Réflexions sur la violence symbolique ».

particulièrement en ce qui concerne le rôle du système scolaire, qui est, pour lui la nouvelle AIE principale (remplaçant l'Église)<sup>101</sup>. On comprend alors que la signification initiale de la violence symbolique proposée par Bourdieu résonne avec un cadre marxiste plus traditionnel, reprenant des idées ou des débats sur l'idéologie que l'on peut retrouver dans des ouvrages classiques comme *l'Idéologie allemande*.

Bourdieu considère que le concept d'idéologie doit changer à travers le temps, et il en croit de même concernant les concepts qu'il a lui-même développés ; celui de la violence symbolique en est une illustration. Gérard Mauger argumente qu'il y a eu une évolution de la définition de la violence symbolique à travers la théorie de Bourdieu. Il considère celle exposée dans *La Reproduction* comme étant sa forme initiale. Il pense que les liens établis entre cette définition et la vision marxiste (*Idéologie Allemande*) de l'idéologie sont tout à fait justifiés, mais que la conception que Bourdieu expose dans ces dernières œuvres apporte une nouvelle dimension à la question de l'idéologie<sup>102</sup>. Dans *Domination masculine*, il écrit :

La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser, ou mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que *la forme incorporée de la relation de domination*, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier, ou pour apercevoir et apprécier les dominants, sont le produit de *l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit*.<sup>103</sup>

C'est par cette nouvelle conception de la violence symbolique, *mettant l'accent sur l'incorporation des dispositions*, que Bourdieu finit par s'éloigner du domaine de la conscience (ou de la fausse conscience) rejoignant ainsi l'un des piliers de la théorie d'Althusser. En voulant aborder la question de la pédagogie implicite des corps – plutôt que la pédagogie explicite du système scolaire – Bourdieu en vient à la conclusion qu'on ne peut pas « prendre conscience » de la violence symbolique, car celle-ci agit indépendamment de toute forme de conscience et ne peut pas relever d'une pure volonté de l'acteur. Selon lui, il n'est pas suffisant de réaliser que nous sommes victimes d'une oppression pour s'en émanciper, car une partie de la violence symbolique

---

<sup>101</sup> Louis Althusser (1976), « Appareils Idéologiques d'État », p.4-5.

<sup>102</sup> Gérard Mauger (2006), « Sur la violence symbolique », p.85-87.

<sup>103</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.55-56.



fonctionne en activant des schémas inscrits dans les corps, loin de portée de la conscience<sup>104</sup>.

Si j'en suis venu peu à peu à bannir l'usage du mot « idéologie », c'est surtout parce que, en évoquant l'ordre des idées, et de l'action par les idées et sur les idées, il incline à oublier un des mécanismes les plus puissants du maintien de l'ordre symbolique, à savoir la double naturalisation qui résulte de l'inscription du social dans les choses et dans les corps.<sup>105</sup>

Le sens pratique, nécessité sociale devenue nature, convertie en schèmes moteurs et en automatismes corporels, est ce qui fait que les pratiques, dans et par ce qui en elles reste obscur aux yeux de leurs producteurs et par où se trahissent les principes transsubjectifs de leur production, sont sensées, c'est-à-dire habitées par un sens commun. C'est parce que les agents ne savent jamais complètement ce qu'ils font que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne savent<sup>106</sup>.

Bourdieu établit donc un lien entre le processus inconscient de la violence symbolique et les corps, qui agissent naturellement, habités par les croyances qu'elle diffuse et renforce. Il veut s'éloigner de tout processus réfléchi ou non, provenant des idées ou d'une intellectualisation, pour s'attarder à un instinct presque mécanique, en phase avec à la façon dont on perçoit le corps.

### 1.2.3 La force de l'habitus pour une théorie sur l'idéologie

Bourdieu développe un concept nommé « *habitus* » pour rendre compte de ce phénomène. Bien qu'il ait utilisé ce terme avant d'avoir réfléchi la « deuxième » forme de violence symbolique, le concept prend de l'importance dans ces derniers ouvrages, particulièrement dans son analyse de la domination masculine dans les sociétés kabyles (se transposant toutefois à toutes sociétés). Nous donnerons ici une brève explication de l'habitus, car nous allons aborder ce concept complexe plus en profondeur dans notre deuxième chapitre ; pour l'instant, il faut comprendre que l'habitus représente les structures sociales objectives incorporées dans les corps et les pratiques des sujets, il guide ainsi leurs perceptions afin que le monde se présente à eux comme « allant de soi ». Il est au centre du processus de naturalisation des contraintes sociales<sup>107</sup>.

Selon Jan Rehmann, l'*habitus* de Bourdieu est ce qui permet de contribuer au modèle d'interpellation développé par Althusser, car il le complète en permettant de rendre compte de l'aspect historique des idéologies dans la formation du sujet, ainsi qu'en portant une attention particulière sur les pratiques et leurs rôles dans la subjectivation. En effet, plusieurs ont souligné

---

<sup>104</sup> Gérard Mauger (2006), « Sur la violence symbolique », p.96.

<sup>105</sup> Pierre Bourdieu (1997), *Méditations pascaliennes*, p.216.

<sup>106</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.116.

<sup>107</sup> Gérard Mauger (2006), « Sur la violence symbolique », p.96-97.

que, malgré les critiques qu'il adresse à Althusser, Bourdieu marche dans ses pas en voulant établir une théorie axée sur les pratiques des individus (c'est à force de prier que l'on croit)<sup>108</sup>. Ainsi, tout comme chez Althusser, nous pouvons constater un désir d'aborder le système de valeur inculqué (ou incorporé) chez les individus : comment les croyances sont-elles produites ? Pourquoi semblent-elles naturelles ? Et comment les retrouve-t-on chez les sujets ?

Althusser tente de répondre à ses questions par le biais de l'idéologie générale et l'interpellation qu'elle effectue vers les individus : c'est un appel rituel qui se répète dans le temps et dans le quotidien. Là où Bourdieu diffère de l'explication d'Althusser, c'est lorsqu'il aborde – toujours dans l'optique de la vie quotidienne du sujet – *le rôle spécifique du corps dans la reproduction des rapports de production, dans l'adhésion au système de valeur et de croyance préétabli*. Bourdieu nous donne accès à une question ignorée dans l'idéologie générale, et permet de compléter le processus d'interpellation avec l'acte corporel. Pour lui ; « la croyance pratique n'est pas un « état d'âme » ou, encore moins, une sorte d'adhésion décisive à un corps de dogmes ou de doctrines instituées (« les croyances »), mais, si l'on me permet l'expression, *un état du corps* [...] qui est le produit de dispositions quasi-corporelles ».<sup>109</sup> Ainsi, la violence symbolique ne peut exister qu'en relation avec l'habitus de l'individu, et donc son expérience vécue. Il est possible d'argumenter que l'agent occupe une place centrale dans la théorie de Bourdieu par le biais de l'habitus, qu'il joue un rôle décisif dans la propagation et la naturalisation de certaines croyances, et ce sans en être conscient mais toujours en étant incorporé. Comparables au sujet « toujours-déjà » chez Althusser, les dispositions corporelles (*habitus*) du sujet sont inscrites plus « profondément » que le niveau de la conscience et sont donc toujours présentes, n'attendant que leur activation pour reproduire les systèmes de perception qui les composent.

La tendance à l'autoreproduction de la structure ne se réalise qu'à condition d'enrôler la collaboration d'agents qui sont des producteurs actifs même quand ils contribuent à sa reproduction, de manière consciente ou inconsciente. Ayant incorporé la loi immanente de la structure sous la forme de l'habitus, ils l'actualisent par le mouvement spontané de leur existence.<sup>110</sup>

Cette « activation » se réalise lorsqu'un habitus rencontre le *champ* auquel il appartient. Il existe divers champs, qui sont habituellement liés à une forme de capital (culturel, économique, social et

---

<sup>108</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.221. Pierre Bourdieu et Terry Eagleton (1992), « Doxa and Common Life », p.115.

<sup>109</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.115.

<sup>110</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Invitation à la sociologie réflexive*, p.190.

symbolique)<sup>111</sup>. Un habitus peut être compatible avec divers champs, mais sa position n'est pas nécessairement la même dans chacun d'eux, ainsi que ses capacités à se démarquer en leur sein. Bourdieu apporte un aspect relationnel à sa théorie ; l'habitus est toujours là, mais il doit trouver un champ pour s'exprimer. Un peu à la manière de l'interpellation, s'effectuant à travers les appareils idéologiques d'État chez Althusser. Bourdieu qualifie les AIE « d'état pathologique des champs »<sup>112</sup>, car il considère que bien qu'un champ puisse agir à la manière d'un AIE, un AIE ne peut agir comme un champ. Cela s'explique par le fait que, dans les AIE, il semble y avoir une domination totale du dominant sur les autres participants au jeu, alors que cela ne serait pas le cas dans un champ, où la possibilité de *résistance* serait sous-entendue. De plus, un champ, contrairement à un AIE, ne correspond pas obligatoirement à une institution, ce qui laisse une plus grande marge de manœuvre à l'analyse des phénomènes sociaux sous des aspects non-structurels, tels la culture, le prestige, le goût, etc. Les champs ont une autonomie relative, alors que les AIE répondent de l'idéologie. Jan Rehmann défend que les AIE et les champs sont des concepts devant être perçus comme étant complémentaires : l'approche d'Althusser permet une analyse de l'idéologie centralisant et centralisée dans les institutions, alors que celle de Bourdieu permet une analyse axée sur les formes non-institutionnalisées de la socialisation par le biais de l'idéologie<sup>113</sup>.

Toutefois, Rehmann considère que le concept de « champ » reste vague chez Bourdieu, et que le réel apport de sa théorie repose sur l'habitus qui, si on l'applique à la théorie d'Althusser, permet de rendre compte de la place du corps dans le modèle d'interpellation. « Ideological interpellations and transformations can only function if they connect with a habitus by which and in which social structures were already translated into incorporated dispositions »<sup>114</sup>. L'habitus peut agir sur le champ, et donc participer à la création d'un monde empreint de significations, et pas seulement le subir, donnant ainsi un aspect co-constitutif au lien entre la subjectivation et l'idéologie : « The ideological subjection which Althusser explains by a series of successful interpellations, appears, in Bourdieu's paradigm as the result of continuous interactions between field and habitus »<sup>115</sup>. Rehmann conçoit l'habitus comme étant le lien entre l'interpellation et les

---

<sup>111</sup> Nous offrirons une explication plus détaillée du champ dans le prochain chapitre, mais il est « un jeu », dans le sens où il représente un terrain sur lequel les acteurs sont en compétition. Pour participer à ce jeu (ou enjeu), il faut que l'agent *reconnaisse et croie* aux règles du jeu, et c'est son habitus qui lui indique s'il possède ou non les structures incorporées (les croyances) et le sens pratique pour joindre la partie. *Ibid.*, p.142-143.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>113</sup> Jan Rehmann (2013), *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, p.229.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.233.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.233.

pratiques quotidiennes, la vie « normale », des sujets. Ceci permet de rendre compte du fait que l'interpellation de l'idéologie ne peut pas être uniforme pour tous et toutes : elle dépend de leur habitus, disposé ou non à reconnaître l'appel leur étant lancé<sup>116</sup>.

Cette conclusion de l'argumentaire de Rehmann ouvre la porte à l'exploration du rôle des idéologies historiques ou particulières dans le processus d'interpellation, initialement rejetées par Althusser dans l'élaboration de sa théorie. En effet, l'histoire est centrale dans la formation des habitus, elles en sont même directement le produit.

Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire, conformément engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schème de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps.<sup>117</sup>

L'expérience vécue, les pratiques quotidiennes et les corps des sujets sont tous imprégnés de l'histoire, et certains sont plus réceptifs à certains récits que d'autres. Il n'est donc pas possible de penser une interpellation provenant d'une entité anhistorique, qui ne rendrait pas compte de l'histoire et des luttes sociales la composant. Les habitus réceptifs à l'interpellation ne sont pas uniformes, car ils ne sont pas modelés selon une histoire uniforme (bien qu'il puisse exister une base commune) : un habitus « féminin » ne se meut pas de la même manière qu'un habitus « masculin »<sup>118</sup>, et ne sera donc pas réceptif à l'interpellation comme l'est le masculin. L'habitus féminin provient en partie de sa position dans l'histoire de la domination masculine, ainsi que dans la lutte sociale qui en découle. L'idéologie doit donc adapter son interpellation en fonction des idéologies historiques constitutives des habitus des sujets.

L'apport du concept d'habitus à la théorie de l'interpellation d'Althusser permet de complexifier la formation des identités, ainsi que d'offrir des réponses à certains angles morts et critiques de cette conception. Elle donne raison à la tendance de vouloir s'éloigner d'un sujet universel pour s'attarder aux expériences individuelles, et observer en quoi le processus de subjectivation des sujets marginalisés dans l'histoire est différent du sujet « général ». La marginalisation de certains sujets se produit parfois par le biais de signifiants corporels visibles (la race, le genre), pouvant

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.236.

<sup>117</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.91.

<sup>118</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.?

être mis en évidence par le concept d'habitus qui prend racine dans le corps, le mouvement.

Judith Butler permet également d'adresser ces aspects, mais en reprenant à son compte la théorie de l'interpellation. Nous allons maintenant aborder cette appropriation du mode de subjectivation, réalisée par sa modification plutôt que par la complémentarité de leurs théories.

### *1.3 Butler, lectrice d'Althusser*

Le lien entre la théorie d'Althusser et Judith Butler est beaucoup plus direct que celui que nous avons établi avec Bourdieu. Butler utilise clairement l'interpellation au cours de son œuvre et fait maintes références aux écrits d'Althusser, avec lesquels elle entretient une relation critique. Toutefois, le processus d'interpellation, qu'elle remanie, est central à sa compréhension de la formation de l'identité du sujet et à sa théorie de la performativité. Elle assume s'être approprié ce concept, et en offre une interprétation qui a été remise en question par certains<sup>119</sup>.

Dans cette section, nous tâcherons, en premier lieu, de comprendre brièvement les réserves de Butler vis-à-vis la conception de l'idéologie d'Althusser, pour ensuite explorer comment elle le réutilise dans le domaine discursif. Nous allons voir pourquoi elle veut faire place à une forme de conscience dans la théorie d'Althusser, qui prend racine dans des considérations de type psychanalytique, ainsi que dans des objectifs politiques.

#### 1.3.1 Les limites autoritaires et fonctionnalistes d'Althusser

Dans son ouvrage *The Psychic Life of Power*, Butler relève deux principales critiques concernant la conception de l'idéologie althussérienne, qui constituent les limites qu'elle tentera de dépasser en revisitant sa théorie. Ces critiques sont très proches de celles émises par Bourdieu : elle cherche tout d'abord à remettre en question l'association qu'Althusser établit entre l'idéologie et la religion, et, par la suite, elle questionne le caractère irrésistible de l'interpellation.

Dans son livre, Butler argumente que la métaphore religieuse utilisée par Althusser pour illustrer sa théorie de l'idéologie générale n'est pas qu'un simple exemple sans conséquence. En effet, elle considère que les références au divin sont multiples dans l'exposition de sa pensée. En utilisant abondamment les exemples religieux, Althusser se détourne du caractère « scientifique »

---

<sup>119</sup> Pensons notamment à Matthew Lampert (2015), « Resisting Ideology: On Butler's Critique of Althusser ».

qu'il prétend inculquer dans sa conception de l'idéologie : il ne fait que reproduire l'idéologie catholique particulière en élaborant une théorie de l'idéologie générale basée sur un principe de soumission à une autorité absolue de type divin<sup>120</sup>. Butler croit qu'Althusser réalise une sécularisation idéologique de l'autorité souveraine divine, ce qui a des conséquences directes sur la manière dont il conçoit l'interpellation<sup>121</sup>.

To illustrate the power of ideology to constitute subjects, Althusser has recourse to the example of the divine voice that names, and in naming, brings its subjects into being. In claiming that social ideology operates in an analogous way, Althusser inadvertently assimilates social interpellation to the divine performative. The example of ideology thus assumes the status of a paradigm for thinking ideology as such, whereby the inevitable structures of ideology are established textually through religious metaphor: the authority of the "voice" of ideology, the "voice" of interpellation, is figured as a voice almost impossible to refuse.<sup>122</sup>

Butler rejoint ici la critique de Bourdieu contre une conception *top-down* incarnée par le Sujet suprême (l'idéologie) pensé par Althusser. Tout comme lui, elle considère que ce type de théorie immobilise la structure, et mène à une vision déterministe de la formation du sujet. Le déterminisme découlant de la constante référence au paradigme religieux a pour conséquence d'introduire une dimension absolutiste à la soumission idéologique. Cette dimension se traduit dans le caractère irrésistible de l'appel du divin, c'est-à-dire dans l'interpellation. Selon Butler, puisqu'il n'est pas possible d'ignorer l'interpellation, il est également impossible de ne pas y répondre, et cette réponse est donc *exigée* autoritairement<sup>123</sup>. Partant des écrits d'Althusser, il apparaît extrêmement difficile de se dérober à l'interpellation, pas plus que la possibilité de répondre « autrement » semble accessible. L'analyse de Butler propose que l'appel nominatif divin retrouvé chez Althusser ne permet pas au sujet d'être critique face à l'idéologie, limitant ainsi toute possibilité de résistance à son interpellation et aux croyances qu'elle véhicule.

De plus, Butler considère que la voix divine présente dans le processus d'interpellation

---

<sup>120</sup> Pierre Macherey (2009), « Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement », p.3.

<sup>121</sup> Toutefois, cette critique que Butler adresse à l'égard de la métaphore religieuse utilisée dans le développement de l'Idéologie générale est remise en question par plusieurs ; Noela Davis suggère que l'on peut détacher l'exemple religieux de la théorie d'Althusser, que celle-ci n'est pas nécessairement fondamentale dans son élaboration. Elle illustre son argument en faisant des liens directs entre le modèle du panoptique de Foucault et le Sujet « occupant une place au *centre* » et qui interpelle les petits sujets. Noela Davis (2012), « Subjected Subjects? On Judith Butler's Paradox of Interpellation », p.894-895.

<sup>122</sup> Judith Butler (1997), *The Psychic Life of Power*, p.110.

<sup>123</sup> Pierre Macherey (2009), « Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement », p.4.

comme il est présenté par Althusser donne un caractère « événementiel » à l'appel, dans le sens où celui-ci a lieu à un moment précis, presque unique. Toutefois, Butler est plutôt d'avis que l'interpellation se réalise constamment dans la vie du sujet et que « le discours qui inaugure le sujet ne doit pas nécessairement prendre la forme d'une voix »<sup>124</sup>. Cela signifie que l'interpellation doit être séparée d'une figure autoritaire, car elle peut être émise par Autrui, donc par les autres constituant le monde social du sujet, et ce sur une base quotidienne. Ainsi, le pouvoir de l'idéologie ne se situe et ne se diffuse pas seulement par une voix divine (ce à quoi Althusser semble réduire la force interpellative), mais bien par les voix, les regards et même les silences qui se répètent à travers l'existence du sujet. De plus, en positionnant l'appel comme un moment précis et présent provenant d'un Sujet suprême, on perd la dimension historique cachée derrière chaque interpellation, chaque nom, et qui lui permet de produire des effets : « L'interpellation doit être dissociée de la figure de la voix pour devenir l'instrument et le mécanisme de discours dont l'efficacité est irréductible au moment où ils sont prononcés »<sup>125</sup>.

### 1.3.2 Réutilisation de l'interpellation : entre conscience préreflexive et réflexive

Malgré ses critiques, Butler voit beaucoup de potentiel dans la théorie d'Althusser en ce qui concerne la formation du sujet, et c'est pourquoi elle tente de mettre de l'avant des éléments de sa pensée qui permettraient d'inclure une résistance à l'interpellation, pour ainsi lui donner plus de versatilité et pouvoir rendre compte des identités de manière plus complexe. Pour s'y faire, Butler va concentrer son approche dans le domaine discursif, partant du fait que l'interpellation est avant tout un acte de langage, une nomination. Elle emprunte ce concept à la philosophie linguistique de John L. Austin, voulant que le langage crée des effets dans le monde social (que parfois dire, c'est faire<sup>126</sup>). Ici, elle fait référence au fait que l'interpellation (dire) fait le sujet<sup>127</sup>. Ensuite, elle veut explorer la place qu'il faut accorder à la conscience dans le retournement vers l'idéologie, car elle croit que déterminer quelle forme de conscience est en jeu dans ce phénomène nous permet de nous pencher davantage sur sa dimension subjective. Comme l'indique le nom de son ouvrage, Butler souhaite porter une attention particulière à la vie psychique du pouvoir chez le sujet. Ceci l'amène à parler des considérations psychanalytiques, afin d'exposer des failles de la théorie

---

<sup>124</sup> Judith Butler (2017), *Le pouvoir des mots*, p.58.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.59.

<sup>126</sup> John L. Austin (1991), *Quand dire c'est faire*.

<sup>127</sup> Nous examinerons cette conception plus en profondeur dans la section 2.1 et dans le chapitre 3 du mémoire.

d'Althusser. Ces failles ouvrent la porte à une possibilité de revendiquer une identité non-conforme aux normes idéologiques.

Tout d'abord, il est important de souligner que Butler part d'une vision de l'idéologie comme étant le discours dominant. Ce discours diffuse des croyances chez ses sujets en liant certains mots avec des significations préétablies, permettant par-là de maintenir les systèmes d'oppression dans nos sociétés. Cette manière de concevoir l'idéologie concorde avec les écrits initiaux d'Althusser sur la question de l'idéologie dans « Three Notes on the Theory of Discourses » (1966)<sup>128</sup>. Pour Butler, l'assujettissement à l'idéologie est vu comme une dépendance au discours qui détermine les limites dans lesquelles évoluent les sujets, mais qui les constituent également. « Althusser's doctrine of interpellation continues to structure contemporary debate on subject formation, offering a way to account for a subject who comes into being as a consequence of language, yet always within its terms »<sup>129</sup>. Puisque l'idéologie est conçue comme une forme de discours pour Butler, l'interpellation ne peut être autre chose qu'un acte de langage, son produit étant la subjectivation par le biais d'une voix attribuant un nom<sup>130</sup>. Butler situe donc l'interpellation au niveau performatif<sup>131</sup>, c'est-à-dire que l'appel lancé reflète une norme à laquelle l'individu doit s'identifier, et qui est donc formatrice, permettant au sujet de pouvoir exister socialement à condition qu'il adopte la norme associée à son nom, qu'il s'y reconnaisse.

En situant l'interpellation comme acte de langage (*speech-act*) se rattachant au discours dominant, Butler argumente que le processus de subjectivation présuppose une forme de conscience préréflexive précédant le sujet. Cette hypothèse amène Butler à aborder la conscience provenant de la psyché de l'individu, donc de s'éloigner de l'argument relevant strictement de « l'inconscient » mis de l'avant par Althusser, qui se penche plutôt sur des considérations extérieures au sujet. Autrement dit, en voulant développer une théorie de la conscience en lien avec l'interpellation, Butler souhaite s'attarder au subjectif dans la formation du sujet, plutôt qu'à l'objectif – dimension qu'elle croit priorisée chez Althusser. Par objectif, Butler semble faire référence aux « règles générales » qui sont externes à l'individu, auxquelles il doit s'adapter dans

---

<sup>128</sup> Matthew Lampert (2015), « Resisting Ideology: On Butler's Critique of Althusser », p.130-131. Cette remarque faite par Lampert nous éclaire quant à la conception de Butler, bien qu'il argumente dans son article contre cette vision, qui ne reflète pas, selon lui, l'évolution de la théorie de l'idéologie générale, menant à une mauvaise compréhension de celle-ci.

<sup>129</sup> Judith Butler (1997), *The Psychic Life of Power*, p.106.

<sup>130</sup> Jessica Borotto (2015), « Interpellation du genre et sujets mélancoliques. Butler lectrice d'Althusser », p.2.

<sup>131</sup> Nous reviendrons sur cet aspect en détail dans le chapitre III.



son processus de socialisation (par exemples, les règles des institutions). En effet, en rendant central le concept d'inconscient éternel dans l'idéologie – provenant de la psychanalyse –, Althusser ne porte peu ou pas d'attention à la vie psychique de l'individu, mais plutôt aux structures inscrites dans l'individu. Pour elle, il est important de faire place à une analyse de la subjectivité, c'est-à-dire de l'expérience des individus, de leur perception, émotions, etc. Ainsi, Butler croit que pour compléter sa théorie, il faut poser une conscience préreflexive *avant* le retournement du sujet, qu'elle conçoit comme étant une opération psychique du pouvoir véhiculant une norme<sup>132</sup>. Cette « pré-conscience » n'est donc pas réfléchissante, car elle est la condition d'un retournement, alors que le retournement lui, est le commencement de la conscience. La pré-conscience est l'attachement initial que l'individu a avec le pouvoir. Ici, il semble que Butler tente de dépasser la dichotomie conscience/inconscience omniprésente dans les traditions marxiste et structuraliste<sup>133</sup>, pour faire place à une formation du sujet qui a pour origine l'inconscient, sans restreindre l'accès à une réflexivité chez le sujet, sans quoi il n'y aurait d'issue à l'idéologie.

La conscience préreflexive provient d'un sentiment de culpabilité lié à un attachement passionné à la loi. Lorsque le policier interpelle le sujet, le sujet se retourne pour *rendre des comptes*, pour prouver qu'il est un « bon sujet ». Le sujet ne peut donc se constituer que par autrui, car c'est à travers le langage (provenant du monde social et du même coup, d'un monde *partagé*) que l'existence du sujet est confirmée.

Chez Butler, le sujet ne trouve les signes de sa propre existence qu'en dehors de lui, dans des catégories et termes d'autrui : c'est seulement dans ces termes et dans ces catégories qu'il peut se penser. Du fait que le sujet ne peut émerger que dans et par le langage, que son existence soit confirmée par le langage, les relations qui le lient aux autres et ces autres qui laissent leur trace en lui, lui préexistent toujours.<sup>134</sup>

Ainsi, le discours dominant est le reflet des relations de pouvoir composant le monde social, tandis que la conscience préreflexive se présente sous la forme du sentiment de culpabilité. Cette culpabilité incite le sujet à « rendre des comptes » pour participer au monde social. Il faut jouer le jeu du « bon sujet » pour être reconnu, donc pour exister socialement. « Le sujet est attaché au pouvoir dans la mesure où il est attaché à son existence »<sup>135</sup>. C'est pourquoi Butler considère que

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>133</sup> Comme il est typique de la déconstruction mise de l'avant pas le postmodernisme.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.5.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.5.

l'attachement passionné à la loi (la conscience préreflexive) est une condition obligatoire au fonctionnement de l'interpellation : si le sujet se sent contraint de répondre à l'appel, c'est parce que cet appel provient de *l'intérieur*, de l'urgence/désir d'exister, tout en sachant qu'il y a un prix au retournement (se conformer).

Butler utilise l'exemple de la mélancolie du genre (provenant des écrits de Freud) pour illustrer son propos. La mélancolie se produit dans le retournement du sujet qui, en prenant place dans le monde, vit une perte. Toutefois, cette perte n'est pas reconnue par le sujet, et constitue donc un *deuil inachevé*. Le sujet incorpore un ordre normatif à l'image du monde social et s'y identifie ; pour que cette identification soit sincère, le sujet doit nier l'existence de ce qu'il a perdu en se retournant, car le reconnaître suppose la possibilité de vouloir s'identifier à d'autres potentialités interdites dans le monde social (et l'idéologie) dans lequel il est entré.

If in melancholia a loss is refused, it is not for that reason abolished. Internalization preserves loss in the psyche; more precisely, the internalization of loss is part of the mechanism of its refusal. If the object can no longer exist in the external world, it will then exist internally, and that internalization will be a way to disavow the loss, to keep it at bay, to stay or post-pone the recognition and suffering of loss.<sup>136</sup>

Ainsi, le deuil interne inachevé qui doit être nié dans le monde social renforce le sentiment de culpabilité liée au désir de « vivre autrement », ce qui, à son tour, renforce l'ordre social établi. La culpabilité pousse le sujet à prouver qu'il s'est subjectivé de la « bonne façon », de la manière concordante à l'interpellation. Ainsi, il se doit d'agir selon les normes attendues à son égard, venant avec l'appel idéologique qu'il a accepté pour *être*.

Mais qu'arrive-t-il si le sujet achève son deuil ? Butler est d'avis que la reconnaissance de la perte (associée à la conscience) permet au sujet d'arrêter de s'auto-punir, et de rediriger ses sentiments négatifs contre les normes sociales limitantes. Pour Butler, il est donc nécessaire que le sujet déconstruise son lien à la conscience préreflexive à l'interpellation, qui le maintient dans les cadres définis par l'idéologie. La seule manière d'y parvenir est de reconnaître le deuil interne.

Si le deuil permet au sujet de se défaire de l'attachement passionné au pouvoir qui l'avait exposé à l'interpellation en sujet mélancolique, c'est seulement par la reconnaissance de la trace de l'autre effacé par cet effet de forclusion. Une telle reconnaissance mettrait en même temps en évidence la dépendance aux relations sociales de pouvoir sur fond desquelles le sujet émerge. C'est seulement en renonçant à l'autonomie et à l'auto-transparence, dont la croyance et la certitude

---

<sup>136</sup> Judith Butler (1997), *The Psychic Life of Power*, p.134.

n'étaient que le produit d'un déni ritualisé, que le sujet peut se défaire.<sup>137</sup>

Voilà pourquoi le rôle de la conscience est primordial dans l'analyse de Butler ; il faut faire place à une conscience pré-réflexive, pré-interpellation, pour pouvoir introduire la conscience *critique* du sujet. Le but ultime de Butler est de mettre de côté le caractère déterministe de l'interpellation catholique d'Althusser, pour laisser place à des formes de contestations partant du sujet même. En se penchant sur des considérations internes et psychanalytiques, Butler veut considérer les interpellations qui n'ont pas fonctionné, la possibilité de répondre autrement à l'appel idéologique : c'est penser la possibilité d'un retournement vers l'idéologie *qui la transforme*.

### 1.3.3 Les objectifs politiques derrière l'interpellation et la performativité

Cette réflexion sur le rôle de la conscience dans le processus d'interpellation était nécessaire pour que Butler puisse établir un lien entre la théorie d'Althusser et sa notion de performativité, car elle ouvre ainsi la possibilité de transformer l'idéologie et le monde social. En effet, il fallait que les interpellations puissent être réitérées différemment – qu'elles ne soient pas toutes identiques – pour qu'elles s'inscrivent dans un cadre performatif, pilier de la pensée de Butler permettant d'atteindre des objectifs politiques. Ceci est tout à fait central à notre propos car, en adaptant la théorie d'Althusser au courant postmoderne, Butler réussit à tailler une place à la résistance provenant du sujet et à la modification de certaines normes sociales par le discours.

La dimension performative, on le verra, est ce qui conduit Butler à associer « interpellation » à « se faire nommer », ce qui a pour conséquence d'élargir l'appel idéologique - elle n'est plus seulement « Eh vous ! Là-bas » - elle peut être constituée de termes plus précis. Elle utilise l'exemple des noms « lesbienne » et « queer » pour montrer que l'interpellation peut laisser place à des appels évoquant une identité spécifique, des noms dont le sens est étroitement lié à l'histoire ou à un type de discours. Ces noms symbolisent des représentations dominantes dans le sens commun. Elle ne croit pas que ces derniers soient figés dans leurs significations ; le mot « queer », par exemple, a vu sa connotation négative être réappropriée par les groupes visés par cette appellation. Ainsi, une interpellation provenant d'une insulte peut, à travers le changement du discours et donc de la réponse du sujet face à cette attribution nominative, se transformer progressivement et devenir une forme de résistance.

---

<sup>137</sup> Jessica Borotto (2015), « Interpellation du genre et sujets mélancoliques. Butler lectrice d'Althusser », p.13.

Le nom utilisé pour nous appeler ne nous fige pas purement et simplement. Recevoir un nom injurieux nous porte atteinte et nous humilie. Mais ce nom recèle par ailleurs une autre possibilité : recevoir un nom, c'est aussi recevoir la possibilité d'exister socialement, d'entrer dans la vie temporelle du langage, possibilité qui excède les intentions premières qui animaient l'appellation. Ainsi, une adresse injurieuse peut sembler figer ou paralyser la personne hélée, mais elle peut aussi produire une réponse inattendue et habilitante. Si faire l'objet d'une adresse, c'est être interpellé, une appellation offensante risque d'engendrer dans le discours un sujet qui aura recours au discours pour la contrer.<sup>138</sup>

C'est donc par le biais du discours – des interpellations – qu'il semble possible de rendre compte de la complexité de certaines identités « mises au monde » par et dans le langage. La précision faite par Butler concernant l'interpellation, c'est-à-dire une interpellation regroupant le « *name-calling* », nous permet de faire ce que la théorie d'Althusser se refuse de faire : considérer les idéologies historiques. En effet, les insultes servant d'interpellation contiennent une histoire chargée de sens et de significations, qui viennent avec leur lot d'attentes et de normes auxquelles le sujet interpellé doit se conformer pour être un « bon sujet » *selon ce qu'il projette*. Comment sont distribuées ces interpellations spécifiques ? Il semble qu'il y ait un lien irréfutable entre l'apparence physique du sujet et l'appellation qui lui sera attribuée : l'aspect du *visible*, la matérialité, est donc indissociable de l'acte de langage permettant au sujet de devenir. « Le langage ne fortifie pas le corps en le faisant venir à l'être ou en l'alimentant au sens littéral ; l'existence sociale du corps est d'abord rendue possible par son interpellation à l'intérieur des termes du langage »<sup>139</sup>.

Nous élaborerons plus en profondeur la place du corps dans la formation du sujet, ainsi que sur le concept de performativité dans le chapitre attribué à la pensée de Butler. Pour l'instant, il est important de comprendre que l'utilisation de l'interpellation sert des objectifs politiques dans la pensée de Butler. En effet, l'interpellation chez Butler permet de penser une resignification des symboles composant notre monde social et qui constituent les catégories auxquelles les sujets doivent s'identifier même s'ils ne s'y identifient pas réellement.

---

<sup>138</sup> Judith Butler (2017), *Le pouvoir des mots*, p.22-23.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p.25.

## *Conclusion*

Le cadre théorique que nous avons sélectionné pour la recherche, c'est-à-dire la théorie de l'idéologie développée par Althusser, est un outil d'analyse utile pour saisir les mécanismes de formation du sujet. En partant de critiques semblables faites à l'égard d'Althusser, les théories de Bourdieu et Butler ont su offrir des pistes de solution au déterminisme de sa pensée en utilisant deux manières opposées de concevoir la formation du sujet dans la littérature. Il est d'ailleurs intéressant de constater que des approches théoriques différentes et critiques l'une de l'autre peuvent aboutir à des résultats semblables, c'est-à-dire être en mesure de rendre compte des idéologies historiques dans la formation du sujet, ainsi que la place du corps dans la production de significations.

Comme nous l'avons constaté, l'approche de Bourdieu se situe dans le courant structuraliste, ce qui explique pourquoi sa théorie est centrée sur l'aspect de l'inconscient, du sens commun, incorporé par le sujet. Le sens pratique, les rituels et les actions des sujets sont donc au centre du processus de subjectivation. Bourdieu défend l'importance de se pencher sur les limites de la matérialité dans la formation du sujet dans ses ouvrages. Son but est, ultimement, de penser une manière de concevoir le monde et l'expérience vécue en priorisant la pratique et la corporalité. L'habitus rejoint et complète donc une théorie althussérienne ayant pour objectif de penser une théorie matérialiste totale centrée sur les pratiques des individus. Pour Bourdieu, il faut s'attarder à cet aspect, car les analyses des intellectuels ne permettent pas de rendre compte du caractère intrinsèque de la violence symbolique, dont les opprimés sont inconsciemment complices<sup>140</sup>.

Butler, de son côté, s'approprie la pensée d'Althusser d'une façon tout à fait différente, à laquelle s'oppose Bourdieu : elle situe l'idéologie dans le discours, ainsi que la porte de sortie à son emprise<sup>141</sup>. Pour se faire, elle doit s'éloigner de l'inconscient total pour penser une conscience à la fois restrictive et émancipatrice pour le sujet, mais surtout nécessaire au processus de subjectivation. Là où la pensée de Bourdieu pourrait situer les effets de l'interpellation au niveau du corps et de ses pratiques – comme nous l'avons défendu, ainsi que plusieurs commentateurs – Butler défend que l'interpellation est un acte de langage.

Le clivage entre la manière dont les auteurs.trices interprètent l'interpellation et l'idéologie s'inscrit donc dans le débat plus large qui nous intéresse concernant la formation du sujet ; c'est-

---

<sup>140</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.62.

<sup>141</sup> Judith Butler (2017), *Le pouvoir des mots*, p.22.

à-dire le débat entre le postmodernisme et le structuralisme, entre le discours et la matérialité, entre le volontarisme et le déterminisme. Les chemins théoriques opposés qu'utilisent les deux penseur.es sont justifiés selon leurs objectifs politiques : Bourdieu souhaite remettre en question la validité même de l'étude des systèmes d'oppression par les classes dominantes et de l'identité qu'elles attribuent aux dominé.es. Butler, quant à elle, veut rendre compte par le concept de performativité de la résistance liées aux significations identitaires prédéterminées par le discours. Il semble primordial de trouver un terrain d'entente pour mieux exposer la complexité de la création des multiples identités constituant notre monde social.

Afin d'y parvenir, nous allons présenter, dans les chapitres suivants, comment ces penseur.es respectifs conçoivent la formation du sujet. Nous commencerons notre démonstration dans la section suivante, portant sur la théorie de Bourdieu et ses critiques face au mouvement situant la subjectivation dans la linguistique. Nous verrons que pour lui (contrairement à Butler et ses influences postmodernes), le langage ne permet pas d'expliquer de manière convaincante le rôle de la violence symbolique dans la constitution des identités, qui prend ancrage au plus profond des corps.

## CHAPITRE II

### L'HABITUS, VERS UNE INCARNATION DE L'IDÉOLOGIE

*« Du seul fait qu'il est interrogé et s'interroge sur la raison et la raison d'être de sa pratique, il ne peut transmettre l'essentiel, à savoir que le propre de la pratique est qu'elle exclut cette question : ses propos ne livrent cette vérité première de l'expérience première que par omission, au travers des silences et des ellipses de l'évidence »*

-Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (1980), p.152.

Le chapitre précédent nous laisse sur un schisme concernant l'adaptation de la théorie de l'Idéologie d'Althusser par Bourdieu et Butler, l'un dans son versant matérialiste et l'autre par la récupération de l'interpellation dans une perspective émancipatrice. Cette dichotomie rappelle un enjeu plus général en philosophie contemporaine : le débat entre le courant structuraliste et le courant postmoderne, plus précisément sa branche poststructuraliste, dont l'objectif principal est de se distancier d'un type d'analyse structurelle et de faire un retour à l'étude de l'expérience vécue chez l'individu. Sur la question de la formation du sujet, ce débat se transpose souvent par une opposition entre « volontarisme » (le sujet peut changer les schèmes établis par un certain usage de sa volonté et sa conscience) d'une part, et « déterminisme » (le sujet est un produit des structures sociales), de l'autre. De cette opposition découle également d'autres dichotomies, notamment de l'argument entourant les tensions entre le discours (volontariste) et le corps (déterministe) qui nous intéressera particulièrement dans les prochains chapitres. Bien qu'ils soient souvent dépeints comme étant irréconciliables<sup>142</sup>, il nous semble plutôt que ces deux aspects soient indissociables lorsque l'on pense la formation de l'identité.

---

<sup>142</sup> « There are sound grounds for arguing that reason/emotion, sex/gender, and man/woman are dichotomies which have dominated the structure of our thinking and social practices since the Enlightenment. Moreover, this dominant explanatory framework involves a process of mapping or patterning, whereby each of these pairs of categories have been mapped on to an underlying and fundamental source of meaning in the mind/body dichotomy. The force of the mind/body dichotomy has been that mind is 'naturalized' as free to construct and produce by artifice, while body is 'naturalized' as merely biological and tied to diurnal rhythms. Consequently, under the influence of the dominant dichotomous outlook the manner in which we achieve coherent cultural understandings of reason, emotion, sex, gender, man, and woman, has been through the mediation of the social meanings of the mind/body split » (p.4). Cette dichotomie prend source dans les philosophies de Descartes et de Kant et la valorisation des théories rationnelles du sujet dans la philosophie occidentale (p.21). Raia Prokhovnik (1999), *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. Voir aussi: Carolyn Merchant (1983), *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Elizabeth A. Grosz (1990), « Philosophy » (parlant plus spécifiquement du discours).

Pierre Bourdieu est systématiquement classé dans la littérature comme faisant partie du courant structuraliste, entre autres à cause de ses nombreuses références à la théorie marxiste et à son désir d'aborder des thèmes sous l'angle des conditions sociales ou de la lutte des classes. Certains ont critiqué sa pensée – particulièrement ces écrits explorant la reproduction du monde social – car Bourdieu semble développer une théorie sur fond déterministe, enfermant l'individu dans une réalité sur laquelle il n'a pas de réel contrôle<sup>143</sup>. Bien que Bourdieu ait exprimé qu'il ne souhaitait pas être associé à quelque courant de pensée qu'il soit, il ne nie pas que certains pans de sa théorie soient propices à être interprétés selon un point de vue déterministe<sup>144</sup>.

Dans ce chapitre, nous verrons comment les concepts d'*habitus* et de *champ* développés par Bourdieu sont une alternative à la vision postmoderne de la formation du sujet. Bourdieu propose de s'attarder aux pratiques et au corps des individus comme ancrage de la constitution de l'identité, plutôt que de considérer les effets « premiers » du discours. Afin d'apprécier au mieux les divergences théoriques entre structuralisme et postmodernisme, nous ferons un bref aparté. Ainsi, avant d'exposer la théorie de Bourdieu, nous nous pencherons rapidement sur la conception du sujet mise de l'avant par le courant postmoderne, qui s'inscrit généralement au niveau de l'individu et du discours. Pour ce faire, nous explorerons brièvement la théorie linguistique de John L. Austin sur les énoncés performatifs, et nous exposerons son héritage dans les écrits de Jacques Derrida et Michel Foucault, deux principales influences postmodernes chez Butler<sup>145</sup>. Par la suite, nous examinerons les critiques que Bourdieu avance à l'égard de leurs considérations, particulièrement en ce qui a trait au pouvoir des mots et à l'agentivité. Finalement, nous tâcherons d'expliquer en quoi la relation entre l'*habitus* et le *champ* permet de penser autrement la formation du sujet, principalement par l'importance qu'elle accorde au corps et à la violence symbolique dans ce processus. Nous illustrerons cet aspect grâce à l'analyse des relations homme-femme et des identités de genre que Bourdieu propose dans son essai *Domination masculine*.

---

<sup>143</sup> Alistair Mutch, Lois McNay, Julie McLeod, Ian Burkitt, Frédéric Vandenberghe, Bridget Fowler.

<sup>144</sup> « En même temps, je peux comprendre de telles interprétations (déterministes) : dans la mesure où les dispositions elles-mêmes sont socialement déterminées, les analyses qui prennent en compte à la fois les effets de position et les effets de dispositions peuvent être perçues comme formidablement déterministes ». Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Introduction à la sociologie réflexive*, p.186.

<sup>145</sup> Pour des raisons d'espace et de clarté, nous aborderons rapidement le postmodernisme et les auteurs mentionnés sans avoir la prétention de rendre compte de la complexité de ce courant, ceci n'étant pas l'objet du mémoire.



## 2.1 L'argument postmoderne en bref : d'Austin à Derrida et Foucault

Afin de bien situer la critique de Bourdieu à l'égard des théories postmodernes, il est important de bien comprendre l'énoncé performatif, qui est l'une des sources du développement des pensées sur le langage à cette époque. Pour ce faire, nous mobiliserons trois auteurs dont les écrits sont à la base du concept de performativité développé par Butler. Nous commencerons donc par présenter la théorie linguistique sur les énoncés performatifs de John L. Austin, qui a été récupérée, par la suite, par Jacques Derrida et Michel Foucault.

### 2.1.1 Quand dire c'est faire : l'apport de John L. Austin

Dans *How to do Things with Words*, Austin a pour objectif de poser une question qu'il considère ignorée dans les réseaux linguistiques académiques : celle du pouvoir du langage populaire. Pour ce faire, il a pour objectif de développer une « théorie des actes de langage », c'est-à-dire des paroles produisant une action. Austin débute sa réflexion en établissant une distinction entre les énoncés constatifs, ceux qui rendent compte d'une chose, donc de nature descriptive, et les énoncés performatifs, lesquels *font* quelque chose<sup>146</sup>. Ainsi, un énoncé performatif peut être compris comme un événement ou une action qui a le potentiel de produire des effets sur la réalité, de créer un changement dans le monde social. Pour qu'un énoncé performatif soit complété, donc qu'il réussisse à diffuser des effets, ce dernier doit rencontrer les circonstances lui permettant d'atteindre ses « conditions de félicité », il est alors un énoncé « heureux »<sup>147</sup>. Si, au contraire, un énoncé performatif n'arrive pas à produire des effets, c'est parce que les conditions de sa réalisation n'ont pas toutes été réunies au moment de son énonciation, il est donc « malheureux »<sup>148</sup>. Austin utilise l'exemple du mariage pour illustrer son propos : dire « je le veux » sans la présence d'un.e célébrant.e légitime à son mariage ne permet pas à l'effet désiré (devenir marié.e) de se produire, car il y a eu une violation à la convention. L'énoncé performatif est alors une *tentative manquée*. Il en va de même dans les cas d'*abus*, par exemple en prononçant « je le veux » dans le cadre d'un mariage non désiré. Il s'agit alors de faire une promesse vide : l'énoncé performatif est réalisé (il y a marié.es), mais il est « creux »<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> John L. Austin (1991), *Quand dire c'est faire*, p.40.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p.48.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.50.

Ainsi, il semble que la place de la convention et du rituel soit centrale à l'énoncé performatif, car il ne peut fonctionner que s'il s'inscrit à l'intérieur d'une situation dont la signification est partagée et reconnue par les individus qui y participent ou qui y sont témoins. En fait, Austin va jusqu'à dire qu'un énoncé performatif est *conventionnel*, c'est-à-dire qu'il est régi par des situations préétablies auxquelles il doit être conforme en tout point pour être légitime. Une autre caractéristique de l'énoncé performatif est donc qu'il contient toujours un risque de ne pas produire les effets attendus dans l'espace social, s'il advenait qu'il ne rencontre pas tous les critères externes encadrant son énonciation : *tous* les énoncés performatifs ont le potentiel d'échec. « Il semble d'abord évident que l'échec - (...) à propos de certains actes qui consistent (totalement ou en partie) à *prononcer des mots* – soit un mal auquel sont exposés *tous* les actes qui ont le caractère général d'un rite ou d'une cérémonie : donc tous les actes *conventionnels* »<sup>150</sup>. On comprend qu'Austin semble accorder une grande importance aux circonstances entourant l'énoncé performatif et que la réalisation d'un énoncé ne semble pas dépendre d'une conventionalité intrinsèque, mais bien de facteurs structurels<sup>151</sup>.

Austin considère également qu'un performatif peut *ne pas être sérieux*, c'est-à-dire qu'il peut être utilisé dans un autre contexte que ses conditions habituelles d'emploi. Sans être la description d'une convention, il est l'imitation ou la reproduction du rituel original, et a été interprété par certain.es lecteur.es d'Austin comme étant « a mere imitation of a seriousness that is itself understood as an ontological realness »<sup>152</sup>. Austin donne l'exemple d'un énoncé performatif utilisé dans le cadre d'une pièce de théâtre par un acteur, ou dans un poème : pour lui, cet énoncé n'est pas, à ce moment, utilisé de manière sérieuse, c'est-à-dire qu'il est utilisé de manière « parasitaire » à son contexte *ordinaire*. Ainsi, cet énoncé performatif « non sérieux » relèverait plutôt de la *citation* et ne doit pas être considéré dans l'étude des actes de langage, car il ne relève alors pas du langage ordinaire. À ce sujet, n'oublions pas que l'objectif d'Austin est de proposer une théorie de l'utilisation du langage populaire<sup>153</sup>. Cet aspect est important pour notre argumentaire, car il est questionné par des postmodernes, qui voient un potentiel inexploré dans ce type de performatif, comme nous le verrons avec Butler.

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.52.

<sup>151</sup> Jacques Derrida (1971), « Signature, événement, contexte », p. 12.

<sup>152</sup> James Loxley (2006), *Performativity*, p.14.

<sup>153</sup> John L. Austin (1991), *Quand dire c'est faire*, p.55.

La distinction qu'Austin effectue entre les énoncés constatifs et performatifs le mène vers la construction d'une théorie de l'acte de langage, car il constate qu'il est en fait difficile de séparer complètement ces types d'énoncés, qui peuvent s'entremêler. De fait, la distinction entre « décrire » et « faire » peut-être floue et difficilement saisissable. Ainsi, les énoncés performatifs ayant des conséquences sur leur environnement ou, encore, sur soi-même et les autres sont rassemblés sous le sigle « d'acte de langage ». Austin les divise selon trois catégories : les actes locutoires, les actes illocutoires et les actes perlocutoires. Le locutoire relève de « dire quelque chose », il est de l'ordre du référentiel<sup>154</sup>. Notre attention repose toutefois sur les actes illocutoires et perlocutoires, qui ont la possibilité de produire des effets actifs : l'acte illocutoire est effectué « *en disant* quelque chose »<sup>155</sup> (et non l'acte *de dire* quelque chose), alors que l'acte perlocutoire est de « dire quelque chose (qui) provoquera souvent – le plus souvent – certains effets sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes. Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention, ou le propos de susciter ces effets »<sup>156</sup>.

On peut distinguer l'acte illocutoire du perlocutoire sur certains aspects. Le premier étant que l'illocution dépend de la convention, il est un usage conventionnel *explicite* du langage qui sert à informer, commander, avertir (et provient donc obligatoirement d'un énoncé performatif) ; alors que l'acte perlocutoire sert à persuader, convaincre, critiquer et ne relève pas nécessairement de la convention. Il peut même parfois aller contre celle-ci (subvertir les codes) et donc dépendre de n'importe quel type d'énoncé<sup>157</sup>. *L'acte perlocutoire tire donc sa force de ses conséquences* sur l'émetteur et sur les autres en provoquant des changements émotifs ou comportementaux, alors que *l'acte illocutoire tient sa force dans la convention partagée et comprise* par tous et toutes. « Nous devons distinguer 'J'ai ordonné et il a obéi' (illocutoire) de 'Je l'ai fait obéir' (perlocutoire) »<sup>158</sup>. Bref, les actes illocutoires sont *purement performatifs* (exclusivement selon la distinction performatif/constatif<sup>159</sup>), alors que les actes perlocutoires peuvent dépendre ou non de

---

<sup>154</sup> Ce type nous intéresse peu dans le cadre de notre argumentaire, car le locutoire ne produit pas d'effets dans le monde social.

<sup>155</sup> John L. Austin (1991), *Quand dire c'est faire*, p.113.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p.114.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.119-120.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>159</sup> En effet, Austin inscrit ce terme « pur » dans la dichotomie entre énoncé performative et constatif qu'il développe dans ses premières conférences pour introduire la notion de performatif et d'acte de langage, mais il abandonne cette notion lorsqu'il développe des classements dans des familles plus complexes. Toutefois, par soucis de compréhension et de simplification, nous l'utilisons pour bien faire la distinction entre illocutoire et perlocutoire. *Ibid.*, p.152-153.

la convention ou du rituel, et donc être performatifs ou constatifs selon les conséquences qu'ils produisent.

### 2.1.2 Les postmodernes et l'utilisation du performatif

Les écrits d'Austin ont eu des répercussions dans le domaine de la philosophie politique et la philosophie du langage en France, particulièrement dans le mouvement postmoderne prônant la déconstruction des normes et des catégories dichotomiques composant le monde social. Ainsi, nous constaterons que Derrida et Foucault ont chacun mobilisé à leur compte la pensée d'Austin concernant les énoncés performatifs. Ces deux visions se retrouvent d'ailleurs dans la conception que Butler fait de la performativité dans la théorie queer, ce dont nous allons parler plus longuement dans le troisième chapitre. Nous explorerons comment il est possible de lier l'utilisation du performatif aux actes de langage illocutoires chez Derrida, alors que Foucault se rapproche de l'acte perlocutoire par le développement de la « parrésia »<sup>160</sup> et du discours sur soi. Bien que leurs réflexions se rapportent à différents types d'énoncés, leur objectif reste le même : présenter les possibilités de subversions offertes par le discours.

Dans « Signature, événement, contexte »<sup>161</sup>, Derrida propose une lecture d'Austin qui s'attarde aux échecs (non-félicité) des énoncés performatifs, particulièrement de type illocutoire. Il s'intéresse donc aux énoncés ayant du pouvoir par le biais des conventions et des rituels inscrits dans la doxa. Pour Derrida, les énoncés performatifs entièrement accomplis sont exceptionnels et relèvent de rituels hautement déterminés par une forme d'autorité externe, ils sont de l'ordre des cas limites pour Derrida<sup>162</sup>. D'ailleurs, Derrida reproche à Austin de ne pas s'interroger sur les conséquences découlant du fait du risque d'échec, voir que l'échec soit même une possibilité *nécessaire* de l'énoncé performatif. Pour le philosophe français, la possibilité d'échec devrait être théorisée comme *un caractère essentiel* de l'énoncé performatif, une loi : elle constitue la structure performative de l'énoncé, et ne relève donc pas exclusivement de facteurs lui étant externes

---

<sup>160</sup> Foucault définit la parrésia comme « une certaine obligation de (tout) dire ». Michel Foucault (2016), *La parrésia* (conférence de mai 1982), p.25.

<sup>161</sup> Jacques Derrida (1971), « Signature, événement et contexte », communication au Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française, Montréal.

<sup>162</sup> Alan McKinlay (2010), « Performativity: From J.L. Austin to Judith Butler » p.133. Le texte expose également que plusieurs commentateurs croient qu'Austin serait d'ailleurs en accord avec cette interprétation.

(facteurs sociaux)<sup>163</sup>. Ceci amène Derrida à remettre en question « l'opposition succès/échec de l'illocution » établie par Austin, qui semble incomplète. En voulant placer l'échec du performatif illocutoire dans son essence, et non comme relevant uniquement du systémique, Derrida avance que les performatifs de type citationnel (non sérieux) doivent être considérés dans l'analyse austinienne, puisque bien qu'ils ne soient pas utilisés dans les bonnes circonstances, ils font toutefois *référence* à celles-ci. Il avance même que tout type de performatif, incluant les performatifs « sérieux », sont citationnels, car ils font référence à une convention ou un même énoncé qui le précède. Ainsi, selon Derrida, la séparation qu'Austin propose entre le performatif sérieux et non-sérieux est injustifiée et ne concorde pas avec sa propre logique. Cette opposition relève donc d'un dogmatisme ou de l'arbitraire<sup>164</sup>. Pour Derrida, considérer l'énoncé performatif « non sérieux » et l'énoncé ayant échoué est la porte d'entrée permettant d'analyser une coupure entre les mots et leurs contextes normatifs, sans que ces contextes soient toutefois inconnus à l'émetteur et aux récepteurs. Cette coupure ouvre à une rupture avec les normes.

D'ailleurs, Derrida remet en cause un autre aspect de la convention et du rituel entourant l'énoncé performatif pour Austin : l'attachement que celui-ci semble établir entre la réussite d'un énoncé et l'*intention* derrière son énonciation. Selon Derrida, il apparaît que la condition de réussite principale d'un événement performatif pour Austin est l'intention vue comme « centre organisateur » du contexte total.

Cette présence consciente des locuteurs ou récepteurs participant à l'effectuation d'un performatif, leur présence consciente et intentionnelle à la totalité de l'opération implique téléologiquement qu'aucun *reste* n'échappe à la totalisation présente. Aucun reste, ni dans la définition des conventions requises, ni dans le contexte interne et linguistique, ni dans la forme grammaticale ni dans la détermination sémantique des mots employés ; aucune polysémie irréductible, c'est-à-dire aucune « dissémination » échappant à l'horizon de l'unité de sens<sup>165</sup>.

Toutefois, en évoquant une possibilité de rupture entre les mots et leur contexte, que ce soit par la citation ou par le risque d'échec à l'intérieur de l'énoncé performatif, Derrida s'éloigne de l'aspect organisateur de la conscience ou de l'intention comme on le retrouve chez Austin. Ce dernier considère que « l'intention qui anime l'énonciation ne sera jamais de part en part présente à elle-même et à son contenu »<sup>166</sup>. L'intention derrière l'illocutoire ne pourra jamais être complète pour

---

<sup>163</sup> Jacques Derrida (1971), « Situation, événement, contexte », p. 14.

<sup>164</sup> James Loxley (2006), *Performativity*, p.74-75.

<sup>165</sup> Jacques Derrida (1971), « Situation, événement, contexte », p. 13.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 17.

Derrida, car elle est *toujours* une reproduction imparfaite du rituel passé à laquelle elle se réfère, et donc *toujours réalisée sur un mode citationnel, sur un mode d'itérabilité*. Ici, le penseur ne prétend pas réaliser une opposition entre l'intention/la conscience et le langage. Plutôt, Derrida propose que l'intention soit conceptualisée comme une direction, un mouvement du performatif, et non comme son essence ; la vraie essence d'un énoncé performatif serait l'espace de risque qu'elle comporte, son *itérabilité*<sup>167</sup>. Pour l'instant, on peut comprendre l'itérabilité comme une imitation imparfaite d'une convention, phrase, action, etc. qui produit progressivement un changement incrémental au sein des normes<sup>168</sup>.

La force des mots, la force illocutoire, se situe donc dans le risque d'échec impliqué dans l'énoncé, faisant que celui-ci ne réussisse pas à réaliser les objectifs qui sont attendus de lui dans la réalité sociale. Cette rupture est ce qui ouvre la porte à l'appropriation d'un énoncé en dehors de sa formule conventionnelle. C'est ici que l'on peut retrouver le pouvoir des mots. En effet, cette possibilité de scission entre le discours et son contexte initial est ce qui permet le changement des normes et la création de nouveaux contextes subversifs<sup>169</sup>.

Daniele Lorenzini s'efforce de relever l'apport d'Austin à la théorie foucauldienne du discours sur soi et de la parrêsia, et ce par le biais de la force perlocutoire, contrairement à l'approche de Derrida qui s'attarde davantage aux actes de langage illocutoire<sup>170</sup>. Mais avant d'entrer dans ces considérations, il faut brièvement exposer ce qu'est le discours sur soi chez Foucault<sup>171</sup>. Ce dernier situe la subjectivation comme relevant de la *confession* : initialement, ce processus semblait décrire une forme de violence faite au sujet, qui devait se conformer au régime de vérité<sup>172</sup> dans lequel il évolue pour parler de lui-même et constituer son individualité. Bien que Foucault continue de défendre que le sujet s'insère dans une forme de régime de vérité qui l'influence, ce dernier s'éloigne, dans de plus récents écrits, de la conception de la confession comme étant un examen de soi violent et imposé par un discours régulateur et déterministe (une position plus structuraliste),

---

<sup>167</sup> James Loxley (2006), *Performativity*, p.89-90.

<sup>168</sup> Derrida approfondit sa réflexion sur l'itérabilité du performatif, mais nous reviendrons plus en détail sur cette notion lorsque nous présenterons la performativité chez Butler dans le troisième chapitre, puisque ce concept est fondamental à sa manière d'aborder la subversion des normes.

<sup>169</sup> Daniele Lorenzini (2017), *La force du vrai. De Foucault à Austin*, p.16-17.

<sup>170</sup> *Ibid.* et Daniele Lorenzini (2017), « La parrêsia et la force perlocutoire ».

<sup>171</sup> Nous sommes conscients qu'il serait difficile d'épuiser cette question sur laquelle Foucault a écrit exhaustivement. Nous proposons une lecture classique de cette thématique.

<sup>172</sup> Régime qui sélectionne et fait fonctionner certains types de discours comme étant vrais et valides, dépendamment de la conception de la rationalité qui y est valorisée.

pour faire place à une vision axée sur la démonstration de soi par l'acte de langage<sup>173</sup>. Ce tournant dans sa théorie lui permet de rendre compte de la possibilité d'une agentivité qui n'est pas totalement déterminée et qui peut redéfinir sa relation au pouvoir :

He emphasised that individuals are continually in the process of constituting themselves as ethical subjects through both technologies of the self and ethical self-constitution, and a notion of power that is not simply based upon repression, coercion or domination. By this point Foucault saw individuals 'as self-determining agents capable of challenging and resisting the structures of domination in modern society'<sup>174</sup>.

En parlant de soi, le sujet se constitue lui-même et se rend visible dans l'espace public : en se confessant, il se performe selon les conventions sociales connues. Ainsi, la formation du sujet prend une allure dialectique, où le discours sur soi transforme « l'intériorité » de l'individu, pour la reconstruire à l'extérieure de lui-même, et influence ainsi sa propre réflexivité. C'est-à-dire que la façon dont le sujet se présente est toujours adaptée à un critère de vérité qui lui est extérieur, et que ce critère même influence la manière dont il se perçoit. Cette confession que l'individu fait sur lui-même, cet acte de discours, se situe dans un « jeu de vérité » qui n'est pas une pratique coercitive, comme aurait initialement dit Foucault, mais une pratique d'autoformation de soi qui a le potentiel de libérer le sujet « véritable » de sa répression<sup>175</sup>. Les critères de vérités, ces formes de rationalité et de pouvoir-savoir, dominent les individus, mais ils sont aussi des conditions de la subjectivation, par la construction de soi dans cette sphère extérieure et la reconstruction des normes auxquelles les individus sont confrontés.

Lorenzini tente de s'éloigner de la comparaison généralement faite entre Nietzsche et Foucault au sujet de la vérité pour montrer que ce dernier a, en fait, aussi mobilisé un dialogue avec la philosophie analytique anglo-saxonne, dans laquelle s'inscrit Austin<sup>176</sup>. Dans les années 60, Foucault semble s'intéresser à la théorie des énoncés en ce qu'ils représentent des événements ayant des effets dans la réalité, et non à leur structure interne, et il fait référence aux écrits d'Austin lors d'une conférence à Tunis, ainsi que dans des correspondances avec ces collègues<sup>177</sup>. Pour faire un rapprochement entre la parrésia et l'énoncé perlocutoire, Lorenzini identifie sept caractéristiques de « l'énoncé parrésiaque » qui s'alignent avec la force perlocutoire et qui

---

<sup>173</sup> Judith Butler (2007), « Responsabilité », p.114.

<sup>174</sup> Tina Besley (2005), « Foucault, Truth-Telling and Technologies of the Self in Schools », p.78-79.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>176</sup> Daniele Lorenzini (2017), *La force du vrai. De Foucault à Austin*, p.12.

<sup>177</sup> Daniele Lorenzini (2017), « La parrésia et la force perlocutoire », p.1.

donnent un pouvoir aux mots, c'est-à-dire un acte qui relève de la psychologie de l'individu et des effets sur le récepteur du message. Ainsi, Lorenzini considère que la parrêsia et le discours sur soi foucauldien ne relèvent pas d'un acte illocutoire déterminé par des conventions – et qui reproduit donc la norme – mais bien par une force perlocutoire qui témoigne « de la capacité qu'ont les mots de subvertir les normes instituées et de transformer donc la réalité de manière non prévue et non prévisible à l'avance »<sup>178</sup>.

Nous soulèverons quelques caractéristiques de l'énoncé parrêsiaistique qui permettent une association au domaine perlocutoire et, élément important pour notre propos, qui brisent le déterminisme des conventions illocutoires pour faire place à une forme d'agentivité chez le sujet. Tout d'abord, la parrêsia prend place dans une situation ouverte, c'est-à-dire que les effets de l'énoncé sont indéterminés avant l'énonciation (loin de toute convention préétablie) et qu'il n'y a pas de réponse attendue de la part de l'interlocuteur. Le but est de laisser place à toutes possibilités dans l'acte de langage, tant que celles-ci relèvent de la vérité. Pour Foucault, la liberté du locuteur est primordiale à la parrêsia, et cette liberté se traduit par un détachement des institutions ou de l'autorité (et donc de la convention), afin que le sujet « fasse valoir sa propre liberté d'individu qui parle »<sup>179</sup>. Ensuite, une caractéristique du discours sur soi est que celui-ci doit être produit de manière *intentionnelle*, car le locuteur doit être conscient du risque que comporte l'énoncé parrêsiaistique, c'est-à-dire celui de la *critique* et de *l'ouverture d'un espace contestataire*. Le locuteur doit donc faire preuve de courage, car il remet *volontairement* en question la vie commune, les normes, lorsqu'il ose dire la vérité à son sujet<sup>180</sup>. Ainsi, nous pouvons constater que ces caractéristiques relevées par Lorenzo placent effectivement la théorie autour de la vérité de Foucault dans un acte de langage perlocutoire. Dans cette dynamique, la volonté du sujet et son agentivité sont importantes : « la vérité est à concevoir comme une force éthico-politique qui n'a rien de conventionnel et qu'il ne faudrait donc pas confondre avec la force illocutoire »<sup>181</sup>.

Il donc maintenant possible de comprendre comment la théorie des énoncés performatifs et du langage populaire d'Austin a permis au courant postmoderne de penser la formation du sujet et

---

<sup>178</sup> Daniele Lorenzini (2017), *La force du vrai. De Foucault à Austin*, p.14.

<sup>179</sup> Michel Foucault (2008), *Le gouvernement de soi et des autres*, p.63, cité dans Daniele Lorenzini (2017), « La parrêsia et la force perlocutoire », p.4.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.4-7.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.12.



son agentivité selon l'acte de langage. Par exemple, lorsqu'on pense à Foucault et à Derrida, le lien avec les normes dominantes et les régimes de vérité (l'idéologie) semble évident. En effet, bien que ces derniers puissent être liés à deux explications distinctes des énoncés performatifs d'Austin, leur objectif reste le même : le but est de démontrer que les mots peuvent effectivement rompre avec leur contexte socialement préétabli et ainsi permettre une subversion des normes partant du discours. Pour ce faire, on remarque que les deux penseurs mettent de l'avant l'*importance du risque* de l'énoncé performatif. Ce dernier est situé dans l'itérabilité et la possibilité d'échec chez Derrida, tandis qu'il se relève au niveau des notions de vérité et de courage de la critique chez Foucault. Maintenant que nous avons exposé les bases linguistiques ayant influencé les pensées de certains postmodernes renommés, sur lesquels Butler construit une grande partie de ses réflexions concernant le pouvoir des mots<sup>182</sup>, nous allons maintenant explorer la critique que Bourdieu adresse à ce courant de manière directe (en référant au postmodernisme) et indirecte (en s'attaquant aux contradictions chez Austin).

## 2.2 *La pensée de Bourdieu*

### 2.2.1 La critique bourdieusienne du postmodernisme

Ce que Bourdieu reproche aux poststructuralistes défendant une déconstruction par les actes de langage, c'est que leurs théories sous-estiment les effets des conditions sociales, ainsi que la place du corps et de la matérialité dans l'élaboration de leur pensée. Ces angles morts laissent une place beaucoup trop importante à l'agentivité du sujet, à sa volonté comme moteur de changement. Pour Bourdieu, les changements causés par le discours doivent concorder avec des événements extraordinaires, des ruptures structurelles, afin d'être efficaces et de participer à la réorientation du monde social. Ainsi, nous commencerons par examiner l'argument principal de la critique de Bourdieu à l'égard du discours, qui prend racine dans une analyse des théories linguistiques comme celle de John Austin. Par la suite, nous tâcherons de montrer en quoi sa critique permet d'établir un lien avec l'absence de théorie convaincante concernant le corps chez les postmodernes, qui est, pour l'auteur, un aspect prédominant de la formation du sujet.

---

<sup>182</sup> On voit explicitement l'influence de Derrida dans son ouvrage *Le pouvoir des mots* (1997), et Butler fait référence à la parrêsia foucauldienne dans son livre *Giving an Account of Oneself* (2005).

Bourdieu considère que la première erreur des « linguistes structuralistes » est d'ignorer l'influence des conditions sociales dans le pouvoir qu'ils accordent aux mots. En effet, il reproche à des linguistes comme Saussure, Chomsky et Austin (pour n'en nommer que quelques-uns), d'avoir instauré une étude du langage comme étant un objet autonome : le pouvoir du discours se situerait au sein du discours lui-même. Cette conclusion proviendrait de la séparation établie entre langue et parole (Saussure) ou entre compétence et performance (Chomsky), mais elle serait surtout due à la tendance du milieu linguistique à vouloir parler des effets des mots selon des analyses strictement logico-linguistiques.

Pour Bourdieu, la théorie développée par Austin dans *How to do Things with Words*, était la plus propice pour rendre compte du caractère social du discours, car elle s'éloignait d'une analyse purement descriptive pour parler en termes d'agissement, de pratique. Pour Austin, le discours était un moyen de participer à un rituel, c'est-à-dire que certaines conditions doivent être réunies pour qu'un énoncé soit « heureux » ou « malheureux », donc pour qu'il produise des effets ou non chez le destinataire. Bourdieu y voit ici le potentiel d'une analyse prenant en compte le rôle des structures sociales dans la production des effets du discours sur une réalité partagée. Toutefois, Austin échoue à définir la nature des « procédures conventionnelles » qui sont en jeu dans les actes illocutoires (actes faits *en disant* quelque chose), ce qui a pour conséquence de camper les actes de langage dans des termes purement linguistiques et d'ignorer les conditions de félicité, de réalisation de la parole en action<sup>183</sup>.

Le fait de situer le discours au sein d'un rituel implique, pour Bourdieu, qu'il est *impossible de dissocier* l'efficacité des énoncés performatifs d'une autorité permettant que ces derniers puissent produire des effets, selon des facteurs déterminés par celle-ci, tels que l'endroit, le moment et l'agent discursif. Ainsi, pour qu'un discours soit performatif, il faut que le locuteur ait eu l'autorisation de prononcer ces mots par une institution, laquelle il représente. Ainsi, « le pouvoir des paroles n'est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole »<sup>184</sup>, et donc la parole officielle du porte-parole autorisé à émettre un discours. De ce fait, la logique du discours ne peut provenir du discours comme tel, car l'autorité lui conférant son pouvoir, et lui permettant même de prendre place, est extérieure au langage. À son tour, cette autorité dépend de la position sociale

---

<sup>183</sup> John B. Thompson (2014), Préface de *Langage et pouvoir symbolique*, p.19.

<sup>184</sup> Pierre Bourdieu (2014), *Langage et pouvoir symbolique*, p.161.

de la personne émettant un discours, qui, par celle-ci, obtient un accès au langage de l'institution, et donc à la parole légitime.

C'est que le pouvoir des mots réside dans le fait qu'ils ne sont pas prononcés à titre personnel par celui qui n'en est que le « porteur » : le porte-parole autorisé ne peut agir par les mots sur d'autres agents et, par l'intermédiaire de leur travail, sur les choses mêmes, que parce que sa parole concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté et dont il est le *fondé de pouvoir*.<sup>185</sup>

Ici, nous pouvons constater que Bourdieu souhaite s'éloigner d'une volonté personnelle, car il spécifie que les paroles émises à titre individuel ne peuvent produire un changement, sauf si elles proviennent d'un type de discours autorisé par une institution. Dès lors, la performativité des actes de langage ne peut provenir du discours lui-même, ni d'un désir de subversion de la part des individus. Par cet argument, Bourdieu essaie de montrer que le langage ne peut pas, comme le veut une position de déconstruction, agir de façon indépendante des contextes (*fields*) et des relations sociales de pouvoir dans lesquels il émerge. Bien que certains soient en accord avec la critique initiale que Bourdieu adresse au sujet du réductionnisme linguistique de la philosophie analytique en lien avec le discours, on lui reproche également de tomber dans un réductionnisme sociologique lorsqu'il affirme que les mots ne peuvent jamais rompre avec leur contexte social préétabli, et que leurs effets sont donc toujours socialement prédéterminés<sup>186</sup>.

En effet, selon Bourdieu, c'est parce qu'Austin et d'autres linguistes n'ont pas réussi à mettre en relation « les propriétés du discours, les propriétés de celui qui les prononce et les propriétés de l'institution qui l'autorise à les prononcer »<sup>187</sup>, qu'ils ont également échoué à montrer que le pouvoir discursif ne dépend pas seulement de sa réception en termes de capacité de compréhension, mais en termes de *reconnaissance*. Ici, Bourdieu développe un lien direct avec sa notion de violence (pouvoir) symbolique. En effet, la compréhension importe peu selon l'auteur, l'important est que le discours soit reconnu par les récepteurs selon un mode du *cela va de soi*, qui donne une légitimité automatique, donc naturalisée, à l'autorité investie dans le porte-parole et le contenu de son message. Les conditions nécessaires à la production d'effets par le discours sont donc celles « qui produisent la disposition à la reconnaissance comme méconnaissance et

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>186</sup> Daniele Lorenzini (2017), *La force du vrai. De Foucault à Austin*, p.15. Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.191.

<sup>187</sup> Pierre Bourdieu (2014), *Langage et pouvoir symbolique* p.165.

croyance »<sup>188189</sup>, c'est-à-dire par des symboles incitant à considérer comme naturel l'ordre hiérarchique donnant une autorité à un groupe ou une institution, et par la même occasion à un type de discours. Ces conditions définissent la « magie sociale »<sup>190</sup> que l'on retrouve dans les théories linguistiques, ce phénomène de compréhension immédiate qu'elles n'arrivent pas à expliquer.

Le langage d'autorité ne gouverne jamais qu'avec la collaboration de ceux qu'il gouverne, c'est-à-dire grâce à l'assistance des mécanismes sociaux capables de produire cette complicité, fondée sur la méconnaissance, qui est au principe de toute forme d'autorité.<sup>191</sup>

La « magie » du monde social provient de la légitimité lui étant accordée, et donc du pouvoir symbolique dont elles sont investies. Ainsi, l'aspect performatif du langage dépend de la croyance partagée (magie) par la personne prononçant le discours dominant et la personne recevant le discours dominant (la langue officielle et les institutions). La « magie » ne peut opérer que si tout le monde (dominants et dominés) croit (méconnaissance) et participe (reconnaissance) au champ social dans lesquels ils sont inscrits. Il y a donc un lien à faire entre les effets discursifs et le concept de violence symbolique bourdieusien : le pouvoir des mots ne peut exister que parce qu'il puise sa légitimité dans l'ordre de l'inconscient « général », parce que les structures sur lesquelles il s'appuie ne sont pas remises en question de manière significative par ceux et celles qui les « contrôlent », ainsi que par ceux et celles qui les subissent. La parole n'est qu'un engrenage du système de reproduction des rapports de force entre différents groupes sociaux.

De ce fait, il semble absurde pour Bourdieu que les postmodernes tentent de dépasser les structures par des actes de langage, car le langage relève ultimement des structures sociales, et parce qu'elles se sont incrustées au plus profond des corps. Ainsi, outrepasser les structures objectives par le discours sur soi, le discours des autres, l'itérabilité, etc., revient à oublier un lieu fondamental de

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.167.

<sup>189</sup> Axel Honneth considère que le concept de reconnaissance de Bourdieu est ancré dans une vision négative qui prédomine en France dans ces années (héritée d'Althusser). On considère à cette époque la reconnaissance comme portant les stigmates de la violence symbolique, donc toujours accompagnée de la méconnaissance. Cette perception est loin de reléguer la reconnaissance à une intersubjectivité entre Moi et l'Autre, elle met plutôt l'accent sur le fait de reconnaître que l'on appartient au même système (ne sachant pas que ce dernier nous fait violence). Axel Honneth (2014), *Ce que social veut dire*.

<sup>190</sup> Bourdieu définit le fonctionnement de la magie sociale comme « l'action magique (qui) étend à la nature l'action par les mots qui opère, sous certaines conditions, sur les hommes », (2014), *Langage et pouvoir symbolique*, p.163.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.167.

la formation du sujet, non pas la conscience, la volonté, ou la quête de vérité, mais bien la matérialité du corps dans son environnement :

Il contraint enfin et surtout à apercevoir la vanité des appels ostentatoires des philosophes « post-modernes » au « dépassement des dualismes » : ceux-ci, profondément enracinés dans les choses (les structures) et dans les corps, ne sont pas nés d'un simple effet de nomination verbale et ne peuvent être abolis par un acte de magie performative – les genres, loin d'être de simples « rôles » que l'on pourrait jouer à volonté, étant inscrits dans les corps et dans un univers d'où ils tiennent leur force. C'est l'ordre des genres qui fonde l'efficacité performative des mots – et tout spécialement des insultes -, et c'est aussi lui qui résiste aux redéfinitions faussement révolutionnaires du volontarisme subversif<sup>192</sup>.

Ce sont les structures de domination qui déterminent si un certain discours aura des effets réels sur les sujets et sera porteur de changements. Pour Bourdieu, alors, les dualismes ne seront pas brisés par des actes de langage, mais bien par la modification des structures comme telles, dont le langage dépend, même dans un contexte où il est « utilisé contre les normes ». La branche linguiste du poststructuralisme – souhaitant utiliser le langage dans une optique de déconstruction – sous-estime la portée des structures objectives, selon Bourdieu, car elle considère les mots comme une réalité en soi. Cet angle mort les mène à adopter une vision naïve et utopique de l'agentivité du sujet, dont le pouvoir subversif, et même sa conscience de l'existence de la violence symbolique, est exagéré et ne semble pas comporter de limites inscrites dans la matérialité. Pour Bourdieu, le dépassement des structures passerait par une lutte collective et non par l'action individuelle, cette dernière ne fonctionne réellement que si certaines conditions structurelles lui permettent de se réaliser dans le monde social ou, encore, si elle concorde avec un remaniement structurel déjà enclenché<sup>193</sup>.

Pour Bourdieu, la formation du sujet dépend de facteurs beaucoup plus profonds et *inconscients* que la volonté et le discours sur soi, car le *corps* est porteur de significations symboliques dont le sujet peut difficilement s'échapper : « S'il est tout à fait illusoire de croire que la violence symbolique peut être vaincue par les seules armes de la conscience et de la volonté, c'est que les effets et les conditions de son efficacité sont durablement inscrits au plus intime des

---

<sup>192</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.141.

<sup>193</sup> « Les périodes de crises, dans lesquelles les ajustements routiniers des structures subjectives et des structures objectives sont brusquement rompus, constituent une classe de circonstances où le choix rationnel peut l'emporter, au moins parmi ceux des agents qui ont, si l'on peut dire, les moyens d'être rationnels. » Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Introduction à la sociologie réflexive*, p.181.

corps sous forme de dispositions »<sup>194</sup>. La question du corps comme limite à la volonté est donc largement ignorée par le courant postmoderne, qui n'offre que des théories incomplètes sur son rôle dans la création des identités. Dans la prochaine section, nous exposerons la théorie bourdieusienne comme alternative à la vision postmoderne de la formation du sujet. Ce dernier propose une conception ancrée dans *le sens pratique*.

### 2.2.2 Le sens pratique : habitus, champs et corps

Dans *Le sens pratique*, Pierre Bourdieu propose l'élaboration d'une théorie permettant de s'éloigner du dualisme entre le « subjectivisme » et « l'objectivisme ». Le subjectivisme concerne le mouvement intellectuel voulant revenir à l'expérience immédiate comme source de savoir du monde social, donc de la perspective des individus le composant (principalement le courant phénoménologique); alors que l'objectivisme fait référence aux courants prétendant établir une étude objective des relations sociales qui structurent l'action individuelle et collective<sup>195</sup>. L'opposition entre ces deux courants n'est pas sans rappeler certaines tensions entre postmodernisme (et la phénoménologie), axé sur l'individu et la conscience, et le structuralisme, s'attaquant aux conditions sociales tacites et à l'aspect collectif.

Ainsi, l'objectif de Bourdieu est de penser une théorie permettant de conserver les points forts des deux courants, tout en proposant des solutions à leurs faiblesses : « comme l'objectivisme universalise le rapport savant à l'objet de la science, le subjectivisme universalise l'expérience que le sujet du discours savant se fait de lui-même en tant que sujet (...) il dote tous les sujets auxquels il accepte de s'identifier de sa propre expérience vécue de sujet pur, sans attaches ni racines »<sup>196</sup>. Pour ce faire, il défend une théorie de la pratique permettant d'expliquer que la compréhension immédiate du monde par l'expérience vécue n'est possible qu'à condition que les agents composant cette réalité partagée soient coordonnés de manière à associer *le même sens* aux mêmes objets, paroles, pratiques, etc. via des structures indépendantes de toute conscience individuelle<sup>197</sup>.

La théorie de la pratique en tant que pratique rappelle, contre le matérialisme positiviste, que les objets de connaissance sont construits, et non passivement enregistrés, et, contre l'idéalisme intellectualiste, que le principe de cette

---

<sup>194</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.60-61.

<sup>195</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.43-44.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.45.

construction est le système des dispositions structurées et structurantes qui se constitue dans la pratique et qui est toujours orienté vers des fonctions pratiques.<sup>198</sup>

Le sens pratique s'appuie sur deux concepts fondamentaux pour parvenir à son objectif: l'*habitus* et les *champs (fields)*. Dans cette section, nous tâcherons d'expliquer ces concepts, ainsi que celui d'hexis corporel, intimement lié à l'*habitus*. Nous démontrons en quoi ils sont susceptibles d'établir un lien entre la violence symbolique (l'idéologie) et la formation du sujet. Ensuite, nous examinerons brièvement les critiques à l'égard de Bourdieu, concernant un certain déterminisme inhérent à sa théorie.

Il faut, en premier lieu, revenir sur la notion d'*habitus* que nous avons brièvement abordée dans le chapitre précédent. Dans *Le sens pratique*, Bourdieu propose une définition de l'*habitus* comme étant un système de dispositions structurant les schémas de perception et les pratiques des individus, et guidant la manière dont ils vont agir et réagir à différentes situations de manière « régulière », mais sans prétendre provenir d'une « règle » consciente<sup>199</sup>. Ces dispositions composant l'*habitus* sont tout d'abord *inculquées* par les expériences vécues dans l'enfance, donc par le processus de socialisation spécifique à chaque individu (« les anticipations de l'*habitus*, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences »<sup>200</sup>). L'inculcation des dispositions s'effectue également par l'apprentissage de différentes manières de se tenir, de bouger dans le monde, qui vont modeler les corps de manière à rendre ces gestes « naturels »<sup>201</sup>. Bourdieu considère donc que ces dispositions sont *structurées*, car elles sont inévitablement le reflet du monde social dans lequel l'individu s'est développé. C'est d'ailleurs pourquoi il n'existe pas seulement un *habitus* pour Bourdieu, mais bien différents *habitus* dépendamment de la classe sociale, du genre ou de la race. Un individu provenant d'une classe bourgeoise n'aura pas les mêmes dispositions que celui élevé dans les milieux prolétaires, et ceci s'applique également aux enfants élevés selon le genre masculin *contra*

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p.87.

<sup>199</sup> « *Habitus*, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptés à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre », Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.88-89.

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.90.

<sup>201</sup> Il y a donc une incorporation de l'habitude qui fait l'identité, ceci n'est pas sans rappeler l'approche phénoménologique d'Iris Marion Young. Voir (1980) « Throwing Like a Girl ».

le genre féminin, par exemple. Ainsi, les systèmes de dispositions variés produisent des pratiques et des schémas de représentations différents, mais qui sont plus ou moins homogènes lorsqu'ils rencontrent des gens appartenant à la même catégorie sociale. Ces pratiques découlant de l'habitus le rendent également *structurant*, car elles tendent à renforcer et valider les structures qui l'ont précédé et qui lui ont permis de se développer.

Le monde pratique qui se constitue dans la relation avec l'habitus comme système de structures cognitives et motivatrices est un monde de fins déjà réalisées, modes d'emploi ou marches à suivre, et d'objets dotés d'un « caractère téléologique permanent », comme dit Husserl, outils ou institutions; cela parce que les régularités inhérentes à une condition arbitraire tendent à apparaître comme nécessaires, voire naturelles, du fait qu'elles sont au principe des schèmes de perception et d'appréciation au travers desquelles elles sont appréhendées.<sup>202</sup>

Un habitus peut également *générer* de « nouvelles » pratiques ou *transposer* celles qu'il possède dans un environnement différent de celui dans lequel il a été initialement formé. Cet « environnement » correspond à un champ, notion que nous allons expliquer dans un instant. Ainsi selon Bourdieu, ce qui rend l'habitus malléable est le fait qu'il puisse s'adapter à de nouvelles conditions sociales que celles dont il est le produit, permettant alors de générer des pratiques diverses, mais toujours dépendantes des limites initialement imposées par l'histoire passée (individuelle et collective).

Parce que l'habitus est une capacité infinie d'engendrer en toute liberté (contrôlée) des produits – pensées, perceptions, expressions, actions – qui ont toujours pour limites les conditions historiquement et socialement situées de sa production, la liberté conditionnée et conditionnelle qu'il assure est aussi éloignée d'une création d'imprévisible nouveauté que d'une simple reproduction mécanique des conditionnements initiaux.<sup>203</sup>

C'est par cette qualité d'adaptation que Bourdieu attribue à l'habitus qu'il prétend s'éloigner d'un déterminisme total, mais nous verrons que les critiques à son égard ne semblent pas être convaincues qu'une liberté « contrôlée » soit une liberté réelle. Le fait que l'habitus soit aussi dépendant des structures de conditionnement peu importe le champ dans lequel il s'exprime, et ce de manière inconsciente pour l'individu, laisse peu de place à une agentivité significative. Bref, considérant que les pratiques générées sont toujours dépendantes des structures, la prétention à

---

<sup>202</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.89-90.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.92.



une forme de liberté semble contradictoire<sup>204</sup>. De plus, il faut relever une certaine tension provenant du fait que l'habitus semble précéder la pratique chez Bourdieu, ce qui remet en question l'aspect interactif entre l'habitus et la pratique, la caractéristique relationnelle que le penseur souhaite défendre.<sup>205</sup> En ce sens, Frédéric Vandenberghe considère que Bourdieu ne reconnaît pas suffisamment la créativité de l'habitus dans sa théorie pour faire réellement place à une théorie politique de l'émancipation (génération de pratiques imprévisibles) : sa théorie sociologique critique de la domination n'est pas en concordance avec ses propres objectifs politiques, car il propose des explications déterministes de la reproduction sociale, au lieu de « give voluntarism its due »<sup>206</sup>.

Bourdieu considère que l'habitus peut s'adapter à différents champs (*fields*), qui est un autre concept fondamental de sa théorie de la pratique. En fait, l'habitus et le champ sont indissociables, car ils dépendent l'un de l'autre : l'habitus est façonné par le champ dans lequel il évolue et dans lequel il est produit (il est littéralement activé par le champ « comme une sorte de ressort qui attend d'être déclenché »<sup>207</sup>), et le champ ne peut exister sans habitus (individus) le composant et qui produisent des pratiques au sein de celui-ci pour le maintenir. Ainsi, penser en termes de pratiques revient à penser en termes relationnels, car les pratiques ne sont pas simplement le produit de l'habitus : elles sont le produit de la relation entre cet habitus (les dispositions) et les champs (contextes spécifiques) dans lesquels les pratiques et les actions sont posées.

La relation entre l'habitus et le champ opère dans les deux sens. C'est d'abord une relation de conditionnement : le champ structure l'habitus, qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente de ce champ ou d'un ensemble de champs plus ou moins concordants (...). Mais c'est aussi, dans l'autre sens, une relation de connaissance ou de construction cognitive : l'habitus contribue à constituer le champ comme monde signifiant, doué de sens et de valeur, dans lequel il vaut la peine d'investir son énergie.<sup>208</sup>

---

<sup>204</sup> Alistair Mutch, Lois McNay, Julie McLeod, Ian Burkitt, Frédéric Vandenberghe, Bridget Fowler.

<sup>205</sup> Alistair Mutch (2003), « Communities of Practice and Habitus: A Critique », p.389.

<sup>206</sup> Frédéric Vandenberghe (1999), « The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism », p.62. Ceci est un cas célèbre de désunion entre Bourdieu et son apprenti, il en va de même pour son disciple Luc Boltanski, qui voulait accorder une plus grande importance à l'agentivité dans la recherche sociologique. Voir Luc Boltanski (2009), *De la critique*.

<sup>207</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Introduction à la sociologie réflexive*, p.185.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p.175-176.

Un champ est donc un réseau de relations sociales, caractérisées par différentes positions objectives entre les individus le composant. Ces positions sont déterminées par le capital dont chaque agent est investi au sein du champ, et selon la valeur de ce capital dans le « jeu social ». En effet, Bourdieu fait souvent allusion au champ comme étant une forme de « jeu », et le capital comme étant les « cartes à jouer » qui sont des ressources diverses distribuées aux joueurs<sup>209</sup>. Il existe plusieurs formes de capital : le capital social (réseau), le capital économique (richesses matérielles), le capital culturel (connaissances, savoirs culturels) et le capital symbolique (prestige et honneur). Ainsi, le champ est un espace de conflit entre les agents, où certains voudront modifier la distribution des ressources (dominés) alors que d'autres souhaitent la maintenir (dominants)<sup>210</sup>. Pour participer, il est primordial que les participants croient au jeu dans lequel ils veulent entrer – ainsi qu'à ses règles –, qu'ils reconnaissent la valeur des capitaux imbriqués dans le champ, et qu'ils considèrent que cette valeur vaut la peine de s'impliquer dans le conflit. L'accord implicite entre les agents rendant la « croyance en le jeu » un aspect impératif est ce qui permet au champ d'exister.

Un habitus accumule donc différents capitaux qui seront utiles de manière fluctuante d'un champ social à un autre; lorsqu'un habitus concorde avec un champ dans lequel il a été produit. Par exemple, lorsqu'un habitus bourgeois se retrouve dans un champ social bourgeois, ses capitaux sont susceptibles d'avoir plus de valeur, il est comme un poisson dans l'eau. Toutefois, si un habitus se retrouve dans un champ qui lui est inconnu, ou dont il ne connaît pas les règles, il s'y trouvera dominé et son capital sera sans effets réels (sauf s'il réussit à transposer ou adapter ses pratiques au jeu dans lequel il est entré). Par exemple, si un habitus prolétaire voulait jouer dans le champ bourgeois, sa position dans le jeu rendrait très ardue la modification de la distribution des ressources. Tout comme l'habitus ne fonctionne qu'en relation avec le champ dans lequel il est situé, un capital ne trouve sa valeur qu'en relation avec le champ dans lequel il est utilisé.

La notion de champ est là pour nous rappeler que le véritable objet de la science sociale n'est pas l'individu, l'« auteur », même si on ne peut construire un champ qu'à partir des individus (...) C'est le champ qui est et qui doit être au cœur des opérations de la recherche. Cela n'implique nullement que les individus soient de pures « illusions », qu'ils n'existent pas, mais la science les construit comme des agents socialement constitués comme actifs et agissants dans le champ considéré par

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p.142-143.

<sup>210</sup> Cyril Lemieux (2011), « Le crépuscule des champs », p.86.

le fait qu'ils sont dotés des propriétés nécessaires pour y être efficaces, pour y produire des effets.<sup>211</sup>

Présentée ainsi, la notion de champ est indispensable et semble renforcer l'aspect structuraliste de la théorie de Bourdieu. En effet, Bourdieu remet le phare sur les positions sociales produisant les habitus, « subjectivité socialisée »<sup>212</sup>, s'éloignant d'une pensée plaçant le sujet au centre de l'analyse, contrairement au courant postmoderne. D'ailleurs, Bourdieu n'utilise pas le terme « sujet » ou « acteur », il se réfère toujours à un « agent » (terme habituellement lié à un individu supportant les structures), et va même jusqu'à avancer, dans *Le sens pratique*, que la théorie de la pratique permet de penser « quelque chose comme un sujet »<sup>213</sup>, démontrant son attitude prudente vis-à-vis une analyse prenant le sujet comme fondement.

Un autre aspect rapprochant la théorie de la pratique de Bourdieu d'une conception structuraliste de la formation du sujet est le caractère *durable* de l'habitus, parce qu'il est « l'histoire incorporée ». C'est ici que les considérations sur le corps deviennent centrales dans l'analyse bourdieusienne du développement de l'identité. Pour Bourdieu, la pratique n'est pas un état d'esprit, mais bien *un état du corps* : c'est parce que les dispositions de l'habitus sont incrustées dans les corps mouvants que les actions, les comportements et la « manière d'être » des individus apparaissent comme naturels<sup>214</sup>. Cette organisation corporelle des dispositions et des schémas de perceptions du sujet se nomme l'hexis corporel, et c'est grâce à elle que le sujet est en mesure de se déployer sans obstacle dans le monde. « L'hexis corporel est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue dispositions permanentes, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et par là, de *sentir* et de *penser* »<sup>215</sup>. Le rapport au corps ne peut donc pas être pensé uniquement en termes de représentations subjectives (voici ce à quoi mon corps ressemble, voici comment les autres me perçoivent), car « le corps croit en ce qu'il joue »<sup>216</sup>, il ne le représente pas, c'est-à-dire que le rapport au corps est toujours immédiat, bien qu'il revêt le passé (ses apprentissages et ses dispositions) : « ce qui est appris par le corps n'est pas quelque chose que l'on a, comme un savoir

---

<sup>211</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Introduction à la sociologie réflexive* p.153.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p.175.

<sup>213</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.41.

<sup>214</sup> Juliette Grange (2009), « L'*habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour », p. 35.

<sup>215</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.117.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.123.

que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on est »<sup>217</sup>. L'incorporation est des schèmes de perception de l'habitus est un processus inconscient, qui oriente les actes corporels des sujets et qui peut se manifester de façon incontrôlable par l'hexis – rougissement lorsqu'on est dans l'embarras, « lancer comme une fille », etc. Il apparaît donc, par leur essence durable et ancrée dans les corps des sujets, qu'il est en fait très difficile de changer l'habitus, car il se manifeste tout d'abord de manière « automatique » ou « dressée » dans le corps (on parle parfois de « connaissance par corps »<sup>218</sup>), ce qui aura par la suite des effets sur les sentiments et les pensées des sujets.

### 2.2.3 La domination masculine : identité de genre et violence symbolique

L'exemple le plus frappant d'incorporation des structures objectives examinée par Bourdieu (donc d'habitus et d'hexis) est sans aucun doute son analyse de la domination masculine. La différenciation homme/femme est la forme de violence symbolique la plus répandue dans les divers champs sociaux (pour ne pas dire, *tous* les champs sociaux). Elle trouve sa force d'oppression en inscrivant cette relation de domination dans un fait biologique, qui est en fait une construction sociale naturalisée. Cette naturalisation prend donc racine *dans les corps avant tout*, créant ainsi deux habitus : un masculin et un féminin<sup>219</sup>. Les deux genres existent de manière relationnelle, c'est-à-dire que l'un ne peut exister sans son opposé, et ceci se traduit jusque dans la division du travail sexué et les rituels sociaux. L'ordre masculin s'inscrit donc dans les corps de manière tacite non seulement dans la différenciation sexuée biologique, mais également dans les routines privées ou les traditions collectives – par exemple, l'interdiction d'accès à certains espaces pour les corps féminins ou la répartition des tâches « physiques » et « nobles » exclusivement réservées aux hommes. Ainsi, la plupart des objets et des pratiques composant le monde social sont divisés selon l'axe masculin/féminin, renforçant ainsi son aspect naturel et nécessaire, ainsi que l'amalgame entre différences biologiques et différences socialement induites. Bourdieu illustre ce phénomène par le critère de virilité auquel les hommes doivent répondre, ainsi que par la conception de la femme comme être perçu dans l'espace public, et comment ces attentes vis-à-vis les corps forment l'habitus (et l'hexis) des deux catégories sociales.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p.123.

<sup>218</sup> Claude Gautier (2012), *La force du social*, p.201.

<sup>219</sup> Rappelant la fameuse citation de Simone De Beauvoir : « on ne naît pas femme, on le devient ». *Le deuxième sexe* (1986).

Tout d'abord, la violence et la virilité composent un système d'exigences que les structures sociales imposent aux hommes afin de maintenir leur domination sur le groupe féminin, autant par le biais de la peur que par l'admiration. Bourdieu souligne que ce privilège masculin peut être un piège, car il oblige les hommes à affirmer cette virilité dans toutes les sphères de leur vie, non seulement auprès des femmes, mais avant tout face aux autres hommes. Cette nécessité de prouver qu'ils sont réellement un « vrai mâle » est nommée le « point d'honneur » - pour Bourdieu, la virilité est un type de capital symbolique comparable à la noblesse et l'honneur<sup>220</sup> - et est une des formes que prend la violence symbolique dans les corps masculins et ses démonstrations de force (reproductives, sexuelles, combatives, vengeresses, etc.) :

Cette force supérieure, qui peut lui faire accepter comme inévitable ou comme allant de soi, c'est-à-dire sans délibération ni examen, des actes qui apparaîtraient à d'autres comme impossibles ou impensables, c'est la transcendance du social qui s'est faite corps et qui fonctionne comme *amor fati*, amour du destin, inclination corporelle à réaliser une identité constituée en essence sociale et ainsi transformée en destin. La noblesse, ou le point d'honneur (...), est le produit d'un travail social de nomination et d'inculcation au terme duquel une identité sociale instituée par une de ces « lignes de démarcation mystiques », connues et reconnues de tous que dessine le monde social s'inscrit dans une nature biologique, et devient habitus, loi sociale incorporée<sup>221</sup>.

Ainsi, là où les corps masculins doivent être garants de force et d'honneur, ceux des femmes doivent, dans la perspective dichotomique des structures sociales, se montrer faibles et vulnérables, des corps dont l'honneur ne peut être sauvé que par les hommes. Cette vulnérabilité des corps féminins se révèle d'autant plus lorsque ceux-ci sont exposés dans l'espace public. En effet, Bourdieu qualifie l'expérience des femmes à l'extérieur de leurs maisons comme étant celle d'être perçu, c'est-à-dire qu'elles sont objets soumis aux regards des autres selon des schèmes établissant les normes corporelles acceptables selon les structures : petite, mince, faible, etc. La perception que les femmes ont de leurs corps est donc directement attribuable aux réactions qu'elles suscitent dans l'espace public, et ces réactions forment à leurs tours les schèmes de perception des femmes en conséquence. Par exemple, si une femme se fait dire par un autre qu'elle est trop grande pour une femme, elle va acquérir ce schème de perception et jugera qu'elle doit trouver un homme plus grand qu'elle pour s'adapter à la norme. Cette objectivation, ou mieux, cette catégorisation symbolique, influence directement la relation pratique que la femme a avec son corps, et forme

---

<sup>220</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.86.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p74-75.

ses réactions *en fonction du schème plutôt que contre le schème*. Le sujet se forme donc selon la façon dont son corps est reçu par les autres, mais dans un sens plus profond que le pouvoir universel du regard des autres ; c'est plutôt dans le sens d'un pouvoir symbolique incarné qui est efficace en fonction de la position relative de l'être perçu et celui qui perçoit (dominant/dominé) et des schèmes de perception qui sont appliqués par les personnes impliquées dans l'échange. L'expérience pratique du corps, particulièrement chez le dominé, est déterminante dans la formation de l'habitus :

L'expérience pratique du corps, qui s'engendre dans l'application au corps propre des schèmes fondamentaux issus de l'incorporation des structures sociales et qui est continûment renforcée par les réactions, engendrées selon les mêmes schèmes, que le corps propre suscite chez les autres, est un des principes de la constitution en chaque agent d'un rapport durable à son corps : cette manière particulière de tenir le corps, de le présenter aux autres, exprime, avant tout, la distance entre le corps pratiquement éprouvé et le corps légitime (...) Elle varie très fortement selon le sexe et la position dans l'espace social<sup>222</sup>.

Pour Bourdieu, le rapport des femmes avec les autres dans la sphère sociale, les femmes étant perçues comme objet symbolique, tend à devenir « constitutif de leur être »<sup>223</sup>, car elles doivent se percevoir à travers les catégories dominantes, donc masculines et hétéronormées.

Ce processus de naturalisation<sup>224</sup>, cette violence symbolique, est si profondément incrusté dans les corps des sujets et donc rarement remise en question, paraissant comme légitime, qu'il serait absurde pour Bourdieu de la relayer à de simples représentations mentales; la domination masculine n'est pas un système d'idées dispersé dans les consciences, mais bien « un système de structures durablement inscrites dans les choses et dans les corps »<sup>225</sup>. Ainsi, l'émancipation ne peut provenir d'une « prise de conscience » de la part des dominé.es, car cette vision ignore « l'opacité et l'inertie qui résultent de l'inscription des structures sociales dans les corps »<sup>226</sup>. En effet, il est primordial de considérer la participation des opprimés dans le système perpétuant la violence symbolique, celle-ci relevant de l'inconscient ; la « complicité » des sujets dominés avec

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p.93.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p.94.

<sup>224</sup> Développé précédemment par Colette Guillaumin (2016), *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature* par le concept « d'idée de nature ».

<sup>225</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.63.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p.62.

la violence symbolique relève d'un mécanisme de connaissance obscure à elle-même qui dépasse la volonté individuelle.

Le travail de construction symbolique ne se réduit pas à une opération strictement *performative* de nomination orientant et structurant les *représentations*, à commencer par les représentations du corps (ce qui n'est pas rien); il s'achève et s'accomplit dans une transformation profonde et durable des corps (et des cerveaux), c'est-à-dire dans et par un travail de construction pratique imposant une *définition différenciée* des usages légitimes du corps, sexuels notamment, qui tend à exclure de l'univers du pensable et du faisable tout ce qui marque l'appartenance à l'autre genre, pour produire cet artefact social qu'est un homme viril ou une femme féminine.<sup>227</sup>

Ici, on peut constater le lien étroit entre la violence symbolique, la force de domination douce qui régit le sens du monde, et la formation des sujets : le corps, parce que structuré selon un habitus conditionné par le champ social dans lequel il a été produit, est le principal lieu d'ancrage des schémas de représentations et des pratiques reproduisant les structures nécessaires au maintien de la légitimité d'un monde « qui va de soi », et donc de la violence symbolique. Ceci a pour conséquence d'inscrire les identités masculine et féminine dans la matérialité corporelle comme étant la naturalisation d'une éthique relevant du système patriarcal. Il défend que la violence symbolique puisse agir « comme par magie », sans même aucune contrainte physique, car elle active les dispositions incrustées au plus profond des corps, comme un dé clic déclenchant le processus d'inculcation et d'imitation des normes « commandées » par les structures objectives. C'est donc dans les corps que la force symbolique trouve sa première accroche – « The main mechanism of domination operates through the unconscious manipulation of the body »<sup>228</sup>.

### *Conclusion*

En conclusion, l'objectif de Bourdieu était de développer une théorie de la pratique se détachant des courants « subjectiviste » et « objectiviste ». Il souhaitait élaborer des concepts hybrides entre « la volonté d'échapper à la fois à la philosophie du « sujet », mais sans sacrifier l'agent, et à la philosophie de la structure, mais sans renoncer à prendre en compte les effets qu'elle exerce sur

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p.40.

<sup>228</sup> Pierre Bourdieu et Terry Eagleton (1992), *Doxa and Common Life*, p.115.

l'agent et par le truchement de l'agent »<sup>229</sup>. Toutefois, il semble que ce dernier reste campé dans une position structuraliste, considérée par plusieurs commentateurs comme déterministe. Cette vision laisse peu de place à l'agentivité du sujet, comme nous pourrions le constater plus en détail dans le chapitre III, grâce à la théorie féministe. Bourdieu concède lui-même que les interprétations déterministes de son concept d'habitus sont justifiées. Bien que l'habitus soit « durable mais pas immuable », il doit avouer que « la plupart des gens sont statistiquement voués à rencontrer des circonstances qui tendent à s'accorder avec celles qui ont originellement façonné leur habitus, donc à avoir des expériences qui viendront renforcer leurs dispositions »<sup>230</sup>.

Ainsi, face à la théorie postmoderne donnant une place importante à l'individu, à sa volonté et à sa capacité de changement directe sur le monde social qui l'entoure, Bourdieu propose une théorie de la pratique qui apparaît opposée sur plusieurs points. En effet, avec l'élaboration de concepts comme l'habitus, le champ et l'hexis corporel, une grande attention est accordée aux structures sociales et à la violence symbolique qui conditionnent les identités des sujets et qui participent donc activement à leur formation. En s'inscrivant au plus profond de leurs corps et de leurs pratiques de manière quasi automatique, l'émancipation des normes sociales ne peut se réaliser par un simple acte de conscience.

Les concepts développés par Bourdieu permettent de prendre en compte la place du corps dans la formation du sujet, aspect souvent négligé ou mal développé par le courant postmoderne, axé sur le langage, ainsi que dans les courants marxistes, notamment dans la théorie de l'Idéologie générale pensée par Althusser. L'approche de Bourdieu ne fait donc pas l'impasse de la complexité du social dans la formation individuelle, tout comme elle rappelle l'importance d'une vision holistique dans l'élaboration de ce qui reste de possibilité émancipatoire.

---

<sup>229</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Invitation à la sociologie réflexive*, p.170.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p.183.



### CHAPITRE III

## LA PERFORMATIVITÉ : UNE EXPLICATION DE LA SUBJECTIVITÉ ANCRÉE DANS L'ACTE DE LANGAGE

*« La performativité décrit cette relation consistant à être impliqué dans ce à quoi on s'oppose, cette façon de retourner le pouvoir contre lui-même pour produire des modalités alternatives de pouvoir, pour établir une contestation politique qui n'est pas une « pure » opposition, qui ne « transcende » pas les relations contemporaines de pouvoir, mais qui consiste en un difficile labeur de construction d'un futur à partir de ressources inévitablement impures »*  
-Judith Butler, *Ces corps qui comptent* (1993), p.351.

Après avoir exposé une théorie « structuraliste » de la formation du sujet dans le chapitre précédent - procédant par l'incorporation des structures via la domination qu'exerce le pouvoir symbolique sur les individus - nous allons maintenant présenter la pensée de Judith Butler associée au postmodernisme. Le but de ce dernier chapitre est d'exposer ce que Butler apporte à l'argumentaire postmoderne que nous retrouvons dans la partie précédente (2.1), en poussant plus loin les idées de Derrida et Foucault notamment en ce qui a trait à l'acte de langage et à la confession<sup>231</sup>. Nous verrons également en quoi Butler se distingue de ces auteurs (tout en adaptant leurs écrits) par sa manière d'aborder la question du corps dans le processus de subjectivation. Il sera possible de constater que Butler tente de répondre aux critiques initialement adressées au courant postmoderne, voulant que celui-ci ignore les « fatalités » reliées à la matérialité, ayant pour conséquence de rendre leur vision émancipatrice du sujet tout simplement utopique<sup>232</sup>. Nous constaterons également que l'approche de Butler concernant la formation du sujet diffère du sens pratique bourdieusien.

Tout d'abord, nous explorerons spécifiquement ce que Butler reproche à la théorie de Bourdieu dans son article « Performativity's Social Magic ». Butler va dans le sens de la littérature en classant le travail de l'auteur comme relevant d'un structuralisme déterministe. Nous approfondirons son propos en mobilisant par la suite la littérature féministe concernant les travaux de Bourdieu. Lois McNay, par exemple, s'est particulièrement intéressé aux potentiels apports de l'habitus aux théories féministes et aux théories queer, tout en jetant un regard critique aux écrits de Bourdieu. Selon elle, ceux-ci sont insuffisants lorsqu'on s'attarde à la question du genre. Nous

---

<sup>231</sup> Ce qui contribuera fortement à l'émergence de la théorie *queer*, et qui renforcera les associations établies entre ce courant et l'héritage de la *french theory*, ainsi qu'entre le féminisme et le postmodernisme.

<sup>232</sup> Martha Nussbaum (1999), « The professor of parody: The hip defeatism of Judith Butler ».

constaterons que le reproche principal des féministes et de Butler à l'égard de Bourdieu concerne la relation co-constitutive entre le champ et l'habitus, particulièrement lorsqu'on constate la difficulté qu'a Bourdieu à le mettre en œuvre dans son essai *Domination masculine*.

Ensuite, nous expliquerons la théorie de la performativité du genre développée par Butler, qui est sans doute l'aspect le plus connu de sa pensée. Nous commencerons par exposer la genèse de son concept dans *Trouble dans le genre*, pour ensuite s'attarder à son évolution à travers le temps (et les critiques). Il sera d'abord question de l'influence de Michel Foucault dans l'élaboration du performatif de Butler<sup>233</sup>. Par la suite, nous verrons que l'autrice souhaite élargir ses explications de la performativité afin de rendre compte de problèmes plus complexes qui ne peuvent être abordés strictement par l'avenue foucauldienne. Elle apporte des changements importants à la performativité à l'aide de la théorie des actes de langage. Ceci transparait principalement par sa reprise de l'itérabilité de Derrida, ainsi que par sa mobilisation de l'interpellation développée par Louis Althusser, qu'elle resitue comme étant l'acte de langage formateur du sujet.

Finalement, nous nous attarderons aux écrits de Butler dans ses ouvrages *Ces corps qui comptent* (1993) et *Le pouvoir des mots* (1997), qu'elle a rédigé dans l'optique d'adresser plusieurs critiques faites à son égard à la suite de la parution de *Trouble dans le genre*. Nous nous intéresserons strictement aux critiques dénonçant le volontarisme dans la théorie de Butler, ainsi que l'angle mort de la performativité sur la question du corps. Pour répondre à ces accusations, Butler met au clair la distinction entre la performance théâtrale et la performativité.

### 3.1 La critique de Butler (et des féministes) face au champ

Dans cette section, nous nous attarderons sur les critiques que Butler émet à l'égard de Bourdieu dans son article « Performativity's Social Magic ». Les reproches de Butler se divisent en deux explications. Tout d'abord, elle avance que Bourdieu a mal interprété la théorie des actes de langage proposée par Austin, ce qui a pour conséquence d'invalider certaines des critiques qu'il a avancées à l'égard de l'auteur. Ensuite, Butler s'attaque à la relation entre l'habitus et le champ

---

<sup>233</sup> Particulièrement ses écrits sur le pouvoir, les régimes de vérité et le discours sur Soi. Par exemple, *Histoire de la sexualité* (2014), *Naissance de la biopolitique* (2004), *L'herméneutique du sujet* (2001), etc.

dans la théorie bourdieusienne, qu'elle considère incomplète et unilatérale. Tout comme plusieurs féministes l'ont souligné, l'absence de cohérence dans cette relation dans *Le sens pratique* a pour effet d'emprisonner le sujet dans une vision déterministe de la reproduction du monde social.

### 3.1.1 La dichotomie social/linguistique et le principe d'adaptation de l'habitus

Dans son texte, Butler considère que la plus grande erreur de Bourdieu en ce qui concerne la théorie des actes de langage est de vouloir séparer le linguistique et le social, faisant en sorte que Bourdieu « rethinks the meaning of performative speech act in a direction counter to Austin's »<sup>234</sup>. Comme nous l'avons vu précédemment, cette séparation est établie par Bourdieu dans le but de démontrer que le pouvoir des mots est une question d'autorité déléguée, d'autorisation provenant d'une position sociale ou d'une institution officielle. Bourdieu cherche à prouver que la force illocutoire ne se trouve pas dans le discours lui-même, mais dans la convention et les conditions sociales qui n'ont pas été complètement explorées par Austin. Ainsi, en posant *la primauté du social sur le discours*<sup>235</sup>, Bourdieu crée une dichotomie entre ces sphères et s'éloigne de l'appropriation postmoderne de la théorie austienne, dans laquelle Butler s'inscrit, voulant que les mots puissent briser avec leur contexte.

Cette interprétation de la théorie des actes de langage est problématique pour Butler. En effet, cette dernière argumente qu'en campant le pouvoir des mots dans une autorité officielle, une figure souveraine prononçant des mots dans un moment précis, Bourdieu considère uniquement le pouvoir « officiel », le pouvoir d'État<sup>236</sup>. En situant les actes de langage strictement dans leur rapport à l'autorité, Bourdieu n'est pas capable de considérer le pouvoir tacite<sup>237</sup> qui pourrait provoquer des effets à travers le discours, et qui provient d'une forme d'autorité qui n'a rien d'officielle. « Its seems that, apart from the "official" use of the speech act on the part of state authorities, there is a more tacit or covert operation of the performative that produces prevailing *doxa* in much the same way that Bourdieu describes the *doxa*-generating capacity of the *habitus* »<sup>238</sup>. Elle donne l'exemple de l'interpellation comme acte de langage provenant du pouvoir

---

<sup>234</sup> Judith Butler (1999), « Performativity's Social Magic », p.114.

<sup>235</sup> Il est intéressant de constater que Bourdieu reproche à Althusser de prôner une primauté de la Philosophie sur les autres sciences sociales, mais qu'il semble avoir le même projet avec la Sociologie.

<sup>236</sup> C'est une critique qui nous rappelle celle qu'elle fait à l'égard de la voix divine de l'Idéologie générale chez Althusser (voir 1.3).

<sup>237</sup> Pouvoir qu'il a (ironiquement) lui-même théorisée sous le nom de violence symbolique.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p.119-120.

implicite du discours dominant. Cet appel tire sa force du sens commun et des schémas de perception répandus chez les sujets, mais qui n'est pas nécessairement autorisé par l'État ou reconnu officiellement<sup>239</sup>. Ainsi, elle argumente que l'interpellation peut être réalisée par *n'importe qui* composant le monde social du sujet et ce de manière *répétée*, contrairement à l'idée voulant qu'un acte de langage soit réalisé par une personne autorisée dans un moment unique. Alors, la formation d'un sujet genré (« *girled* »), par exemple, se réalise par l'interpellation *désinvolté* (en contraste avec un interpellation « officielle ») qu'elle reçoit depuis sa naissance (« *girl* ») dans le monde social. Elle rappelle qu'en ne s'attardant que sur le pouvoir officiel dans sa compréhension du performatif, *Bourdieu ne peut rendre compte des positions sociales qui se construisent par une opération tacite du pouvoir, comme la racialisation du sujet ou l'imposition d'un genre*. Pour Bourdieu, la position sociale d'un individu semble majoritairement fixée face au pouvoir, ou du moins, elle ne semble pas être altérée par le discours<sup>240</sup>.

This interpellation need not take on an explicit or official form in order to be socially efficacious and formative in gendering of subject. Considered this way, the interpellation as performative establishes the discursive constitution of the subject as inextricable from the social constitution of the subject.<sup>241</sup>

Butler pense donc qu'il est nocif d'établir une distinction entre le discursif et le social en ce qui a trait à la formation du sujet et le pouvoir des mots. *L'individu devient sujet en entrant dans le monde social qui est également un monde de langage*. Argumenter pour un dualisme entre ces deux sphères, ou la primauté de l'une sur l'autre, ne permet pas de rendre compte de la complexité de la formation du sujet, et « undermines the political promise of his (Bourdieu) own analysis »<sup>242</sup>.

La question à laquelle Butler tente alors de répondre est la suivante : est-il possible qu'une « mauvaise utilisation » (*improper*) d'un énoncé performatif – n'ayant donc pas reçu d'autorisation avant son énonciation – entraîne quand même un performatif « heureux » ? Butler considère que la force du performatif, la force du discours est justement de pouvoir *s'approprier une autorité* qui ne lui est pas accordée. Ainsi, le pouvoir du performatif ne provient pas nécessairement d'un usage officiel, mais bien du rituel social reconnu tacitement et de l'autorité auquel *il fait référence*. Ici, Butler fait clairement allusion à l'adaptation du performatif de type

---

<sup>239</sup> Il ne faut pas oublier que Butler théorise l'interpellation comme un acte de langage depuis qu'elle adresse les écrits d'Althusser, bien avant qu'elle s'attarde à ceux de Bourdieu (voir 1.3).

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.122.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.120.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.120.

citationnel par Derrida, qui est une forme d'énoncé permettant de rompre avec le contexte, tout en conservant le pouvoir doxique lui étant reconnu (voir 2.1).

If a "social position" is produced in part through a repeated process of interpellation, and such interpellations do not take place exclusively through "official" means, could this reiterated "being hailed into social existence" not become the very occasion for a reappropriation of discursive power, a further articulation of the habitus, a "regulated improvisation", to use Bourdieu's terms.<sup>243</sup>

Butler voit dans cette affirmation un lien à établir entre l'acte de langage et l'habitus, un lien que Bourdieu ne réalise pas faire, lequel invalide la séparation qu'il établit entre linguistique et social. En niant la relation co-dépendante entre ces deux sphères, Bourdieu va à l'encontre de sa propre intention concernant le caractère imprévisible de l'habitus, comme générateur de pratiques limitées, mais n'étant également pas prédéterminées. Plutôt que de resituer le dualisme entre ces deux sphères, Butler considère l'acte de langage comme une *pratique* telle que définie par Bourdieu au même titre que les pratiques corporelles produites par l'habitus<sup>244</sup>. Pour Butler, l'acte de langage est l'une des principales portes permettant de réaliser des pratiques « inattendues » face au pouvoir tacite et officiel.

Pourtant, selon Bourdieu, la seule façon pour le discours de produire des effets dans la réalité sociale est de concorder avec une rupture ou un événement extraordinaire au niveau de la structure<sup>245</sup>. Une fois encore, Butler remarque un lien inconscient avec la théorie bourdieusienne, invalidant une fois de plus une séparation entre le domaine linguistique et social : « It seems that the « action » which is the speech act is the conjuncture not merely between any causal series, but between the habitus and the field, as Bourdieu defined them »<sup>246</sup>. Au final, en pensant l'habitus et le champ en termes relationnels, Bourdieu devrait également penser le linguistique (acte de langage, pratique) et le social (le champ dans lequel il s'exprime) comme étant co-constitutifs afin de rester cohérent avec ses propres objectifs politiques justifiant l'élaboration d'une théorie du sens pratique.

Bien que Bourdieu défende que la relation entre l'habitus et le champ est co-constitutive et que penser le sens pratique est « penser en termes relationnels », Butler constate que cette relation est

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.125.

<sup>244</sup> Elle parle même d'un *habitus linguistique* indissociable de la sphère sociale. *Ibid.*, p.121.

<sup>245</sup> Pierre Bourdieu (2014), *Langage et pouvoir symbolique*, p.173.

<sup>246</sup> Judith Butler (1999), « Performativity's Social Magic », p.121.

à l'image de la primauté du social sur le linguistique mise de l'avant par Bourdieu dans son interprétation de l'acte de langage. En effet, selon Butler, *la relation entre l'habitus et le champ n'est pas celle d'une complicité, mais bien celle d'une domination de l'habitus par le champ*. Ceci s'explique premièrement par le fait que le champ semble être une condition d'existence de l'habitus :

The distinction between the habitus dans the field is a tenuous one, however, since the habitus does not merely encounter the field, as a subjective phenomenon encounters a countervailing objective one; rather, it is only on the condition that a 'feeling for the game' is established, that is, a feeling for how to operate within the established norms of the social field, that the habitus is built up. Indeed, the habitus is the sedimented and incorporated knowingness that is the accumulated effect of playing the game, operating within those conventions.<sup>247</sup>

L'habitus présuppose le champ comme condition de sa propre possibilité d'existence, puisque ce dernier est impliqué par les « règles du jeu » dès sa « naissance », et que c'est également au niveau de l'habitus que sont reproduites ces mêmes règles. Ainsi, Butler ne considère pas que Bourdieu puisse réellement présenter la relation entre l'habitus et le champ comme relevant d'une « rencontre épistémologique » entre la subjectivité (habitus) et les structures (champ). Ceci s'explique parce que le concept « d'adaptation »<sup>248</sup> rendant leur existence interdépendante ne peut en fait s'appliquer qu'à un seul d'entre eux. Butler avance que c'est toujours l'habitus qui s'adapte au champ - puisqu'il le précède - et jamais le contraire, ce qui ne laisse pas réellement place à une relation co-constitutive et qui donne plutôt un pouvoir disproportionné aux structures objectives dans la formation du sujet<sup>249</sup>.

Hence, the idea of adaptation governs the relation between habitus and field, such that the field, often figured as preexisting or as a social given, does not alter by virtue of the habitus, but the habitus always and only alters by virtue of the demands put upon it by the 'objectivity' of the field. Clearly an effort to avoid the pitfalls of subjectivism and idealism, the thesis of the objective field nevertheless runs the risks of enshrining the social field as an inalterable positivity.<sup>250</sup>

Ainsi, la subjectivation ne peut s'inscrire que dans une logique de soumission aux institutions, et les pratiques des sujets seront toujours adaptées à ce que le champ attend d'eux. Encore une fois,

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.117.

<sup>248</sup> Le concept d'adaptation fait allusion à ce dont nous avons parlé dans 2.2.2.

<sup>249</sup> Cette critique de Butler est valide, quoi que peu généreuse envers Bourdieu, puisque ce dernier défend que le champ puisse s'adapter aux pratiques des individus. Toutefois, il reste que Bourdieu n'est pas un grand penseur du changement.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p.117.

Butler fait un lien entre l'approche bourdieusienne et althussérienne : « Bourdieu thus draws on the Althusserian formulation of subjection to ideology as the mastery of a certain practice in showing how submission to an order is, paradoxically, the effect of becoming savvy in its ways »<sup>251</sup>. Le fait que l'habitus soit soumis au champ dans lequel il s'exprime, et qu'il reproduit la plupart du temps les normes et la conformité par un « mimétisme pratique » des normes dominantes, inculquées depuis l'enfance, emprisonne la théorie de Bourdieu dans le même déterminisme qu'il dénonçait chez Althusser. Tout comme plusieurs l'ont déjà souligné, la place démesurée de la conformité dans la théorie bourdieusienne – qu'il reconnaît lui-même – ne laisse pas place à l'ambivalence chez le sujet, qui est un principe fondamental de la performativité pour Butler. En effet, l'ambivalence du sujet provient de l'espace de risque dans le performatif, qui semble contraire à une théorie axée sur l'explication de la conformité dans la reproduction des rapports de domination : « But because for Bourdieu the practical mimeticism works almost always to produce a conformity or congruence between the field and the habitus, the question of ambivalence at the core of practical mimeticism – and, hence, also in the very *formation* of the subject – is left unaddressed »<sup>252</sup>. Ainsi, Butler considère que la norme d'adaptation au cœur de la relation entre l'habitus et le champ n'est en fait qu'une manière de démontrer qu'ils possèdent la *même* inclinaison, annulant la possibilité d'une rencontre entre la subjectivité et l'objectivité. La formation du sujet et l'incorporation semblent donc toujours être le résultat de l'inclinaison des structures objectives, qui ne trouve aucun contrepoids dans l'expérience subjective du sujet.

### 3.1.2 Les anomalies du champ

On constate un regain d'intérêt dans la littérature quant à l'utilisation de l'habitus dans la conception de la formation de l'identité selon un angle féministe, puisqu'il permet de s'attarder à la question de l'incarnation et ainsi dépasser la dichotomie entre corps et esprit présente dans la tradition philosophique<sup>253</sup>. Aussi, la théorie bourdieusienne permettrait de s'attarder à la place du corps sans tomber dans le piège essentialiste qui accompagne multiples pensées sur le corps féminin et s'inscrivant dans un système binaire. L'approche de Bourdieu est donc bénéfique pour reconnaître le rôle indéniable du corps dans la formation du sujet « femme » sans laisser place à

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>253</sup> Lois McNay (2000), *Gender and Agency*, p.32.

des considérations biologiques naturalisées<sup>254</sup>. Certaines parlent même d'une théorie du « standpoint incarné » en faisant référence aux écrits de Bourdieu<sup>255</sup>. Toutefois, il semble que cet objectif soit hors d'atteinte puisque, comme l'a relevé Julie McLeod dans son analyse du débat autour de la théorie bourdieusienne, la plupart des travaux (féministes ou non) utilisant la relation habitus-champ entraînent une vision reproductrice des catégories de genre et de la socialisation<sup>256</sup>. Ainsi, ce nouvel intérêt envers l'habitus a également mené plusieurs féministes à soulever des critiques semblables à celles de Butler concernant l'œuvre de Bourdieu.

Dans cette partie, nous verrons pourquoi Lois McNay considère que le champ est le concept faisant défaut dans la pensée de Bourdieu, et quelles conséquences cette conceptualisation défailante a sur la manière dont il pense les catégories de genre dans *Domination masculine*. Cette section sert à approfondir la critique de Butler, ainsi qu'à exposer des arguments qui ne se trouvent pas dans son article, mais qui ont été soulevés par des féministes. Nous utilisons principalement les écrits de McNay, car tout en restant critique vis-à-vis Bourdieu, elle défend tout de même une réutilisation de ces concepts, et établit multiples parallèles avec la performativité. Il est également intéressant de constater que pour McNay, même si la force de la théorie de Bourdieu se retrouve dans sa démonstration de la difficulté d'effectuer des changements dans le monde social, il est tout de même nécessaire de conceptualiser une forme d'agentivité chez le sujet.

McNay avance que Bourdieu n'élabore pas suffisamment sur les considérations du champ et son lien avec l'habitus genré dans ses écrits, ce qui a pour conséquence d'enfermer les identités de genre dans une vision unifiée. Dans *Domination masculine*, McNay remarque que la question du champ n'est même pas abordée, ce qui démontre un manque dans « sa seule considération soutenue de l'identité de genre »<sup>257</sup>. Tout d'abord, le fait que Bourdieu applique le modèle de la société Kabyle - caractérisée par une différenciation sexuelle extrêmement marquée dans toutes les sphères de la vie commune et privée, jusque dans la symbolique – aux sociétés contemporaines est, pour McNay, une erreur. En effet, cette vision fixe des relations homme-femme ne permet pas de constater les changements à travers les époques, changements qui tendent vers une distinction

---

<sup>254</sup> Il est important de noter ici que, bien que plusieurs féministes trouvent utiles les écrits de Bourdieu sur la naturalisation de la domination masculine et sa critique de l'essentialisme, ce dernier a repris ces idées de féministes radicales comme Christine Delphy et Colette Guillaumin sans leur accorder aucune reconnaissance. Françoise Armengaud (1993), « Pierre Bourdieu, grand témoin ? », p.85.

<sup>255</sup> Henrietta Moore (1994), *A Passion for Difference*, p.77-78.

<sup>256</sup> Julie McLeod (2005), « Feminists re-reading Bourdieu: Old debates and new questions about gender habitus and gender change », p.12.

<sup>257</sup> Lois McNay (2000), *Gender and Agency*, p.53.



moins prononcée à certains égards. Ceci l'empêche de voir qu'il existe des ambiguïtés et des dissonances dans la manière dont les hommes et les femmes occupent leurs positions dans la société actuelle<sup>258</sup>. Elle donne comme exemple l'arrivée significative des femmes sur le marché du travail et dans des milieux traditionnellement masculins, ouvrant la porte à une conception des qualités féminines/masculines altérées. Tout comme Butler le défend, McNay croit que Bourdieu accorde une attention disproportionnée à l'alignement entre les dispositions de l'habitus genré et le champ dans lequel il s'exprime.

This tension between the assertion of a universal, gendered habitus and the historical specificity of relations within a given field remains unresolved and results in a monolithic account of the reproduction of gender relations. An invariable alignment is posited between the masculine and feminine dispositions and demands of social reproduction.<sup>259</sup>

Mettre de l'avant une telle vision de la différenciation sexuelle (même s'il reconnaît qu'elle est naturalisée) renforce la critique voulant que l'habitus (subjectif) soit trop en concordance avec les structures le composant (objectif). Ceci a pour conséquence de donner un habitus genré « universel » et binaire qui se place dans une logique de reproduction. Ainsi, la relation entre l'habitus et le champ semble utile dans l'analyse de la conformité des schémas de perception, mais ne permet pas de rendre compte de la manière dont les inégalités et la différenciation peuvent se modifier à travers les époques historiques, et se présenter sous des formes d'habitus complexes<sup>260</sup>.

McNay parle d'un habitus genré « universel », car le fait de camper le champ dans une différenciation sexuelle aussi prononcée et étendue à toute forme de société produit des habitus féminins et masculins (binaires) qui ne peuvent pas déroger du modèle initial de la société Kabyle. Puisque Bourdieu ne considère pas l'évolution du champ en ce qui concerne les relations genrées et les failles produites par ces changements, il ne peut également pas considérer le potentiel de « déplacement » et les instabilités dans les identités de genre (et donc dans les dispositions de l'habitus et les pratiques qu'il génère). Henrietta Moore considère également que Bourdieu ne reconnaît pas les différentes subjectivités, et elle croit que ceci est dû à la tendance de l'auteur d'étudier les groupes comme des classes fixes, rendant ainsi plus difficile l'identification des

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p.54. Cette critique n'est pas sans rappeler celle de Butler pointant le manque d'ambivalence dans la théorie bourdieusienne.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p.54.

<sup>260</sup> Julie McLeod (2005), « Feminists re-reading Bourdieu: Old debates and new questions about gender habitus and gender change », p.20.

intersections des différents vecteurs d'oppression, dépendant également de contextes spécifiques aux individus<sup>261</sup>. Bref, Bourdieu n'est pas en mesure de reconnaître la multiplicité des subjectivités.

Nonetheless, Bourdieu does not seem to recognize in his work on gender that masculine and feminine identities are not unified configurations, but a series of uneasily sutured, potentially conflictual subject positions. In short, by failing to draw out the destabilizing implications of the notion of the field for an understanding of gender identity, Bourdieu has no conception of multiple subjectivity.<sup>262</sup>

McNay semble donc vouloir laisser une place à la contradiction au sein des identités de genre, ce qui n'est pas sans rappeler la place au risque dans le performatif, mis de l'avant dans la théorie de Butler. Bridget Fowler est en accord avec cette interprétation et considère que la conception « fataliste » du champ comme étant un espace de reproduction des *classes dominantes* conceptualise un habitus « subordonné » pour les dominer qui est « simultaneously defensive and the product of a colonised sense of inferiority »<sup>263</sup>. Une telle conception de l'habitus des groupes dominés semble nous ramener à la critique de Butler dénonçant que l'habitus doit toujours s'adapter aux normes établies par le discours dominant, empêchant ainsi le développement de l'agentivité du sujet.

Toutefois, McNay semble défendre une reconfiguration du champ qui permettrait d'exploiter le plein potentiel du concept d'habitus, qui est actuellement limité par celui-ci, plutôt qu'une théorie s'appuyant sur le performatif. Pour certaines féministes, le problème pourrait se situer dans le fait qu'il est difficile de déterminer dans quel champ spécifique l'habitus des agents subit un processus de socialisation genré<sup>264</sup>. En effet, Bourdieu semble croire que les habitus se forment en relation avec des champs précis, mais pour ce qui est de l'habitus genré, il est difficile d'en attribuer un particulier. Certaines féministes proposent le champ de la famille, alors que Bourdieu parle de l'école ou de l'État. Ainsi, Clare Chambers propose de penser la formation de l'habitus genré directement en relation avec la domination masculine, la violence symbolique perpétuant des normes dans toutes les sphères (champs) de la société, plutôt qu'en termes de relation directe avec le champ (cette interprétation est très plausible lorsqu'on pense à l'emphase mise sur la violence symbolique dans *Domination masculine*). Les normes de genres deviendraient donc des « règles du jeu » imbriquées dans chaque champ plutôt qu'un champ lui-même. Cette

---

<sup>261</sup> Henrietta Moore (1994), *A Passion for Difference*, p.79.

<sup>262</sup> Lois McNay (1999), « Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity », p.108.

<sup>263</sup> Bridget Fowler (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, p.4.

<sup>264</sup> Clare Chambers (2005), « Masculine Domination, Radical Feminism and Change », p.332.

altération apportée à la pensée de Bourdieu serait, selon elle, « l'introduction à la possibilité de changement »<sup>265</sup>. Même si Chambers semble adresser cette modification à la théorie bourdieusienne comme étant une adaptation de la notion de champ (dans la même lignée que McNay), il semble plutôt qu'elle nous mène vers un abandon de cette notion pour s'attarder spécifiquement aux normes dominantes. Terry Lovell, de son côté, croit qu'il faut penser le genre comment étant une forme de capital, dans le sens de la femme comme un objet capitalisé par quelqu'un d'autre, ou encore comme une « carte à jouer » de l'habitus féminin dans la réalité sociale<sup>266</sup>. Ici, il semble que cette réinterprétation du genre pour l'adapter à la théorie bourdieusienne se rapproche également d'une théorie de la performativité. Plusieurs tentatives de reconceptualisation du champ et de son rapport au genre de la part des féministes nous mènent vers l'introduction de concepts se rapprochant de la « norme » afin de pouvoir penser une émancipation du sujet.

Cette tendance à parler de normes n'est pas sans rappeler celle du courant postmoderne et de la pensée de Butler, et semble renforcer l'idée voulant que la relation habitus-champ mène vers un déterminisme inévitable. Dans la prochaine section, nous nous pencherons sur la théorie de la performativité développée par Butler, qui s'attarde aux normes tacites, au discours dominant, et au sujet, plutôt qu'aux structures « objectives » (institutions) présentes dans la tradition structuraliste. Nous tâcherons de comprendre, à la suite des failles relevées dans les écrits de Bourdieu sur le genre, en quoi la pensée de Butler sur la performativité offre une alternative pouvant rendre compte de l'agentivité dans la formation du sujet, bien que ce processus soit intimement relié et balisé par le pouvoir tacite du discours dominant, de l'idéologie dominante.

### *3.2 Le parcours théorique de la performativité*

L'œuvre de Butler est renommée dans le milieu de la philosophie, principalement pour l'apport de sa réflexion concernant la performativité, qui a suscité de nombreuses réactions, allant de la critique à l'émergence d'un nouveau courant de pensée. En effet, c'est en partie grâce à

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p.333.

<sup>266</sup> Terry Lovell (2000), « Thinking Feminism with and against Bourdieu », p.22.

l'adaptation du performatif par Butler que les théories *queer* ont commencé à prendre de plus en plus de place sur la scène *mainstream*, notamment sur des questions concernant la formation des identités de genre<sup>267</sup>. Butler expose en quoi consiste la performativité pour la première fois dans son ouvrage *Trouble dans le genre*, écrit en 1990.

Dans cette section, nous débiterons par expliquer ce qu'est la performativité en nous basant sur la version initialement présentée dans *Trouble dans le genre*, et nous relèverons l'influence foucauldienne qui est omniprésente à travers les écrits de Butler. Il est important de souligner que Butler elle-même, suite à maintes critiques adressées à l'égard de son ouvrage, concède que les explications qu'elle offre concernant la performativité sont incomplètes dans sa première ébauche. Ainsi, elle tente de répondre aux critiques et aux questions laissées en suspens dans ses écrits suivants – *Ces corps qui comptent* (1993) et *Le pouvoir des mots* (1997) – afin de clarifier certaines thèses et arguments sur lesquels se base sa conception initiale de la performativité. Avant d'exposer ces critiques, nous verrons comment Butler utilise de manière beaucoup plus explicite les théories de John L. Austin, de Louis Althusser et, surtout, le concept d'itérabilité attribué à Jacques Derrida dans l'évolution de la performativité. Ces changements ou apports théoriques sont essentiels à la compréhension plus approfondie de ce qu'est le performatif lorsqu'on parle des identités de genre. À partir de ce moment, la performativité devient impossible à penser à l'extérieur de la théorie des actes de langage.

Après avoir exposé plus en profondeur les considérations liées à la théorie de la performativité, ainsi que ses liens avec différentes pensées que nous avons abordées tout au long de la recherche, nous tâcherons de mieux comprendre la réponse de Butler aux critiques lui étant adressées. Celles-ci dénoncent la place d'un sujet volontariste et le manque de considérations pour le corps dans *Trouble dans le genre*. Pour Butler, il semble évident que ces reproches fonctionnent selon la logique des oppositions classiques de la philosophie européenne, qu'elle tente justement de déconstruire. Il faut dépasser ces schismes, et opter pour une compréhension plus nuancée et co-constitutive entre le discours et le corps (performativité vs performance, construction vs matérialité, etc.). Selon elle, l'ajout de l'itérabilité comme structure temporelle à la performativité est la voie à suivre pour atteindre cet objectif.

---

<sup>267</sup> Pauline Mclaran (2017), « Judith Butler: Gender Performativity and Heterosexual Hegemony », p.227.

### 3.2.1 La performativité : de Foucault à Derrida et Althusser

Butler débute son analyse des rapports de pouvoir et des catégories de genre présentes dans notre société en se penchant sur l'importance accordée au sujet dit « femme » dans le courant féministe. Selon elle, une telle vision de l'identité unifiée a des conséquences néfastes pour les objectifs politiques du mouvement et pour les individus qui le compose<sup>268</sup>. Elle défend que les féministes se sont attardées au genre comme construction sociale, mais sans remettre en question le sexe (le corps biologique) comme étant également une construction sociale arbitraire. Selon elle, promouvoir une identité femme commune au sein du mouvement ne pousse pas suffisamment loin le principe de déconstruction des rapports de pouvoir genrés et des catégories identitaires limitantes, et revient « toujours à admettre le rapport mimétique entre le genre et le sexe, où le genre est le parfait reflet du sexe, que le sexe en constitue du moins la limite »<sup>269</sup>. Pour Butler, il faut dépasser l'amalgame fait entre le corps et l'identité de genre, et comprendre que la désignation d'un « vrai sexe » ou d'un corps « naturel » ne peut être imaginable qu'à l'intérieur de la culture<sup>270</sup>.

Pour remettre en question à la fois le « sexe naturel », le genre social et l'orientation sexuelle, Butler mobilise entre autres les écrits de Michel Foucault sur le caractère normatif de la formation de l'identité. Selon cette vision, les « genres acceptés » dans nos sociétés sont ceux qui reconduisent la matrice hétérosexuelle dans son entièreté, et qui sont donc également en continuité avec le sexe et l'orientation sexuelle leur étant conventionnellement désignés<sup>271</sup>. Alors, l'identité de genre des sujets doit concorder avec cette « loi » implicite pour qu'ils soient compris, pour qu'ils soient intelligibles aux yeux d'autrui. Toutefois, il est important de comprendre que l'instauration d'une norme (ici l'hétéronormativité) mène automatiquement à l'émergence de son contraire : ce qui est considéré comme « impensable » en terme identitaire ou en termes de pratiques sexuelles ne devient pensable justement qu'en relation à la norme dominante (dans la mesure où c'est un répulsif). En suivant cette logique, Foucault va même jusqu'à affirmer que la catégorie du « vrai sexe » viendrait à disparaître si le modèle hétéronormatif était renversé, puisque cette description n'aurait plus de norme à laquelle se référer et prendre un sens symbolique<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> D'autres féministes ont relevé les problèmes pouvant être engendrés par l'instauration d'une identité unitaire au sein du mouvement féministe, notamment Kimberly Crenshaw (2005) qui tente d'y répondre par le concept d'intersectionnalité, ou encore Iris Marion Young (2007) qui propose de penser le mouvement en termes de sérialité.

<sup>269</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.68.

<sup>270</sup> James Loxley (2006), *Performativity*, p.117.

<sup>271</sup> Michel Foucault (2014), *Histoire de la sexualité*.

<sup>272</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.86.

L'hétérosexualisation du désir nécessite et institue la production d'oppositions binaires entre le « féminin » et le « masculin » entendus comme des attributs exprimant le « mâle » et le « femelle ». La matrice culturelle par laquelle l'identité de genre devient intelligible exige que certaines formes d'« identités » ne puissent pas « exister » ; c'est le cas des identités pour lesquelles le genre ne découle pas directement du sexe ou lorsque les pratiques du désir ne « découlent » ni du sexe ni du genre<sup>273</sup>.

La normalité crée donc l'anormalité : la conséquence de ceci est qu'il y a toujours une instabilité dans la création des identités et des sujets. Ainsi, il apparaît qu'une identité imposée par un système de valeurs, ou un régime de vérité (2.1), soit donc toujours approximative, qu'elle comporte toujours un risque d'échouée et de ne pas concorder avec la norme dominante.

C'est bien parce que certaines « identités de genre » n'arrivent pas à se conformer à ces normes d'intelligibilité culturelle qu'elles ne peuvent, dans ce cadre normatif, qu'apparaître comme des anomalies du développement ou des impossibilités logiques. La persistance et la prolifération de telles identités sont une occasion critique d'exposer les limites et les visées régulatrices de ce domaine d'intelligibilité et donc de rendre possible, dans les termes mêmes de cette matrice d'intelligibilité, des matrices concurrentes et subversives qui viennent troubler l'ordre du genre<sup>274</sup>.

Ainsi, on retrouve une idée centrale chez Foucault et dans le courant postmoderne : le pouvoir est constitutif des sujets par l'instauration de normes auxquelles il faut se plier pour en venir à « exister » (ceci n'est pas sans rappeler Althusser), mais la subversion n'est également possible qu'à partir de cesdites normes. La subversion passe également par le discours sur Soi, que nous avons vu au chapitre précédent, qui consiste à dire la vérité à son sujet nonobstant les normes dans lesquelles le sujet a évolué, d'avoir le courage de présenter une identité ou un discours alternatif comme étant valide<sup>275</sup>. La parole permet de révéler les failles du régime de vérité, mais surtout d'exposer les possibilités de changements ou d'introduire d'autres systèmes de valeur par le biais de la critique. Bref, il est primordial de questionner l'ordre des choses.

Cette base théorique foucauldienne mène Butler à parler de la *performativité*. Le genre est une norme qui précède le sujet ; le sujet ou l'agent n'existe pas antérieurement à cette norme. Ainsi, le sujet est un *effet* du genre plutôt que sa cause et le genre « constitue l'identité qu'il est censé être »<sup>276</sup>. Le genre n'est pas ce que le sujet *est*, il est ce que le sujet *fait*. Ici il faut rappeler que,

---

<sup>273</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>274</sup> *Ibid.*, p.85.

<sup>275</sup> Michel Foucault, *Discours et Vérité* (2016) ou *L'herméneutique du sujet* (2001).

<sup>276</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.96.

pour Butler, le sujet doit être compris comme un *sujet de langage*. Le genre doit être pensé comme une pratique qui met au monde ce qu'il nomme – « *Quand dire c'est faire* », pour reprendre les mots d'Austin –, c'est-à-dire que les identités de genre (intelligibles) sont construites par le langage et que le sujet ne peut exister à l'extérieur de celui-ci, car l'identité est une pratique discursive qui ne peut être comprise que dans son rapport avec la culture<sup>277</sup>. C'est donc par le fait que le sujet doit se conformer et reconduire une norme arbitraire par le biais de son identité propre (de son existence) qui rend le genre performatif. Par exemple, c'est à force de répéter qu'on aime certaines choses ou qu'on doit poser certains gestes « parce qu'on est un garçon » ou « parce qu'on est une fille » que l'on devient un garçon ou une fille : ce n'est ni un garçon, ni une fille, qui tient ces propos ou qui pose ces gestes. C'est l'énonciation ou l'action normative qui crée le garçon ou la fille.

La performativité s'appuie donc également sur un principe de répétition à ce stade : le sujet reconduit *constamment* la norme dans la réalité sociale, par ses propos, pas ses comportements, etc. Cette répétition peut mener à une consolidation de la norme en place si elle est une pure imitation : c'est ainsi que l'hétéronormativité fait apparaître sa logique comme étant naturelle. Toutefois, Butler considère qu'une répétition peut également se faire sur un mode différent ; un mode qui s'appuie, ici, sur ce que Foucault dit à propos de l'anormalité. C'est ici que l'on retrouve la force performative dans la théorie foucauldienne ; contrairement à l'idée de validité de l'énoncé illocutoire provenant de la convention chez Austin, le pouvoir semble tirer sa force *de l'exclusion créée par la convention* (ce qui est, au final, invalide en vertu de celle-ci)<sup>278</sup>.

Les reproductions se détournent de leurs buts premiers et portent en elles, malgré elles, des possibilités de « sujets » qui ne font pas que dépasser les limites de l'intelligibilité culturelle, mais ouvrent aussi les frontières de ce qui est, de fait, culturellement intelligible<sup>279</sup>.

C'est donc par cette instabilité, par cette norme répétée n'étant jamais complètement définie ou possiblement réalisable que le sujet peut remettre en question l'ordre établi. Butler reprend la célèbre citation de De Beauvoir pour illustrer son propos : « Si Beauvoir avait raison de dire qu'on ne naît pas femme, mais qu'on le devient, on réalise alors que le terme femme renvoie lui-même à un processus, un devenir, une expression en construction dont on ne peut pas, à proprement parler,

---

<sup>277</sup> Sara Salih (2007), « On Judith Butler and Performativity », p.56.

<sup>278</sup> James Loxley (2006), *Performativity*, p.121.

<sup>279</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.103-104.

dire qu'il commence ou finit »<sup>280</sup>. Le genre est donc une norme arbitraire, toujours en processus de construction et donc toujours sujette à changement selon la manière dont elle est performée dans le monde social, dans la culture. Grâce au performatif, Butler s'éloigne donc d'une interprétation déterministe de la reproduction des normes pour s'attarder à son caractère *mouvant*, pouvant mener vers une subversion du discours dominant (intentionnelle ou non) par la catégorie même du sujet.

On peut constater la grande influence de la pensée de Foucault sur la première version de la performativité exposée par Butler dans *Trouble dans le genre*. La performativité est alors pensée explicitement dans un cadre postmoderne<sup>281</sup>, s'attardant particulièrement à la manière dont les normes produisent les subjectivités, ainsi qu'à l'importance du discours dominant dans le processus de formation du sujet. Toutefois, suite à certaines critiques suivant une interprétation volontariste de la théorie de Butler, ainsi que des questionnements par rapport à la matérialité du corps dans sa pensée, certains ont accusé Butler de dissoudre le sujet et le corps dans le langage. Afin de rendre compte des manques et des angles morts dans l'ébauche de son concept qui, elle l'avoue, « ne rend pas assez compte des dimensions sociales, psychiques, corporelles et temporelles de la performativité »<sup>282</sup>, Butler rend plus explicite l'utilisation de la théorie des actes de langage d'Austin dans les livres *Ces corps qui comptent* et *Le pouvoir des mots*. Plus précisément, elle utilise l'adaptation derridienne de cette théorie, et son influence devient omniprésente dans ces œuvres. Grâce au concept d'*itérabilité* que Derrida introduit à la pensée austienne, Butler se voit capable de répondre à plusieurs critiques faites au concept de performatif. Pour se faire, *la temporalité* devient un élément central au sein de la performativité, un aspect qu'elle considère absent dans la théorie de Foucault<sup>283</sup>. Ceci lui permet de mieux expliquer la place du sujet dans sa formation et son émancipation (agentivité) qui ne provient pas d'un « choix ». Ceci lui permet également d'avancer l'argument voulant que l'on pense le corps en termes de *matérialisation* plutôt que selon un paradigme de construction (typique des structuralistes). Nous reviendrons sur ces deux points éminemment.

---

<sup>280</sup> *Ibid.*, p.109.

<sup>281</sup> Bien que les écrits de Foucault soient également classés dans le paradigme structuraliste. Il faut établir une différence ici entre le « jeune Foucault » dont l'influence structuraliste est évidente, et le « vieux » Foucault dont les intérêts de recherche sur le discours de Soi et la parrêsia relèvent des débuts du postmodernisme.

<sup>282</sup> Ce passage se retrouve dans la nouvelle introduction du livre *Trouble dans le genre*, écrite en 1999 par Butler.

<sup>283</sup> Gill Jagger (2008), *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, p.57.



L'itérabilité est utile dans l'analyse de Butler, car ce concept permet de conserver l'idée que le sujet est formé par le langage sans rejeter l'effet que ceci a sur les corps des sujets. Ceci est possible à l'aide d'une forme de temporalité qui n'a rien de statique. Nous nous rappelons les critiques de Butler à l'égard de la formation du sujet chez Althusser et Bourdieu : cette formation semble être le résultat d'un acte posé à un moment précis, et l'idée de répétition dans leurs théories est celle d'une imitation non altérée d'une pratique ou d'une symbolique « originelle ». La force performative de l'itérabilité se situe en ce qu'elle offre une *structure temporelle* intrinsèque à la formation du sujet. L'itérabilité est une répétition qui se modifie toujours à travers le temps (et donc pas une imitation statique), et qui se base sur *un principe de citationnalité n'ayant pas d'origine*. L'itérabilité comme structure permet donc à Butler de maintenir sa critique de la matrice hétérosexuelle et du « sexe » comme illusion inatteignable et d'imaginer l'émancipation de cette norme par les failles contenues dans sa répétition imparfaite<sup>284</sup>. Ceci complexifie la performativité du genre, initialement définie dans *Trouble dans le genre* comme étant « la stylisation répétée des corps (...) des actes qui se *figent* avec le temps »<sup>285</sup>.

Effet sédimenté d'une pratique réitérative ou rituelle, le sexe acquiert ainsi son effet naturalisé et, cependant, c'est aussi en vertu de cette réitération que s'ouvrent des failles et des fissures, qu'apparaissent les instabilités constitutives de telles constructions, ce qui échappe ou excède la norme, ce qui ne peut être entièrement défini ou fixé par le travail répétitif de cette norme. Cette instabilité est la possibilité d'une *déconstitution* inhérente au processus même de répétition, le pouvoir qui défait les effets mêmes par lesquels le « sexe » est stabilisé.<sup>286</sup>

Lorsque nous faisons référence à l'itérabilité comme n'ayant pas d'origine, Butler nous ramène une fois de plus au point voulant que l'itérabilité permette à chaque énoncé de s'adapter à un nouveau contexte, rendant le contexte « original » superflu, malléable, ou simplement impossible à fixer puisqu'il est toujours sujet à changements.

Pour Derrida, le performatif tire précisément sa force de la décontextualisations, de la rupture qu'il opère avec le contexte préétabli, et de sa capacité à adopter de nouveaux contextes. Il soutient ainsi qu'un performatif, dans la mesure où il est conventionnel, doit être répété pour fonctionner. Or, cette répétition présuppose que la formule continue à fonctionner dans des contextes successifs, qu'elle n'est liée à aucun contexte particulier même si, ajouterai-je, on la trouve toujours dans tel ou tel contexte donné. *Le fait que le contexte soit « illimité » signifie seulement que toute délimitation du contexte est susceptible d'être à nouveau contextualisée, que chaque*

---

<sup>284</sup> Conceptualisant autrement l'instabilité retrouvée chez Foucault.

<sup>285</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.109-110. Emphase ajoutée.

<sup>286</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.27-28.

*énoncé n'a pas un contexte unique. Cela ne signifie pas qu'il faut renoncer à délimiter des contextes, mais seulement que toute délimitation est susceptible d'une révision potentiellement infinie.*<sup>287</sup>

Butler considère que l'utilisation faite par Derrida de la dimension ritualisée du performatif est l'un des aspects les plus importants lorsqu'on compare les interprétations de la performativité de Derrida et Bourdieu : « Bourdieu, quant à lui, cherche à étendre la signification « rituelle » de la « convention » et à exclure toute prise de considération de la temporalité ou de la logique de la performativité. Il replace ainsi le rituel dans le champ social, dans le contexte du « marché », afin d'extérioriser radicalement la source du pouvoir linguistique »<sup>288</sup>. La temporalité de l'itérabilité permet de repenser l'émancipation par le langage (puisque le sujet est constitué par des citations, comme l'interpellation) grâce à la resignification et la réappropriation du discours dominant, comme nous le verrons dans la section suivante, s'éloignant ainsi d'une vision reproductive dans laquelle Bourdieu serait enfermé.

Butler fait également maintes références à Althusser dans ses écrits suivants *Trouble dans le genre*, particulièrement dans *Le pouvoir des mots*, où l'interpellation permet de rendre compte de la notion d'*espace* dans la formation du sujet, et ce, toujours en établissant un lien avec l'itérabilité. Butler trace des parallèles entre les écrits d'Althusser et d'Austin pour rendre compte du caractère « ritualisé » de la formation du sujet, où chaque individu se fait désigner une place dans le monde du langage. Comme le défend également Sara Ahmed, l'interpellation d'Althusser peut être théorisée comme une orientation<sup>289</sup>. Le sujet prend place dans le monde (*est mis au monde*) en fonction de l'interpellation qu'il reçoit, sa fonction au sein du rituel social est alors déterminée.

La marque imprimée par l'interpellation n'est pas descriptive, mais inaugurale. Elle cherche à introduire une réalité plutôt qu'à rendre compte d'une réalité existante; et elle accomplit cette introduction en citant une convention existante. L'interpellation est un acte de discours qui n'est ni vrai, ni faux : décrire n'est pas son objectif premier. Son but est de désigner et d'établir un sujet assujéti, de produire ses contours sociaux dans le temps et dans l'espace. Son opération réitérative a pour effet de sédimenter le « positionnement » du sujet au cours du temps.<sup>290</sup>

Là où il y a un « je » qui énonce ou parle, et produit ainsi un effet dans le discours, il y a d'abord un discours qui précède et rend possible ce « je », et forme dans le langage la trajectoire contraignante de sa volonté. (...) le « je » n'advient à

---

<sup>287</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.217-218. Emphase ajoutée.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p.221.

<sup>289</sup> Ou une désorientation pour les sujets marginaux. Sara Ahmed (2006), *Queer Phenomenology*.

<sup>290</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.61.

l'existence qu'en étant appelé, nommé, interpellé pour reprendre le terme d'Althusser (...) Le « je » est ainsi une citation de la place du « je » dans le discours, cette place ayant une certaine antériorité et un certain anonymat par rapport à la vie qu'elle anime : il est la possibilité historiquement modifiable d'un nom qui me précède et m'excède, mais sans lequel je ne peux parler.<sup>291</sup>

Ainsi, on peut constater que l'interpellation réalise un positionnement par l'interpellation (performative et non constative) répétée par les autres dans l'espace social<sup>292</sup>. Pour Butler, contrairement à Althusser, l'aspect du visible est important en ce qui concerne l'interpellation, car le sujet « n'est intelligible qu'à travers son apparence genré »<sup>293</sup>, apparence nécessitant toujours le regard de l'autre pour prendre sens. Les interpellations qu'elle utilise dans sa théorie seront d'ailleurs moins générales, et attribuées en fonction des catégories sociales exprimées par le physique du sujet (lesbienne, noir.es, etc.) et se situeront parfois dans le domaine de l'insulte ou du discours haineux.

C'est donc en réunissant les théories de Derrida et d'Althusser que Butler explique où le pouvoir tire sa source d'autorité, permettant aux énoncés performatifs comme les interpellations de produire des effets (des sujets) dans le monde discursif. Là où Bourdieu cherchait le pouvoir du performatif dans les autorités institutionnelles, Butler le trouve dans la généalogie des mots, dans l'histoire mouvante à laquelle ils font référence pour composer le sujet.

Si un performatif réussi provisoirement (et je soutiendrai que ce « succès » est toujours provisoire), ce n'est pas parce qu'une intention régit efficacement l'action du discours, mais seulement parce que cette action fait écho à des actions précédentes, *et accumule la force de l'autorité à travers la répétition ou la citation d'un ensemble antérieur de pratiques faisant autorité*. Cela signifie donc qu'un performatif « fonctionne » dans la mesure où il *s'appuie sur, en même temps qu'il masque*, les conventions constitutives par lesquelles il est mobilisé. En ce sens, aucun terme, aucune affirmation, ne peut fonctionner performativement sans l'historicité accumulée et dissimulée de la force.<sup>294</sup>

Ainsi, la citation en chaîne est ce qui confère l'autorité à une norme. C'est également ce qui peut la combattre en réalisant que ce n'est, justement, qu'une citation ou un appel qui n'attend qu'à être resignifié. Dans la prochaine section, nous verrons comment l'accent mis sur l'itérabilité dans *Ces*

---

<sup>291</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.328-329.

<sup>292</sup> Voir 1.3.

<sup>293</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.110. Elle fait aussi allusion aux questions de corps racisées dans ses ouvrages suivants.

<sup>294</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.330-331. Reprise presque identique de cette citation dans *Le pouvoir des mots*, mais ajoutant « Ce n'est pas simplement que l'acte de discours prend place *au sein* d'une pratique, c'est l'acte lui-même qui est une pratique ritualisée », p.87.

*corps qui comptent* et *Le pouvoir des mots*, est utilisé et répond aux critiques adressées à Butler, en proposant une version complexifiée de la performativité par l'introduction de la temporalité et la spatialité. Ceci nous permettra d'approfondir les réflexions débutées ci-dessus. Nous verrons également comment ces déplacements permettent de reconnaître particulièrement la matérialité du corps dans sa théorie, ainsi que de rejeter toute accusation volontariste dans la formation du sujet et son émancipation. La pensée de Derrida réussit à compléter la base foucauldienne de la performativité, et les écrits d'Althusser sur l'Idéologie et l'interpellation sont également mobilisés à cette même fin dans les ouvrages de Butler, l'interpellation étant un exemple par excellence de la manière dont la réitération fonctionne à travers le discours dominant, le pouvoir.

### 3.2.2 Le performatif est-il volontariste ?

*Trouble dans le genre* a soulevé plusieurs critiques et questions concernant le concept de performativité. Ces interactions avec les critiques de l'ouvrage de Butler ont guidé le contenu de ses écrits suivants, dans lesquels elle cherche à étoffer sa théorie<sup>295</sup>. Nous présenterons deux principales critiques en lien avec notre question de recherche. Tout d'abord, il sera question des accusations de volontarisme dans la première exposition de la théorie de Butler, qui relèvent en fait d'une incompréhension de la différence entre performance et performativité, ainsi que du rôle du sujet dans la reconduction des normes. Par la suite, nous examinerons les critiques à l'égard de la matérialité du corps dans les écrits de Butler, qui est, pour plusieurs, ignorée dans *Trouble dans le genre*.

La place de la volonté du sujet a été surestimée dans plusieurs interprétations de la performativité pour deux raisons distinctes. La première est l'idée que la performativité du genre serait théorisée selon une perspective théâtrale, et qu'il serait donc possible de changer de genre selon le « script » choisi par « l'acteur » impliqué. Les individus pourraient donc choisir le genre et l'orientation sexuelle qu'ils performant, comme un acteur endosse un rôle de manière consciente et intentionnelle<sup>296</sup>. Cet amalgame entre performance et performativité est dû en partie à l'exemple

---

<sup>295</sup> « Ces dernières années, j'ai consacré l'essentiel de mon travail à clarifier et à réviser la théorie de la performativité que j'avais esquissée dans *Trouble dans le genre* », Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.35.

<sup>296</sup> Cette interprétation est particulièrement présente dans les études gaies et lesbiennes. Voir Bell et *all.* (1994).

que Butler utilise pour illustrer le caractère performatif du genre, c'est-à-dire le *drag*<sup>297</sup>. Cette pratique semble introduire la performativité sur la base d'une conception du sujet comme on le retrouve dans les théories de la performance théâtrale<sup>298</sup> et de phénoménologie « délibérée »<sup>299</sup>, plutôt que par le biais de la définition du sujet postmoderne. Dans ces deux courants, le sujet est vu comme un acteur (« *doer* »), car il existe *avant* d'effectuer des actes : l'accent est posé sur la manière dont le sujet constitue le monde social par ses pratiques et son discours (symboliques), suivant la séparation sujet-objet (signifiant-signifié), alors que Butler défend une théorie plus radicale basée sur l'approche foucauldienne et nietzschéenne voulant que le sujet soit l'*objet* de la constitution<sup>300</sup>. Ainsi, il n'y a pas de sujet avant l'action normative pour Butler, et donc pas d'acteur volontaire jouant la norme ; le genre n'est pas un rôle « pris » par un soi préexistant. Comme nous l'avons souligné plus haut, *c'est plutôt la norme de genre précédent le sujet* qui constitue son identité, une identité se révélant être *un objet de croyance*. Ce choix de paradigme est primordial dans l'analyse de Butler, car il est ce qui lui permet d'établir la norme hétérosexuelle, ainsi que le sexe, comme étant des illusions inatteignables, produites par des actes linguistiques. Contrairement aux courants de la performance théâtrale et de la phénoménologie, jouer le genre est dicté et régulé par des considérations sociales et politiques – « le performatif est un domaine dans lequel le pouvoir agit en tant que discours »<sup>301</sup> – plutôt que par une intériorité (la « cause » de ses actes). Là où le sujet pourrait être considéré comme l'origine ou « l'élan » de la norme de genre, la performativité souhaite plutôt souligner le fait que *le genre n'a pas de statut ontologique détaché des actes répétés le rendant « réel »*. Alors, le pouvoir « instituant » un genre ou une orientation sexuelle ne provient pas consciemment du sujet, il provient de la norme dont il est composé.

Il importe cependant de remarquer qu'il n'existe pas de pouvoir compris comme un sujet, qui agirait, mais seulement, pour reprendre une formule antérieure, une activité réitérée qui est le pouvoir dans sa persistance et son instabilité. Il s'agit moins là d'un

---

<sup>297</sup> « L'interprétation du genre comme un travestissement selon le premier modèle semble être l'effet de diverses circonstances. Je suis responsable de l'une d'entre elles, du fait que j'ai cité le travestissement comme un exemple de performativité, cet exemple ayant ensuite été pris pour modèle même de la performativité ». Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.336.

<sup>298</sup> Erving Goffman (1990), *Mise en scène de la vie quotidienne*.

<sup>299</sup> Le courant phénoménologique auquel pourrait se prêter la définition du sujet de Butler n'est pas celui d'une phénoménologie comportant un sujet intentionnel. Lorsque qu'elle parle du genre comme étant « intentionnel et non référentiel » dans « Performative Acts and Gender Constitution », elle fait référence *au langage comme pouvant être dirigé vers un objet qui existe ou non*. Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, note de bas de page, p.336.

<sup>300</sup> Judith Butler (1988), « Performative Acts and Gender Constitution ».

<sup>301</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.328.

« acte » singulier et délibéré, que d'un nœud de pouvoir et de discours qui répète ou mime les gestes discursifs du pouvoir.<sup>302</sup>

Pour Butler, les différentes interprétations volontaristes ont mené les critiques à concevoir la performativité comme *étant* le drag, et le drag comme étant une forme de subversion des normes de genre<sup>303</sup>. Toutefois, l'auteur considère que la pratique drag est un exemple de performativité, mais qu'elle n'est pas automatiquement un mode de subversion des normes ; certaines le sont, certaines reconduisent à leur manière l'hétéronormativité<sup>304</sup>. L'utilité du drag pour la performativité est donc qu'il est *une parodie de la matrice hétérosexuelle* présente dans la société : cette pratique *révèle la structure imitative de la norme de genre*, mais « rien ne garantit que la révélation du statut naturalisé de l'hétérosexualité mène à sa subversion »<sup>305</sup>. Ainsi, *le drag permet de concevoir et rendre visible l'instabilité des normes de genre, ainsi que sa possibilité de resignification* ; la subversion n'est donc pas considérée comme une stratégie politique volontaire et réfléchie - comme pourraient le penser les critiques penchant vers une interprétation de la théâtralité comportant un acteur qui « joue » -, mais bien comme *le fondement du performatif*, un espace de changement créé par la répétition de la norme.

C'est précisément en relation avec une telle citationnalité obligatoire que la théâtralité du genre doit aussi être expliquée. La théâtralité ne doit pas nécessairement être assimilée à l'exhibition ou à la création de soi. (...) Ce type de citation apparaît comme théâtrale dans la mesure où il mime et exagère les conventions discursives qu'il inverse en même temps. Ce geste hyperbolique est essentiel à la mise à nu de la « loi » homophobe désormais incapable de contrôler les termes de ses propres stratégies d'abjection.<sup>306</sup>

Puisque le drag se situe à l'intersection entre la performance et la performativité, il faut souligner que le drag est une performance en ce qu'elle est une hyperbole de la norme : ainsi pour Butler, ce qui définit une performance (même théâtrale) et qui lui permet d'être associé à la performativité n'est pas l'intention du sujet derrière l'action (comme le suggèrent des positions volontaristes), mais plutôt le caractère *excessif* de la reproduction qu'elle fait de la symbolique « originelle ». La

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p.328-329.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p.336.

<sup>304</sup> Par exemple, il est valorisé que les drag queen ressemblent le plus possible à une femme cisgenre (il faut être « *fishy* »), les artistes se conforment plus souvent aux stéréotypes de la femme mère ou putain (pas de représentation *butch*), etc.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p.337.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p.338-339.

ligne entre performance et performativité est floue dans l'exemple concernant le drag : c'est parce que Butler accepte l'idée de Derrida voulant que les énoncés performatifs sérieux et non-sérieux (associés au théâtre chez Austin, entre autres) fassent référence (citationnalité) aux *mêmes conventions* qu'il est difficile d'établir une réelle séparation entre performance et performativité<sup>307</sup>.

Il arrive que *Trouble dans le genre* laisse croire que le genre est une simple invention de soi ou que le sens psychique d'une présentation genrée peut se lire directement à la surface. Avec le temps, j'ai nuancé ces deux postulats. De plus, ma théorie offre une interprétation tantôt linguistique tantôt plus théâtrale de la performativité. J'en suis venue à penser que ces deux dimensions étaient inséparables et formaient un chiasme. En effet, si l'on reconsidérerait l'acte de parole comme une instance du pouvoir, on ne manquerait pas de voir ses dimensions à la fois théâtrales et linguistiques. (...) Si l'on se demande comment une théorie linguistique des actes de parole peut avoir un quelconque rapport avec les actes corporels, il suffit de penser que parler est en soi un acte corporel avec des effets linguistiques particuliers.<sup>308</sup>

Ainsi, le drag n'est pas la forme de subversion « exemplaire » dans la théorie de la performativité de Butler, même si l'on ne peut détacher le corps de la performativité. La performativité étant pensée avant tout en termes d'actes de langages, Butler semble privilégié dans *Ces corps qui comptent* et *Le pouvoir des mots*, une émancipation du sujet par le biais du discours, de la resignification ou la réappropriation de la symbolique, relevant la plupart du temps des mots qui blessent. Ici, Butler fait d'abord référence aux interpellations quotidiennes provenant de l'insulte (le *name-calling* comme nous avons fait référence dans 1.3), et elle utilise l'exemple du mot *queer* pour illustrer son propos. Le contexte accompagnant conventionnellement l'interpellation « queer » en est un négatif, il fait référence à une succession de caractéristiques hors-normes utilisée pour humilier l'autre, pour lui assigner une place inférieure dans la société. Pour Butler, il est important pour les groupes visés par ce terme de se le réapproprier de manière à le faire briser avec son contexte initial, pour lui donner une place nouvelle au sein de la symbolique en le resignifiant : c'est en exploitant la faille, « l'écart entre la redondance et la répétition »<sup>309</sup> dans la structure d'itérabilité du discours que l'on peut penser une *agentivité queer*.

La transférabilité d'un idéal ou d'une norme de genre remet en question la puissance d'abjection entretenue par cet idéal ou cette norme. Car en occupant ou en reterritorisant un terme qui a été utilisé pour rejeter dans l'abjection une population, on peut créer un site de résistance, la possibilité d'une resignification politique et sociale encapacitante. Et c'est dans une certaine mesure ce qui est

---

<sup>307</sup> Moya Lloyd (1999), « Performativity, Parody, Politics, Theory », p.201.

<sup>308</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.48-49.

<sup>309</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.195.

arrivé avec la notion de queer. Sa réutilisation contemporaine met en œuvre, contre elle-même, une interdiction et une humiliation, ce qui fait naître un ordre de valeurs différent, une affirmation politique à partir et au travers du terme même qui, dans son usage antérieur, avait pour fin dernière l'éradication d'une telle affirmation.<sup>310</sup>

L'une des caractéristiques centrales du déplacement de Butler vers une utilisation plus explicite des héritages linguistes dans l'évolution de la performativité se traduit donc également par des objectifs politiques : la « politique de la citationnalité » semble être privilégiée à la parodie, car elle permet de transformer la forclusion en agentivité politique<sup>311</sup>. Butler place la structure de la performativité dans une dimension citationnelle, mais comment rendre compte du corps si l'émancipation est dirigée vers une théorie du langage ?

Nous avons constaté que l'itérabilité et l'interpellation sont au cœur de la pensée de Butler lorsqu'elle se défend de toutes accusations volontaristes. Ces théories permettent de conceptualiser comment fonctionne le pouvoir des mots dans la constitution du sujet (interpellation), ainsi que la possibilité d'émancipation et de « puissance d'agir *queer* », qui ne dépend pas d'un sujet intentionné ou totalement conscient de ses actes et paroles. Ceci s'explique également par ce que vous avons souligné plus haut et que nous développerons davantage dans le chapitre suivant : l'acte de langage est un acte corporel. Pour Butler, c'est cet aspect qui rend impossible une théorie du sujet ancrée strictement dans la conscience : nos actes ne nous seront jamais totalement présents et conscients, car ils proviennent d'un corps qui ne nous sera jamais complètement connu<sup>312</sup>.

### 3.2.3 De la construction à la matérialisation

Dans *Trouble dans le genre*, Butler s'est fait reprocher de ne pas suffisamment aborder la question du corps, bien qu'elle présente la performativité comme étant « la stylisation répétée des corps »<sup>313</sup>, et semble camper le genre comme étant une série d'actions corporelles, ce qui la rapprocherait encore une fois d'une théorie de la performance. Certains argumentent que, bien que Butler souhaite démontrer que le sexe est une construction sociale au même titre que le genre, elle ne réussit pas à théoriser le rôle du corps dans la formation des identités, et n'adresse pas certaines

---

<sup>310</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.337.

<sup>311</sup> Gill Jagger (2008), *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, p.56.

<sup>312</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.210.

<sup>313</sup> Judith Butler (1999), *Trouble dans le genre*, p.109.



limites matérielles qu'il peut présenter pour le sujet<sup>314</sup>. Dans l'introduction du livre *Ces corps qui comptent*, elle suggère donc d'explorer les contraintes découlant de la catégorie « sexe » auxquelles les corps sont soumis dans leur *matérialisation*. Butler semble ainsi s'éloigner d'une conceptualisation du genre comme performance corporelle « fabriquée », pour se tourner vers la constitution discursive du corps comme matière<sup>315</sup>.

La catégorie de « sexe » est, dès le départ, normative ; elle est ce que Foucault a nommé un « idéal régulateur ». En ce sens, le « sexe » non seulement fonctionne comme une norme, mais fait partie d'une pratique régulatrice qui produit les corps qu'elle régit. (...) En d'autres termes, le « sexe » est une construction idéale qui *impose de force sa matérialisation à travers le temps*. Ce n'est pas un fait simple ou une condition statique du corps, mais un processus par lequel des normes régulatrices matérialisent le « sex » et réalisent cette matérialisation *à travers la répétition forcée de ses normes*.

En ce sens, ce qui constitue la fixité du corps, ses contours, ses mouvements, sera entièrement matériel, mais la matérialité elle-même sera repensée comme un effet du pouvoir, comme l'effet le plus productif du pouvoir<sup>316</sup>.

En bref, la matérialisation est un processus voulant que les normes genrées se matérialisent dans les corps mâle ou femelle des sujets lorsque ceux-ci acceptent cette identification : l'existence matérielle du corps masculin ou féminin est un produit du « jeu performatif »<sup>317</sup>. Il faut souligner que la matérialisation peut échouer : il est possible qu'un sujet ne s'identifie pas à la norme corporelle à laquelle il devrait se soumettre. Alors, il devient un sujet intelligible, car la norme n'a pas réussi à trouver son ancrage matériel en son sein. Son corps ne compte pas (*body that does not matter*). L'explication de la matérialisation proposée par Butler ne s'attarde donc pas à la matérialité du corps en soi, mais plutôt au « comment » un corps devient matériel<sup>318</sup>.

Butler souhaite diriger son attention vers une explication de la matérialisation du corps plutôt que de conceptualiser sa construction, car elle considère cette approche problématique pour deux raisons : 1) elle instaure un corps intouché par le pouvoir précédent la formation du sujet, et 2) elle

---

<sup>314</sup> Entre autres la critique de Biddy Martin, qui considère que la littérature queer peut sous-entendre que, pour qu'un corps soit « subversif », il doit nécessairement remettre en question les normes de manière *visible*. Ceci tend à négliger certaines limites du corps féminin vécu, ainsi que de renforcer certaines associations et stéréotypes, particulièrement face à la communauté lesbienne (*butch* et *fem*). Elle souligne également comment la race peut jouer dans l'expression de genre au sein des communautés queer, et doit donc également être considéré dans l'analyse de la performativité. Biddy Martin (1994), « Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias ».

<sup>315</sup> Alex Hughes et Anne Witz (1997), « Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler », p.54.

<sup>316</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.17. Nos italiques.

<sup>317</sup> Maren Wehrle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.5.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p.6.

renforce plusieurs dichotomies reliées au corps dans la tradition philosophique européenne (esprit et corps, idéalisme et matérialisme, construction et matérialité, discours et sociale, etc.). Butler cherche à expliquer comment le sexe produit le corps dans une perspective foucauldienne : les normes de genre produisent les corps acceptables, suivant la matrice hétérosexuelle (*bodies that matter*), et les corps « abjectes » (*bodies that do not matter*) : « Le « sexe » n'est pas simplement ce que l'on a, ou une description statique de ce que l'on est, c'est bien plutôt l'une des normes par lesquelles « on » devient viable, sans laquelle un corps ne peut être apte à la vie au sein du domaine de l'intelligibilité culturelle »<sup>319</sup>. Ainsi, les écrits de Foucault sur le corps permettent de comprendre comment la norme de sexe est ce qui produit et catégorise les corps dans nos sociétés. Toutefois, Butler critique la théorie du corps de Foucault, car elle considère qu'elle renforce l'utilisation d'une perspective constructiviste. Foucault tente de démontrer que le corps est une construction culturelle, qu'il est le lieu de concurrence entre différents pouvoirs et discours. Ainsi, il avance que le corps n'a pas d'ontologie matérielle précédant sa construction sociale (tout comme Butler), qu'il est dépendant de ce processus qui se réalise par le biais de *l'inscription* : le corps docile est modelé par des normes culturelles qui lui sont extérieures, qui sont prescrites par l'histoire. Selon Butler, le processus d'inscription est ce qui rend les écrits sur le corps de Foucault incohérents, car il suppose une existence indépendante du corps avant l'inscription, comme une page blanche, qui reçoit les « écrits » de l'histoire. Le corps « initial » est détruit et transformé par l'inscription des systèmes de valeurs définis par une historicité. Foucault se retrouve à nier son affirmation initiale voulant que le corps soit constitué directement, sans aucune existence ultérieure, par la culture et les discours<sup>320</sup>. Butler associe l'inscription à une forme de logocentrisme de la part du penseur, car, par celui-ci, le langage forme le corps (*esprit vs. corps*) selon une réalité qui lui est extérieure, *qui n'est pas incarnée*. Elle fait d'ailleurs une critique semblable à Merleau-Ponty :

It is, however, clearly unfortunate grammar to claim that there is a 'we' or an 'I' that does its body, as if a disembodied agency preceded and directed an embodied exterior. More appropriate, I suggest, would be a vocabulary that resists the substance metaphysics of subject-verb formations and relies instead on an ontology of present participles. The 'I' that is its body is, of necessity, a mode of embodying, and the 'what' that it embodies is possibilities. But here again the grammar of the formulation misleads, for the possibilities that are embodied are not fundamentally exterior or antecedent to the process of embodying itself. As an intentionally organized materiality, the body is always an embodying *of* possibilities both conditioned and

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>320</sup> Judith Butler (1989), « Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions », p.603.

circumscribed by historical convention. In other words, the body *is* a historical situation, as Beauvoir has claimed, and is a manner of doing, dramatizing, and *reproducing* a historical situation<sup>321</sup>.

Dans ce passage, Butler remet en cause, comme elle le fait à l'égard de Foucault, l'existence d'une histoire, et même de quelconque entité métaphysique possible, extérieure au sujet et à son corps, car le corps est une situation historique en lui-même et s'inscrit dans une répétition (action performative) de cet acte historique, ainsi que dans ses pratiques matérielles. Il n'existe pas de « corps » sans incarnation.

Afin de penser l'incarnation autrement que par le paradigme constructiviste, Butler souhaite déconstruire la notion de matière « en l'envisageant non comme un site ou une surface, mais comme *un processus de matérialisation qui, au fil du temps, se stabilise et produit l'effet de frontière, de fixité et de surface que nous appelons matière* »<sup>322</sup>. Pour rendre compte de cette incarnation, « effet sédimenté »<sup>323</sup>, des normes à travers le sujet, elle se réfère une fois de plus à la notion d'itérabilité de Derrida, qui ajoute l'aspect temporel à la performativité, ainsi qu'à la citation, permettant de comprendre le corps selon la matérialisation plutôt que la construction. « Le processus de cette sédimentation, que nous pourrions aussi appeler matérialisation, est donc une forme de citationnalité : c'est en citant le pouvoir que le « je » accède à l'être et cette citation établit, au cœur de la formation du « je », une complicité originelle avec le pouvoir »<sup>324</sup>. Pour Butler, il est impératif de rejeter toute conception du corps sexué provenant d'un « constat » par le langage, car il renvoie automatiquement à un certain essentialisme rendant « naturel » la relation entre le sexe et le genre<sup>325</sup>. Il faut plutôt s'attarder au fait que ce constat est performatif, et que c'est à force d'être réitéré qu'il est incarné.

Affirmer que le discours est formateur, ce n'est pas prétendre qu'il est à l'origine de ce qu'il reconnaît, qu'il en est la cause ou qu'il le compose entièrement ; c'est plutôt dire qu'il ne peut y avoir de référence à un corps pur qui ne participe pas à la formation de ce corps. En ce sens, il ne s'agit pas de nier la capacité linguistique de se référer aux corps sexués, mais de modifier la signification même de la « référentialité ». En termes philosophiques, on ne pourrait dire qu'il n'est pas de

---

<sup>321</sup> Judith Butler (1988), « Performative Acts and Gender Constitution », p.63.

<sup>322</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.26.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p.27.

<sup>324</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>325</sup> « Butler is hesitant to posit an absolute outside to the discourse or symbolic order. She understands this outside as produced by the same normative order and so, as functioning only in relation to it ». Maren Wehrle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.6.

constat qui ne soit, dans une certaine mesure, performatif.<sup>326</sup>

Butler met l'accent sur la matérialité des significations symboliques, qui n'existent que parce qu'elles s'inscrivent au sein de la culture : le corps sexué est basé sur un principe de production citationnel, et non sur celui d'une représentation de la matérialité<sup>327</sup>. Ceci remet en question l'idée répandue que la matière est une réalité externe « constatée » par le langage : il s'agit plutôt d'un processus de signification qui se matérialise. D'ailleurs, Butler souligne qu'elle ne considère pas que les corps soient uniquement le produit du langage, mais plutôt qu'on ne peut distinguer langue et matière, les deux sont imbriqués l'un dans l'autre. En centrant la performativité sur l'itérabilité (le mouvement, l'espace et la temporalité), Butler est capable de théoriser le corps comme étant un effet du discours dominant, sans s'adonner au déterminisme que l'on retrouve (malgré lui) dans la conception foucauldienne du corps. Cet élément est central pour Butler, qui refuse toute théorie enfermant le sujet dans une destinée prédéterminée : l'objectif politique de Butler étant de penser la formation du sujet, et de son corps, de manière à pouvoir penser une agentivité, la possibilité de changement. « When considered in light of these insights, it becomes clear that the materiality of the body (including its biology, its physiology, its corporeal specificity) can only be understood through the mediation of interpretation in which the fixing of meaning is both temporary and retrospective »<sup>328</sup>.

Ce qu'elle souhaite tout de même conserver de l'approche foucauldienne en ce qui concerne le corps, c'est ce qui est central à la performativité depuis *Trouble dans le genre*, c'est-à-dire l'idée que la norme crée obligatoirement une forclusion. Pour elle, il est important de se demander « comment les corps qui échouent à se matérialiser fournissent le « dehors » nécessaire, sinon le support nécessaire, des corps qui, en matérialisant la norme, sont reconnus comme des corps substantiels (*bodies that matter*) »<sup>329</sup>.

---

<sup>326</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.30.

<sup>327</sup> Gill Jagger (2008), *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative* p.60.

<sup>328</sup> Gill Jagger (2008), *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative* p.69.

<sup>329</sup> Judith Butler (1993), *Ces corps qui comptent*, p.37.

## Conclusion

Ce chapitre nous a permis de mieux comprendre la manière dont Butler pense la formation du sujet. Nous avons pu constater, par les critiques qu'elle avance envers Bourdieu, qu'elle souhaite s'éloigner du sujet (ou de l'agent) pensé dans les termes structuralistes, qui semble selon Butler ne pouvoir développer aucune agentivité réelle. Cette vision axée sur la reproduction des structures et des institutions ne permet pas, également, de rendre compte du sujet genré dans toute sa complexité. Ainsi, Butler, comme plusieurs féministes, ne peut adhérer complètement au modèle bourdieusien pour expliquer les identités de genre, leurs liens avec l'idéologie dominante, ainsi que l'émancipation de celle-ci, bien que l'habitus semblait être un concept au fort potentiel.

Butler propose plutôt d'expliquer la formation du sujet par le biais de la force discursive, exposant un concept qui deviendra central dans son œuvre et dans les théories queer : la performativité. Nous avons pu constater l'évolution de ce concept à travers ses ouvrages, qui s'ancre initialement dans une perspective très foucaldienne pour par la suite, sans abandonner cet héritage, rediriger ses fondements autour de la théorie des actes de langage. Ce déplacement théorique a permis de repenser le performatif selon une structure temporelle qui permet de répondre aux critiques soulevées à la suite de la parution de *Trouble dans le genre*, notamment celles soulignant le caractère volontariste de la performativité, ainsi que le manque de considérations matérielles dans l'analyse de Butler.

Cependant, il semble que les explications concernant le corps dans *Ces corps qui comptent* continuent d'être remises en question par des théoriciens et théoriciennes féministes et queer. Certains avancent que le corps reste en marge de la formation du sujet chez Butler, que l'élimination de la distinction matière/discours ne permet toujours pas de comprendre comment le corps participe à sa propre formation<sup>330</sup>. Certaines essayent également de comprendre comment réconcilier le fait que le corps puisse imposer un cadre (des limites) dans lequel évolue le sujet, mais également participer à son émancipation<sup>331</sup>. Finalement, des féministes matérialistes considèrent que la réponse de Butler concernant la matérialisation des corps par le discursif et le culturel négligent de considérer le genre et la matrice hétérosexuelle comme étant, justement, des

---

<sup>330</sup> Alex Hughes et Anne Witz (1994), « Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler ».

<sup>331</sup> Bidy Martin, Alsop et al., Amy Hollywood, *Études trans*, etc.

structures matérielles.<sup>332</sup> Cette critique semble cependant s'inscrire dans un débat qui tourne en rond, car elle s'appuie sur la même dichotomie culture/matière que Butler souhaite éviter. Toutefois, il serait faux de dire que ce choix épistémologique n'a pas d'effet sur les considérations politiques de la lutte féministe : en effet, comme le souligne McNay, la stratégie de changement axé sur l'individuel explique difficilement la récupération de pratiques « radicales » partant du sujet par le système<sup>333</sup>.

Il semble donc y avoir une persistance de la séparation postmodernisme/structuralisme (volontarisme/déterminisme), malgré le désir de Butler de dépasser cette opposition. Dans la section conclusive de la recherche, nous verrons comment l'habitus et la performativité peuvent être mis en relation. Cette mise en relation peut ainsi aider à penser une théorie permettant de réconcilier ces deux courants, de penser une nuance dans la formation du sujet qui réunit corps et discours. Comme le défend Maren Wehrle, il semble que Butler gagnerait à abandonner la primauté du discours sur le corps (bien que ceux-ci soient interdépendants) et de penser une « bodily performativity » ancrée dans la phénoménologie : « But rather than treating them as two equally important modes of being that are intertwined, bodily performativity still appears as secondary, i.e. something that adds to or exceeds language »<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup> Ce qui aurait pour conséquence de miner le projet politique collectif des mouvements féministes, destiné à démanteler les structures patriarcales, capitalistes, etc. Nancy Fraser (1995), « From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age ».

<sup>333</sup> Lois McNay (1999), « Subject, Psyche and Agency », p.59.

<sup>334</sup> Maren Wehrle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.9.

## CONCLUSION

### LE CORPS VÉCU ET LA PERFORMATIVITÉ DE L'HABITUS : UN POINT DE RENCONTRE

*« C'est aussi que l'habitus, comme tout art d'inventer, est ce qui permet de produire des pratiques en nombre infini, et relativement imprévisibles, mais limitées cependant dans leur diversité » -Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (1980), p.93*

*« Il ne s'agit pas ici de la puissance d'agir d'un sujet souverain, (...) mais celle d'un sujet postsouverain : son action discursive est ainsi délimitée à l'avance, mais ouverte à de nouvelles délimitations inattendues » - Judith Butler, *Le pouvoir des mots* (1997), p.208.*

Nous avons soulevé l'importance de l'idéologie dans la formation du sujet pour nos auteur.es, qui s'expriment différemment dans leurs théories respectives. Toutefois, il est important de souligner une autre caractéristique commune à leurs pensées, qui permet de remettre en question la classification effectuée par la littérature. Est-il juste d'opposer Bourdieu et Butler en les campant respectivement dans le déterminisme et le volontarisme? Nous avons pu constater les réponses de Butler face à ces accusations, mais il semble possible de nuancer davantage cette dichotomie. En effet, il est important de se rappeler que le but de Bourdieu est de situer la formation du sujet et le sens pratique « entre objectivisme et subjectivisme » et de dépasser les vieux schismes de la philosophie occidentale : « Capacité de génération infinie et pourtant strictement limitée, l'habitus n'est difficile à penser qu'aussi longtemps qu'on reste enfermé dans les alternatives ordinaires, qu'il vise à dépasser, du déterminisme et de la liberté, du conditionnement et de la créativité, de la conscience et de l'inconscient ou de l'individu et de la société<sup>335</sup> ». Butler, de manière tout à fait comparable « argues that every account of performativity is comprised of a dual dimension and so, she differentiates between a first and second stage of performativity. The first represents the more determinist or “normalizing” aspect, in which the subject is nominally passive, and the second represents the more voluntarist one, which arrive later in the process, along with the capacity to “reproduce those norms in a way we might chose”<sup>336</sup>. Il semble que Bourdieu et les postmodernes (incluant Butler) s'entendent sur un point ; il est nécessaire de penser au-delà des oppositions

---

<sup>335</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*, p.92.

<sup>336</sup> Maren Wherle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.7. Wehrle accorde cette dualité aux influences de Derrida (volontariste) et de Lacan (déterministe) dans la théorie de Butler. Nous ajouterons que cette idée peut également s'appliquer en prenant en compte Derrida et Althusser (s'inspirant fortement de Lacan), car l'interpellation est omniprésente dans l'explication de la performativité.

classiques pour rendre compte de la complexité des phénomènes retrouvés dans le monde social. Bourdieu serait-il plus près du courant postmoderne qu'il n'oserait l'avouer ?

Dans les prochaines sections, nous tâcherons de voir dans quelle optique il est possible d'adapter les théories de Bourdieu et de Butler l'une à l'autre, afin de trouver des terrains d'entente permettant une meilleure compréhension de la formation du sujet. Il sera question de l'adaptation du concept d'habitus à la performativité, comme l'a proposé Butler dans *Le pouvoir des mots*, ainsi que des pistes laissées par Bourdieu pour penser l'émancipation du sujet au sein de sa théorie. Finalement, nous aborderons le rôle de la phénoménologie dans leurs pensées, qui semble avoir le potentiel de les réunir en pensant *le corps comme lieu de résistance* à l'idéologie. Nous partageons donc cette nouvelle piste de réflexion en guise de conclusion à notre recherche.

#### 4.1.1 L'habitus est-il performatif?

Cette section de la conclusion a comme objectif d'ouvrir une réflexion visant à concilier les théories sur la formation du sujet présentées depuis le début de la recherche. Lorsqu'on s'attarde au rôle de l'idéologie dominante dans le processus de formation du sujet, il semble que des théories comprises comme étant opposées dans la littérature soient en fait complémentaires, et partagent plusieurs caractéristiques. En effet, les théories de Butler et de Bourdieu semblent être réconciliables lorsqu'on constate à quel point le corps du sujet (et ses pratiques) est à la fois un vecteur et un reflet des relations de pouvoir composant le monde social. Butler reconnaît elle-même, dans la nouvelle introduction de *Trouble dans le genre* écrite en 1999, que sa théorie de la performativité contient des points communs avec l'habitus de Bourdieu<sup>337</sup>. Elle tente, dans *Le pouvoir des mots*, d'effectuer des rapprochements entre l'habitus et la performativité, tout en adressant les différents enjeux qu'elle a relevés dans la théorie bourdieusienne, en essayant ainsi de les éviter. La différence entre leurs pensées semble se tenir dans la possibilité d'émancipation du sujet de l'Idéologie *par le corps*. Chez Bourdieu, suivant le paradigme structuraliste constructiviste, le corps peut paraître une limite insurmontable à la liberté du sujet, car les structures sont ancrées de façon permanente en lui de manière inconsciente, alors que pour Butler

---

<sup>337</sup> « L'idée de dimension rituelle de la performativité rejoint en partie la notion d'habitus dans le travail de Pierre Bourdieu, ce que je n'ai réalisé qu'après avoir écrit ce livre. » Note de bas de page n.20, Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.36.



il faut conceptualiser le corps de manière performative, c'est-à-dire que les pratiques et les discours générés par le corps sont toujours à risque d'échouer, donc jamais complètement définis.

Nous exposerons la manière dont Butler conceptualise l'habitus comme étant fondamentalement performatif. Ce déplacement théorique, ou cette adaptation du concept à une vision postmoderne permet, encore une fois, de briser les oppositions créées par la littérature. La ligne entre structuralisme et postmodernisme semble se dissoudre lorsqu'on adopte une structure d'itérabilité dans le sens pratique. Butler croit que s'il avait rejeté les dichotomies corps/discours et linguistique/social présente dans sa pensée, Bourdieu aurait mis de l'avant une théorie loin de tout déterminisme, permettant d'accomplir les buts politiques qu'il souhaitait réaliser.

Finalement, nous tenterons de présenter une lecture moins sévère à l'égard de Bourdieu que celle faite par Butler. Nous montrerons que Bourdieu a réfléchi la possibilité d'émancipation du sujet dès le début de ses écrits et qu'il n'y a jamais fermé la porte. Aussi, nous verrons comment ce dernier a pensé la libération en dehors du cadre performatif dans ces derniers écrits. Fidèle à son désir de situer l'habitus comme pouvant générer des pratiques sortant du cadre attendu, il a conceptualisé « l'habitus clivé » et il a accordé une importance grandissante à la sociologie réflexive dans son œuvre.

Alors, l'habitus est-il performatif? Est-il possible de faire un rapprochement entre le sens pratique et la performativité? Butler adapte la notion d'habitus au performatif : pour elle, la plus grande erreur de Bourdieu est d'avoir situé l'habitus dans une relation de mutuelle dépendance avec le champ (3.1), et d'avoir rejeté le caractère performatif de sa structure, son itérabilité, afin de se distinguer du postmodernisme. Elle considère que cette erreur amène sa théorie à renforcer les dichotomies au lieu de les déconstruire, c'est ce qui l'empêche d'introduire le performatif à sa pensée. Elle débute sa réflexion en expliquant pourquoi on ne peut séparer corps et discours.

Butler utilise la théorie du corps parlant de Shoshana Felman pour rendre compte du caractère imbriqué du corps et du discours, sans les présenter comme étant une unité simple, c'est-à-dire que ces deux aspects du sujet ne travaillent pas toujours de concert. En effet, le corps et le discours, bien qu'inséparables, restent inconnus l'un à l'autre dans une certaine mesure, rendant impossible de les réduire à la même fonction cohérente. Pour Felman, le « scandale » dans la relation entre le corps et la parole est que l'acte ne peut jamais savoir ce qu'il fait<sup>338</sup>. Ceci

---

<sup>338</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.227.

s'explique par le fait que l'acte de discours est l'acte d'un corps parlant (un « tout » indissociable), mais que le corps ne sera jamais conscient de ce qu'il accomplit, puisqu'une partie de lui sera toujours située dans l'inconscient ou l'instinct (rappelant ici une conception bourdieusienne de l'habitus). Butler considère cette interprétation de l'acte de langage utile, car elle permet une fois de plus de s'éloigner de toute conception volontariste du discours : « ce corps ignorant (*unknowing*) marque la limite de l'intentionnalité dans l'acte du discours »<sup>339</sup>.

Lorsqu'on parle, l'acte accompli par le corps n'est jamais tout à fait compris; le corps est le point aveugle de la parole, qui agit en excès sur ce qui est dit, mais aussi dans et au travers de ce qui est dit. Que l'acte de discours soit un acte du corps signifie que l'acte est redoublé au moment du discours : il y a ce qui est dit, et il y a une sorte de dire que « l'instrument » corporel de l'énonciation accomplit.<sup>340</sup>

Cette manière de concevoir le corps et son lien avec le discours permet également d'inclure le corps dans la performativité, car le discours contient également des effets corporels par l'attitude qu'il projette : le discours est donc un « nœud de forces psychiques et corporelles »<sup>341</sup>. La déconstruction de cette opposition est ce qui mène Butler à joindre performance théâtrale et acte de langage<sup>342</sup>. Ainsi, nous pouvons encore constater une évolution dans la pensée de Butler lorsqu'elle met de l'avant le rôle du corps dans le performatif, de sorte que la resignification ou l'appropriation ne puisse être pensée sans un caractère corporel « joué » ; « This move might suggest that Butler has come to distrust her own deconstructive impulses and wishes to reinstall 'the body itself' as site of resistance »<sup>343</sup>.

Pour Butler, le concept d'habitus de Bourdieu permet d'illustrer cette relation entre le corps et l'acte de langage, même si elle réutilise le concept dans une avenue très différente de celle de l'auteur. Cette différence découle du fait que Butler souhaite s'éloigner de l'analyse du pouvoir performatif comme relevant de l'autorité officielle (comme ce que Bourdieu avance), pour situer le pouvoir du performatif dans l'autorité tacite de l'idéologie dominante - nous nous souviendrons que Butler rejette la dichotomie entre social et linguistique reconduite par Bourdieu. Cette autorité tacite se réalise grâce aux interpellations répétées qui constituent le sujet (acte de langage), mais

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p.32.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p.210.

<sup>342</sup> Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent lorsque nous avons exposé ses réfutations à l'égard des critiques classant la performativité dans un courant volontariste en reprenant l'exemple du *drag*.

<sup>343</sup> Amy Hollywood (2002), « Performativity, Citationality, Ritualization », p.109.

qui constitue aussi leurs corps et leurs pratiques par la matérialisation. Ce retour à Althusser est important ici, car il permet de mieux comprendre où se situe la structure performative de l'habitus :

Si nous considérons que l'habitus opère selon une forme de performativité, la distinction théorique entre le social et la linguistique paraît difficile, voire impossible à maintenir. La vie sociale du corps est produite par une interpellation à la fois linguistique et productrice. La façon dont cet appel continue à nous interpeler, et dont il prend forme dans un style corporel exerçant à son tour une magie sociale, constitue le fonctionnement tacite et corporel de la performativité. Les interpellations qui font exister le sujet en le « hélant », performatifs sociaux ritualisés et sédimentés au fil du temps, jouent un rôle central dans le processus de formation du sujet, aussi bien que l'habitus incorporé et participatif.<sup>344</sup>

Pour Butler, le lien que Bourdieu établit entre la croyance et le corps est comparable à l'incorporation de l'histoire; le corps « agit le passé ». Le corps *est* l'activité de l'habitus<sup>345</sup>. Ce passé constitutif relève toutefois du normatif, des « règles du jeu » conçues comme une seconde nature chez le sujet, comme étant la *doxa* dominante, non comme provenant d'une autorité officielle. Comme nous l'avons souligné plus haut, le pouvoir tacite (les différentes interpellations formant les sujets) prend son autorité de son caractère citationnel, et non d'une autorité déléguée, c'est-à-dire qu'un appel utilisé pour constituer un sujet s'approprie une autorité lui étant antérieure en lui faisant référence sans qu'il ait « le droit ». L'autorité découle donc des normes dominantes à laquelle le nom fait référence ou, comme le dit Althusser, par une garantie que tout est comme il se doit.

Il semble donc, selon Butler, que l'habitus fonctionne de la même manière que l'interpellation, il est sa dimension active et corporelle. *L'interpellation et l'habitus représentent la linguistique et le social comme sphères indissociables de la formation du sujet, découlant toute deux de la performativité tacite du pouvoir.*

Dans la mesure où Bourdieu reconnaît que l'habitus se forme avec le temps, et que sa formation renforce la croyance dans la « réalité » du champ social au sein duquel il opère, on voit que, si les conventions sociales animent les corps, les corps reproduisent et ritualisent à leur tour ces conventions à travers des pratiques. En ce sens, l'habitus est certes formé, mais il est aussi formateur : *c'est ainsi qu'on peut dire que l'habitus corporel constitue une forme tacite de performativité, une chaîne citationnelle vécue et crue au niveau du corps.*<sup>346</sup>

---

<sup>344</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.224-225.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p.225.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p.226. Nos italiques.

Si Bourdieu était capable de reconnaître que la « magie sociale » du performatif ne se retrouve pas simplement dans les instances officielles ou dans une économie de marché (dans une logique base/superstructure), il serait capable de théoriser son concept d'habitus dans la même lignée. C'est l'idéologie dominante (le processus de socialisation), et non « l'État » qui produit l'habitus, et ce au même titre que le domaine discursif : c'est le sens commun qui détermine la signification que prend une interpellation, mettant au monde le sujet. À partir de cette constatation, Butler envisage l'émancipation du sujet à partir du corps, activité de l'habitus, chose que Bourdieu était incapable de faire en rejetant la force du performatif, et en restant campé dans le paradigme structuraliste. Ainsi, plutôt que d'opposer de manière tranchée le volontarisme et le déterminisme, on peut observer ici que les concepts de l'un voyagent et sont intégrés dans la pensée de l'autre.

À partir de la théorie de Felman, Butler voit le « discours du corps » comme étant un excès du langage, dans le même esprit qu'on retrouve la notion d'excès dans l'itérabilité, c'est-à-dire qu'une partie du discours, même volontaire, dépasse toujours le sujet et son intention. Les références et les interprétations (les contextes) qui en découlent ne sont jamais uniques et déterminées à l'avance. Ainsi, la notion de risque que l'on retrouve dans l'acte de langage peut également être appliquée aux activités du corps, *au sens pratique*, s'exprimant par l'habitus.

Le corps n'est cependant pas simplement la sédimentation des actes de discours qui l'ont constitué. Cette constitution peut échouer, lorsque l'interpellation rencontre une résistance au moment où elle veut imposer ses exigences; alors, quelque chose excède l'interpellation, et cet excès est vécu comme l'extérieur de l'intelligibilité. Cela est manifeste dans la façon dont le corps excède rhétoriquement l'acte de discours qu'il accomplit. C'est cet excès qui paraît échapper à l'explication de Bourdieu, à moins qu'elle ne le refoule : il y a une incongruité irréductible du corps parlant, lequel excède toujours son interpellation et ne peut être contenu par aucun de ses actes de discours.<sup>347</sup>

Il est alors possible de penser une émancipation du sujet, inscrite dans le courant performatif, grâce à l'espace de risque situé entre l'interpellation de l'idéologie dominante et l'habitus, joué directement par le corps. Butler considère qu'il est possible que le sujet *ne se retourne pas* à l'appel, et cette considération doit être envisagée d'un point de vue ancré dans le spatial, le physique et le temporel : en ne se retournant pas, ou en se retournant autrement, le sujet refuse ou prend une autre place dans le monde social. *Le sujet refuse la matérialisation des normes dans son style corporel*. Il subvertit en occupant (physiquement, corporellement) le monde social autrement, en ouvrant la

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p.227.

possibilité d'une nouvelle orientation, d'un nouveau chemin, d'une nouvelle norme. Butler souligne dans *Le pouvoir des mots* que l'interpellation fonctionne comme une orientation du sujet, lui désignant sa fonction, les pratiques et les discours qu'il peut exprimer en fonction de l'intelligibilité lui étant associée. Elle suppose aussi que l'interpellation peut être une désorientation pour les sujets marginaux, car ils réalisent qu'ils ne pourront jamais être complètement intelligibles : ils doivent essayer de se conformer, de performer, une norme à laquelle ils ne pourront jamais correspondre. *Nous argumentons que l'impossibilité d'atteindre entièrement la norme est vécue premièrement au niveau du corps : bien que le sujet marginalisé puisse tenir un discours normatif, s'il est visiblement hors-norme, il y aura toujours un espace d'échec entre son discours et ce qu'il projette dans l'espace social.* Par exemple, une femme peut tenir un discours antiféministe ou masculiniste, mais même si elle tient ce discours, elle ne pourra jamais entrer complètement dans le groupe dominant, car elle est visiblement femme et sera donc toujours située en situation de précarité plus grande qu'un homme<sup>348</sup>. Sara Ahmed relève d'ailleurs cette question, et suggère qu'il est plus facile de faire le recrutement de certains corps, car ce sont justement les institutions et leurs idées qui font le recrutement.

The « hey you » is not just adressed to anybody : some bodies more than others are recruited, those who can inherit the « character » of the organization by returning its image with a reflection that reflects back that image, providing what we could call a “good likeness”.<sup>349</sup>

Le corps parlant est donc le lieu de réunion des aspects social et linguistique de la formation du sujet : il permet de réunir les théories de Butler et de Bourdieu sur cette question. La performativité de l'habitus se situe non seulement dans l'écart entre le discours et le corps parlant, mais peut également se retrouver dans ses « dispositions infinies, mais délimitées ». Si une pratique ne concorde pas avec les pratiques attendues dans un certain contexte, par exemple dans un rituel, l'échec qui en résulte provoquera une possibilité de résistance, une fissure dans le social : ainsi, il faut considérer les pratiques du corps comme étant essentiellement performatives, car elles fonctionnent sur le même mode réitéré. À la suite de ses réflexions sur l'habitus, Butler croit qu'il est important de penser la performativité comme *un rituel social*, notion qui semble réunir à la fois la pensée d'Austin, d'Althusser et de Bourdieu.

---

<sup>348</sup> Même si elle peut occuper un semblant de place à la table, par exemple les femmes en politique qui « joue le jeu de l'homme » pour atteindre des positions de pouvoir, il reste qu'elles ne seront jamais entièrement traitées comme les hommes

<sup>349</sup> Sara Ahmed (2006), *Queer Phenomenology*, p.134.

Le pouvoir de « construction » du performatif tacite consiste précisément en cela qu'il est capable d'instituer un sens pratique au corps, c'est-à-dire non seulement un sens de ce qu'est le corps, mais en outre un sens de la façon dont il peut ou non négocier son espace, son « lieu » par rapport aux coordonnées culturelles dominantes. (...) En ce sens, le performatif social joue un rôle crucial non seulement dans la formation du sujet, mais également dans la contestation politique et la reformulation continuelle du sujet. Le performatif n'est pas simplement une pratique rituelle : c'est l'un des rituels majeurs par lesquels les sujets sont formés et reformulés<sup>350</sup>.

Le corps tient donc un rôle central dans la réconciliation des courants structuralistes et postmodernes sur la formation du sujet, car il est un vecteur de l'idéologie dominante (de la violence symbolique ou du discours dominant). Comment l'Idéologie influence la formation du sujet ? En s'incarnant à travers les sujets qu'elle met au monde à l'aide du langage ; l'émancipation du sujet ne peut donc pas uniquement relever d'un acte de langage, le corps doit également être un site de résistance, puisque les deux sont imbriqués.

#### 4.1.2 L'habitus est-il déterministe ?

Nous avons constaté que la reprise de Butler de l'habitus dans une optique performative nous permet de penser ce concept à l'extérieur d'une simple reproduction du monde social, pour nous diriger vers une possibilité d'émancipation du sujet. Mais cette possibilité a-t-elle déjà été pensée par Bourdieu ? Si oui, ses explications se rapprochent-elles de celles proposées par Butler ? Nous savons maintenant que la possibilité de résistance a été sous-estimée selon les commentateurs de la théorie bourdieusienne, mais pourtant, plusieurs idées composant ses écrits semblaient le mener vers des considérations postmodernes, parfois les parallèles avec la performativité sont flagrants. Si nous avons moins exploré les réponses de Bourdieu à ses critiques, c'est parce qu'il l'a fait de manière moins engagée et soutenue que Butler.

Tout d'abord, il semble que Bourdieu tente de laisser une plus grande place à la conscience dans la sociologie, notamment avec son ouvrage portant le titre évocateur *Invitation à la sociologie réflexive*. L'auteur souhaite, entre autres, répondre aux accusations de déterminisme dans sa théorie, en avançant une possibilité de réflexivité chez l'agent. Pour Bourdieu, la connaissance et la critique (nous rappelant une approche foucauldienne) permet de contrer les réflexes de l'habitus et de remettre en question les schémas de perception qui nous composent.

---

<sup>350</sup> Judith Butler (1997), *Le pouvoir des mots*, p.232.

Il est difficile de contrôler l'inclination première de l'habitus, mais l'analyse réflexive, qui nous enseigne que c'est nous qui donnons à la situation une part de l'emprise qu'elle exerce sur nous, nous permet de travailler à modifier notre perception de la situation et par là notre réaction. Elle nous rend capables de maîtriser, jusqu'à un certain point, certaines des déterminations qui s'exercent à travers la relation de complicité immédiate entre position et dispositions. Au fond, le déterminisme n'opère pleinement qu'à la faveur de l'inconscience, avec la complicité de l'inconscient. Pour qu'il s'exerce sans frein, il faut que les dispositions soient abandonnées à leur libre jeu. Cela signifie que les agents n'ont quelque chance de devenir quelque chose comme des « sujets » que dans la mesure, et dans la mesure seulement, où ils maîtrisent consciemment la relation qu'ils entretiennent avec leurs propres dispositions.<sup>351</sup>

Ainsi, tout comme Butler, il semble que Bourdieu convient qu'il est impossible de rester dans une théorie axée strictement sur l'inconscient, qu'il est nécessaire d'inclure l'esprit critique dans sa pensée. Ce glissement est nécessaire pour penser *un changement qui part de l'individu*, pas seulement du collectif comme il l'a défendu en relayant l'action individuelle à une « coïncidence » avec une rupture structurelle<sup>352</sup>.

Bien que Bourdieu ne théorise pas le changement de la même manière que Butler<sup>353</sup>, il semble faire un premier pas vers des considérations typiquement postmodernes en prenant le sujet comme point de départ de sa propre émancipation. D'ailleurs, dans ses plus récents écrits, il a conceptualisé « l'habitus clivé », le produit d'un décalage entre les structures cognitives, les dispositions des sujets, et les structures objectives, créant ainsi *des contradictions entre les perceptions et les expériences des individus dominés*<sup>354</sup>. Ainsi, lorsque les actions des sujets ou leurs conceptions préétablies se frappent à un obstacle dans le monde social, ce bouleversement peut provoquer une prise de conscience des structures de pouvoir qui nous oppressent.

Il y a toujours place pour une lutte cognitive à propos du sens des choses du monde et en particulier les réalités sexuelles. L'interdétermination partielle de certains objets autorise en effet des interprétations antagonistes, offrant aux dominés une possibilité de résistance contre l'effet d'imposition symbolique.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant (2014), *Introduction à la sociologie réflexive*, p.167.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p.181.

<sup>353</sup> Et de façon beaucoup moins explicite et élaborée.

<sup>354</sup> Marie Garrau (2018), « La vulnérabilité comme fragilisation des liens sociaux : vulnérabilité et désaffiliation », p.245.

<sup>355</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.28.

Le concept d'habitus clivé permet donc aux dominés de sortir du rôle de victime passive et complice, lorsque les perceptions produites par les rapports de pouvoir sont remises en question face à des changements structurels. Ainsi, Bourdieu ne suit pas la voie performative pour penser la libération du sujet, car il reste ancré dans des explications structurelles, loin d'une temporalité prenant source dans l'itérabilité ou loin d'explications discursives, mais une chose reste : il tente de s'éloigner du déterminisme. Il reste à savoir s'il l'a fait avec succès, si c'est trop peu trop tard, et s'il aurait dû être moins réfractaire à une adaptation postmoderne de sa théorie. Il semble que Bourdieu s'engageait déjà dans ce chemin<sup>356</sup>.

#### 4.1.3 La phénoménologie queer, la voie à suivre ?

Bourdieu et Butler sont tous deux influencés par l'approche phénoménologique dans leurs écrits, particulièrement par celle de Maurice Merleau-Ponty<sup>357</sup>. Chez Bourdieu, cette influence semble se traduire dans la manière dont il conceptualise le corps et l'habitude dans sa théorie<sup>358</sup>. Chez Butler, on peut l'observer dans son utilisation de l'intersubjectivité et de la subjectivité. Ces deux aspects phénoménologiques repris par nos auteur.es semblent correspondre aux points forts de leurs conceptions de la formation du sujet : la phénoménologie serait-elle la voie à suivre pour réconcilier définitivement leurs visions et déconstruire les dichotomies les opposant ?

Maren Wehrle est d'avis que l'explication de Butler est « still mostly described in terms of linguistic signification »<sup>359</sup>, car « rather than treating them (la performativité linguistique et corporelle) as two equally important modes of being that are intertwined, bodily performativity still appears as secondary, i.e. something that adds to or exceeds language<sup>360</sup> ». Nous croyons que

---

<sup>356</sup> Tout de même, nous pouvons constater plusieurs contradictions dans les écrits du penseur – par exemple lorsqu'il adresse « la vanité des appels ostentatoires des philosophes « post-modernes » au « dépassement des dualismes », alors qu'il appelle lui-même à un dépassement de ces oppositions – ce qui rend difficile une lecture clémente lui accordant un espace au changement, et qui explique la tendance de la littérature à le classer dans un déterminisme contraignant. Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.141.

<sup>357</sup> Heidegger est également une forte influence de Bourdieu, mais sa compréhension du « corps comme lieu de signification » est semblable à Merleau-Ponty. Toutefois, Merleau-Ponty se situe dans le paradigme constructiviste selon lui, alors que Bourdieu souhaite s'en éloigner (comme Butler). Qiang Gao (2014), « Bourdieu and Body », p.146. De plus, il critique Sartre de manière semblable à Merleau-Ponty et semble reproduire dans *Le sens pratique* une opération similaire à celle retrouvée dans *Phénoménologie de la perception*. Jérôme Melançon (2014), « Thinking Corporeally, Socially and Politically : Critical Phenomenology after Merleau-Ponty and Bourdieu », p.3.

<sup>358</sup> Bien que Bourdieu soit également critique de Merleau-Ponty, ils abordent les mêmes thématiques dans leurs disciplines respectives, et s'inscrivent au sein de la « phénoménologie critique ». Jérôme Melançon (2014), « Thinking Corporeally, Socially and Politically : Critical Phenomenology after Merleau-Ponty and Bourdieu », p.26.

<sup>359</sup> Maren Wehrle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.7.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p.9.



Butler explique sa vision sur cet enjeu en adaptant l'habitus à la performativité. En réalisant cet exercice, celle-ci tente de concevoir comment le corps peut excéder le langage et contester l'interpellation, mais il est vrai qu'elle semble situer malgré tout l'émancipation principalement au niveau du langage (par la réappropriation). Pour Wehrle, Butler gagnerait à lier la performativité à l'identité habituelle (*habitual identity*) afin de conceptualiser de manière convaincante le corps comme lieu de résistance aux normes. Lorsque Wehrle fait référence à l'identité habituelle, elle fait allusion à une conception de la formation de l'identité très semblable à l'habitus (comme le nom le sous-entend), mais abordé selon un lexique phénoménologique plutôt que sociologique. Elle avance que le corps vécu (formant l'identité habituelle) est performatif, car il acquiert constamment des « nouvelles pratiques » uniques à chaque sujet (leur style corporel<sup>361</sup>) en plus de reconduire des pratiques normatives<sup>362</sup>. Elle argumente que Butler devrait concevoir le corps comme étant vécu avant d'être perçu<sup>363</sup> : « Butler seems to focus almost entirely on the body as perceived, evaluated or known (by oneself and others via respective cultural and normative frameworks), but not as a perceiving, moving and operating bodily subject. This is why I suggest that she does not ascribe an inherent performativity to the body<sup>364</sup> ». Nous pouvons constater la justesse de cette analyse en soulignant le lien établi par Butler entre l'interpellation et l'insulte, qui résulte du visible du corps et donc de l'ordre de la représentation. Bien que cette dimension soit essentielle dans la manière dont le corps fait l'expérience du monde social, il semble que Butler gagnerait à inclure plus amplement le *lived body* dans sa théorie de la performativité. Ainsi, Wehrle semble renverser la logique de Butler. N'est-ce pas la performativité qui devrait s'adapter à l'habitus, et non que le contraire ? Il semble que l'ordre dans lequel cette adaptation se réalise importe peu et que la réponse se situe dans ce que Bourdieu et Butler défendent depuis le début : on ne peut penser la formation de l'identité strictement en termes déterministes ou volontaristes. Selon cette logique, il faudrait également penser le corps vécu et perçu, l'identité située dans le corps et le discours pour penser l'émancipation du sujet. Or, il est extrêmement difficile de faire la juste part de chaque élément. Comme nous l'avons défendu plus haut, la possibilité de

---

<sup>361</sup> « Bodies (...) develop typical gestures, expressions, habits and skills, all of which become part of their bodily being and a characteristic style of behaviour ». *Ibid.*, p.11.

<sup>362</sup> Le parallèle avec l'habitus de Bourdieu semble évident, surtout lorsqu'on considère que sa conceptualisation du corps relève de ses influences phénoménologiques, du schéma-corporel de Merleau-Ponty.

<sup>363</sup> « One can distinguish here between (a) the lived (or operative) body, which involves the experiencing and acting body together with its proprioception, the immediate knowledge of its position, location as well as the acquired abilities and its sedimented history experience, and (b) the perceived or thematized body. » *Ibid.*, p.10.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.10.

conceptualisé le corps comme lieu de résistance à l'idéologie sera renforcée si ces deux aspects sont considérés dans l'analyse ; tout comme il sera plus facile de déterminer comment la performativité corporelle fonctionne de façon comparable à l'interpellation.

Butler a essayé de présenter le corps comme site de résistance au pouvoir, mais, mis à part l'itérabilité appliqué à l'habitus, il nous semble que l'élaboration d'une émancipation par le corps gagnerait à être expliquée davantage. En effet, l'opinion de Maren Wehrle à ce sujet rejoint plusieurs critiques similaires. Amy Hollywood souligne que, bien que Butler accorde beaucoup d'importance à la corporalité, certaines questions sont laissées en suspens, surtout lorsqu'on s'attarde à la manière dont le corps, comme le discours, crée des significations (*signifies*). Selon elle, Butler doit présenter une conception de l'émancipation corporelle plus complète, car elle explique comment le discours utilise la citation dans la reconduction des normes, mais développe peu sur le fonctionnement de la citationnalité par le corps<sup>365</sup>. Biddy Martin, quant à elle, considère que l'émancipation corporelle passant par la représentation (le corps perçu) n'est pas la même pour tous les sujets dans la pensée de Butler. Il semble que certains corps visiblement marginaux soient plus subversifs, plus performatifs que d'autres qui, bien qu'ils soient également hors-normes, *passent* comme étant normaux. Elle donne l'exemple des lesbiennes *fems* qui ne semblent pas pouvoir être visiblement subversive sans la *butch*, c'est-à-dire par elle-même, ce qui renforce des stéréotypes pour ces deux « catégories » queer. Pour elle, il est primordial de repenser une émancipation par le corps qui ne reconduit pas de nouvelles catégorisations (provenant toujours de la matrice hétérosexuelle), ce qui doit encore être pensé au sein de la théorie (prometteuse) de Butler<sup>366</sup>.

Les opportunités d'explications performatives du sens pratique sont nombreuses dans les écrits de Bourdieu, particulièrement lorsqu'on s'attarde au corps : « L'expérience pratique du corps (...) est un des principes de la construction en chaque agent d'un rapport durable à son corps : cette manière particulière de tenir le corps, de le présenter aux autres, exprime, avant tout, *la distance entre le corps pratiquement éprouvé et le corps légitime* »<sup>367</sup>. Le penseur semble laisser place au risque d'échec dans ses écrits, mais de manière accidentelle, sans vraiment élaborer sur ce que ces espaces

---

<sup>365</sup> Amy Hollywood (2002), « Performativity, Citationality, Ritualization », p.95.

<sup>366</sup> Biddy Martin (1994), « Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias », p.113.

<sup>367</sup> Pierre Bourdieu (1998), *Domination masculine*, p.93. Emphase ajoutée.

signifient pour le sujet. Comment le sujet peut-il savoir que le corps qu'il éprouve n'est pas légitime ? Et qu'arrive-t-il lorsque ce dernier en prend conscience ? Si les structures sont tout d'abord imbriquées dans les corps, ne sont-ils pas également leur première porte de sortie ? Si le pouvoir s'incarne à travers le sujet et sa corporalité, à travers les mouvements du corps, alors ce doit être par le corps que le sujet ressent ses effets : c'est en se faisant interdire l'accès à certains espaces, certains discours, mais surtout en subissant des violences réitérées (systémiques) qu'elles soient physiques ou symboliques. L'habitus clivé, bien que peu théorisé, semble être un concept qui gagnerait à être utilisé dans une conception de l'émancipation du sujet par le corps. Puisque l'habitus et l'hexis sont indissociables, il pourrait facilement rendre compte de la dynamique mettant en relation le corps et le social. Wehrle, sans faire référence à Bourdieu dans son explication de l'identité habituelle dit : « Only in cases when there is a tension experienced between one's habitual identity and the demands of the social environment and its norms does the former operative way of living embark on a thematic comparison between one's body dans existing social identity categories »<sup>368</sup>. Cette formulation nous ramène directement à l'habitus clivé. En effet, il semble que l'habitus rejoint certaines idées du courant phénoménologique (dont Bourdieu a pris plusieurs influences<sup>369</sup>) qui s'intéresse précisément à la question du corps et de son expérience directe. Bien que Bourdieu rejette quelques aspects de ce courant - comme ses tendances volontaristes -, il faut se souvenir qu'il désire conserver cette « compréhension immédiate », sans mettre de côté les conditions sociales qui la rendent possible<sup>370</sup>.

Faudrait-il se tourner vers la phénoménologie, particulièrement sa réutilisation récente par les mouvements queer, pour expliquer le rôle du corps dans l'émancipation du sujet ? Comme nous l'avons constaté un peu plus haut, ce courant emprunte des notions à Butler<sup>371</sup>, mais il semble également que l'habitus clivé se prêterait bien à leurs idées. Sara Ahmed avance que les corps marginalisés ne peuvent se mouvoir de la même manière que les corps des sujets normaux : l'idéologie dominante et ses institutions n'offrent pas un espace égal pour chaque corps qui l'habite. En effet, Ahmed propose que les corps n'ont pas tous la même possibilité d'extension dans l'environnement selon s'ils « reflètent » l'institution vers laquelle ils sont orientés ou non. Pourtant,

---

<sup>368</sup> Maren Wehrle (2020), « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », p.15.

<sup>369</sup> Par exemple la notion d'objet incorporé dans la théorie de Merleau-Ponty, la canne de l'aveugle. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*.

<sup>370</sup> Pierre Bourdieu (1980), *Le sens pratique*.

<sup>371</sup> Parce qu'elle parle de *queerness*, mais aussi par sa réutilisation de l'interpellation althusserienne. Voir Sara Ahmed.

tous les corps utilisent ces mêmes institutions pour se mouvoir ou guider leurs actions, et c'est lorsque le corps différent réalise qu'il n'a pas accès au même espace que le sujet général qu'il vit un moment de désorientation<sup>372</sup>. La désorientation, pour Ahmed, est le résultat d'une rupture ou d'une interruption du schéma-corporel<sup>373</sup> des sujets hors normes (habitus clivé ?), un phénomène les empêchant de s'étaler dans l'espace par le biais des objets et des autres, car ils ne sont plus en état de les trouver comme auparavant, ce qui, par la suite, limite leur capacité d'action<sup>374</sup>. En effet, la conséquence de la désorientation, qui se produit à plusieurs reprises, est de constamment freiner les élans du sujet au corps hors-norme. Cette action de « se faire arrêter » permet aux sujets non-généraux d'être plus facilement recrutés, par une interpellation qui diffère de celle réservée aux sujets normaux, comme une interpellation raciale (ou genrée, ou hétéronormée, etc.). Ce processus de recrutement spécifique à ces sujets est ce qui permet de reproduire les rapports de production ancrés dans le système, car elle restreint leur étalement, leur possibilité de se concevoir comme sujet général et digne, mais également leur pouvoir d'agir dans le monde. Ahmed donne l'exemple de la politique du « stop and search » en place dans certains états aux États-Unis pour montrer l'efficacité d'une telle pratique. À force d'être constamment arrêtés ou d'être exposés au risque de se faire arrêter, les corps vont s'adapter et agir pour faire en sorte que cela ne se produise pas, en prenant moins de place, en « restant » à leur place. L'arrêt répété ou la rupture quotidienne dont Ahmed parle pour expliquer le recrutement différent des sujets marginaux n'est pas sans rappeler l'espace de risque dans la performativité, ou les interpellations manquées, si chères à la théorie de Butler. On peut voir des parallèles avec la désorientation selon Ahmed et l'acte de se « retourner autrement » face à l'appel de l'Idéologie. Toutefois, cette explication fait place à une conformité de la part du sujet hors-norme, qui « s'adapte » à l'espace désigné (comme l'habitus s'adapte au champ ?).

Mais, serait-il possible de penser la désorientation du sujet interpellé comme étant une opportunité d'émancipation partant du corps ? Pour Kristin Zeiler, ce moment de désorientation est aussi le moment d'une *excorporation*, qui est le contraire de l'incorporation d'un objet ou de

---

<sup>372</sup> Sara Ahmed (2006), *Queer phenomenology*, p.133-134.

<sup>373</sup> Ahmed fait référence ici au concept de Frantz Fanon, qu'il appelle le schéma historico-racial. Ce schéma fait référence à la manière dont les représentations historiques et raciales façonnent comment le corps *se comprend lui-même* selon la perception que les autres ont de lui. Le schéma historico-racial influence la façon dont l'individu se perçoit lui-même et se conçoit, comment il se constitue dans le monde. Frantz Fanon (1952), *Peaux noires, masques blancs*, p.109.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p.111.

croyances à son schéma-corporel.

It (excorporation) implies an unwanted disruption of one's body–world relations where certain beliefs and norms with regard to the subject's own bodily existence that she or he has previously incorporated now stand forth as hindrances to her or his being-in-the-world.<sup>375</sup>

L'incorporation se fait de manière graduelle, par la répétition d'actes et d'habitudes (rappelant l'habitus), alors que l'excorporation arrive soudainement (rappelant l'habitus clivé) et peut se reproduire dans le temps (rappelant l'échec de l'itérabilité). Lors de l'excorporation, le sujet se débarrasse des structures dont il est impliqué, ou du moins il ouvre la possibilité de leur subversion ; il peut choisir de se réorienter dans le chemin ne comportant pas trop d'embuches et prendre la place lui étant assignée, ou faire sa propre place, *créer un nouveau chemin*. La désorientation, utilisée principalement dans le courant phénoménologique queer, serait-elle un terrain d'entente entre nos auteurs sur la question de l'émancipation du sujet ? Il semble possible d'y voir de manière plus concrète le rôle du corps dans ce processus, tout en conservant l'adaptation de l'habitus au performatif et en ajoutant la spontanéité de l'habitus clivé.

### *Conclusion*

Les réflexions que nous venons tout juste de présenter méritent d'être discutées davantage dans une recherche connexe ou dans le cadre d'une thèse de doctorat. Nous ne prétendons pas avoir exploré ces questions dans leur totalité (faute de temps et d'espace), nous avons simplement entamé une discussion plus globale incluant les pistes offertes par le courant phénoménologique. Dans ce travail de recherche, nous avons plutôt présenté une discussion entre les courants structuralistes et postmodernes sur la question de la formation du sujet. Pour ce faire, nous avons choisi d'étudier spécifiquement les œuvres de Pierre Bourdieu et de Judith Butler, qui ont tous deux proposé une explication au processus de construction des identités, mais par des chemins théoriques divergents. Tout au long de la recherche, nous avons analysé leurs positions de manière plus ou moins nuancée, en suivant les classements qui leur ont été attribués dans la littérature, les situant plus souvent qu'autrement en opposition (déterminisme/volontarisme). Cette analyse

---

<sup>375</sup> Kristin Zeiler (2013), « A Phenomenology of Excorporation, Bodily Alienation, and Resistance: Rethinking Sexed and Racialized Embodiment » p.78.

découle entre autre des critiques que les auteur.es ont exprimées l'un.e envers l'autre. Nous avons d'ailleurs essayé d'exposer leurs théories respectives à travers un dialogue entre leurs œuvres, ainsi que leurs influences théoriques respectives. Nous avons tenté de présenter une analyse exhaustive de la question de la formation du sujet chez Bourdieu et Butler, mais il est évident que certains angles n'ont pas pu être abordés. En effet, nous nous sommes concentrés sur des œuvres spécifiques de nos auteur.es pour répondre à la question de recherche (pour Bourdieu, *Le sens pratique* et la *Domination masculine*, et pour Butler *The Psychic Life of Power*, *Trouble dans le genre*, *Ces corps qui comptent* et *Le pouvoir des mots*). Il aurait été très ardue de prendre en considération tous les écrits de notre corpus, car il et elle ont des œuvres substantielles et ont répondu à plusieurs critiques à leur égard puisqu'ils ont été longuement lus et commentés de leur vivant. Cela nous empêche de considérer tous leurs écrits dans les limites de la recherche. De plus, nous avons relevé certaines influences théoriques de notre corpus (Althusser, Derrida, Foucault, Austin, etc.), mais il aurait été impossible d'inclure toutes leurs influences.

Notre recherche nous a permis d'atteindre d'autres objectifs qui posent des bases qui permettront de penser autrement le processus de formation du sujet et son lien avec l'idéologie dominante. Pour se faire, nous avons complexifié certaines notions centrales aux écrits de Bourdieu et Butler, en commençant par considérer la manière dont ils utilisent l'idéologie dans leurs théories respectives. *Nous avons réussi à apporter des nuances à la vision fonctionnaliste de l'idéologie générale d'Althusser grâce à la relecture qu'en fait nos auteur.es*, nous permettant ainsi d'avoir accès à un outil théorique plus complet pour comprendre la formation d'identités multiples. L'interpellation althussérienne s'avère utile pour souligner la place du corps et des actions des sujets dans leur constitution, mais également pour rendre compte de la mise au monde du sujet dans l'espace linguistique et social. Avec les ajouts de Bourdieu et Butler, il est maintenant possible d'adapté cette théorie à différentes identités « historiques », et pas seulement à un sujet universel. Bien que les réflexions de Bourdieu et Butler les mènent à conclure que l'idéologie est un facteur primordial dans la constitution du sujet, et que son fonctionnement relève principalement de la naturalisation de l'ordre des choses et des rapports de pouvoir arbitraires en place, leurs chemins théoriques créent plusieurs malentendus. Bourdieu met l'accent sur la reproduction du monde social et la difficulté pour le sujet de se libérer des structures imbriquées dans le corps, alors que Butler entend théoriser une émancipation du sujet par la parole. C'est ici

que l'on constate la plus grande différence entre Bourdieu et Butler (reflétant en partie le débat entre structuralisme et postmodernisme) : la possibilité même d'une agentivité face à l'idéologie.

À partir de cette analyse, nous avons étudié avec attention les théories de Bourdieu et Butler sur la formation et l'émancipation du sujet. Ce survol nous a permis de comprendre les limites et les forces de leurs pensées, pour par la suite proposer une version complexifiée des différentes notions les composant. *La recherche a donc servi à étoffer les concepts d'habitus et de violence symbolique chez Bourdieu, et de performativité chez Butler en cherchant les terrains d'entente possibles entre le corps et le discours.* De plus, nous avons pu constater comment ces concepts sont utiles au débat féministe entourant la formation des identités de genre. La réutilisation de ces notions permet de considérer la réalité matérielle du corps chez les sujets queers et ce sans laisser de côté la possibilité de se détacher des normes investies dans ces mêmes corps. Il semble alors que complexifier le sens pratique et la performativité présente des avantages théoriques pour atteindre des objectifs politiques concrets.

Enfin, nous avons débuté des réflexions sur l'émancipation du sujet, non seulement par le biais du discours, comme le propose Butler, mais également via la corporalité. *Nous avons établi que si l'idéologie trouve ses assises dans les corps marginalisés, le corps doit donc participer activement à la libération du sujet et sa réflexivité.* Ainsi, il est primordial de trouver le moyen de conceptualiser le corps comme étant un lieu de résistance à l'idéologie, et ce malgré les limites initiales qu'il impose aux sujets en termes de corps-perçu et de corps-vécu. Il semble que la phénoménologie queer serait utile pour pousser plus loin une telle question, car elle a le potentiel de réunir la performativité de Butler et l'habitus clivé de Bourdieu.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ahmed, Sara. 1998. *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, pp.222.
- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects and Others*. Duke University Press, Londres, pp.224.
- Alsop Rachel, Annette Fitzsimons et Kathleen Lennon. 2002. *Theorizing Gender : An Introduction*, Éditions Polity, pp.288.
- Althusser, Louis. 1976. « Appareils idéologiques d'État » dans *Positions (1964-1975)*, Éditions Sociales, Paris, p.67-125.
- Althusser, Louis. 2011. *Sur la reproduction*, Presses Universitaires France, Paris, pp.312.
- Althusser, Louis. 2018. *Pour Marx*, Éditions La Découverte, Paris, pp.320.
- Arendt, Hannah. 2002. *Les origines du totalitarisme*, Éditions Gallimard, France, pp.1616.
- Armengaud, Françoise. 1993. « Pierre Bourdieu 'grand témoin' ? », *Nouvelles Questions Féministes*, 14(3), p.83-88.
- Austin, John L. 1991. *Quand dire c'est faire*, Éditions Points, France, pp.203.
- Bell, David, Jon Binnie, Julia Cream et Gill Valentine. 1994. "All Hyped Up and No Place to Go", *Gender, Place & Culture*, no1, p.31-47.
- Besley, Tina. 2005. « Foucault, Truth-Telling and Technologies of the Self in Schools », *The Journal of Educational Enquiry*, 6(1), p.76-89.
- Boltanski, Luc. 2009. *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Éditions Gallimard, Paris, pp.312.
- Borotto, Jessica. 2015. « Interpellation du genre et sujets mélancoliques. Butler lectrice d'Althusser », *Cahiers du GRM*, p.1-18.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*, Éditions de minuit, France, pp.475.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, France, pp.391.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Domination masculine*, Éditions du Seuil, France, pp.168.
- Bourdieu, Pierre. 2014. *Langage et pouvoir symbolique*, Éditions Fayard, France, pp.419.



- Bourdieu, Pierre et Terry Eagleton. 1992. « Doxa and Common Life », *New Left Review*, 1(191), p.111-121.
- Bourdieu, Pierre et Loïc Wacquant. 2014. *Invitation à la sociologie réflexive*, Éditions Seuil, France, pp.409.
- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Californie, pp.218.
- Butler, Judith. 1988. « Performative Acts and Gender Constitution : An Essay in Phenomenology and Feminist Theory », *Theatre Journal*, 40(4), p.519-531.
- Butler, Judith. 1989. « Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions », *The Journal of Philosophy*, 86(11), p.601-607.
- Butler, Judith. 1993. *Ces corps qui comptent*, Éditions Amsterdam, Paris, pp.352.
- Butler, Judith. 1999. *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éditions La Découverte, Paris, 276p.
- Butler, Judith. 1999. « Performativity's Social Magic » dans *Bourdieu: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Oxford, p.113-128.
- Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, pp.149.
- Butler, Judith. 2007. « Responsabilité », dans *Le récit de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, p.85-139.
- Butler, Judith. 2017. *Le pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performative*, Éditions Amsterdam, Paris, pp.241.
- Chambers, Clare. 2005. « Masculine Domination, Radical Feminism and Change », *Feminist Theory*, 6(3), p.325-346.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 2005. « Cartographie des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du Genre*, 39, p55-82.
- Davis, Noela. 2012. "Subjected Subjects? On Judith Butler's Paradox of Interpellation", *Hypatia*, 27(4), p.881-897.
- De Beauvoir, Simone. 1986. *Le deuxième sexe, tome I et II*, Éditions Gallimard, France.
- Derrida, Jacques. 1971. « Signature, événement et contexte », communication au Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française, Montréal.

- Dosse, François. 2012. *Histoire du structuralisme, tome I : Le champ du signe, 1945-1966*, Éditions La Découverte, Paris, pp.472.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, collection Points, Paris, pp.223
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, France, pp.400.
- Foucault, Michel. 2001. *L'herméneutique du sujet*, Éditions Gallimard, France, pp.540.
- Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique*, Éditions Gallimard, France, pp.355.
- Foucault, Michel. 2014. *Histoire de la sexualité*, tome I, II et III, Éditions Gallimard, France.
- Foucault, Michel. 2016. *Discours et Vérité* précédé de *La parrésia*, Éditions VRIN, France, pp.315.
- Fowler, Bridget. 1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory : Critical Investigations*, Éditions Sage, Londres, pp.201.
- Fraser, Nancy. 1995. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age", *New Left Review*, 1(212), p.68-93.
- Freedon, Michael. 2003. *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Londres, pp.149.
- Freud, Sigmund. 2010. *Métapsychologie*, Presse Universitaire France, France.
- Gao, Qiang. 2014. « Bourdieu and Body », dans *Pierre Bourdieu and Physical Culture* (ed. Lisa Hunter, Wayne Smith, Elke Emerald), Éditions Routledge, Londres, pp.214.
- Garrau, Marie. 2018. « La vulnérabilité comme fragilisation des liens sociaux : vulnérabilité et désaffiliation » dans *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS Editions, p.169-240.
- Gautier, Claude. 2012. *La force du social : Enquête philosophique sur la sociologie des pratiques de Pierre Bourdieu*, Éditions Cerf, Paris, pp.464.
- Goffman, Erving. 1990. *Mise en scène de la vie quotidienne*, Éditions de Minuit, France.
- Gramsci, Antonio. Dir. François Ricci et Jean Bramant. 1975. *Gramsci dans le texte*, Éditions sociales, 798p.
- Grange, Juliette. 2009. « L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour », dans *Pierre Bourdieu*, Marie-Anne Lescourret (ed.), Éditions PUF, p.33-63.
- Grosz, Elizabeth A. 1990. « Philosophy », dans *Feminist Knowledge Critique and Construct*, S. Gunew (ed.), Routledge, Londres, pp.349.

- Guillaumin, Colette. 2016. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Éditions IXE, France, pp.235.
- Hall, Stuart. 1986. "The Problem of Ideology: Marxism Without Guarantees", *Journal of communication inquiry*, p.28-44.
- Hollywood, Amy. 2002. « Performativity, Citationality, Ritualization », *History of Religions*, 42(2), p.93-115.
- Honneth, Axel. 2014. *Ce que social veut dire, tome I*, Éditions Gallimard, France.
- Hughes Alex, Anne Witz. 1997. « Feminism and the Matter of Bodies: From de Beauvoir to Butler », *Body & Society*, 3(1), p.47-60.
- Human Rights Campaign. 2019. « A National Epidemic: Fatal Anti-Transgender Violence in the United States in 2019 », [En ligne] <https://www.hrc.org/resources/a-national-epidemic-fatal-anti-trans-violence-in-the-united-states-in-2019> (page consultée le 22/07/21).
- Jagger, Gill. 2008. *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Routledge, pp.220.
- Jagger, Gill. 2012. « Embodied Subjectivity, Power and Resistance: Bourdieu and Butler on the Problem of Determinism » dans *Embodied Selves*, Palgrave Macmillan, Londres, p.209-229.
- Lakomski, Gabriele. 1984. "On Agency and Structure: Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron's Theory of Symbolic Violence", *Curriculum Inquiry*, 14(2), p.151-163.
- Lampert, Matthew. 2015. « Resisting Ideology: On Butler's Critique of Althusser », *Diacritics*, 43(2), p.124-147.
- Lemieux, Cyril. 2011. « Le Crépuscule des Champs. Limites d'un Concept ou Disparition d'une Réalité Historique ? », dans *Bourdieu, Théoricien de la Pratique*, Michel de Fornel and Albert Ogien (ed.), Editions de l'EHESS, Paris.
- Lorenzini, Daniele. 2017. « La parrêsia et la force perlocutoire », dans *Foucault(s)*, J.-F. Braunstein, D. Lorenzini, A. Revel, J. Revel & A. Sforzini (ed.), Publications de la Sorbonne, Paris, p.273-284.
- Lorenzini, Daniele. 2017. *La force du vrai. De Foucault à Austin*, Éditions Bord de l'eau, France, pp.160.
- Lloyd, Moya. 1999. « Performativity, Parody, Politics, Theory », *Culture & Society*, 16(2), p.195-213.
- Lovell, Terry. 2000. « Thinking Feminism with and against Bourdieu », *Feminist Theory*, 1(1), p.11-32

- Loxley, James. 2006. *Performativity*, Taylors and Francis Group, Abingdon, pp.191.
- Lukács, Georg. 1974. *Histoire et conscience de classe*, Éditions de minuit, France, pp.422.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, France, pp.109.
- Macherey, Pierre. 2009. « Judith Butler et la théorie althusserienne de l'assujettissement », cours pour Groupe d'étude : la philosophie au sens large, pp.14.
- Macherey, Pierre. 2012. « Figures of interpellation in Althusser and Fanon », *Radical Philosophy*, 173 (mai/juin), p.9-20.
- Martin, Bidy. 1994. « Sexualities Without Genders and Other Queer Utopias », *Critical Crossings*, 24 (2/3), p.104-121.
- Marx, Karl. 1982. « L'idéologie allemande », dans Maximilien Rubel *Karl Marx : Philosophies*, Éditions Gallimard, France, p.288-392.
- Marx, Karl. 2008. *Le capital, tome I*, Éditions Gallimard, France, pp.1053.
- Mauger, Gérard. 2006. « Sur la violence symbolique » dans *Pierre Bourdieu, théorie et pratique* (Hans-Peter Müller et al.), Éditions La Découverte, France, p.84-100.
- McKinlay, Alan. 2010. « Performativity: From J.L. Austin to Judith Butler » dans *The Leading Journal in the Field*, Armstrong Peter et Geoff Lightfoot (eds), p.119 à142.
- Mclaran, Pauline. 2017. « Judith Butler: Gender Performativity and Heterosexual Hegemony », dans *Canonical Authors in Consumption Theory*, (ed. Soren Askegaard et Benoît Heilbrunn, Éditions Routledge, Londres, pp.310.
- McLeod, Julie. 2005. « Feminists re-reading Bourdieu: Old debates and new questions about gender habitus and gender-change », *Theory and Research in Education*, p.11-30.
- McNay, Lois. 1999. « Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity », *Theory, Culture & Society*, 16(1), p.95-117.
- McNay, Lois. 1999. « Subject, Psyche and Agency: The Work of Judith Butler », *Theory, Culture & Society*, 16(2), p.175-193.
- McNay, Lois. 2000. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Polity Press, Cambridge, pp.187.
- Melançon, Jérôme. 2014. « Thinking Corporeally, Socially and Politically: Critical Phenomenology after Merleau-Ponty and Bourdieu », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 10(8), p.1-28.

- Merchant, Carolyn. 1983. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper, San Francisco, pp.339.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1978. *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, France, p.531.
- Meyer, Doug. 2015. *Violence Against Queer People: Race, Class, Gender and the Persistence of Anti-LGBT Discrimination*, Rutgers University Press, pp.192.
- Moore, Henrietta. 1994. *A Passion for Difference*, Polity Press, Cambridge, pp.177.
- Mutch, Alistair. 2003. « Communities of Practice and Habitus: A Critique », *Organization Studies*, 24(3), p.383-401.
- Nentwich, Julia. Mustafa F. Ozbilgin, Ahu Tatli. 2015. « Change agency as performance and embeddedness: Exploring the possibilities and limits of Butler and Bourdieu », *Culture and Organization*, 21(3), p.235-250.
- Nussbaum, Martha. 1999. « The professor of parody: The hip defeatism of Judith Butler », *The New Republic*, 22, p.37-45.
- Parker, Andrew. 1996. « Praxis and Performativity », *Women & Performance: A Journal of Feminist Theory*, 8(2), p.265-273.
- Prokhovnik, Raia. 1999. *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*, Routledge, Londres, pp.192.
- Rehmann, Jan. 2013. *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Éditions Brill, Boston, pp.350.
- Salih, Sara. 2007. « On Judith Butler and Performativity » dans *Sexualities and Communication in Everyday Life: A Reader* (ed. Kareen Lovas et Mercilee Jenkins), Éditions Sage, Californie, p.55-67.
- Terray, Emmanuel. 1996. « Réflexions sur la violence symbolique », *Actuel Marx*, n.20(février), p.11-26.
- Vandenberghe, Frédéric. 1999. « “The Real is Relational”: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu’s Generative Structuralism », *Sociological Theory*, 17(1), p.32-67.
- Wacquant, Loïc. 2002. « De l’idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu » dans *Les sociologies critiques du capitalisme* (Jean Lojkine), Éditions Presses Universitaires France, Paris, p.25-40.

- Wehrle, Maren. 2020. « Bodies (that) matter: the role of habit formation for identity », *Phenomenology and the Cognitive Science*.
- Young, Iris Marion. 1980. « Throwing like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality », *Human Studies*, 3(2), p.137-156.
- Young, Iris Marion. 2007. « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social », *Recherche féministes*, 20 (2), p7-36.
- Zeiler, Kristin. 2013. « A Phenomenology of Excorporation, Bodily Alienation, and Resistance: Rethinking Sexed and Racialized Embodiment », *Hypatia*, 28(1), p69-84.