

LES ATELIERS DE L'ÉTHIQUE

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008

LA REVUE DU CREUM



CENTRE DE RECHERCHE EN ÉTHIQUE
DE L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

UNE REVUE MULTI-DISCIPLINAIRE SUR LES ENJEUX NORMATIFS DES POLITIQUES PUBLIQUES ET DES PRATIQUES SOCIALES.

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008

A MULTIDISCIPLINARY JOURNAL ON THE NORMATIVE CHALLENGES OF PUBLIC POLICIES AND SOCIAL PRACTICES.

ISSN 1718-9977

COMITÉ ÉDITORIAL/EDITORIAL COMMITTEE

Direction : Daniel Marc Weinstock

Coordination : Martin Blanchard, CRÉUM (martin.blanchard@umontreal.ca)

Charles Blattberg, CRÉUM

Rabah Bousbaci, CRÉUM

Ryoa Chung, CRÉUM

Peter Dietsch, CRÉUM

Francis Dupuis-Déri, Université du Québec à Montréal

Geneviève Fuji Johnson, CRÉUM

Axel Gosseries, Université de Louvain-la-Neuve

Béatrice Godard, CRÉUM

Joseph Heath, Université de Toronto

Mira Johri, CRÉUM

Julie Lavigne, Université du Québec à Montréal

Robert Leckey, Université McGill

Christian Nadeau, CRÉUM

Wayne Norman, CRÉUM

Christine Tappolet, CRÉUM

Luc Tremblay, CRÉUM

Daniel Marc Weinstock, CRÉUM

Bryn Williams-Jones, CRÉUM

NOTE AUX AUTEURS

Un article doit compter de 10 à 20 pages environ, simple interligne (Times New Roman 12). Les notes doivent être placées en fin de texte. L'article doit inclure un résumé d'au plus 200 mots en français et en anglais. Les articles seront évalués de manière anonyme par deux pairs du comité éditorial.

Les consignes aux auteurs se retrouvent sur le site de la revue (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Tout article ne s'y conformant pas sera automatiquement refusé.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Papers should be between 10 and 20 pages, single spaced (Times New Roman 12). Notes should be placed at the end of the text. An abstract in English and French of no more than 200 words must be inserted at the beginning of the text. Articles are anonymously peer-reviewed by members of the editorial committee.

Instructions to authors are available on the journal website (www.creum.umontreal.ca/ateliers). Papers not following these will be automatically rejected.



Vous êtes libres de reproduire, distribuer et communiquer les textes de cette revue au public selon les conditions suivantes :

- Vous devez citer le nom de l'auteur et de la revue
- Vous ne pouvez pas utiliser les textes à des fins commerciales
- Vous ne pouvez pas modifier, transformer ou adapter les textes

Pour tous les détails, veuillez vous référer à l'adresse suivante :
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

You are free to copy and distribute all texts of this journal under the following conditions:

- You must cite the author of the text and the name of the journal
- You may not use this work for commercial purposes
- You may not alter, transform, or build upon this work

For all details please refer to the following address:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>

TABLE DES MATIÈRES

3

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008

TABLE OF CONTENTS

LE FÉMINISME N'INTÉRESSERAIT-IL QUE LES FÉMINISTES ? IS FEMINISM JUST FOR FEMINISTS?

4-7	INTRODUCTION.....	Marguerite Deslauriers et Monique Lanoix
8-22	A CLASSIFICATION OF FEMINIST THEORIES.....	Karen Wendling
23-38	THE INVISIBILITY OF PRIVILEGE: A CRITIQUE OF INTERSECTIONAL MODELS OF IDENTITY	Anna Carastathis
39-55	VOILES RACIALISÉS: LA FEMME MUSULMANE DANS LES IMAGINAIRES OCCIDENTAUX.....	Alia Al-Saji
55-71	SOLICITUDE, DÉPENDANCE ET LIEN SOCIAL.....	Monique Lanoix
72-87	THE TROUBLE WITH INVERSION: AN EXAMINATION OF SCIENCE AND SEXUAL ORIENTATION.....	Rebekah Johnston
88-103	THE POWER AND PROMISE OF DEVELOPMENTAL SYSTEMS THEORY	Letitia Meynell
104-117	PERSPECTIVES FÉMINISTES EN ÉTHIQUE DES RELATIONS INTERNATIONALES	Ryoa Chung

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008

INTRODUCTION

NUMÉRO DIRIGÉ PAR

MARGUERITE DESLAURIERS
UNIVERSITÉ MCGILL
ET MONIQUE LANOIX
APPALACHIAN STATE UNIVERSITY

GUEST EDITORS

Le féminisme n'intéresserait-il que les féministes ?

Dans son article *The Feminist as Other*, Susan Bordo reprend le constat de Simone de Beauvoir et l'applique judicieusement à la situation des féministes. S'il est indiscutable que le féminisme est responsable des grandes avancées relatives au sexe/genre, le féminisme, cependant, ne s'est pas fait remarqué comme un courant théorique en-soi ; comme « la femme », il demeure « autre ». Mouvement critique, certes, mais qui n'a pas eu grande influence hors de sa portée critique qui cible la situation des femmes. Comme le note Bordo, si Jacques Derrida, Richard Rorty, Charles Taylor et autres sont reconnus comme des théoriciens ayant une influence qui échappe les limites étroites de leur champ premier, les auteures féministes telles Carol Gilligan, Evelyn Fox Keller et Maria Lugones, par exemple, sont des auteures dont le champ d'études ne dépassent pas le sexe/genre. Pour Bordo, la vérité du constat de Beauvoir est mise en évidence par la marginalisation de celle-ci comme philosophe. Force est de constater que cette marginalisation du féminisme est toujours présente aujourd'hui dans le monde francophone comme dans le monde anglophone. Cette réticence de la philosophie face au féminisme est une situation qui, selon nous, doit être corrigée.

Voulant jeter un regard sur l'état du féminisme et de la philosophie au Québec, nous avons organisé en 2004 un symposium sur les problématiques féministes en philosophie lors du colloque annuel de la Société de philosophie du Québec. Nous nous sommes penchées sur la pertinence ainsi que sur la réception du féminisme en philosophie contemporaine et cette rencontre nous a permis de dialoguer et de constater que le féminisme au Québec semble lui aussi restreint au sexe/genre. Plusieurs textes qui ont été présentés lors de ce colloque apparaissent dans cette collection ; cependant nous avons ajouté des essais qui s'insèrent dans le thème parce qu'ils explorent des sujets qui n'avaient pas été abordés lors du symposium mais qui sont d'un intérêt philosophique. Certaines caractéristiques contingentes qu'ont en commun les auteures méritent qu'elles soient soulignées : les philosophes qui ont écrit les articles travaillent ici au Québec ou au Canada ; elles sont toutes, sauf une, en début de carrière. De plus, nous avions en tête deux buts explicites pour cette collection ; dans un premier temps notre intention a été de rendre les textes accessibles pour tout phi-

Iosophe et deuxièmement nous voulions que cette collection serve à déceler certains courants importants en philosophie féministe.

Le titre de cette collection provient d'une question que formule Ryoa Chung dans son article. Nous voyons ici non seulement une interrogation mais aussi une constatation empreinte d'amertume. Si ce sentiment traduit notre certitude que les études sur le sexe/genre demeurent aussi pertinentes aujourd'hui qu'elles l'étaient il y a quelques décennies, il démontre aussi notre ferme conviction que le féminisme est d'intérêt pour tout philosophe. Comme l'affirme Letitia Meynell, les apports des théories féministes sont souvent appropriés par les théories traditionnelles qui font « disparaître » ces apports féministes. Voulant rendre visible cet oubli ou accaparement théorique, les articles qui suivent démontrent que la portée du féminisme ne se restreint pas au thème du sexe/genre mais qu'elle est d'une envergure théorique large et significative.

Certains thèmes vont se démarquer. En plus de la question de l'invisibilité des apports féministes dans diverses disciplines philosophiques, telle la philosophie politique, la philosophie des sciences et les théories des relations internationales qui sont le sujet des textes de Monique Lanoix, Letitia Meynell et Ryoa Chung respectivement, le thème d'inclusion et d'exclusion est important. Les contributions de Karen Wendling, Anna Carastathis, Alia Al-Saji, Monique Lanoix et Ryoa Chung portent sur cette question. Si le féminisme a échoué à représenter « les femmes » et leurs intérêts en prônant une approche essentialiste, comment remédier cette lacune sans pour autant tomber dans une approche relativiste ? Le féminisme demeure-t-il une pratique émancipatrice ? Si oui, quelles sont les retombées théoriques de ce but et comment le féminisme se distingue-t-il des autres approches critiques ? Si les groupes et les particularités des femmes se multiplient comment le féminisme peut-il adresser ces variantes afin d'être inclusif sans tomber dans l'homogénéisation ? Ces problèmes sont non seulement pratiques mais ont aussi des implications ontologiques, épistémologiques et éthiques et, comme nous le verrons plus tard, structurent la méthodologie des théories féministes.

Un autre thème important est celui de l'ontologie du sexe/genre. Analysée comme phénomène politique, comme nous le rappelle l'article de Wendling, l'identité femme est perçue en conjonction avec d'autres identités, comme nous le démontrent plusieurs textes ici. Que celles-ci soient une identité de femme de couleur (Carastathis et Al-Saji), en situation de handicap (Lanoix), ou sexuée (Johnston), ces femmes sont toutes « femmes » ; elles résistent cependant l'uniformité de la signification « femme ». Si la portée de la signification femme a dépassé celles des caractéristiques biologiques, de quelle manière faut-il caractériser le groupe social que constituent les femmes ? Est-ce qu'il y a en effet

possibilité d'un tel groupe ? Et si ce groupe ne peut exister alors est-il possible de garder la force politique du féminisme ? Comment résister les tendances impérialistes de rendre visible seulement les expériences de certaines femmes qui ont un pouvoir plus important relatif aux autres groupes de femmes ? Nous voyons ici aussi que la visibilité et l'invisibilité au sein du féminisme, question qui touche aux problématiques d'inclusion et d'exclusion, sont des préoccupations centrales non seulement au sujet mais aussi à la méthodologie implicite dans les textes de ce volume.

Enfin, ce thème méthodologique de la critique est décisif pour le féminisme et en fait la force : non seulement la critique du sexism qui est implicite dans les théories traditionnelles mais aussi la critique féministe qui est orientée vers le féminisme lui-même. Cette capacité des théories féministes de dialoguer avec elles-mêmes de façon critique fait que le féminisme n'est pas une idéologie uniforme et dogmatique mais une discipline qui se doit d'entrer en conversation avec elle-même ainsi qu'avec d'autres disciplines et sous-disciplines. Conscientes de cette force méthodologique, les auteures des essais de ce volume ont pour but de développer le contenu d'identités sexuées qui sont résistantes aux identités impératives tout en demeurant justes et flexibles.

Les textes qui forment cette collection démontrent un large éventail de préoccupations. Cette diversité n'est pourtant qu'un échantillon des recherches actuelles inspirées par le féminisme. Le thème de la visibilité se constate à l'avant-plan ou en arrière-fond de chacun de ces textes et la fonction centrale de l'interrogation critique se révèle dans toute sa force. Cette méthodologie implicite aux réflexions féministes porte non seulement sur des notions pratiques mais aussi théoriques. Un des buts de cette collection est de révéler les apports du féminisme non seulement du point de vue de sa méthode mais aussi des sujets traités. Du corps sexué, à la biologie, de la notion de capacité à celle de l'hégémonie culturelle et de l'oppression jusqu'aux relations internationales, le féminisme est un courant théorique dynamique qui est non seulement critique mais qui appelle à une reconceptualisation qui se veut inclusive. La justice sous-tend, sinon l'optique, à tout le moins la motivation des textes, ce qui veut dire que le féminisme est pertinent encore aujourd'hui. Nous espérons que cette collection vous aura aidé à naviguer le terrain du féminisme et vous aura convaincue que si le féminisme retient forcément l'attention des féministes, il doit aussi intéresser bien plus que les féministes. L'apport du féminisme est l'affaire de tout le monde.

¹ Susan Bordo, *The feminist as other*, *Metaphilosophy*, vol. 27, nos. 1-2, pp. 10-27.

Is Feminism Just for Feminists?

The answer, of course, is ‘No’. The papers in this volume offer a collective and extended account of the interest that feminist scholarship should hold for philosophers working in many sub-fields of the discipline: not only political philosophy, but also epistemology, philosophy of science, metaphysics, and the history of philosophy. The title comes from Ryoa’s Chung contribution, and it reflects a question implicit in every paper included here: given the range of topics now addressed by feminist work, and the significance of that work for philosophy, should developments in feminist philosophy not be followed even by non-feminists?

The idea for this volume emerged from a round-table we organized as part of the meetings of the *Société de Philosophie du Québec* in 2004, where the theme was the influence and the critical reception of feminism in contemporary philosophy (*l'influence et la réception critique du féminisme en philosophie contemporaine*). We were struck by how much feminist work was being done, in French and in English, on questions within that theme, and how many non-feminist philosophers were unaware of this work. Not all of the papers from that round table appear here, and this volume includes some that were not first presented there. While the theme remains, our selection of papers was governed primarily by philosophical interest. There are some contingent features that the authors have in common: all the philosophers whose papers are included here work in Quebec or in Canada; all, with one honourable exception, are at the beginning of their careers (in some cases, the very beginning). Our intention is to make this volume accessible to any philosopher, and to indicate some of the important currents of feminist philosophy.

Two recurrent themes emerge from this collection. The first is the politics of exclusion and inclusion among feminists, in both theoretical practices and activism. The contributions of Wendling, Chung, Carastathis, Lanoix, Allard, and Al-Saji all bear on this issue in some respect. The ongoing concern is that feminism fails to represent the experience and the interests of all women, and that the failure needs to be remedied at the level of theory as well as practice. It is a concern about justice, but also about theoretical adequacy. The fundamental worries are these: If feminism, in its analyses and its aims, excludes certain groups of women, then feminism fails to work for those women; and if feminism does not represent all women, then how is it a distinct liberatory practice from many others? So the questions remain: Who is feminism representing? What can we do beyond acknowledging that feminist philosophy represents some groups of women with more detail, more

truthfulness, and more attentiveness to their subjective experience than other groups? How can feminism become more inclusive while also becoming more accurate?

A second theme reflected in many of these papers is the ontology of sex and gender, analyzed as a political phenomenon, and viewed in conjunction with other identities or features of identities – racialized identities (Al-Saji and Carastathis), disability (Lanoix), or sexuality (Johnson). Most feminists have abandoned the view that what makes a woman a woman is a biological question.¹ But if not in biological terms, then how do we characterize the social group that is women? Some (e.g. MacKinnon) have tried to articulate the notion of ‘experience as a woman’ but that seems only to beg the question – given that the experience of women is so diverse, can we give any content to the suggestion that some underlying thread unites us? The questions for feminism reflected by this theme are many: How should we conceptualize the political subjectivity of people who suffer from multiple forms of oppression? What feminist approach is most adequate to capturing that subjectivity, and most likely to allow us to address inequalities? How can we make sure that we resist the mistaken ontologies of sexuality and not only the mistaken ontologies of sex, the tendency to homogenize ‘other’ groups of women, or to take the experience of some women in Europe and North America as standing in for everywoman? We become aware that mistakes in political philosophy and practice often sit on unacknowledged mistakes or prejudices in our assumptions about who exactly a woman is, and what it means for a woman to be racialized, or disabled, or queer.

A third, methodological, theme that runs throughout the papers in this volume concerns the possibilities for self-criticism within feminism, both criticism between different camps, and within certain camps. Feminists have long practised, quite self-consciously, with a critical eye to the failures and gaps of feminist philosophy. These papers demonstrate clearly that, far from being an unbending ideology, feminism is a movement in dialogue with itself, with other sub-disciplines of philosophy, and with other disciplines. While that self-criticism has sometimes taken the form of self-reproach and empty acknowledgement of ‘differences’, the authors in this volume are explicitly trying to develop the content of gendered identities and gender-resistant identities in ways that are both accurate and flexible.

The theme of making women visible runs through this volume, together with a methodology that emphasizes the critical assessment of assumptions. One of our aims in presenting the volume is to make the contributions of

feminism to philosophy visible, where those contributions are not only in content, but also in methodology. Feminist philosophy is a theoretical endeavour that calls for a reconceptualization of the objects of philosophical interest — from the sexed and racialized body to biology, from the notion of capacity to that of cultural hegemony, from contract theory to international relations. That theoretical endeavour is undertaken with a concern for justice, implicit if not explicit in all of these articles, where justice is understood to require inclusiveness. What that means, in effect, is that feminist philosophy acts to expand the class of items that can count as objects of philosophical interest (e.g. variations in the circumstances in which women live), and to give us a subtler and more precise understanding of certain objects that have already received much philosophical attention (e.g. bodies). Take a look.

¹ A few feminists maintain the importance of biological features in determining who counts as a woman. See, for example, Toril Moi, *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1999.



Article: 8 → 18 Notes: 19 → 22

8

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

A CLASSIFICATION OF FEMINIST
THEORIES

KAREN WENDLING
PROFESSEURE, UNIVERSITÉ DE GUELPH

ABSTRACT

In this paper I criticize Alison Jaggar's descriptions of feminist political theories. I propose an alternative classification of feminist theories that I think more accurately reflects the multiplication of feminist theories and philosophies. There are two main categories, "street theory" and academic theories, each with two sub-divisions, political spectrum and "differences" under street theory, and directly and indirectly political analyses under academic theories. My view explains why there are no radical feminists outside of North America and why there are so few socialist feminists inside North America. I argue, controversially, that radical feminism is a radical version of liberalism. I argue that "difference" feminist theories – theory by and about feminists of colour, queer feminists, feminists with disabilities and so on – belong in a separate sub-category of street theory, because they've had profound effects on feminist activism not tracked by traditional left-to-right classifications. Finally, I argue that, while academic feminist theories such as feminist existentialism or feminist sociological theory are generally unconnected to movement activism, they provide important feminist insights that may become important to activists later. I conclude by showing the advantages of my classification over Jaggar's views.

RÉSUMÉ

Une analyse critique de la description des théories politiques féministes révèle qu'une classification alternative à celle de Jaggar permettrait de répertorier plus adéquatement les différents courants féministes qui ont évolués au cours des dernières décennies. La nouvelle cartographie que nous proposons comprend deux familles de féminisme : activiste et académique. Cette nouvelle manière de localiser et situer les féminismes aide à comprendre pourquoi il n'y a pas de féminisme radical à l'extérieur de l'Amérique du Nord et aussi pourquoi il y a si peu de féministes socialistes en Amérique du Nord. Dans ce nouveau schème, le féminisme de la «différence» devient une sous-catégorie du féminisme activiste car ce courant a eu une influence importante sur le féminisme activiste. Même si les courants de féminisme académique n'ont pas de rapports directs avec les mouvements activistes, ils jouent un rôle important dans l'énonciation et l'élaboration de certaines problématiques qui, ensuite, peuvent s'avérer cruciales pour les activistes. Nous concluons en démontrant que cette nouvelle classification représente plus clairement les différents féminismes et facilite la compréhension de l'évolution du féminisme et des enjeux qui ont influencé le féminisme.

Alison Jaggar's 1977 paper "Political Philosophies of Women's Liberation" has had an enormous impact on English-speaking feminist philosophy. In it, Jaggar laid out three feminist positions which were represented in the feminist movement in the 1970s: liberal feminism, classical Marxist feminism and radical feminism, plus two developing positions, lesbian separatism and socialist feminism.¹ Liberal feminists, according to Jaggar, believe in the basic justice of the liberal state, but they think liberal principles have not been applied fairly to women. Liberal feminists support goals like paid maternity leave, equal opportunity in education and employment, reproductive choice and (at least private) daycare centres. Marxist feminists believe, along with Engels,² that the oppression of women results from the institution of private property, and thus that women's oppression will end only when private property is abolished. Women's goal should be to become workers, and to fight alongside their brothers to end the exploitation of labour under capitalism. Radical feminists, Jaggar says, believe that women's oppression is "causally and conceptually irreducible to the oppression of any other group."³ The radical feminist slogan "the personal is political" – the claim that personal life is politically structured – expresses radical feminists' belief that "men systematically dominate women in every area of life,"⁴ and thus that radical (from the Latin *radix*, "root") changes in male-female relations are necessary for women's liberation. Lesbian separatists argue that the best response to male supremacy is the creation of a separate, matriarchal, society.⁵ And finally, socialist feminists combine the best of radical and Marxist feminist analyses, according to Jaggar. They accept the radical feminist claim that "the personal is political," and they accept the Marxist feminist critique of the family under capitalism. But they reject what they consider to be radical feminism's exclusive focus on the subordination of women under patriarchy and classical Marxism's exclusive focus on the exploitation of workers under capitalism, in favour of a feminist analysis that focuses on the exploitation of women under capitalist patriarchy.⁶

Jaggar's categories have become standard among English-speaking philosophers and other theorists as a way of characterizing feminist theoretical positions, and they have been added to by her and by others. They now include many forms of feminism in addition to the initial five: existentialist feminism, postmodern feminism, Black feminism, multicultural feminism and psychoanalytic feminism, among others.⁷

I've been somewhat uncomfortable with Jaggar's descriptions of the various positions since I first read her paper in the late 1970s. My initial concern was personal: according to her descriptions, I'm a socialist feminist. Yet I've been a long-time activist in feminist movements in both the US and Canada, and I know I'm a radical feminist, not a socialist feminist. I look like a socialist feminist according to Jaggar's descriptions because I'm a socialist as well as a radical feminist. But many radical feminists are also socialists: Charlotte Bunch and Robin Morgan were both part of the non-aligned left in the US (that is, not aligned with particular socialist parties), and Catharine MacKinnon uses a Marxist methodology in her work.⁸ Because Jaggar defined socialist feminism as a view that combines the best of radical feminism and socialism, it appears that any radical feminist who is also a socialist must be a socialist feminist. Nor did she distinguish between those whose socialist beliefs are Marxist and those whose socialist beliefs are non-Marxist, as mine are, along with many other socialists in the non-aligned left in North America. What makes me a radical feminist rather than a socialist feminist is not primarily my non-Marxist socialist beliefs, however. I'm a radical feminist because, first, I believe that personal and sexual politics are central to the oppression of women (notice: "central to," not "the sole cause of"), and second, because most of my feminist activism has been in the violence against women movement. While Jaggar's work since her original paper has discussed the importance of sexuality to the radical feminist analysis,⁹ she seems unaware that violence against women has been the central focus of radical feminist analysis and activism since the late 1970s.¹⁰

My second concern was geographical: the more I looked, the more I was puzzled by the fact that virtually no one calls herself a radical feminist outside of the US and Canada, and virtually no one calls herself a socialist feminist inside the US and Canada. I've seen the odd Australian and even British feminist identify as a radical feminist, but they're few and far between, and I've never seen a non-English-speaking feminist identify as a radical feminist.¹¹ Radical feminism appears to be (and is recognized by at least some Europeans as) a uniquely North American phenomenon.¹² In the US and Canada socialist feminists are a rare breed, and almost all of them, like the majority of socialists in the US and Canada, are academics. Outside of the US and Canada virtually all feminists are also socialists, so the adjective "socialist" is redundant and therefore not generally used by activists.¹³

My third concern was with the proliferation of feminisms without adequate discussion of their relations to each other. As the various feminisms multiplied in the literature, it became increasingly obvious that a single feminist could hold more than one position: a Black feminist might be radical politically and might occasionally be a feminist postmodernist (think of bell hooks)¹⁴; a socialist feminist might also be a lesbian feminist who uses feminist psychoanalysis (think of Monique Wittig or perhaps Luce Irigaray).¹⁵ The relations and distinctions between the categories seemed increasingly muddy as the forms of feminism proliferated.

In this paper, I propose an alternative classification that I think more accurately reflects the multiplication of feminist theories and philosophies. While there are still identifiable liberal, radical and socialist feminists in the women's movement today, we need a better way to reflect the fact that the same feminist often holds several other compatible theoretical positions. I suggest the following classification: first, a division of feminist theories into activist and academic theories, followed by a subdivision of each category – activist theories into positions along a political spectrum and “differences” feminisms, and academic theories into directly and indirectly political analyses. Thus we get the following arrangement of feminist theories:

ARTICLES
10 ARTICLES

Feminist Theories			
“Street Theories”		Academic Theories	
Political Spectrum	“Differences”	Directly Political Analyses	Indirectly Political Analyses
Liberal Feminism to Radical Feminism	Black Feminism Lesbian Feminism	Feminist Existentialism Feminist Psychoanalysis	Feminist Metaphysics Feminist Sociological Theory
Classical Marxist Feminism to Socialist Feminism	Disability Rights Feminism Etc.	Feminist Postmodernism Etc.	Feminist Science Studies Etc.

Jane Mansbridge defines “street theory” as “the fluid and continually evolving body of meanings that feminists think of when they ask themselves, ‘Am I a feminist?’ . . . Talking and acting creates street theory and gives it meaning. Reading keeps one in touch and continues to make one think.”¹⁶ Jaggar’s categories, which map feminist views that “provide the basis for a theory and a practice that will liberate women,”¹⁷ fall under the political spectrum division

which, along with “differences,” comprises the “street theory” category. I believe this classification represents activist positions more accurately than either Jaggar’s division of feminist perspectives along political lines in *Feminist Politics and Human Nature*, or Rothenberg’s and her later classification of feminist theories according to “lenses” through which to view women’s subordination.¹⁸ I agree with Jaggar’s position in *Feminist Politics and Human Nature* that what I’m here calling “differences” feminisms have not developed separate political theories, but I think they have developed separate forms of feminist activism, guided by their own feminist perspectives. My classification also includes academic feminist theories that Jaggar doesn’t discuss but which many other feminist theorists and philosophers do, such as feminist existentialism and feminist postmodernism, as well as other academic feminist theories such as feminist metaphysics and feminist science studies that are usually (and unjustifiably, in my view) left off lists of feminist theories.

These categories aren’t exclusive. While a feminist can only identify with one of liberal, radical, Marxist or socialist feminisms, she can identify with as many of the other kinds of feminist theories as she finds politically useful, personally applicable and/or intellectually congenial. The different classifications are meant to organize the proliferation of feminisms in a politically and theoretically defensible way. As I’ll discuss below, the distinction between street and academic theories is not always entirely clear-cut, nor is the distinction between directly and indirectly political analyses. But while the categories shade into each other, they’re distinct at their cores. In what follows, I’ll spend most of my time on the two street theory divisions, political spectrum and “differences,” and discuss the academic classification only briefly.

1. STREET THEORIES

By “street theories” I don’t mean to exclude theories that have academic status, or theories elaborated and defended by academics. Street theories are theories that feminists read and appeal to in formulating their goals and practices. A great deal of feminist street theory is written by non-academics, especially from the early part of the “second wave” of feminism, when many feminist activists were suspicious of and even hostile to academics.¹⁹ But some feminist activists

are also academics, and some of them write theory that's used by other feminist activists. Thus "street theory" refers to the uses to which a theory is put, not the profession of the theorist.

A. POLITICAL SPECTRUM

The first subdivision of street theories places the theories on two spectra, a liberal spectrum and a socialist spectrum. I'm not talking about feminist positions yet, but only the dominant political positions held by citizens of various countries. In the US and Canada, almost all the political possibilities are variants of liberalism, ranging from free-market liberalism to neo-conservatism to social conservatism on the right, to state capitalism in the centre, and liberal egalitarianism and democratic socialism on the left. There are genuine socialist or socialist-like possibilities in the US and Canada (especially the New Democratic Party in Canada, which has been part of minority governments at the federal level, and has led provincial governments in several provinces). But for complicated historical reasons that I'll pursue below, Marxist forms of socialism have never caught on in a big way in either country. Socialist positions in North America tend to be based on radically egalitarian versions of liberalism.

I'm asserting that socialism is compatible with liberalism. I distinguish here between socialism as an economic system, like capitalism, and Marxism as a political-philosophical system, like liberalism. All Marxist theories are socialist, but all socialist theories are not necessarily Marxist. Nor are all liberal theories necessarily capitalist; there's nothing within liberalism that's necessarily incompatible with socialism. Since liberals claim that everyone is both free and equal, a liberal can consistently claim that equality is as important as freedom, and thus can advocate some (non-Marxist) form of socialism. Here I'm using "liberal" and "socialist" in their North American rather than their western European senses. In western Europe, liberalism is usually understood to entail a particular economic system, capitalism, and thus is considered to be opposed to socialism; socialists focus on the fact that their theories are more egalitarian than liberal ones. In North America, on the other hand, liberalism is usually understood in its political-philosophical sense and thus is opposed to other political-philosophical theories such as Marxism. On this view, liberalism is compatible with significant redistributions of wealth, including not

only welfare-state liberalism but also forms of socialism that guarantee both liberty and equality.

Political views are more varied and complicated in most of the rest of the world. In western Europe, the dominant views include variants of both liberalism and Marxism. There Marxism and other forms of socialism remain viable political alternatives to liberal capitalism even since the fall of the Soviet empire. Throw in a smattering of fascism on the right and Leninism and Trotskyism on the left, and we have a much broader political spectrum than exists in North America. What's important for my purposes, though, is that radical politics in western Europe since the nineteenth century have mostly been variants of socialism, particularly Marxism, which speaks to European history and experience. To be a radical in western Europe is, almost without exception, to be a socialist. While political situations are even more complicated outside of western Europe, Marxism and socialism remain live alternatives in most of the rest of the world, alongside liberalism, neo-liberalism, and homegrown forms of political organizing, especially religious forms. Once again, where they remain live alternatives, Marxism and socialism tend to occupy the radical end of the political spectrum in most of the world, whether on their own or in combination with local political analyses.

Why does no one identify as a radical feminist outside of the US and Canada? Feminism is, by and large, a radical movement, and almost everywhere in the world, to be a radical is to be a socialist. Radical feminism, however, is a politically radical non-socialist view. Radical feminism is generally recognized as a distinctly North American form of feminism by feminists outside of North America. So while there are politically radical feminists on other continents, they don't identify as radical feminists because that label has a North American meaning. Since political radicalism almost always entails socialism, everyone who would be a radical feminist outside of the US and Canada just looks like a socialist feminist to us.

Why are there so few socialist and Marxist feminists in the US and Canada? Because, for complicated historical reasons (in fact, historical materialist reasons), there are hardly any socialists or Marxists here. Radical politics in the US and Canada are generally variants of liberalism; most people who would be Marxists or other socialists in most of the rest of the world are liberals in the US and Canada. Pretty radical liberals, mind you – I think there's still radical potential

remaining in liberalism²⁰ – but not Marxists. Most socialism in North America is a home-grown form like that of Edward Bellamy and Charlotte Perkins Gilman in the US²¹, and the Cooperative Commonwealth Federation (the precursor to the New Democratic Party) in Canada. These are analogous, I think, to the socialisms of Robert Owen in Britain and Charles Fourier in France.²² Marx pejoratively described all non-Marxist forms of socialism as “utopian,” and most contemporary socialists (including Jaggar) appear to unthinkingly accept the same view. I think a more accurate label, at least in some cases, would be liberal socialisms. That is, the socialisms of Bellamy, Gilman, Owen, Fourier, the Cooperative Commonwealth Federation and much of the non-aligned left in North America start with the liberal premise that people are, or at least ought to be, free and equal, but emphasize the egalitarian aspects a great deal more than most liberals have been wont to, on social as well as economic fronts. Not only are such views not necessarily utopian, but parties with non-Marxist socialist beliefs form or have formed the governments of many countries (especially the Scandinavian countries of Europe).

Class, that central Marxist category, means a very different thing in Europe, India and China, for example, than it does in the US or Canada. In the US and Canada, “class” is pretty nearly identical with “income”; poor people are working class and the underclass, most people are middle class (regardless of their relation to the means of production), and a few very rich people are upper class. In Europe, class means a lot more than income. There “class” is related to your history – to your pedigree, to put it crudely. To be upper class is to be able to trace your ancestry to the lords and ladies, the earls, dukes and kings of the feudal regimes. Middle class people can trace their ancestries to the artisans and tradesmen of the feudal regimes, to the bourgeoisie and petty bourgeoisie of early industrial capitalism. And working class people trace their ancestries to the peasants and serfs of the feudal regimes, to the poor workers of early industrial capitalism. Class is even more complicated in South America, Africa and Asia, where it’s cross-cut by racial divisions, ethnicities, caste and colonialism. In much of the world, Marxism speaks to those who live the contradiction between global capitalism’s hollow promise of expanded spheres of freedom and unequal social positions left over from feudalism, colonialism and other hierarchical systems.

We can explain the failure of Marxism in the US and Canada in historical materialist terms – that is, in Marxist terms. According to Marx, socialism and communism would arise out of industrial capitalism, which in turn arose out of feudalism; this was the historical materialist progression of political economic forms.²³ The problem with this analysis for the US and Canada is that we lack a feudal past. Britain was already an industrial capitalist country when it colonized North America in the seventeenth and eighteenth centuries. Thus in those countries that lacked pre-existing feudal arrangements – particularly those countries where Europeans virtually wiped out the native populations, as they did in the US, Canada, Australia and New Zealand – capitalism arose in different ways. In these former British colonies, race plays many of the same functions that class plays in countries where capitalism arose out of feudalism. That is, race – particularly for those of African descent in North America – plays the “pedigree” function (remember the “one-drop” rule in the US, that decreed that a person with a single drop of African blood was black). It’s no accident, I think, that Marxism attracted some of the brightest radical African American activists such as Angela Davis and Cornel West, because of the close analogies between race and class.²⁴ While race and economic status are closely allied – darker-skinned people make up a disproportionate part of the poor in the US and Canada –, they’re not identical. The combination of racism, sexism and capitalism in North America requires that radical politics develop a different analysis of domination and liberation than Marxism provides.

Marxism and other forms of socialism remain viable in most of the rest of the world because Marxism speaks to the feudal past (or present). Spain was still largely a feudal country when it colonized the Americas, and so the Spanish *conquistadores* set up neo-feudal colonies in the Americas. In Central and South America feudal systems are interlaced with complicated racial systems and some of the greatest gaps between rich and poor in the world.²⁵ Marxism remains relevant because it addresses the concerns of a reified underclass that cannot hope to attain political power or equality under current circumstances. In Africa, colonizers exploited existing feudal systems, or fanned the flames of existing hostilities between different peoples to set up neo-feudal systems (for example, the British systematically preferred the Tutsis over the Hutus in what is now Rwanda and

Burundi). There too Marxism speaks to the lived experience of people whose oppression is based on inherited characteristics, whether natural or social.

Radical politics need a different theoretical foundation from Marxism in at least the US and Canada. Such politics are being developed by theorists such as bell hooks, Michael Walzer and Catharine MacKinnon, but they're radical forms of liberalism.²⁶ Now, I know that Catharine MacKinnon would deny that she's working within a liberal framework, even a radical liberal framework.²⁷ Feminism has not created wholly new political forms of organizing and theorizing, however. Instead, feminists in various countries work with and within the existing political forms – which include both liberalism and Marxism in much of the world, but mostly only liberalism in the US and Canada. The radical forms of feminism, radical and socialist feminism, have developed liberalism and Marxism, respectively, in novel directions. For example, while MacKinnon's work on equality has developed the Anglo-American common-law tradition in radical directions, her analyses must be at least compatible with liberal legal and political systems, or they would not have been adopted by American courts in precedent-setting cases on sexual harassment, and by the Canadian Supreme Court in its interpretation of s. 15, the equality section, of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms*.²⁸ MacKinnon's equality analysis is undoubtedly radical, but accepting it requires a radical revision of liberal political and legal theories, not an entirely new theory.

One final point: in my view, not only is radical feminism in the US and Canada analogous to socialist feminism in western Europe, but liberal feminism is analogous to what Jaggar calls classical Marxist feminism.²⁹ That is, we can think of a spectrum of feminisms within both liberalism and Marxism, ranging from more mainstream views (liberal and classical Marxist feminisms) to more radical views (radical and socialist feminisms). This allows us to explain why there's so much more second-wave radical and socialist feminist theory than there is liberal and classical Marxist feminist theory. Liberal feminism and classical Marxist feminism are simply liberalism and Marxism applied to women. Most of the theoretical issues there already have been worked out, in the eighteenth and nineteenth centuries for liberalism, and in the late nineteenth and early twentieth centuries for Marxism. Radical and socialist feminisms, however, make much deeper internal criticisms of liberalism and Marxism that

require developing the theories in new directions. Radical feminist theory has developed from the early radical feminist claim “the personal is political” (that is, that personal life is politically structured), and from Millett's description of the relation between the sexes as political.³⁰ Thus the family and sexuality are sites of political conflict for radical feminists; the liberal state must be convinced to foster, or at least not hinder, radical feminist ends. New theory is necessary to work out the implications of these radical feminist insights. Socialist feminism has taken its own route. It has raised the Marxist category of “reproduction” to a level equal with that of “production,” and it has argued that Marxists must examine patriarchy alongside capitalism – that is, capitalist patriarchy, the particular form of patriarchy that exists in the late industrial capitalist societies that followed feudalism. Here too new theory must be developed to work out the implications of socialist feminists' insights and to get the state to respond. Mainstream liberal and classical Marxist feminists don't need to write theory, because most of the work already has been done. New feminist theory is almost exclusively a radical project.

B. “DIFFERENCES”³¹

Here we focus on the differences and divisions between women that exist in a given society. If the hegemonic “standard” in North American feminism is a middle-class, white, heterosexual, able-bodied, Anglophone Christian woman, then in this sub-category we get feminisms from the Others: poor women, women of colour, lesbians/bisexuals/ transgendered/ transsexual/ queer women, women with disabilities, women from various ethnic and national groups³², and Jewish, Muslim, Sikh and other women of faith. Here we have women who have found it necessary to pose Sojourner Truth's “ain't I a woman?” question to other feminists. The question addressed by “difference” feminists is, how does male domination look from various Othered perspectives within the dominant society, and how can these insights be woven into feminist theory and practice? The standard tactic of feminist editors has been to place at least feminists of colour at the radical end of the political spectrum.³³ But feminists of colour span the range of mainstream-to-radical positions, just as white feminists do.³⁴ While in a sense it's always politically radical to ask the “ain't I a woman?” question, this elides the differences between the positions of, say, Flo Kennedy (civil rights activist and feminist, a founder

of the National Women's Political Caucus and the Feminist Party in the US) and bell hooks³⁵, between Zora Neale Hurston and Toni Morrison. This is equally true of the other Othered feminists, such as lesbian feminists (Adrienne Rich and Judith Butler hardly share the same position on the political spectrum³⁶) and feminists with disabilities (Susan Wendell and Shelley Tremain don't have the same views of disability issues³⁷). It's mindless to assume that every Othered feminist is necessarily politically radical simply because she's an Other.

Who counts as a Black/ lesbian/ Jewish etc. feminist? While at first glance it might seem that these labels apply to individuals of a socially denigrated race, sexuality, religion, etc., we get a very different picture if we apply the labels to feminist theories rather than individuals. A theory is a set of beliefs and arguments supporting those beliefs; a person does not have to possess any particular social or natural characteristics, other than a minimal cognitive capacity, to share those beliefs. Patricia Hill Collins argues in *Black Feminist Thought* that, while Black women intellectuals must be the first to articulate Black feminist principles, after the initial theory has been laid out, anyone can accept and contribute to it: anyone, including non-Blacks and non-women, can be a Black feminist. Collins acknowledges the apparent cognitive dissonance involved in calling someone who is not Black or female a Black feminist; she says bell hooks suggests we avoid this awkwardness by "shifting from statements such as 'I am a feminist' to those such as 'I advocate feminism.'"³⁸ (The current term among activists today for a non-*X* who advocates an *X* position is "ally.")

"Differences" don't clearly map onto a mainstream-to-radical or right-to-left spectrum. A feminist might be mainstream or radical, and also a feminist of colour, a feminist with a disability, a feminist of faith, a queer feminist, a poor feminist, and/or a feminist of some ethnic or nationalist stripe. Notice the "and" in the "and/or" of the previous sentence. In the political spectrum category, each feminist occupies a single point on the spectrum. She's liberal, radical, classical Marxist or socialist – more mainstream or more radical; each feminist occupies only one of these positions. In the "differences" category, on the other hand, a feminist will occupy many different positions. She'll identify with one or more ethnicities or nationalities, one or more "races" or colours, perhaps a faith (most faiths don't permit more than one identification), one or more dis/abilities, sexualities, economic statuses and so on. The "differences" category is

multi-dimensional in a way that the political spectrum category simply is not. (We can think of "differences" as existing in *n*-dimensional space, where *n* is the number of "differences" that have achieved theoretical voice in a particular country.)

There are, of course, feminists who don't identify with one or even any of these dimensions, particularly those who are on the more privileged end of the scale. A white feminist may find her "race" transparent to her,³⁹ a heterosexual feminist may take her favoured status for granted, an able-bodied feminist can fail to see the many ways in which the world is constructed for those who are able-bodied, a member of the ethnic and religious majority may not notice that holidays and cultural patterns fit her ethnic and religious background, and so on. That's because one of the greatest privileges is not having to be aware of one's social location with respect to a particular axis of discrimination; that lack of awareness frees up a great deal of mental energy.

"Difference" feminist theorists have shown that male domination (and dominance in general) is always multivalent – that is, male dominance never exists on its own, but is always combined in a complex chemistry with "race," sexuality, ethnicity or nationality, ability/disability, etc. Kimberle Crenshaw calls this an "intersectional" analysis, which discusses the complex ways that "differences" are mutually constructing.⁴⁰ Thus we can say that male domination is always "raced," has a sexuality, an ethnicity or nationality, an ability or disability, a faith, and so on. "Difference" theorists have taught us that "differences" always matter, and that they are always multifaceted.

Feminist theorists in the "differences" category have had profound effects on feminist activism. Some feminist groups have organized around a particular "difference" or set of "differences." For example, the Combahee River Collective, a group of Black lesbians active in Boston in the 1970s, authored the widely-read and reprinted "Combahee River Collective Statement"⁴¹ and worked on issues such as reproductive choice, sterilization abuse and violence against women, especially racialized violence. In Canada, the DisAbled Women's Network/ Réseau d'action des femmes handicapées writes policy briefs, makes videos, educates and advocates for better lives for women with disabilities.⁴² Feminist groups not specifically organized around "differences" have, to a greater or lesser extent, adopted the criticisms and analyses of "difference" feminists. For exam-

ple, most violence against women organizations in Canada have adopted explicit anti-racism/ anti-oppression (AR/AO) principles in the last few years, and have moved to make themselves accessible and friendly to women who are doubly or multiply oppressed because they are Native, women of colour, disabled, queer, immigrants and/or poor. While feminist organizations' implementation of AR/AO practices is varied and imperfect, their practices are much more inclusive than they were twenty or even ten years ago. The analyses of "difference" feminists have been the impetus for this change.

Each "difference" is also both unique and analogous. That is, while, for example, "race" or "sex" cannot be reduced to "class" (despite the best efforts of some Marxist theorists), the categories do share certain similarities. There's a civil rights aspect to each of the "differences," a goal to end the subtle and not-so-subtle negative legal and social distinctions attached to "difference." In Canada, for example, the federal government recognizes four "equality-seeking groups": women, members of visible minorities (the Canadian government's term for people of colour), Native people, and people with disabilities. Members of those groups have convinced the majority of Canadians (and thus the federal government) that their demands for recognition and equality ought to be met.⁴³ Many feminists consider other groups to be equality-seeking as well: members of ethnic and national groups, colonized people, lesbian/ gay/ bisexual/ transgendered/ transsexual/ queer people, and so on. At minimum, these groups advocate greater equality for women who are doubly or multiply oppressed.

Despite a common commitment to equality, however, there's still significant diversity between the "differences." No "difference" can be reduced to another, and while there are analogies between the forms of oppression and their remedies, each equality-seeking group still needs distinct strategies for combatting inequality. For example, Linda Martín Alcoff canvasses several feminist strategies and three non-feminist strategies for dealing with white privilege in "What Should White People Do?"⁴⁴ While there are clear analogies between white privilege and other forms of privilege, different strategies are necessary to undermine each form of privilege. We might use the "white awareness training" or "race traitor" models that Alcoff discusses as ways of thinking of male privilege, heterosexual privilege, English language privilege or any other form of privilege, but they must be adapted, not adopted without modification. The same can be

said for dealing with the various forms of domination. When bell hooks invites everyone to love blackness in "Loving Blackness as Political Resistance,"⁴⁵ we can think about what it means to "love femaleness," "love Chineseness" or "love queerness," but in each case we must develop unique strategies for overcoming the social and cultural derogation of each form of dominance.

"Differences" maps vary from country to country, because each creates different Others. Ethnic groups and groups with national aspirations will be included in some "differences" maps. For example, Québécoise feminists in Canada have articulated a distinct feminist voice; not only does language differ, but male domination looks different from a Québécoise position, given the dominance of Anglophones and the existence of Québec as a distinct society within Canada.⁴⁶ The religions represented within feminism will vary, and feminist faith positions will be articulated more or less fully within a particular country. In principle, all religions should be represented in a "differences" map of any country, because feminist perspectives exist in all religions. In practice, however, only some religions will be strong enough in a given country to have a distinct voice among the feminist activists of that country. Jewish feminists in the US, for example, have articulated a distinct feminist position⁴⁷, whereas the position of Hindu or Sikh feminists is less clearly articulated in the North American context. The situation is different in India, which has by far the largest feminist movement in the world, and is also one of the most multicultural and multi-faith nations in the world; presumably there Hindu and Sikh feminist positions are clearly articulated. Othered races vary from country to country, and are constructed differently in different countries. The Canadian government distinguishes Native people from people of colour; the South African apartheid regime separated blacks from "coloured" people; in the UK, "black" is used the way "people of colour" is used in the US. Indigenous peoples may be the majority (Africa) or a small minority (Canada and the US), and different situations will demand different feminist responses. People of colour may have been transported unwillingly (African slaves in the Americas), or may have come willingly (the south Asian diaspora); different histories will require different forms of feminism. Class matters more or less in different countries. It matters a great deal in Europe, and so working-class feminism has a distinct voice there, largely through Marxism. It matters rather less in North America, so the literature is rather less.⁴⁸ Finally, feminists with

disabilities and lesbian/ bisexual/ transgendered/ transsexual/ queer feminists may or may not have found their voices in some countries. But every society has its dominant and Othered feminists, and this sub-category represents their voices.

To represent the whole of feminist street theories, we must include the voices of feminists who belong to dominant groups; they too describe what male domination looks like from their perspectives. Since their voices and perspectives tend to dominate, however, they're already well represented in the political spectrum category.

2. ACADEMIC THEORIES

We can distinguish feminist street theories from academic feminist theories; the latter, like the former, is divided into two sub-categories. The first contains philosophical-theoretical positions that professional feminist philosophers and feminist theorists from other disciplines have used to analyse women's position, but that are generally unconnected to movement activism; the second contains philosophical-theoretical work in which feminist analysis is applied to particular academic disciplines and sub-disciplines. I call the first sub-category directly political analyses; it includes feminist theories such as existentialist feminism, feminist phenomenology, psychoanalytic feminism, feminist postmodernism and feminist political theory and philosophy, which use philosophical-theoretical positions to analyse the condition(s) of women. Simone de Beauvoir, Sandra Bartky, Juliet Mitchell, Judith Butler and Susan Moller Okin, among others, have shown us how fruitful this work can be.⁴⁹ I call the second sub-category indirectly political analyses; it includes feminist theoretical approaches that apply feminist insights to issues within the traditional academic disciplines, such as feminist ethics, feminist metaphysics or feminist sociological theory. Virginia Held, Lorraine Code, Dorothy Smith, Patricia Hill Collins and Gerda Lerner, among others, have pioneered feminist perspectives within their disciplines.⁵⁰

While of course all these positions are political – any feminist position is necessarily political, including feminist history of philosophy – they're not directly connected with feminist activism. We don't see childcare collectives made up of existentialist feminists, pro-choice rallies organized by psychoanalytic feminists, postmodern feminists working for better working conditions for women in the sex trade. Someone might challenge my separation of street theory from aca-

demic theories, and certainly I'm not trying to deny that feminists with these positions have been and are activists, or even that their philosophies inform their activism. (For example, existentialist feminists have had strong ties to Marxism and feminist activism in Europe, and of course both liberalism and Marxism are activist as well as academic positions.) Rather, my claim is that these philosophies and theories don't inform the on-the-ground work and identities of the vast majority of feminists. The writings of feminists on the political spectrum and the work of "difference" feminists, on the other hand, have a significant influence on feminist identities and activism. (In my experience, radical, socialist and "differences" feminists read a lot of feminist street theory.⁵¹ Classical Marxist feminists tend to stick largely to works by Marx and Engels, while liberal feminists tend not to read theory.)

I don't mean to imply that academic feminist theories won't affect activism in the future, however. Christine de Pizan argued for the equal dignity and worth of women centuries before there was an organized feminist movement. Mary Wollstonecraft's ideas had virtually no impact in her time, but in the long run they were revolutionary. Simone de Beauvoir wrote *The Second Sex* nearly two decades before the second wave of feminism, but there's no doubt that her analysis contributed to the re-birth of a large-scale feminist movement. Some feminist academic theories may become more widely influential in the future (most feminists are social constructivists without knowing anything about social constructivism as a theory, and many "difference" feminists owe a significant debt to postmodernism). The activist-academic distinction is perhaps analogous to the pure-applied distinction in the sciences: applied sciences such as engineering change the world, but without pure science the applied sciences would stagnate. Similarly, feminists use street theories in their daily lives, but academic theories provide impetus for new feminist theorizing. Pure science and academic feminist theories are also worth pursuing for their own sakes, as is philosophy; knowledge has intrinsic as well as instrumental value.

3. CONCLUSIONS

In *Feminist Politics and Human Nature*, Jaggar specifically rejects the view that her work classifies feminist positions. She writes, "In my analysis of feminist theory, I am not interested in a taxonomic

classification of as many subspecies as possible. Rather, I seek a sound methodology to provide the basis for a theory and practice that will liberate women.”⁵² But isn’t “taxonomic classification” just what I’ve done here? What difference does my classification make to feminist theories? My answer here is divided into three parts: the political spectra, street theory in general, and academic feminist theories.

A. LIBERAL, RADICAL, MARXIST AND SOCIALIST FEMINISMS

First, I’ve explained why no one calls herself a radical feminist outside of North America and why only a very few people call themselves socialist feminists within North America. Radical feminism is a peculiarly North American phenomenon, a radical but not (necessarily) socialist version of feminism. Almost everywhere else in the world to be a radical is to be a socialist, so feminists who are radical outside of North America just look like socialist feminists to us; and since radical feminism is so strongly associated with American feminism, feminists who are radical outside of North America don’t call themselves radical feminists. Socialist feminism is rare within North America for the same reasons that socialism is – because, for complicated historical reasons, Marxism (the most common form of socialism, at least prior to the collapse of the Soviet Union) does not speak to the experiences of most North Americans.

Second, I’ve argued that liberal and classical Marxist feminisms are analogous, as are radical and socialist feminisms. Liberal and classical Marxist feminists accept the basic tenets of their respective theories, but think the theories haven’t been applied correctly to women. While liberalism and Marxism did require modifications to include women, most of that theoretical work was done in the eighteenth and nineteenth centuries. As a result, contemporary liberal and Marxist feminists don’t tend to write theory. Radical and socialist feminists, on the other hand, believe that both society and the background political theories – liberalism and socialism, respectively – require radical revision to accommodate women as women, rather than as men in drag. Since much theoretical work remains to be done, radical and socialist feminists have produced the bulk of contemporary feminist theory.

Third, one of my more controversial claims is that radical feminism is a radically egalitarian version of liberalism. Here I’m using liberalism in its political-philosophical sense, as a political theory in which all people are assumed to be free and equal, not in the pejorative sense often used by radicals, in which liberals are considered to be people who want the world to be fairer, as long as it doesn’t cost them anything or make them uncomfortable. If radical feminists aren’t liberals in the political-philosophical sense, though, we need to ask what political theory radical feminism falls under. Clearly not Marxism, and it doesn’t fit any other version of socialism. Nor (with the exception of MacKinnon) have radical feminists claimed to be producing a wholly new form of political theory.

What else could ground it? We might see radical feminism as a radical version of deliberative democracy, or as a radical form of democracy such as participatory democracy. Democratic theory is only a partial political theory, however. There are places where it clearly doesn’t apply (the family, hospitals, firefighting), there are things the state should guarantee regardless of public opinion (public education, civil and political rights, workplace and highway safety laws), there are other things the state should forbid regardless of public opinion (the tyranny of the majority, hate crimes), and there are decisions that a democratic people ought not to be allowed to make (invading another country without provocation, polluting the oceans). Democratic theory needs to be supplemented with other theoretical premises to become a whole political theory – which brings us back to liberalism, Marxism or some other political theory. Radical feminist criticisms and goals assume a pretty thick base of liberal commitments, in my view. When we argue that many things we perceive as “natural” (such as gender roles and preferences) are in fact socially constructed, that “women’s work” really is work, that rape is an assault in which sex is used as the weapon, we’re basing our claims on the equal humanity of women, on the value of women’s work and on our rights to the equal protection and benefit of the law. Nussbaum says these are Kantian liberal claims;⁵³ while I think a Millian liberal would agree, they’re still liberal claims. They require that we radically revise liberalism (by, for example, re-thinking what we mean by “private”), but not that we wholly reject it.

B. POLITICAL SPECTRUM AND “DIFFERENCES”

On my classification, political spectrum and “differences” feminisms are all street theories. However, I’ve removed “differences” feminisms from the political spectrum category and placed them in a category of their own. The analyses of “difference” feminists range across the political spectrum in much the same way that the analyses of feminists from dominant groups do – their views are mainstream or radical, and they’re grounded in liberalism, Marxism or some other political theory. My view differs from the view expressed by Jaggar and Rothenberg in *Feminist Frameworks*. They claim that liberal, classical Marxist, radical, socialist and multicultural feminisms view the subordination of women through different “lenses”: liberal feminism through the lens of gender, classical Marxist feminism through the lens of class, radical feminism through the lenses of sex, gender and sexuality, socialist feminism through the lenses of gender and class, and multicultural feminism through the lenses of race, gender, class and sexuality. I think this view is doubly wrong. First, it puts multicultural feminism at the most inclusive end of feminist theories. While in general “difference” feminists are more likely to include other “difference” analyses in their work, this isn’t necessarily true of them all. “Difference” feminists too make mistakes and omissions. They’re sometimes racist, ableist, heterosexist or culturally imperialist. One of the most striking characteristics of theories by most American feminists, including “difference” feminists, is how very American they are, how they assume that their particular experiences as Other are universally shared. Second, Jaggar and Rothenberg’s view implies that feminist theories can be placed along a spectrum, ranging from the most conservative (liberal feminism) to the most radical (multicultural feminism). But multicultural feminists span roughly the same mainstream-to-radical spectrum that feminists from dominant groups do; some of them identify with the Combahee River Collective or the Lesbian Mothers’ Defence Fund, but some of them identify with the National Action Committee on the Status of Women or the National Organization for Women.

My classification includes “difference” feminist theories as street theories, but places them in a separate group. The analyses of “difference” feminists have had a significant impact on feminist theories and practices, but that impact doesn’t translate into traditional left-centre-right or liberal-socialist distinctions. “Difference” feminist

theorists have made feminist analyses more inclusive without making them more left-wing or socialist.

C. ACADEMIC FEMINIST THEORIES

Finally, my analysis includes many important feminist perspectives that Jaggar excludes, but that other feminist theorists and philosophers have included in their discussions.⁵⁴ While I agree with Jaggar that academic feminist theories are unlikely to provide road maps for the liberation of women, they still provide important insights into women’s condition, women’s contributions to history and theory, the ways we’ve been excluded from history and theory, and the theories that have been used to keep us in subjection.

My analysis of feminist theories allows us to see how a feminist theorist can be politically moderate or radical, at the same time that s/he is both a member of any number of equality-seeking groups besides women and a practitioner of one or more academic methods. I’ve suggested that we classify feminist theories into two general categories, street theories and academic theories, and four sub-categories. Jaggar’s view leaves some things unexplained, and the multiplication of feminist political perspectives has only clouded the issue. I hope in this paper to have brought some clarity to the various forms of feminism.

NOTES

I'd like to thank Marguerite Deslauriers and audiences at the Canadian Society for Women in Philosophy meeting in Halifax in October 2005 and the Feminist Ethics and Social Theory meeting in Clearwater Beach in January 2006 for their comments on earlier versions of this paper.

1. Alison Jaggar, "Political Philosophies of Women's Liberation," in *Feminism and Philosophy*, ed. Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston and Jane English, Totowa, NJ, Littlefield, Adams & Co., 1977, pp. 5-21.
2. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York, International Publishers, 1972.
3. Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, NJ, Rowman & Allenheld, 1983, p. 12.
4. *ibid.*, p. 101.
5. In *Feminist Politics and Human Nature*, Jaggar subsumes lesbian separatism under radical feminism. It pretty much ceased to exist by the mid to late 1980s.
6. In *Feminist Frameworks*, Jaggar and her co-editor, Paula S. Rothenberg, characterize the various forms of feminism as perceiving women's subordination through various "lenses": liberal feminism views women's subordination through the lens of gender; Classical Marxism views it through the lens of class; radical feminism views it through the lens of sex, gender and sexuality; socialist feminism views it through the lens of gender and class; and multicultural feminism views it through the lens of race, gender, class and sexuality. See Alison Jaggar and Paula S. Rothenberg, *Feminist Frameworks: Alternative Theoretical Accounts of the Relations between Women and Men*, 3rd ed., New York, McGraw-Hill, 1993.
7. See, for example, Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, 2nd edition, Boulder, CO, Westview Press, 1998; Maggie Humm, ed., *Modern Feminisms: Political, Literary, Cultural*, New York, Columbia University Press, 1992; Sonya Andermahr, Terry Lovell and

Carol Wolkowitz, *A Glossary of Feminist Theory*, New York, Oxford University Press, 2000.

In *Feminist Politics and Human Nature*, Jaggar doesn't discuss existentialist feminism because she finds it "implausible . . . [and] outside the mainstream of contemporary feminist theorizing" (p. 10). She says Black feminism and other feminisms by women of colour fall under the liberal/ classical Marxist/ radical/ socialist feminism categories, as does lesbian feminism. By the third edition of *Feminist Frameworks*, however, she and Rothenberg classify multicultural and global feminisms as categories distinct from her original classification. I criticize this in part 1B, below.

8. See Charlotte Bunch, *Passionate Politics: Essays, 1968-1986; Feminist Theory in Action*, New York, St. Martin's Press, 1987; Robin Morgan, *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*, New York, Vintage Books, 1978 and *The Word of a Woman: Feminist Dispatches 1968-1992*, New York, WW Norton and Company, 1992; Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.

Some commentators mistakenly believe that MacKinnon is a socialist or Marxist feminist because she uses a Marxist method. That this is not MacKinnon's own view is evident in her claim that "socialist feminism has often amounted to traditional marxism [sic] – usually Engels, applied to women – [and] liberal feminism has been liberalism applied to women. Radical feminism is feminism. Radical feminism . . . [is] feminism unmodified . . ." (*Toward a Feminist Theory of the State*, p. 117)

9. See Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* and Jaggar and Rothenberg, eds., *Feminist Frameworks*.
10. See Susan Brownmiller, *Against Our Will: Men, Women, and Rape*, New York, Bantam, 1976; Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1979; Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987; *Toward a Feminist Theory of the State; Women's Lives, Men's Laws*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2005; and *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006.

- ARTICLES 20 ARTICLES
11. In *Feminist Politics and Human Nature*, Jaggar classifies Monique Wittig, Christine Delphy, Hélène Cixous and Luce Irigaray as radical feminists (p. 98), but this is not what they call themselves, and I have not seen them identified as radical feminists anywhere else.
 12. See, for example, Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, New York, Vintage Books, 1973, p. 51 or Andermahr, Lovell and Wolkowitz, *A Glossary of Feminist Theory*, pp. 222-223.
 13. I once met with a Dutch feminist. Somehow the topic of liberal feminism arose. "What's a liberal feminist?" she asked. I replied that liberal feminists tend to believe that the larger social system is essentially just, but that changes needed to be made to equalize the position of women. "Oh," she replied, "we don't consider them feminists."
 14. E.g., bell hooks, *Black Looks: Race and Representation*, Toronto, Between the Lines, 1992.
 15. Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston, Beacon Press, 1992; Luce Irigaray, *Luce Irigaray: Key Writings*, London and New York, Continuum, 2004.
 16. Jane Mansbridge, "What is the Feminist Movement?" in *Feminist Organizations: Harvest of the New Women's Movement*, ed. Myra Marx Ferree and Patricia Yancey Martin, Philadelphia, Temple University Press, 1995, pp. 27-34, at p. 29.
 17. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 10.
 18. Jaggar and Rothenberg, *Feminist Frameworks*.
 19. See Jo Freeman, "From Seed to Harvest: Transformations of Feminist Organizations and Scholarship" in *Feminist Organizations*, pp. 397-408.
 20. For a similar view, see Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism*, New York: Longman, 1981.
 21. Edward Bellamy, *Looking Backward, 2000-1887*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1967 and *Equality*, New York, Appleton-Century, 1935, 1924; Charlotte Perkins Gilman, *Herland*, New York, Pantheon Books, 1979.
 22. Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, London, Dent, 1949; Charles Fourier, *Design for Utopia: Selected Writings of Charles Fourier*, New York, Schocken Books, 1971.
 23. See, for example, Karl Marx and Frederick Engels, *The German Ideology*, New York, International Publishers, 1970 and Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, New York, International Publishers, 1967.
 24. See Angela Davis, *Women, Race and Class*, New York, Random House, 1981. See also much of the work of bell hooks, as well as Cornel West, *The Ethical Dimensions of Marxist Thought*, New York: Monthly Review Press, 1991.
 25. Anthony de Palma, *New York Times*, June 21, 2001, <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F00E2D91530F937A15755C0A9679C8B63>, accessed Sept. 16, 2008.
 26. bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981 and *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge, MA, South End Press, 2000; Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983; Catharine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*.
 27. But see Martha Nussbaum, who claims in "The Feminist Critique of Liberalism" that we can view MacKinnon "as a kind of Kantian liberal, inspired by a deep vision of autonomy and personhood" (in *Sex and Social Justice*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 79).
 28. *Andrews v. Law Society of British Columbia* [1989] 1 S.C.R. 143.
 29. Here I'm using Marxist feminism as Jaggar uses it in her original categorization, not as it has been used by some British and European feminists such as Michèle Barrett (e.g., *Women's Oppression Today: Problems in Marxist Feminist Analysis*, London, Verso, 1980, 1986) to describe themselves.
 30. Kate Millett, *Sexual Politics*, New York, Ballantine Books, 1969.
 31. I put "differences" in quotation marks to call attention to the fact that "differences" are always different from something which is usually considered "standard." Both are socially constructed.

32. As I understand the discussion among multicultural theorists, the difference between ethnic and national groups focuses on history, language and institutional completeness. That is, an ethnic group consists of immigrants from one country to another country, such as Italians or Japanese in Canada or the US. A national group, on the other hand, consists of entire peoples who were forcibly or voluntarily included in a state, who have a history, language and culture distinct from the mainstream in society, and whose society is institutionally complete (that is, a person can live her entire life – socially, educationally, economically, religiously, etc. – within that national culture). Thus the Québécois in Canada and the German-, French- and Italian-speaking peoples of Switzerland are nations within multinational states.
33. See Jaggar and Rothenberg, *Feminist Frameworks*.
34. See Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham and London, Duke University Press, 2003, especially chapter 1.
35. bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism; Feminist Theory: From Margin to Center*, 2nd edition, Cambridge, MA, South End Press, 2000; *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*.
36. E.g., Adrienne Rich, *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, New York, Norton, 1979; *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*, New York, Norton, 1986; Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990; *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York, Routledge, 1993; *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.
37. Susan Wendell, *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York, Routledge, 1996; Shelley Tremain, ed., *Foucault and the Government of Disability*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.
38. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought*, New York, Routledge, 1991, p. 35.
39. See Peggy McIntosh, "White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women's Studies," in *Contemporary Moral Issues*, 5th edition, ed. Wesley Cragg and Christine M. Koggel, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 2005, pp. 258-266.
40. Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *The University of Chicago Legal Forum* 1989, pp. 139-167. (For some criticisms of intersectional analysis, see the article by Carastathis in this volume.)
41. Excerpts from the statement in French and the complete statement in English can be found at
<http://teteshautesregardsdroits.wordpress.com/2008/06/05/combahee-river-collective/>; accessed Sept. 16, 2008.
42. <http://www.dawncanada.net/ENG/ENGnational.htm> and
<http://www.dawncanada.net/FR/FRnational.htm>, accessed Sept. 16, 2008.
43. This has had political consequences for each of these groups. For example, when section 15 (the equality section) of the *Canadian Charter of Rights and Freedoms* came into effect in 1985, the federal government provided funding for several years to one representative organization from each of the equality-seeking groups to examine the *Charter* and bring challenges to it based on section 15. Of course, as the federal government has adopted an increasingly neo-liberal agenda since the 1990s, the equality-seeking groups have received less and less attention and funding.
44. Linda Alcoff, "What Should White People Do?," *Hypatia*, vol.13, no. 3, 1998, pp. 6-26.
45. bell hooks, "Loving Blackness as Political Resistance," in *Black Looks: Race and Representation*, pp. 9-20.
46. See, for example, Maria Nengeh Mensah, ed., *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal: les éditions du remue-ménage, 2005, or any of the many other books published by les éditions du remue-ménage, a Québécoise feminist press whose many publications indicate that feminism is in much better shape in Québec than it is in the rest of Canada and the US.

- ARTICLES
22 ARTICLES
47. See, for example, Elly Bulkin, Minnie Bruce Pratt and Barbara Smith, *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*, Ithaca, New York, Firebrand Books, 1984, 1988; Evelyn Torton Beck, ed., *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, Boston, Beacon Press, 1989.
48. But see *Class and Feminism*, ed. Charlotte Bunch and Nancy Myron, Diana Press, 1974 and the radical feminist quarterly *Quest*, which published in the 1970s. Radical feminists in North America have articulated a class-as-lived-experience analysis distinct from the Marxist analysis. See also bell hooks, *Where We Stand: Class Matters*, New York, Routledge, 2000.
49. See, for example, Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, New York, Vintage Books, 1974; Sandra Bartky, *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York, Routledge, 1990; Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, New York, Basic Books, 2000; Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books, 1989. Mitchell is a theorist whose work spans the “street” and academic categories; *Woman’s Estate* is a work read and used by movement activists, whereas *Psychoanalysis and Feminism* is read largely by academics.
50. See, for example, Virginia Held, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 and *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York, Oxford University Press, 2006; Lorraine Code, *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 and *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, New York, Oxford University Press, 2006; Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Toronto, University of Toronto Press, 1988 and *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge*, Toronto, University of Toronto Press, 1990; Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, Routledge, 1990, 2nd edition 2000 and *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*, New York, Routledge, 2004; and Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History*, New York, Oxford University Press, 1979, *The Creation of Patriarchy*, New York, Oxford University Press, 1986 and *The Creation of Feminist Consciousness*, New York, Oxford University Press, 1993.
51. I have a cartoon of two women sitting in a café. One says, “Yes, I used to be a radical socialist vegetarian lesbian feminist. The sex was all right, but I couldn’t handle all the literature.”
52. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, p. 10.
53. Nussbaum, *Sex and Social Justice*.
54. See, for example, Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*.

23

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

THE INVISIBILITY OF PRIVILEGE:
A CRITIQUE OF INTERSECTIONAL
MODELS OF IDENTITY¹

ANNA CARASTATHIS
CRÉUM AND SIMONE DE BEAUVOIR INSTITUTE

RÉSUMÉ

Dans cet article, je soutiens que « l'intersectionalité », la conception la plus fréquemment acceptée du rapport entre les axes ou entre les systèmes d'oppression (la race, la classe sociale et le genre), s'appuie clandestinement sur le modèle qu'elle prétend surmonter : c'est-à-dire, le modèle unitaire de l'identité. En premier lieu, je présente la définition «d'intersectionalité», et je différencie trois interprétations de ce concept qui sont souvent confondues. Ensuite, je propose une lecture analytique du modèle qui a pour but de révéler des présuppositions qui fondent les notions d'identité. En conclusion, si la norme d'intégration de la «différence» est le fondement de discours intersectionnels, je suggère que la solidarité serait préférable à celle-ci pour la pratique féministe.

ABSTRACT

In this paper, I argue that intersectionality, the prevailing way of conceptualizing the relation between axes or systems of oppression (race, class, gender), illicitly imports the very model it purports to overcome: that is, the unitary model of identity. I first define “intersectionality” and distinguish between three senses that are frequently conflated. Then I subject the model to an analytic critique, revealing its hidden presuppositions about identity. Finally, I suggest that solidarity serves as a better norm for feminist practice than inclusion of “difference,” which seems to be the norm underlying many intersectional accounts.

The problem of conceptualizing political subjectivity, in an ethical and politically productive way, is an old and abiding one. It is a task that seems particularly urgent for oppositional politics, which, in one way or another, seek to transform subjectivity-in-itself into subjectivity-for-itself as a means to social emancipation. It is the broad claim of this paper that feminist theory and politics has failed to decisively address itself to this task, to constitute the subject of feminism in a truly “universal” way,² with the result that the emancipatory project of feminism remains – both in practice and in theory – glaringly incomplete. This is not for lack of trying: antiracist feminists – majoratively racialized women – have exposed this lacuna since the earliest enunciations of falsely universal feminist politics. They have expended an unreciprocated amount of intellectual and psychic effort articulating to race-privileged feminists what it means to be confronted, as Anna Julia Cooper put it in 1892, by both “a woman question” and a “race problem”;³ that is, in a more contemporary political idiom, what it means to be subject to “double jeopardy,”⁴ “multiple jeopardy,”⁵ “multiple oppressions”⁶ or “interlocking oppressions.”⁷ The most recent metaphor for the problem Cooper spoke of in 1892 is that of “intersectionality.” Intersectionality “is currently the reigning...metaphor for *complex identities* insofar as they are constituted by race, ethnicity, class, and sexual orientation together with gender.”⁸ In this paper, I discuss this currently prevalent way for conceptualizing the political subjectivity of the hyper-oppressed. Notably, post-identitarian feminists as well as identitarians⁹ deploy the language of intersectionality, and in feminist circles the term “intersectionality” has come to stand virtually as a synonym for the way in which the “litany” of oppressions (based on axes of gender, race, class, sexuality, and dis/ability) inflect and inform one another – to the extent that common usage makes it acceptable for one to use the term “intersectionality” without specifying what, in particular, is intersecting, or how. Yet, as Ladele McWhorter points out, inasmuch as “the precise nature of such alleged ‘intersections’ is not made clear,” it is an open question whether, in many analyses, reference to intersectionality functions as anything “other than just a strategy to avoid charges of racism or classism.”¹⁰ That is, perhaps, a stronger claim than I argue for in this paper. My aim here is more modest. I argue that the intersectional model of identity fails in its two primary analytical aims: first, to render visible the experience of hyper-oppressed subjects; and sec-

ond, to supplant the normative, race- and class-privileged subject of feminist theory and politics.¹¹

Exponents of the intersectional model claim that it is particularly apt in capturing the experience of hyper-oppressed people, paradigmatically racialized women, in ways that its predecessors, namely the unitary conception of “woman” and “additive” models of identity, have failed to. It is maintained that, as a heuristic device, intersectionality enables a nuanced view of the ways in which axes of privilege and oppression inflect and mutually construct each other.¹² Its proponents claim that the intersectional model of identity therefore successfully guards against a politically problematic reduction of racialized women’s social experience to that of racialized men, or to that of race-privileged women; consequently, the intersectional model enables the representation (in both the descriptive and political senses) of subjects oppressed on “multiple” axes. Upon giving a brief exposition of the model of intersectional identity as it manifests itself in the analyses of Kimberlé Williams Crenshaw (1991), Patricia Hill Collins (2003), and Diana Tietjens Meyers (2000) (§1), I argue that this model inadvertently reproduces the very assumptions it claims to be redressing (§2). In particular, I advance the claim that the intersectional model fails to make necessary substantive revisions in how we conceive the relation between oppressions, and as such fails to deliver on its promise of overcoming the conceptual errors of past models of identity. In the final section of the paper (§3), I raise one implication of my discussion: namely, that feminist subjectivity – the ground of solidarity among “women” – does not precede but rather emerges out of concrete political practice, which involves a collective, *practical* confrontation with relations of privilege and oppression.

1. DEFINING “INTERSECTIONALITY”

At the outset, it is important to distinguish between at least three senses of the term “intersectionality,” which are often conflated in the literature.¹³ The first sense refers to the relation between relations of oppression and privilege. On an intersectional conception of oppressions, oppressions are generally, if only implicitly, conceived of as discrete, but they converge (intersect) in the experience of the hyper-oppressed in permutations that transform the character of those (dis-

crete) oppressions. Whereas monistic analyses of oppression conceive of these power relations in binary terms – “men rule women...Whites dominate Blacks”¹⁴ – the intersectional model “references the ability of [...] race, class, and gender [oppressions] to mutually construct one another.”¹⁵ This first sense of intersectionality – intersectionality of oppressions – is deployed by post-identitarian theorists as well as by identitarians.¹⁶ An intersectional conception of oppression is often distinguished, however, from an account of systems of oppressions that theorizes them as “interlocking.” Leslie McCall articulates the difference between intersectionality and interlocking of oppressions in terms of a distinction between “*intracategorical complexity*” and “*intercategorical complexity*.¹⁷ The latter “focuses on the complexity of relationships among multiple social groups within and across analytical categories and not on complexities within single social groups [or] single categories.”¹⁸ Sherene Razack concretizes this difference in analytical emphasis:

Analytical tools that consist of looking at how systems of oppression interlock differ in emphasis from those that stress intersectionality. Interlocking systems *need one another*, and in tracing the complex ways in which *they help to secure one another*, we learn how women are produced into positions that exist symbiotically but hierarchically. We begin to understand, for example, how domestic workers and professional women are produced so that neither exists without the other. First World policies of colonialism and neo-colonialism, which ultimately precipitated the debt crisis and the continuing impoverishment of the Third World and enabled the pursuit of middle-class respectability in the First World, were implemented in highly gendered ways.¹⁹

In other words, an analysis of the way that systems of oppression “interlock” has as its point of focus the matrix of micro- and macro-political relations that produce subjects, whereas intersectional analysis focuses on the subjects produced by those relations, conceived of in identic terms. The distinction between “interlocking” and “intersectional” analyses may appear quibbly at first glance, and it is not

a stable one across the literature, but proponents of the “interlocking” approach claim they are different in kind. McWhorter argues that the conception of the relation between oppressions as interlocking predates the appearance of the intersectional model of identity. Saying that various forms of oppression are “interlocking,” in McWhorter’s view, means that they cannot be separated in the lived experience of hyper-oppressed subjects; that is, that “race, sex, and class are ‘simultaneous factors’” in the lived experience of oppression.²⁰ Yet, as we will see below, this is what intersectionality also purports: that the intersectional model describes the simultaneity of oppressions in lived experience. But it should be noted that lived experience is not, originally, the terrain that the metaphor of intersectionality sought to map out: the language of “*intersections*” emerges from Crenshaw’s ground-breaking intervention in race-critical feminist legal theory, which sought to expose the inadequacy of monistic remedies to racialized gender-based discrimination. Crenshaw argued that the discrimination that Black women face cannot adequately be captured by monistic conceptions of discrimination inscribed in U.S. antidiscrimination law.²¹

The other two senses of “intersectionality” are introduced and explicitly elaborated by Crenshaw. “Structural intersectionality” refers to the model of political identity that, according to Crenshaw, aptly captures the particular social location of the hyper-oppressed, paradigmatically Black women. The claim is that as an analytical model structural intersectionality illuminates the *simultaneity* (as well as the “complexity” and “irreducibility”) of race and gender oppression in racialized women’s experience. Finally, the third sense of intersectionality, which Crenshaw calls “political intersectionality” describes the empirical socio-historical fact that feminist and antiracist politics have functioned in tandem to marginalize the issues facing Black women.²²

According to identitarian theorists who adopt the intersectional model of identity, these three kinds of intersectionality I have just described are related, though there is some disagreement around the nature of this relation. Causal priority is variously attributed to structural intersectionality (Crenshaw), or to intersectionality of oppressions (Collins). In the first instance, the account runs like this: subjects have identities on the basis of which they are oppressed or discriminated against. Oppositional movements fail to represent these subjects when they reduce the “complexity” of their identities by deploying a single category of political analysis (e.g., gender). For a

materialist like Collins, political relations which produce the intersectionality of oppressions have causal priority: oppression produces the intersectional identity of the hyper-oppressed subject, *i.e.*, structural intersectionality. This subject, *by virtue* of the “complexity” of her experience of oppression is not adequately represented by oppositional movements that rely on monistic analyses of oppression which privilege the identities and political interests of subjects oppressed on a singular axis. On both accounts political marginalization follows – ontologically and narratively – the formation of the identity of the hyper-oppressed subject, who *by virtue* of her identity is politically marginalized. Intersectional subjects come, so to speak, already formed to the space of political contestation. But this construal of the relation between the phenomenon of oppression, political subjectivity, and oppositional politics is not unproblematic. We might imagine an alternative account in which political intersectionality (*i.e.*, the problem of political representation) precedes, and gives rise to both structural intersectionality (*i.e.*, political identity) as well as to the intersectional *conception* of the relation between relations of oppression.²³ (I advance this claim in §2.)

On Crenshaw’s view, the intersectional model of identity mitigates against the phenomenon of political intersectionality. Crenshaw argues that Black women are, in virtue of their membership in “at least two subordinated groups that frequently pursue conflicting political agendas” inadequately represented by both.²⁴ But, according to Crenshaw, the problem is not “just” that “both discourses fail [Black women] by not acknowledging the ‘additional’ burden of patriarchy or of racism”²⁵ – as theorists of the additive model of political identity once purported. Rather, insofar as gender oppression is construed as the oppression suffered by white women and race oppression as that suffered by Black men, the resources of these discrete discourses are simply inadequate to the task of conceptualizing the gender oppression and the race oppression suffered by Black women. Black women, in Crenshaw’s terms, are consigned to the “intersection,” “a location that resists telling.”²⁶

But if the intersection resists telling, those systematically and concretely located there have resisted the intersection.²⁷ Racialized, minoritized, working-class, lesbian and majority-world women have long protested their relegation to the margins resulting from the exclu-

sions of race- and class-privileged feminism. The unitary conception of “women” had achieved notoriety in academic feminism by the early 1980s for the false universalization of white bourgeois women’s experience on which it was predicated. However, this critique is not recent, even if the (white) feminist mainstream only recently came to acknowledge it, to the extent that it has. Albeit belatedly, the unitary conception of “women” was conclusively deemed inadequate to the task of properly representing concrete women, variegated as they are by micro- and macro-relations of racialized class and implicated as they are in geopolitical relations of imperialism and (neo)colonialism. But it was not mere empirical inadequacy that underwrote the rejection of a unitary conception of “women” as the basis of feminist politics: it was a charge of exclusion and of subordination – an ethico-political charge – levied against white bourgeois feminists, a charge that entails a call to confront their race- and class privilege, and the ways in which it informs their analysis of gender oppression and constitutes the parameters of their political practice. What this call amounts to then, is, first, an *epistemological* demand to make transparent – to make *visible* – the way in which the particular social experience of certain women has been falsely universalized as the experience of all women. But this critique is motivated by a second demand, this one *political*, namely, to bring this critical epistemology of privilege to bear on feminist praxis. Meeting the second, “political” demand entails actually *transforming* feminist practice. For reasons that I will elaborate in §3, it is important to distinguish what I am calling the epistemological task from the political one. For if white bourgeois feminists have made efforts to respond to the first demand, through conceptual moves like the adoption of putatively non-unitary models of identity, it is not clear that this has translated into a significant transformation of political practice on the ground, nor its prerequisite, an uncompromising interrogation of one’s own privilege and complicity in structures of domination. As Razack puts it, merely “[s]peaking about difference [...] is not going to start the revolution.”²⁸ Indeed, I think there is something problematic about models of identity which proceed by “laying the groundwork for handling difference as the real problem, instead of the power relations that construct difference.”²⁹ And if, as I want to claim, political identities do not precede, but *issue* from oppositional political practice, it is not

clear that merely conceptualizing political identities – or “difference” – differently is sufficient to realize the *political* demand that feminists transform their falsely universal, parochial politics into truly universal politics of solidarity that work to undermine systems that produce social contradictions. (I will return to this in §3.)

2. THE INVISIBILITY OF PRIVILEGE

Until now, I have been speaking rather abstractly about the intersectional model of identity. To help concretize this model, I want to examine the illustrations that its exponents provide. It has been suggested that intersectional identities may be visualized as “points on a plane plotted in relation to axes [...] of oppression such as racism and sexism”,³⁰ a metaphor more evocative of the injurious nature of that social location, is one that compares “sexism and racism [to] vehicles on a collision course [...] which converge at an intersection where a pedestrian who is crossing cannot get out of the way.”³¹ Albeit less dramatically, the intersectional model of identity can also be schematized with a Venn diagram. Meyers warns that “if visualized as lifeless Venn diagrams, [the] trope [of intersectionality] represents inert items sorted into various overlapping categories.”³² But I submit that the “lifelessness” of the schema is a consequence not of the illustration, but of the *model of identity* it serves to illustrate. In this sense, the Venn diagram is actually a particularly apt schematization, insofar as it reveals the inadequacy of the intersectional model to render the experience of oppression *as it is lived*.³³ In particular, much like the “additive” model of oppression, the intersectional model is impotent to represent the irreducibility of the oppression uniquely facing Black women, and the simultaneity of compounded oppressions that Black women share with other groups. I hope to show that the criticism that Angela Harris makes of additive models of oppression applies to the intersectional model as well: both effectively

reduce the lives of people who experience multiple forms of oppression to addition problems: ‘racism + sexism = straight black women’s experience’ or ‘racism + sexism + homophobia = black lesbian experience’ [...] black women’s experience [is] forcibly fragmented before being subjected to analysis, as those

who are ‘only interested in race’ and those who are ‘only interested in gender’ take the separate slices of our lives.³⁴

Harris’ targets here are “feminist essentialists” who in their theorizing and in their legal and political practice deploy categories of “race” and “gender” in a way that presumes that it is possible to describe or account for the latter in isolation of the former.³⁵ But I want to suggest that Harris’ critique has a wider extension than her own parsing of the problem suggests. In particular, it extends beyond conceptualizations of gender oppression which aspire to totality, and arguably applies to those – like the intersectional model – which ostensibly privilege “difference.” Harris warns that “as long as feminists [...] continue to search for gender and racial essences, black women will never be anything more than a crossroads between two kinds of domination [...] we will always be required to choose pieces of ourselves to present as wholeness.”³⁶ But this is precisely what the intersectional model of identity trumpets as its theoretical strength: that is, its professed ability to articulate the experience of subjects located at the *intersection* – the *crossroads* – of race and gender oppressions.

In order to flesh out this problem, let us look at a schematization of the intersectional model of identity (see Appendix A, Figure 1). This model purports to be an intervention in theorizing political identity that aims to articulate “a location that resists telling.” The claim that the identity of the Black woman is produced by the intersection of gender and race is viable only if we can think “Black” without thinking “woman,” and if we can think “woman” without thinking “Black.” On the intersectional model, if the Black woman occupies the border, who takes residence – who is *at home* – in the non-intersecting zones? Not only does the model fall prey to the widespread practice of aligning certain groups with particularity, or “visibility,” and others with universality, or “invisibility”; upon closer inspection, it becomes apparent that the intersectional model of identity conjures the very ontology that its exponents set out to undermine. In construing race and gender as analytically separable and relegating Black women to their intersection, it implicitly perpetuates the racialization of gender and the gendering of race. (see Appendix A, Figure 2). To put it another way, on the intersectional model, “race oppression” unmodified is implicitly conceptualized as the oppression suffered by racialized men, and “gender oppression” unmodified is implicitly con-

ceptualized as that to which race-privileged white women are subject. To say that “race” and “gender” oppressions intersect in the experience of the racialized woman is to preserve a unitary conception of oppressions the normative subjects of which are relatively privileged on some axes.

It should be noted that although racialized women are the paradigm intersectional subjects, it is claimed that, in fact, *all* individuals in invidiously stratified societies have intersectional identities. All individuals have intersectional identities produced through the convergence and mutual inflection of relations of oppression and privilege (on Collins’ view) or through the confluence of “identity determinants” (on Crenshaw’s and on Meyers’ view). However, as Meyers notes, insofar as “our discourse exaggerates the significance of some group memberships,” making certain identity determinants “mandatory and salient categories of self-description,” while rendering other determinants invisible, it seems that identities are viscerally experienced as intersectional only by those who are hyper-oppressed.³⁷ As Crenshaw, Collins and Meyers recognize, the asymmetry in discursive emphasis on certain “identity determinants” is a function of privilege. Not only do people privileged on axes of race or gender consistently fail to identify themselves with their race (white) or their sex/gender (male/masculine), but, moreover, and what in practice amounts to the same thing, they often fail to understand themselves as racialized or as gendered. As Collins puts it, “[c]urrent assumptions see African-Americans as having race, White women as having gender, Black women as experiencing both race and gender, and White men as experiencing neither.”³⁸ These are neither accidental, nor innocent omissions: indeed, they constitute the wages of privilege. Of course, Crenshaw, Collins and Meyers are explicitly critical of such tendencies. But it is not clear that the intersectional model of identity overcomes them. In fact, it is my suggestion that the intersectional model effectively collapses, under the weight of criticism, into the unitary model, despite the very different intentions motivating each.

To the extent that a dualistic logic continues to inform our thinking about race and gender, it is still, on the intersectional model, implicitly the masculine that poses as the generic Black person, and the white that poses as the generic woman. The ostensible *mutual exclusivity* of the categories of race and gender is the *condition for the possibility of their intersecting*; but this is a function of the *invisibility* of their respective gendering and racialization. These categories

can be said to be analytically pure only insofar as they are unmarked, uninflected, by one another; but this purity is an impossibility, even as an abstraction (for what would it mean to say, under prevailing social conditions, that one can conceive a racialized body that was not so to the extent that it presupposes the analytic purity of the very categories it seeks to intersect, inadvertently reproduces this construction of whiteness and of masculinity).

Let us try to test this claim by interrogating the notion that all subjects in stratified societies have intersectional identities. What happens when one attempts to schematize the (putatively) “intersectional” identity of the white man (the paradigmatic “unified” subject)?(See Appendix A, Figure 3.) I would suggest that the claim that the white man is produced by the intersection of whiteness and maleness fails to induce a response symmetrical to that generated by the claim regarding the identity of the Black woman. If there are any implications to be deduced from the attribution of an intersectional identity to the white man, they are that whiteness is implicitly gendered masculine, and that maleness/masculinity is implicitly racialized white. As “abstract” analytical categories, whiteness and maleness are already co-extensive or mutually implicated. Therefore, insofar as the “intersection” of whiteness and maleness is always already assumed *unless otherwise specified*, as an *analytical* model, intersectionality contributes nothing novel to our conception of the “white man” – except, ironically, further confirmation of the “unified” character of that identity. (see Appendix A, Figure 4). This redundancy of the intersectional analysis of “unified” identities indicates two things: first, it undermines the claim that all subjects have intersectional identities – it would seem that only hyper-oppressed subjects do, in any existential and politically meaningful sense. Second, it illuminates the role of political intersectionality in constituting the intersectional identity of the hyper-oppressed.

This last claim calls for some elaboration. I have argued that the intersectional model of identity essentially inherits the ontology that its predecessors, the unitary conception of “woman” and the “additive” model of identity, were criticized for assuming. “Structural intersectionality,” then, fails in addressing, and can even be said to *reinscribe* on the level of identity, “political intersectionality.” The intersectional model of identity *reifies* “political intersectionality” by discursively producing a political subject whose stable – if contested – identity is the sedimentation of this political phenomenon: namely, the failure of

existing discourses to represent (in the descriptive and the normative senses) the political experience and interests of racialized women. Insofar as they are insufficiently represented by both, racialized women report standing in a dilemmatic relation to feminist and antiracist discourses. The trope of “structural intersectionality” compels an internalization of that political dilemma, producing an internally divided subject. To say that racialized women “occupy a social location that resists telling” is to locate the cause of unrepresentability in the subject of politics, in this case, in racialized women. It is to fail to recognize that race, gender, and class are not the identical properties of individuals or of groups, but rather, are political relations which structure the lived experience of the subjects they interpellate. The notion that the problem that Crenshaw calls “political intersectionality” can be resolved at the level of identity presupposes that the dilemma *issues* from the identity of the racialized woman. But this is, essentially, the assumption of a falsely universalizing unitary model of “women.” The intersectional model reproduces it, insofar as it consigns hyper-oppressed subjects to an intersection of axes of oppression, which it conceives in monistic terms that qualitatively privilege the oppression faced by subjects who are oppressed on a single axis. But if, as I want to claim, structural intersectionality is a function of political intersectionality, there is no sense in which individuals “are” intersectional subjects prior to a political discourse that assigns them to that location.⁴⁰ Despite the political hope with which it is invested, intersectionality contributes to – and does not remedy – the discursive unrepresentability of hyper-oppressed subjects.

It is not clear that “representation” ought to be the aim of transformative politics. At the same time, it is not clear that the task of representation can be disowned.⁴¹ I have suggested that political identity does not precede, but is produced in and through political representation. If identities are not prior to politics, but are themselves the products of political relations, perhaps the task is not to re-describe or better represent identities, but instead, it is to unearth conceptually and transform practically those relations which produce them. With Collins, I am critical of the tendency to understand

resistance to oppression as occurring only in the area of representation, as if thinking about resistance and analyzing representations can substitute for active resistance against institutional power. Quite simply, difference is less a problem for me than racism, class exploitation, and gender oppression. Conceptualizing these systems of oppression as difference obfuscates the power relations and material inequalities that constitute oppression.⁴²

What is needed, then, is an oppositional politics desiring to reveal, criticize, and actively transform structural relations of power.

3. A POLITICS OF SOLIDARITY

This critique of the intersectional model of identity does not imply that we ought to end all “identity talk” in all circumstances – as if that were possible, under prevailing conditions of domination.⁴³ But it is becoming increasingly apparent that the project of theorizing identity – or, for that matter, “difference” – is not, in itself, a sufficient condition for feminist solidarity; and, increasingly, I am led to question whether it is a necessary condition. Himani Bannerji distinguishes the project of theorizing *identity* from the project of theorizing *subjectivity*. Bannerji argues that the latter ought to replace the former as the ground of transformative criticism of structures of oppression:

The social analysis we need, therefore, must begin from subjectivity, which asserts dynamic, contradictory, and unresolved dimensions of experience and consequently does not reify itself into a fixed psychological category called identity which rigidifies an individual’s relationship with her social environment and history.⁴⁴

I have argued that the intersectional model of identity performs just such a reification of the structural relations of power in which subjects are implicated. A productive alternative is theorizing the subjective conditions necessary for enacting a feminist politics of solidarity. Such a

politics has (at least) three crucial elements: (1) it performs a structural analysis of the ways in which systems of oppression “interlock” and of the ways in which subjects are located in and reproduce these systems. It (2) involves an actional commitment to transforming the structural relations that subtend these systems. Finally, (3) a feminist politics of solidarity distinguishes between being positioned or situated in relations of oppression and privilege – an ineluctable fact of life under prevailing conditions – and positioning or situating oneself in relations of solidarity with “communities in struggle.”⁴⁵ In this closing section I want to gesture at what might be at stake in each of these moments of a feminist politics of solidarity, which embodies what I take to be the spirit of intersectional theories like Collins’ but which transcends the conceptual and praxiological limitations of the intersectional model of identity as a foundation for feminist politics.

I earlier distinguished “intersectional” accounts of oppression from analyses which theorize the ways in which systems of oppression “interlock.” The latter, understood as the methodological point of departure for a transnational feminism, involves the analysis of “flows of capital, labour, cultural and knowledge production between nations and regions [...] and what is happening to the specific bodies caught in the drift” – including our own.⁴⁶ Such an analysis does not fetishize “difference”; instead, it attends to globalized relations of domination which produce social contradictions. Further, a transnational feminist analysis of interlocking systems of oppression is only possible “when there ceases to be an imperial demand for exotic voices of difference.”⁴⁷ Only when we relinquish an imperialist fantasy of “difference” are we in a position to “[pay] attention to specificity”:

Imperialism demands that we understand women either as victims or agents, as saviours or as saved, but not as complicated subjects acting within several hegemonic systems. Our task is therefore to materialize women from the South, or racialized women in the North ... and ourselves, as real women.⁴⁸

To “materialize” oneself in feminist theory, one must actionally confront one’s implication – indeed, one’s *complicity* – in structures of domination. This task – a practical interrogation of one’s privilege – differs in kind from the insular “academic” project of theorizing identity (and difference). Indeed, it is not a speculative exercise: it is, instead, a *practical* one. And, crucially, it restores a

concern about the contours of power to feminist theory, without which any feminist politics to which theory might give rise seems hardly worthy of the name – for “[w]hat type of oppositional politics emerge[s] from a focus on difference devoid of power?”⁴⁹

Fiona Probyn writes that feminists interested in enacting a politics of solidarity need to reconceptualize their own complicity in structures of domination as the “starting point and the condition of ethics itself.”⁵⁰ Too often, recognition that one is complicit in the oppression of others (as well as in one’s own) leads subjects with relative privilege to succumbing to cynical paralysis. But such a response – enabled by privilege – only serves to reinscribe privilege. Taking one’s own complicity in interlocking systems of oppression as the starting point of the feminist enterprise requires an actional commitment – to put it bluntly, *work* – to transform the political relations which constitute these systems. For those of us who are of/in the global North, part of this work consists in confronting the implications of the fact that the condition of possibility of our own “liberation” – historically limited though it may be – is the continuing subjugation of the global South, in post/neocolonies, on reserves, in prisons, export processing zones, inside and outside the borders of white settler societies.⁵¹

A politics of solidarity moves from an analysis of systems of oppression to action with the urgency that the global situation demands. If our descriptive location does not determine our normative commitments, we are all – relatively privileged and hyper-oppressed subjects alike, though to different extents and in different ways – in “voluntary exile” in the space of political resistance. We might fruitfully compare this movement from analysis to action with Chandra Talpade Mohanty’s distinction between, on the one hand, being positioned or situated in systems of oppression and, on the other, positioning or situating oneself in feminist solidarity with others whose social location differs from one’s own.⁵² The former is a passive condition; the latter is active.⁵³ Mohanty distinguishes between these two conditions as *being-of/in* and *being-for*:

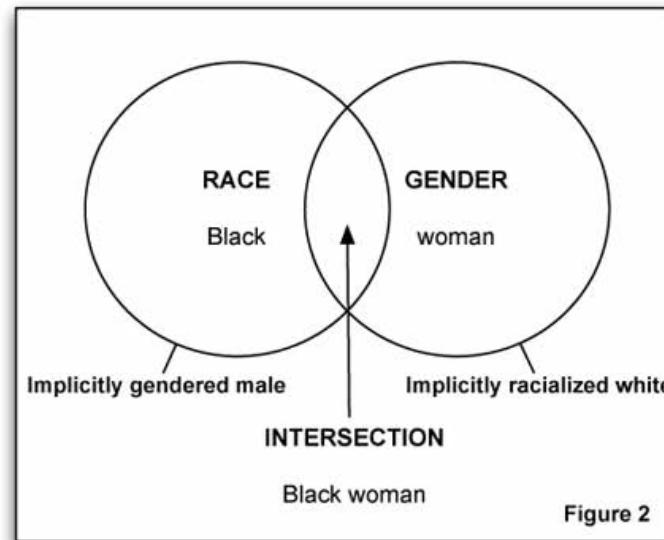
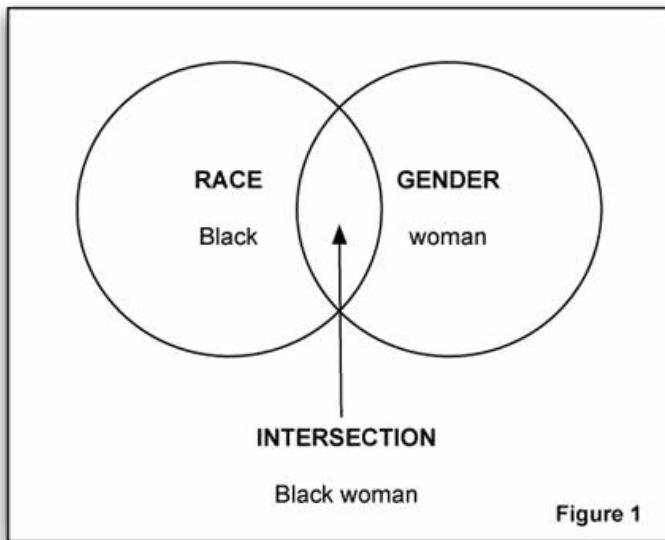
I am of the Two-Thirds World in the One-Third World. I am clearly a part of the social minority now, with all its privileges; however, my political choices, struggles, and vision for change place me alongside the Two-Thirds World. Thus, I am for the Two-Thirds World but with the privileges of the One-Third

World. I speak as a person situated in the One-Thirds [sic] World, but from the space and vision of, and in solidarity with, communities in struggle in the Two-Thirds World.⁵⁴

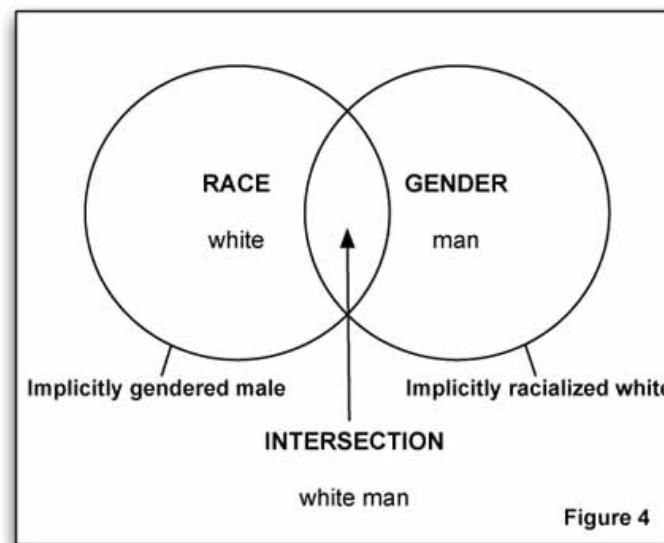
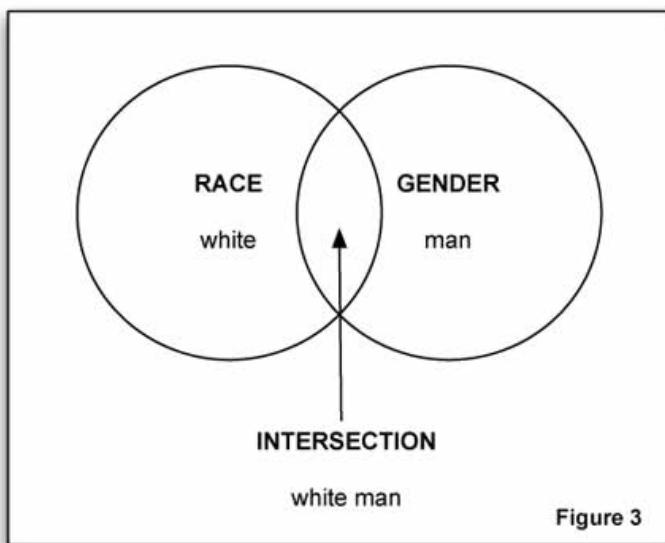
What is ultimately at stake in this distinction is opening up a space in which to theorize and actionally engage the historical conditions of possibility of transformative agency. For Audre Lorde, the movement between these two senses of “location” – being of/in and being for – is made possible through the “creative use” of privilege.⁵⁵ What is politically crucial, then, is the emergence of transformative subjectivity *in the practice* of the movement between being-of/in and being-for. Indeed, transformative subjectivity is to be located precisely *in that movement*. This work, I want to suggest, represents the point of departure, and not the conclusive arrival of feminist politics; it is not derivative, but rather *productive* of feminist subjectivity.



APPENDIX A : THE INTERSECTIONAL MODEL OF IDENTITY



ARTICLES
ARTICLES



NOTES

1 Versions of this paper were presented at: the Department of Philosophy Graduate Student Colloquium at McGill University in 2004; at the Women's Studies Symposium at the 13th Annual Graduate Feminist Colloquium at York University, in April 2004; and at the "Re-examining Race and Gender" Conference at the Centre for the Study of Justice, Seattle University, in March 2005. I am grateful to these audiences for their helpful engagement. Thanks to Cressida Heyes, Marguerite Deslauriers, Anna Feigenbaum and Tracey Nicholls for their thoughtful comments on past drafts; to my Feminist Theory Reading Group (2003-2004) for indulging my frequent performance of the argument I advance here as I was thinking it through in the winter of 2004; and, finally, to Elizabeth Hackett, whose own interests in the limitations of the intersectional model productively – dare I say it? – intersected with mine, and led to provocative and challenging discussions in Seattle, in March of 2005. A final thanks to the anonymous reviewer for her generous feedback.

2 Chandra Talpade Mohanty makes a useful distinction between the "false universalizing" of Eurocentric humanism (in its putatively feminist and antifeminist incarnations) and the truly "universal" project of a transnational feminism that takes "the local as specifying the universal" and seeks to establish a "decolonized, cross-border feminist community," in which "'common differences' can form the basis of a deep solidarity" (Mohanty, 2003, p 224-225). I find Mohanty's construal of the relation between the particular and the universal compelling, and it informs much of my analysis here.

3 Cooper in Guy-Sheftall, 1995, p 44.

4 Beale, 1970.

5 King, 1988.

6 Lugones, 2003.

7 Razack, 1998.

8 Meyers, 2000, p 154, emphasis added.

9 I deploy this received distinction between "identitarian" and "post-identitarian" feminisms provisionally, to make a point that I return to in §3, namely, that the critique of intersectional models of identity as I present it here does not imply that we should end all "identity talk" – as if this were possible. That is because even *absent* an "identitarian" politics (*i.e.*, a politics that understands its fundamental demands for emancipation to issue from, and to represent the identity of a given social group), the fundamental problem with the language of intersectionality remains; that is, an inadequate conception of the relation between relations of oppression. (I expand on this in §1.) Consequently, "post-identitarian" feminists (*i.e.*, feminists for whom the feminist project is crucially predicated on the "deconstruction" of identity categories) who use the trope of "intersectionality" to conceptualize subjectification under conditions of oppression are no less the targets of my critique. I am neither philosophically nor politically committed to the distinction between "identitarian" and "post-identitarian" politics, nor to the view that the latter necessarily represents a political or theoretical advance over the former. It is interesting, as Cressida Heyes observes, that "writing that actually uses this specific phrase ['identity politics'], with all its contemporary baggage, is limited almost exclusively to the last 15 years. Thus it was barely as intellectuals started to systematically outline and defend the philosophical underpinnings of identity politics that we simultaneously began to deconstruct them" (Heyes, 2002). Given this, careful readers of feminist intellectual history need to question the extent to which "identity politics" is a category constituted in and through its deconstructive critique. See Heyes, 2002.

10 McWhorter, 2004, p 38-39. I am twisting McWhorter's words a little here, to express a worry she formulates much more tactfully: "But if the claim that race, sex, and class intersect is going to serve feminist theory as something other than just a strategy to avoid charges of racism or classism, some form of concrete analysis of what has been called 'intersection' is extremely important" (McWhorter, 2004, p 39). McWhorter goes on to perform such an analysis, which thematizes this claim by arguing that race and sex have a common genealogy.

11 A terminological note: I use the term "hyper-oppressed" to refer to subjects who are oppressed by more than one of many interlocking systems of oppression. The term "multiply oppressed" seems to beg the question of how we define the relation between relations of oppression – which is the (unresolved) question that forms the background of this paper. But I use the term "hyper-oppressed" tentatively and with reservations: for one, like the more

common “multiply oppressed,” it connotes a quantitative conception of oppression; it also implies that being oppressed on only one axis is, somehow, being “hypo-oppressed,” or being oppressed just enough – this is not my intention in using the term. That said, the term guards against what Patricia Hill Collins has called “the myth of equivalent oppressions”: “In the United States [or in Canada] to be a Black woman is not the same as to be a White gay man or a working-class Latino [...]. Moreover, in a situation in which far too many privileged academics feel free to claim a bit of oppression for themselves [...] oppression talk obscures actual unjust power relations. Within these politics, some groups benefit more from an assumed equivalency of oppressions than others” (Collins, 2003, p 212).

12 In a rare critique of intersectionality, Martha Gimenez argues precisely the opposite: that this model of identity offers no resources to “link intersectionality to its macro level conditions of possibility, those “interlocking” structures of oppression [...] It is here that [it] runs into a theoretical dead end which the abundance of metaphors ... can neither hide nor overcome [...]. T]he formal nature of the RGC [race, gender, class] perspective becomes clear: race, gender and class have become, for all practical purposes, taken for granted categories of analysis whose meaning apparently remains invariant in all theoretical frameworks and contexts [...] no specific theory is invoked to define how the terms race, gender, and class are used, or to identify how they are related to the rest of the social system [...]. All that remains to be done is empirically to document their intersections everywhere” (Gimenez, 2001, p 29).

13 A fourth sense which emerges from Crenshaw’s analysis of cultural politics is “representational intersectionality,” which is about the way in which “the production of images of women of color and the contestations over those images tend to ignore the intersectional interests of women of color” (Crenshaw, 1991, p 1283). Crenshaw illustrates this with the prosecution of 2 Live Crew for obscenity (1990) and the public discourse surrounding this event (Crenshaw, 1991, p 1282-1295). I do not discuss representational intersectionality in the body of the paper, as it seems to me to be just the convergence of structural intersectionality and political intersectionality at the level of (aesthetic or cultural) representation.

14 Collins, 2003, p 207

15 Collins, 2003, p 208

16 For example, in the Preface to *Gender Trouble*, that now-classic statement in post-identitarian feminist theory, Judith Butler deploys the language of intersectionality to argue for the inseparability of gender from other forces in subject-constitution: “If one ‘is’ a woman, surely that is not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered ‘person’ transcends the specific paraphernalia of gender, but *because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities*. As a result, it becomes impossible to separate out ‘gender’ from the political and cultural *intersections* in which it is invariably produced and maintained” (Butler, 1990, p 3, emphasis added).

17 McCall, 2005, p 1773

18 McCall, 2005, p 1786. According to Patricia Hill Collins, “interlocking” and “intersectional” refer, respectively, to macro-level and micro-level phenomena: “[t]he notion of interlocking refers to the macro level connections linking systems of oppression such as race, class and gender [...] The notion of intersectionality describes microlevel processes - namely, how each individual and group occupies a social position within interlocking structures of oppression described by the metaphor of intersectionality” (Collins, 1997, p 74). However, in a later text (Collins, 2003), Collins uses the term “intersectionality” to refer to micro- meso- and macro-level processes.

19 Razack, 1998, p 13, emphasis added. Elsewhere, Razack goes into a bit more detail about the concrete ways in which “women are produced into positions that exist symbiotically but hierarchically”: “The debt crisis and its antecedent in colonialism have left Caribbean women with no choice but to seek work in the countries of the bankers. North American women negotiate their own reproductive futures in a context of inadequate childcare options or flex-time [...] When middle-class women as employers of Black domestic workers discipline themselves to ignore the fact that their domestic workers are also mothers, when they internalize middle-class norms of childrearing and gender roles for professional women that requires [such] economic and social arrangements [...] and when racial discourses handily sustain the idea that a Black domestic worker is not the same kind of mother, we see the many levels at which hegemonic systems make subjects” (Razack, 2000, p 51).

20 McWhorter, 2004, p 38n1

21 Crenshaw, 1989. That the intersectional conception of oppression, implied in the intersectional model of identity, was first introduced to mitigate the inadequacy of abstract legal categories is not philosophically inconsequential. I submit that intersectionality has a different tenor as a purposive intervention into legal theory, than it does as a stand-alone theory of oppression or of political subjectivity. This is because in the former context, the intersectional model of identity (and the conception of the relation between oppressions that implies) is engaging an abstract, liberal democratic discourse of “difference” and “inequality” more or less on its own terms. But clearly this discourse lacks a substantive conception of oppression (which is why critical interventions like Crenshaw’s are so important). And, inasmuch as the law is a justificatory discourse of an oppressive social structure, this is no accident (which is why such interventions, however well-intentioned and incisive, arguably have, in the last instance, limited effects). I am led to wonder whether when intersectionality is imported without modification (and without comment on its origins) into feminist theory, as a panacea to “problems of exclusion in feminist thought” – to use Elizabeth Spelman’s (1988) phrase – it does not, in fact, inevitably bring with it this theoretical baggage – whatever the intentions of the theorist who attempts such a translation may be.

ARTICLES

34

ARTICLES

22 Crenshaw, 1991, p 1245

23 This last claim points to the need for yet another disambiguation of the use of the term “intersectionality”: in the literature, “intersectionality” is used to refer both to the phenomenon of convergence and mutual construction of relations of oppression in “the real world” *and* to the analytic method or social-scientific methodology we might use to identify and understand that “real world” phenomenon. Not only is it often unclear which sense is operative, but this double-usage sometimes leads to the formulation of apparently tautological statements, *e.g.*, “I suggest, however, that intersectionality has introduced new methodological problems and, partly as an unintended consequence, has limited the range of methodological approaches used to study intersectionality” (McCall, 2005, p 1772).

24 Crenshaw, 1991, p 1252

25 Crenshaw, 1991, p 1252

26 Crenshaw, 1991, p 1242. In the passage from which this phrase is taken, Crenshaw comes exceptionally close to acknowledging the causal priority of politics to identity: “Feminist efforts to politicize experiences of women and antiracist efforts to politicize experiences of people of color have frequently proceeded as though the issues and experiences they each detail occur on mutually exclusive terrains. Although racism and sexism readily intersect in the lives of real people, they seldom do in feminist and antiracist practices. And so, when the practices expound identity as woman or person of color as an either/or proposition, they relegate the identity of women of color to a location that resists telling” (Crenshaw, 1991, p 1242). But notice how her concluding appeal to “structural intersectionality” effectively reproduces the very logic she is criticizing (*i.e.*, that racism and sexism are construed by feminist and antiracist politics as discrete phenomena).

27 Historically, this resistance has had two “prongs.” The other “prong” of resistance, which I do not discuss in the body of the paper, is to racialized women’s marginalization or exclusion from antiracist politics. For example, as Crenshaw and others have observed, Black feminists engaged in the civil rights and black power movements in the United States saw the continual marginalization of women in those movements. Feminist politics has been cast variously as an imported (or, “white”) discourse, destructive of racial solidarity, or as concerned with secondary, derivative social phenomena, which racial emancipation would eradicate. For example, “efforts to stem the politicization of domestic violence” in racialized communities “are often grounded in attempts to maintain the integrity of [those] communit[ies]” (Crenshaw, 1991, p 1253). Alternately, “gender domination within the [Black] community is [sometimes] reconfigured as a consequence of racial discrimination against men” (Crenshaw, 1991, p 1257). Oyèronké Oyewùmí writes that “the rhetoric of the loss of manhood [...] is articulated as the main theme of Black history, with the restoration of manhood being the goal of anti-racial [*sic*] political movements and even some mainstream social policy. The impact of slavery, joblessness, colonization, and white supremacy in all its manifestations is constantly interpreted by reference to its effects on this nebulous thing called manhood. It follows, therefore, that if the goal of liberation for the race is the restoration of manhood, who is better placed to fight this fight than the vessel from which manhood has been taken – the Black man” (Oyewùmí, 2001, p 63). When gender *is* foregrounded in the masculinist antiracist discourse to which Oyewùmí refers, it is to decry the emasculation of Black men under conditions of systemic racism. In Crenshaw’s view, in such discourses the oppression of Black women is often rendered as, at

best, an epiphenomenal manifestation of Black men's oppression; or, at worst, it is constructed as an affectation introduced by the white feminist movement that threatens solidarity between Black men and women around the fact of racial oppression.

28 Razack, 1998, p 166.

29 Collins, 1995, p 493.

30 Meyers, 2000, p 154.

31 Meyers, 2000, p 154. Here Meyers is paraphrasing Crenshaw, who first uses the metaphor: "Consider an analogy to traffic in an intersection, coming and going in all four directions. Discrimination, like traffic through an intersection, may flow in one direction, and it may flow in another. If an accident happens in an intersection, it can be caused by cars traveling from any number of directions and, sometimes, from all of them. Similarly, if a Black woman is harmed because she is in an intersection, her injury could result from sex discrimination or race discrimination [...] But it is not always easy to reconstruct an accident: Sometimes the skid marks and the injuries simply indicate that they occurred simultaneously, frustrating efforts to determine which driver caused the harm" (Crenshaw, 1989, p 149).

32 Meyers, 2000, p 155.

33 Dorthe Staunæs (2003) argues that the "concept [of intersectionality] does not include a consideration of how these categories [gender, race, class, etc.] work and intersect in the lived experience of concrete subjects" (Staunæs, 2003, p 101). But she thinks intersectionality can be redeemed by relating it to "post-structuralist and social constructionist concepts of 'subjectivity,' 'subjectification,' 'subject position' and 'troublesome subject position'" (Staunæs, 2003, p 103). Elizabeth Butterfield (2003) is similarly optimistic about the political possibilities that intersectionality opens up, but she argues that "a new understanding of oppression will not be enough – we also need to formulate a new conception of the person" (Butterfield, 2003, p 1) if we are to understand how the intersectionality of oppressions functions in the lived experience of concrete subjects.

34 Harris, 1990, p 588-589.

35 Harris, 1990, p 589.

36 Harris, 1990, p 589.

37 Meyers, 2000, p 157.

38 Collins, 1998, p 79. It would seem that the logic of these "current assumptions" has pervaded Collins' own formulation of them here; presumably the "African Americans" to whom she refers are male, to be distinguished (but only implicitly) from "Black women." On this question, and the relation of operative western concepts of difference and Otherness to the "somatocentricity" of western society, see Oyewùmí, 2001.

39 I do not mean to suggest that whiteness (or maleness/masculinity) are *phenomenally* invisible; they certainly are not, especially to nonwhite (and non-male) subjects who report being "terrorized" by hegemonic whiteness. See bell hooks' essay, "Representations of Whiteness in the Black Imagination" (hooks, 1992). The hypervisibility of whiteness is an enduring theme of the literary and philosophical production of racialized and minoritized peoples, which betrays vestiges of white solipsism in the often decontextualized assertion that whiteness is "invisible" – as opposed to appearing invisible to the *white gaze*. As Sara Ahmed writes, "[i]t has become commonplace for whiteness to be represented as invisible, as the unseen or the unmarked, as a non-colour, the absent presence or hidden referent, against which all other colours are measured as forms of deviance [...] But of course whiteness is only invisible for those who inhabit it. For those who don't, it is hard not to see whiteness; it even seems everywhere" (Ahmed, 2004, §1).

40 Elizabeth Spelman observes that "[i]nsofar as she is oppressed by racism in a sexist context and sexism in a racist context, the Black woman's struggle cannot be compartmentalized into two struggles – one as a Black and one as a woman. Indeed, it is difficult to imagine why a Black woman would think of her struggles in this way except in the face of demands by white women or by Black men that she do so" (Spelman, 1988, p 124). Yet Spelman's own formulation "racism in a sexist context / sexism in a racist context" seems to reinscribe precisely this demand.

41 Spivak, 1988.

42 Collins, 1995, p 494.

- 43 Razack warns against such a move: “[a]long with bell hooks, I am suspicious of those who warn of the dangers of identity politics, race essentialism, or ethnic particularism without paying attention to the specific relations of domination and subordination in any one context, and without contextualizing the responses subordinate groups make to domination, thus distinguishing acts of resistance from acts of domination. As hooks suggests in her assessment of Diana Fuss’ exploration of the misuses of essentialism by minority students in the classroom, critiques of identity politics may be ‘the new, chic way to silence students from marginal groups’” (Razack, 1998, p 169).
- 44 Bannerji, 1995, p 88. While I am sympathetic to Bannerji’s distinction, I still want to keep the above worry in view: we need to remain vigilant about the way in which in classrooms and in political organizing the prescription to “go beyond identity” when articulated by race/class-privileged feminists reinscribes that privilege at the same time as it renders it – and complicity in systems of oppression – (self-)invisible.
- 45 Mohanty, 2003, p 228.
- 46 Razack, 2000, p 44.
- 47 Razack, 2000, p 44.
- 48 Razack, 2000, p 50, emphasis in original.
- 49 Collins, 1995, p 494
- 50 Probyn, 2004, p 9. Similarly, Razack suggests that an “important point of entry [into a transnational feminist politics] is to examine hierarchical relations among women” (Razack, 2000, p 50); “interrogating hierarchical relations should at least make clear how our privileges are intertwined with our penalties, and how both are structured on the backs of other women” (Razack, 2000, p 52). I am wary of the metaphor of the “intertwining” of privilege and penalty, since I take it that Razack’s point is that the two are inextricable (whereas “intertwining” conjures some of the same conceptual problems that I have identified with the language of intersectionality).
- 51 “A white settler society is one established by Europeans on non-European soil. Its origins lie in the dispossession and near extermination of Indigenous populations by conquering Europeans. As it evolves, a white settler society continues to be structured by a racial hierarchy. In the national mythologies of such societies, it is believed that white people came first and that it is they who principally developed the land; Aboriginal peoples are presumed to be mostly dead or assimilated. European settlers thus *become* the original inhabitants and the group most entitled to the fruits of citizenship. A quintessential feature of white settler mythologies is, therefore, the disavowal of conquest, genocide, slavery, and the exploitation of the labour of peoples of colour” (Razack, 2002, p 1-2).
- 52 Aimee Carrillo Rowe has recently suggested that we effect a move from thinking of transnational feminism as a “politics of location” to conceptualizing it as a “politics of relation”: she recommends “deep reflection about the selves we are creating as a function of where we place our bodies, and with whom we build our affective [and political] ties” (Carrillo Rowe, 2005, p 16).
- 53 Mohanty, 2003, p 228.
- 54 Lorde, 1984, p 130.

BIBLIOGRAPHY

Ahmed, Sara, «Declarations of Whiteness: The Non-Performativity of Anti-Racism», *borderlands e-journal* vol. 3, no. 2, 2004.
<http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/ahmed_declarations.htm>. Date accessed: November 6, 2008.

Bannerji, Himani, *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism, and Anti-Racism*, Toronto, Women's Press, 1995.

Beale, Frances, «Double Jeopardy: To Be Black and Female», in Toni Cade, ed., *The Black Woman*, New York, Signet, 1970.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London, Routledge, [1990] 1999.

Butterfield, Elizabeth, «Intersectionality: New Directions for a Theory of Identity», *International Studies in Philosophy*, vol. 35, no. 1, 2003, p 1-12.

Carrillo Rowe, Aimee, «Be Longing: Toward a Feminist Politics of Relation», *NWSA Journal*, vol. 17, no. 2, 2005, p 15-46.

Collins, Patricia Hill, «Some Group Matters: Intersectionality, Situated Standpoints, and Black Feminist Thought» in Tommy L. Lott and John P. Pittman, eds., *A Companion to African-American Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2003, p 205-229.

Collins, Patricia Hill, «It's All in the Family: Intersections of gender, race and nation», *Hypatia*, vol. 13, no. 3, 1998, p 62-82.

Collins, Patricia Hill, «On West and Fernmaker's 'Doing Difference'», *Gender & Society* vol. 9, no. 4, 1995, p 491-494.

Crenshaw, Kimberlé Williams, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1989, p 139-167.

Crenshaw, Kimberlé Williams, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1991, p 1241-1299.

Crenshaw, Kimberlé Williams, «Whose Story is it Anyway? Feminist and Anti-Racist Appropriations of Anita Hill» in Toni Morrison, ed., *Race-ing Justice, Engendering Power*, New York, Pantheon, 1992, p 402-440.

Gimenez, Martha E., «Marxism, and Class, Gender, and Race: Rethinking the Trilogy», *Race, Gender & Class*, vol. 8, no. 2, 2001, p 23-33.

Guy-Sheftall, Beverly, ed., *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, New York, The New Press, 1995.

Harris, Angela P., «Race and Essentialism in Feminist Legal Theory», *Stanford Law Review*, vol. 42, no. 3, 1990, p 581-616.

Heyes, Cressida J., «Identity Politics» in Edward N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002. URL =
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2002/entries/identity-politics/>>.

hooks, bell, «Representations of Whiteness in the Black Imagination» in *Black Looks: Race and Representation*, Toronto: Between the Lines, 1992, p 165-178.

King, Deborah K., «Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology», *Signs* vol. 14, no. 1, 1988, p 42-72.

Lorde, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Freedom, The Crossing Press, 1984.

Lugones, María, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.

McCall, Leslie, «The Complexity of Intersectionality», *Signs*, vol. 30, no. 3, 2005, p 1771-1800.

McWhorter, Ladelle, «Sex, Race, and Biopower: A Foucauldian Genealogy», *Hypatia*, vol. 19, no. 3, 2004, p 38-62.

Meyers, Diana Tietjens, «Intersectional Identity and the Authentic Self? Opposites Attract!» in Catriona Mackenzie and Natalie Stoljar, eds., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, Oxford University Press, 2000, p 151-180.

Mohanty, Chandra Talpade, «‘Under Western Eyes’ Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles» in *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham and London, Duke University Press, 2003, p 221-251.

Oyewùmí, Oyèrónké, «Multiculturalism or Multibodism: On the Impossible Intersections of Race and Gender in American White Feminist and Black Nationalist Discourses» in Claudine Michel and Jacqueline Bobo, eds., *Black Studies: Current Issues, Enduring Questions*, Dubuque, Iowa, Kendall/Hunt, 2001, p 57-67.

Probyn, Fiona, «Playing Chicken at the Intersection: The White Critic of Whiteness», *borderlands e-journal* vol. 3, no. 2, 2004. URL = <http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol3no2_2004/probyn.htm>.

Razack, Sherene H., *Looking White People in the Eye: Gender, Race, and Culture in Courtrooms and Classrooms*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

Razack, Sherene H., «Your Place or Mine? Transnational Feminist Collaboration», in Agnes Calliste and George J. Sefa Dei, eds., with Margarida Aguiar, *Anti-Racist Feminism: Critical Race and Gender Studies*, Halifax, Fernwood Publishing, 2000, p 39-53.

Razack, Sherene H., «When Place Becomes Race», in Sherene H. Razack, ed., *Race, Space and the Law: Unmapping a White Settler Society*, Toronto, Between the Lines, 2002, p 1-20.

Spelman, Elizabeth V., *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

Spivak, Gayatri Chakravorty, «Can the Subaltern Speak?», in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, p 271-313.

Staunæs, Dorthe, «Where Have All the Subjects Gone? Bringing Together the Concepts of Intersectionality and Subjectification», *Nora*, vol. 11, no. 2, 2003, p 101-110.

Williams, Charmaine, «Race (and Gender and Class) and Child Custody: Theorizing Intersections in Two Canadian Court Cases», *NWSA Journal*, vol. 16, no. 2, 2004, p 46-69.

ARTICLES

38

ARTICLES

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

VOILES RACIALISÉS : LA FEMME
MUSULMANE DANS LES IMAGI-
NAIRES OCCIDENTAUX

ALIA AL-SAJI
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ MCGILL

RÉSUMÉ

Cet article étudie deux contextes français dans lesquels les voiles musulmans sont devenus hyper-visibles: le débat public qui a mené à la loi française de 2004 interdisant les signes religieux ostensibles dans les écoles publiques, et le projet colonial français de dévoiler les femmes algériennes. Je montre comment le concept de « l'oppression de genre » s'est naturalisé au voile musulman d'une telle manière qu'il justifie les normes de fémininités occidentales et cache le mécanisme par lequel les femmes musulmanes sont racialisées. C'est ainsi que le voile devient le point de mire d'un racisme culturel qui se présente comme libérant les femmes musulmanes, un racisme qui semble poser un dilemme au féminisme.

ABSTRACT

This paper examines two French contexts in which Muslim veils have become hypervisible as centres of contention: the public debate that led to the recent French law banning conspicuous religious signs in public schools and the French colonial project to unveil Algerian women. I ask how the concept of gender oppression comes to be naturalized to the Muslim veil in such a way as to simultaneously justify Western norms of femininity and hide the process by which Muslim women are racialized. It is in this way, I argue, that the “veil” becomes the focal point for a form of cultural racism that presents itself as saving Muslim women, and that it can be construed to pose a dilemma to feminism.

En mars 2004, la France a adopté une loi interdisant le port de ce qui a été qualifié de signes religieux « ostensibles » dans les écoles publiques.¹ Bien que semblant s'appliquer à tous les signes religieux, le débat menant à l'adoption de la loi et les cas dans lesquels la loi a été appliquée visaient les filles portant « le foulard islamique » ou « le voile » dans les établissements scolaires.² Cette loi a été décrite comme une « exception française ». Les partisans de la loi y ont vu une application naturelle et évidente de la laïcité rigoureuse à la française. Toutefois, comme je vais le montrer dans la section 1, c'est l'identification métonymique du voile avec l'oppression des femmes qui a finalement rendu possible l'adoption de la loi ; le principe de laïcité a fourni le cadre explicite pour la loi mais il était insuffisant, à lui seul, pour la justifier. De plus la représentation du voile comme opprimant les femmes n'est ni nouveau dans le contexte français, comme l'illustre le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes (voir section 2), ni limité à la France. Cette représentation a une longue histoire dans les discours coloniaux et orientalistes et se trouve réitérée dans des contextes occidentaux récents.

En 2001, la guerre des États-Unis en Afghanistan semblait trouver sa justification morale au travers d'un appel pour la libération des femmes afghanes.³ L'image du corps féminin revêtu de la *burka* est devenue le symbole de l'oppression des femmes sous le règne taliban. Cette représentation réduit différents facteurs historiques qui ont contribué à la situation des femmes en Afghanistan à une seule source, un « fondamentalisme islamique » assimilé à la *burka*.⁴ Plus récemment, en 2007 dans le cadre du débat sur les « accommodations raisonnables », le Québec a vu se multiplier les incidents ayant le voile musulman comme enjeu. Des filles musulmanes portant le *hijab* ont été exclues de compétitions sportives et des femmes portant le *niqab* (voile couvrant le visage) sont devenues le centre d'un débat électoral qui a culminé par leur exclusion des bureaux de vote.⁵ Qu'il soit représenté comme un danger et un obstacle à une mobilité fluide, ou comme un outil de dissimulation, le voile musulman a fait partie d'un débat public dans lequel les voix des femmes musulmanes n'ont pas été entendues.

Malgré leurs différences, les exemples cités comportent des schémas représentationnels communs. Que ces images dépeignent de manière fallacieuse l'expérience vécue de femmes musulmanes et les différentes significations du voilement a été montré par d'autres théoriciennes⁶. Ma contribution se situe ailleurs ; je cherche à dévoiler le

rôle joué par ces représentations *dans les imaginaires occidentaux*. Mon propos est que les images occidentales des femmes musulmanes voilées ne renvoient pas simplement à des femmes musulmanes. Plutôt que de *représenter* des femmes musulmanes, ces images remplissent une autre fonction : elles fournissent un miroir négatif dans lequel les constructions occidentales d'identité et de genre peuvent *se refléter* positivement.⁷ Les images des femmes musulmanes voilées jouent ainsi un rôle constitutif et justificateur dans plusieurs narratifs patriarcaux en Occident.⁸

Au centre de cet édifice se trouve le concept de « l'oppression des femmes » ou de « l'oppression de genre ». C'est au moyen de la projection de ce concept sur l'Islam, plus particulièrement sur les corps des femmes voilées, que l'Islam peut se constituer comme l'*autre* négatif de l'Occident. La croyance que l'oppression de genre appartienne essentiellement et uniquement à l'Islam permet aux normes occidentales de féminité de se constituer comme dénuées de ce type d'oppression. Pour être précis, la perception du voile comme oppressif, et en parallèle celle de l'habit occidental comme librement choisi, sont des perceptions *naturalisées* ; elles prennent leurs attributs comme appartenant à la nature des corps qu'elles voient, gommant le mécanisme de construction social et historique qui les crée. Utilisant un cadre d'analyse fanonien et féministe, je prétends que cette naturalisation de l'oppression des femmes, au voile, est une forme de « racialisation ». Il s'agit de racisme culturel qui se déploie sous le masque du discours libérateur et féministe.

Ma méthodologie philosophique est pluraliste. Elle s'inspire de la phénoménologie, de la théorie critique de race, et des théories féministes postcoloniales et poststructuralistes. Ce qui réunit ces approches, malgré leurs différences, est la critique de la perception et de la croyance naturalisées. Cette critique s'étend au-delà de la perception naturalisée et vise à savoir comment celle-ci a été construite socialement et historiquement, à quel champ de vision elle appartient, et quel rôle elle joue dans l'imaginaire social. L'objectif est de remettre en question l'aspect soi-disant « naturel » ou donné de cette perception, nous permettant ainsi de voir ses racines historiques et ses investissements imaginaires.

C'est ainsi que j'aborde la représentation, ou la perception, des femmes musulmanes voilées comme opprimées. Mon raisonnement se déroule en trois étapes. Premièrement, en étudiant minutieusement le débat qui a abouti à la loi française de 2004 sur le voile, je dégage

le rôle central, mais implicite, du schéma de l'oppression de genre dans l'adoption de la loi. J'argumente contre l'interprétation officielle et communément acceptée de la loi comme extension naturelle de la laïcité. Deuxièmement, afin de comprendre l'hypervisibilité du voile et la façon dont les femmes musulmanes voilées sont racialisées, je retrace les racines coloniales de cette représentation en m'appuyant sur les travaux de Frantz Fanon. Ainsi, je déconstruis une perception spécifique du voile, comme cachant et réprimant la sexualité de la femme voilée, en situant cette perception dans un cadre colonial et phallocentrique de construction du désir. Finalement, je mets en évidence l'enchevêtrement de la racialisation et de l'oppression des femmes dans les perceptions occidentales du voile en général. La projection de l'oppression de genre, sur le voile, est le moyen par lequel la racialisation a lieu. C'est au travers de ce mécanisme que l'image de la femme musulmane voilée joue le rôle de repoussoir pour les normes occidentales de féminité et que le port du voile semble poser un dilemme au féminisme.

1. LA QUESTION DU « VOILE » DANS LE CONTEXTE FRANÇAIS CONTEMPORAIN.

Dans le contexte français, il y a au moins deux moments de l'histoire où les voiles musulmans sont devenus des centres d'intérêt majeurs: le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes (voir section 2) et le débat contemporain autour des jeunes filles musulmanes portant le voile dans les écoles. La question dont je vais traiter dans cette section est la suivante : Qu'est-ce que le voile en est venu à signifier dans le contexte français contemporain pour que l'on ait recours à une loi visant à l'exclure des écoles publiques ? Bien que je ne conteste pas l'importance de la tradition française de la laïcité dans l'octroi d'un cadre de référence à la loi de 2004, j'argumente que la référence à ce principe n'est pas suffisante pour expliquer l'adoption de cette loi. Contre la lecture officielle de la loi sur le voile comme justifiée explicitement par la laïcité, je montre que c'est seulement en inscrivant le voile avec une dimension de sens supplémentaire que son exclusion des écoles publiques a pu être considérée comme nécessaire. Ce n'est que lorsque la signification du voile a été inextricablement liée à «l'oppression de genre» que l'adoption de la loi est devenue possible. Trois aspects du discours contemporain guident mon analyse : (1) la nature des arguments employés dans

le débat menant à l'adoption de la loi; (2) l'implication du féminisme dans le mouvement en faveur de la loi; (3) l'emploi du mot «ostensiblement» dans le libellé de la loi.

On s'accorde à dire que le discours français contemporain sur le voile débute en 1989 quand trois jeunes filles musulmanes portant le voile furent suspendues de leur collège de Creil (Oise)⁹. Le ministre de l'Éducation de l'époque, Lionel Jospin, dans une tentative de clore le débat, en appela au Conseil d'État pour clarifier la loi existante (la loi de 1905 sur la laïcité). Le Conseil d'État mit l'accent sur la liberté de conscience et ainsi rappela le droit des étudiant(e)s de porter des signes religieux pour autant qu'ils ne deviennent pas des formes de prosélytisme¹⁰. Cela signifiait que le voilement devait être évalué au cas par cas¹¹. Le débat reprit en 1994 quand le nouveau ministre de l'Éducation, François Bayrou, promulgua une interdiction générale du port du voile, interprétant le voile comme un «signe ostentatoire en soi». Cette interdiction ne fut pas retenue par le Conseil d'État, qui encore une fois se référa à la loi de 1905 en énonçant qu'un signe religieux ne pouvait être automatiquement interprété comme contraire à la laïcité¹². Fait important à noter, ces décisions du Conseil d'État signifièrent qu'une nouvelle loi s'avérait nécessaire, *s'il fallait interdire systématiquement le port du voile dans les écoles publiques*.

La question de la loi sur le voile n'était toutefois pas suffisamment éclairée par une référence à la tradition française de laïcité. Comme des commentateurs l'ont relevé, les raisons pour une telle interdiction basée uniquement sur des motifs de laïcité n'avaient pas assez de poids (même si la loi sur le voile était officiellement interprétée comme une avancée de la laïcité française)¹³. L'élan qui a abouti à l'adoption de la loi sur le voile devait s'appuyer sur d'autres arguments que la laïcité. C'est alors qu'entre en scène l'argument pour l'égalité des sexes, prise comme une valeur «naturelle» de la république. Selon cet argument, le voile est assimilé à l'oppression des femmes en Islam—autant dans des pays comme l'Iran, l'Algérie et l'Afghanistan que dans les banlieues de France. C'est comme symbole de l'oppression «islamique» des femmes que le voile devrait être banni des écoles publiques, un lieu où l'on suppose qu'il y ait égalité des sexes (ou bien où l'on désire qu'elle y soit). Bien que cet argument ait été articulé par quelques féministes françaises et intellectuels en 1989¹⁴, il devint un thème récurrent des discours médiatiques et politiques sur le voile depuis la fin des années 90 jusqu'à

aujourd’hui¹⁵. En outre, cet argument a été mis de l’avant pendant les auditions de la commission Stasi (la commission de réflexion sur l’application du principe de laïcité dans la république, instituée en 2003 par le Président en exercice, Jacques Chirac). Dans le rapport de la commission, l’égalité des sexes a été rapidement affirmée comme étant en continuité avec la laïcité et comme une valeur essentielle de la république. (Le rapport a aussi souligné l’échec de l’État français à protéger les jeunes femmes musulmanes des banlieues de formes d’oppressions sexuelles communautaires ou islamiques¹⁶.)

On peut objecter qu’une fois le voile identifié comme un signe religieux, sa présence dans l’espace laïque de l’école devient problématique ; qu’il soit vu comme oppressif pour la femme le portant n’est que contingent. Toutefois, cette objection ignore les interprétations antérieures de la loi de 1905 par le Conseil d’État, et elle ne tient pas compte des variations de la manière dont les signes religieux sont perçus au sein de l’espace laïque, allant de l’ostensible au discret (voir infra). Le point essentiel est que son identification avec l’oppression de genre permet au voile d’être perçu comme plus qu’un simple signe religieux. Il représente métonymiquement non seulement l’islam mais aussi l’oppression de genre présumée de cette religion—rendant possible un dérapage progressif, dans les arguments en faveur de la loi, entre l’islam en tant que religion et les cultures musulmanes (ou l’Islam) comme essentiellement oppressives (« le patriarcat le plus dur de la planète »)¹⁷. C’est dans cette dernière acception que le voile est devenu un signe religieux *ostensible*. Mon argument est le suivant : s’ils étaient simplement des signes religieux, les voiles des élèves pourraient être considérés comme l’expression de la liberté de conscience et devraient bénéficier de la protection de la loi de 1905 sur la laïcité. Cela a été démontré par les décisions antérieures du Conseil d’État que nous avons citées plus haut. Mais comme signe religieux *oppressif*, le voile défie la loi de 1905—in particulier si cette loi est comprise comme impliquant l’égalité des sexes. Se révélant incapable de protéger les élèves contre la domination sexuelle caractérisée comme étant d’origine religieuse, la loi de 1905 est lue comme nécessitant un supplément (la nouvelle loi de 2004)¹⁸. Dans cette perspective, l’émancipation par rapport à l’oppression de genre s’impose à la liberté de conscience, définie dans le cadre de la laïcité française. Implicitement, la position en faveur de la loi sur le voile suppose que les femmes voilées ne sauraient disposer de leur liberté de conscience, puisque leur autonomie comme agent et leur

subjectivité ont été mutilées par des formes d’oppression religieuses ou communautaires ; elles ont été « désubjectifiées » (voir section 3)¹⁹. Même dans les cas où les jeunes femmes ont insisté sur le caractère personnel du choix du port du voile, leurs actes étaient attribués à une mauvaise foi qui ne permettait pas l’existence d’une liberté authentique.

Avec cet argument, la loi de 2004 a été conçue comme une loi « féministe » ou antisexiste—comme le moyen par lequel la France pourrait combattre l’oppression des femmes dans un de ses derniers retranchements, dans ses communautés musulmanes et dans ses banlieues (et ceci, malgré l’absence de toute référence au genre ou à l’égalité des sexes dans le texte de la loi). S’appuyant sur le glissement entre Islam et oppression de genre, les arguments en faveur de la loi ont pu rendre floue la distinction entre la laïcité à la française (et l’identité nationale française dans laquelle la laïcité est supposée occuper une place centrale) et l’égalité des sexes. Au travers de l’opposition à l’oppression des femmes *sous l’aspect du voile islamique*, la société française réitère de manière ostensible son engagement pour l’égalité des sexes (que certains commentateurs considèrent comme déjà acquise). On revendique une politique antisexiste qui vise l’autre musulman (dans les banlieues), mais qui ne requiert aucun auto-examen critique de la part de la société française²⁰. Savoir si l’égalité des sexes était une composante du projet laïque et national et déterminer jusqu’à quel point elle avait été réalisée n’étaient pas des questions qui se retrouvaient dans le débat. En tant que rempart du projet laïque, le système public d’éducation était considéré comme « un lieu d’émancipation » en général—non pas simplement neutre du point de vue religieux, mais libéré de toute oppression liée au genre²¹.

Même si l’initiative de la loi sur les signes religieux ne trouve pas ses origines dans les cercles féministes français, cette loi a polarisé les féministes en France de manière aiguë. La loi a posé aux féministes ce que Christine Delphy décrit comme un dilemme entre l’antisexisme et l’antiracisme²². Bien que Delphy voie l’artifice de ce dilemme—fondé sur un déni du sexism de la société française dominante²³—il est évident que l’alternative posée au départ a amené de nombreuses féministes à prendre la voie de l’antisexisme ou du silence. La présentation du projet de loi comme irréfragablement féministe a restreint tout ce qui pourrait compter comme réflexion féministe dans ce contexte. Ainsi, on désignait, d’un côté, les féministes « exemplaires », immuables dans leur antisexisme, ne tolérant aucune

exception (comme Élisabeth Badinter), et de l'autre, celles dont la conscience féministe avait été corrompue par leurs engagements antiracistes et anticoloniaux²⁴. Cette disjonction a signifié que les voix féministes antiracistes étaient souvent sur la défensive, concédant dès le départ la nature oppressive de l'Islam et du port du voile, et s'opposant à la loi simplement en raison de ses effets pragmatiques (c'est-à-dire l'exclusion de jeunes femmes déjà « opprimées ») plutôt que sur des bases conceptuelles et représentationnelles²⁵. Cela a signifié que des analyses féministes plus complexes, qui questionnaient les présupposés du débat, n'ont pas été entendues. De fait, les quelques rares féministes comme Christine Delphy qui se sont ouvertement et inébranlablement exprimées contre la loi ont été fustigées par les partisans de la loi comme antiféministes²⁶. De manière plus déconcertante, il n'y avait pas de position de sujet, au sein du débat, à partir de laquelle des femmes voilées auraient pu s'exprimer en tant que féministes ; leur accès à la conscience féministe était forclos en raison de leur « fausse conscience » ou mauvaise foi que leur adhésion au voile était censée révéler²⁷. Dans un geste qui posait l'exclusion mutuelle de la subjectivité féministe et du voilement, autant les femmes voilées que les féministes qui s'opposaient à la loi ont été reléguées en marge du discours public sur le voile. Je relève ici deux mécanismes que l'on peut rencontrer dans d'autres discours sur le voile : d'une part, la déssubjectification et l'exclusion des femmes voilées, en particulier, d'un débat qui les concerne directement ; et d'autre part, la façon dont le mouvement en faveur de la loi s'est approprié ou a coopté des arguments féministes, déposant le fardeau du sexism sur un groupe social, racialisé et « altéréisé », en l'occurrence les musulmans français (voir section 3).

C'est en relation avec une telle altérisation que le mot « ostensiblement » prend toute son importance dans le libellé de la loi²⁸. Il renvoie à une visibilité manifeste qui tranche avec d'autres signes religieux, qui par contraste n'attirent pas l'attention et, bien qu'ils soient visibles, restent « discrets » ou normalisés²⁹. À la lumière du débat menant à l'adoption de la loi, le terme « ostensible » renvoie à plusieurs registres. Tout d'abord, nous pouvons nous demander ce qui rend un signe *visible en tant que signe religieux*. Dans le discours français prédominant à propos de la laïcité, la supposition est que tous les signes religieux se détachent de manière identique—and sont également rendus visibles—sur un fond laïque neutre d'où la religion est absente (dans les écoles publiques, l'administration et le gouver-

nement). Cela s'appliquerait autant aux croix qu'aux voiles. Pourtant, la laïcité française s'est construite sur une histoire du christianisme. Qu'elle ait eu à s'accorder et à coexister avec le catholicisme signifie, comme certains commentateurs le disent, que l'espace public laïque n'est pas une absence généralisée de religion, mais un vide structuré³⁰. L'espace laïque conserve la trace de pratiques religieuses qui ont été soustraites, mais non pas contredites. En d'autres termes, cet espace est structuré de telle manière que certains usages religieux peuvent coïncider avec lui, même s'ils ne s'y inscrivent plus explicitement. La semaine scolaire française nous en fournit un exemple : jusqu'à récemment, le mercredi restait libre pour accommoder les cours de catéchisme, tandis que la semaine se poursuivait jusqu'en fin de matinée du samedi, ce qui désignait le dimanche le seul jour de repos.

Cette structure invisible de l'espace (et du temps) laïque constitue un fond sur lequel des pratiques culturo-religieuses se détachent de manière différentielle. Certaines attirent davantage l'attention que d'autres : nous pouvons imaginer qu'il y ait des pratiques qui s'accordent déjà avec cet espace (paraissant ainsi comme « discrètes ») ; d'autres qui lui sont indifférentes (ayant un statut indéterminé, davantage visibles dans certains cas que dans d'autres) ; et encore d'autres signes qui tranchent avec cet espace et deviennent « ostensibles »³¹. Toutefois, pour répondre à l'objection ci-dessus, il faut se demander ce qui rend le voile visible à un point tel qu'il doive faire l'objet d'une exclusion active. Lors des débats sur le voile (1989–2004), la perception du voile par certains comme un signe indifférent (questionné seulement dans les cas où un prosélytisme religieux ou politique était soupçonné) est passée à une perception généralisante du voile comme signe ostensible en soi³². Mon analyse du discours médiatique et officiel (*supra*) pendant le débat sur le voile montre que ce tournant est dû à l'inscription de l'oppression des femmes comme élément essentiel de la représentation du voile musulman. Au fur et à mesure de la focalisation croissante sur l'oppression des femmes, la perception du voile ne pouvait plus être neutre ou indifférente. Les voiles ont été identifiés de manière univoque à une oppression diamétralement opposée à l'espace laïque ; ils ne pouvaient se fondre discrètement dans cet espace. Parallèlement, l'espace laïque s'est vu restructuré au travers d'une dimension supplémentaire de sens—celle d'une égalité des sexes qui était déjà supposée définir la société française (et conçue comme l'aboutissement de sa laïcité rigoureuse). Sur

ce fond complexe, le voile se trouve doublement défini et ressort comme une forme surdéterminée—non seulement visible par son appartenance à une autre religion, mais «hypervisible» comme symbole de l'oppression de genre de cette religion.

Le terme «ostensible» nous amène donc à demander : pour qui et sur quel fond de vision le voile devient-il ostensible ? Pour aborder cette question, nous devons jeter un regard rétrospectif sur un autre discours français à propos du voile, un discours qui nous permettrait de discerner la «racialisation» de la femme musulmane voilée.

2. LA VISION ET LA RACIALISATION DU «VOILE».

Dans cette section, je fais appel à la théorie de «racialisation» de Frantz Fanon afin de comprendre comment la position de *l'autre* féminin et racialisé est attribuée dans l'imaginaire français aux femmes musulmanes voilées. En me réappropriant Fanon au travers des théories critiques de la race et du féminisme, je cherche à déconstruire le point de vue communément admis que les femmes musulmanes sont «cachées» ou «réprimées» derrière le voile. Cette façon de voir le voile a des origines coloniales que j'examine avec l'aide de l'essai de Fanon «L'Algérie se dévoile». Mon argument est que cette image de la femme musulmane sexuellement réprimée, ayant besoin d'être libérée, est constitutive de manière dialectique de la vision et du désir coloniaux. Le désir de dévoiler n'est pas anecdotique, mais inhérent au projet colonial de conquête.

Dans «L'Algérie se dévoile», Fanon décrit le projet colonial français de dévoiler les femmes algériennes (un projet qui a pris des dimensions tangibles depuis environ 1930)³³. L'analyse que donne Fanon de ce projet nous permet de comprendre jusqu'à quel point le voile était, pour le colonisateur français, identifié métonymiquement non seulement avec la femme algérienne, mais aussi avec l'Algérie dans son ensemble. Le «dévoilement» de l'Algérie faisait partie intégrante du projet colonial de détruire sa culture, comme l'explique Fanon.³⁴ L'*homogénéité* des perceptions et des réactions au voile que Fanon retrouve et au niveau de la gouvernance coloniale française et au niveau des individus européens laisse entrevoir le caractère surdéterminé de la perception du voile musulman dans le contexte français actuel. Au travers de l'essai de Fanon, nous tenterons de mettre en lumière les structures du champ visuel qui rendent possible une

telle perception—les structures qui surdéterminent comment sont vues et représentées les femmes voilées. Au départ, l'explication de Fanon dans «L'Algérie se dévoile» renvoie l'homogénéité des réactions au voile à l'unité matérielle du voile lui-même : «La femme prise dans son voile blanc, unifie la perception que l'on a de la société féminine algérienne. De toute évidence, on est en présence d'un uniforme qui ne tolère aucune modification, aucune variante»³⁵. Cependant, Fanon reconnaît dans une note de bas de page qu'il existe un large éventail de variations dans les pratiques du voile en Algérie : les femmes des zones rurales sont souvent sans voile, comme le sont les femmes kabyles, remarque-t-il, sauf dans les grandes villes³⁶. Le *haïk* (forme spécifique algérienne du voile) ne concerne donc que les femmes dans les grands centres urbains. On aurait pu, semble-t-il, décrire le vêtement algérien féminin dans les mêmes termes que ceux utilisés par Fanon pour dépeindre l'habit algérien masculin : il est soumis à des variantes régionales admettant «une certaine marge de choix, un minimum d'hétérogénéité»³⁷. Alors, d'où provient l'homogénéité dans les perceptions coloniales du voile et l'intransigeance par rapport à lui ? Ce qui reste en suspens dans «L'Algérie se dévoile» et malgré les explications que Fanon avance, est de déterminer pourquoi la femme musulmane voilée devient le point de mire du regard du colonisateur et la cible de ses attaques culturelles. Toutefois, Fanon nous offre certaines pistes pour parvenir à répondre à cette question.

Nous devons commencer par examiner la visibilité du voile dans le contexte colonial. L'analyse fanonienne de la perception coloniale retrace la visibilité et l'invisibilité qu'opère pour le regard colonisateur le voile—comme un signe matériel et symbolique de la différence culturelle et barrière à l'appropriation visuelle. Fanon commence ainsi : «Les techniques vestimentaires, les traditions d'habillement, de parement, constituent les formes d'originalité les plus marquantes, c'est-à-dire les plus immédiatement perceptibles d'une société»³⁸. Ce qui est le plus visible est essentialisé comme marqueur de la différence culturelle. Mais le plus visible pour qui ? «Dans le monde arabe, par exemple, le voile dont se drapent les femmes est immédiatement vu par le touriste.»³⁹ «Pour le touriste et l'étranger, le voile délimite à la fois la société algérienne et sa composante féminine».⁴⁰ Fanon inscrit le voyant—un étranger, touriste, sujet colonisateur—dans le regard en question. La perception française du voile n'est pas une vision innocente, mais un regard rendu possible par un ordre mondial dans lequel les sujets français peuvent voyager, résider en Algérie

et l'observer—en d'autres termes, par le colonialisme français. Ainsi, la question de savoir pourquoi le voile est devenu un marqueur de la différence culturelle islamique ou algérienne nous amène au champ de vision déjà constitué de l'observateur français. Ce champ de vision a été structuré par le colonialisme, à la fois en termes d'exploitation matérielle et de violence représentationnelle.⁴¹ La colonisation ne s'exerce pas seulement au travers de l'hégémonie économique et politique, mais aussi par un dispositif de représentations qui surdétermine la façon dont est perçu le colonisé. Ce dispositif représentationnel est l'*objectif* par lequel le colonisateur voit la société colonisée. Mais ce dispositif a aussi la fonction de *miroir*. Le dispositif colonial ne construit pas simplement l'image de l'« indigène » ; en s'opposant à cette image, il s'érite une image normalisante de soi.

Ce processus d'altérisation est décrit par Fanon dans le contexte de la « racialisation » dans *Peau noire, masques blancs*⁴². Bien que je soutienne dans la suite de cet essai (et au-delà de Fanon) que le processus par lequel la femme musulmane voilée est altérisée dans la perception occidentale et coloniale est double—sa racialisation étant inextricablement liée à son genre—je souligne aussi que cette altérisation constitue une forme de racisme en continuité avec la racialisation décrite par Fanon. (Notamment, je prétendrais que les représentations occidentales du voile peuvent être qualifiées de « racisme culturel ».) Comme la loi sur le voile de 2004 n'était pas seulement une loi visant un certain groupe religieux—mais il s'agissait aussi de redéfinir et renforcer une certaine identité française et une forme d'espace laïque (section 1)—le projet colonial de dévoiler les femmes algériennes était bien plus qu'une tentative de détruire leur société (bien que cela en fût une finalité). Ce projet était aussi le moyen par lequel la société coloniale pouvait ériger une certaine manière de voir comme norme. Cette manière de voir, à la fois hétérosexuelle et phallocentrique, présume la construction de la féminité comme objet du désir scopique ; c'était une vision qui cherchait à posséder et à dévoiler.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon décrit la manière dont le racisme anti-noir de la société blanche érige le « noir » en « autre » au travers d'un mécanisme d'abjection ou d'altérisation. L'altérité non désirable du soi est ainsi projetée sur l'autre⁴³. C'est au travers de ce processus d'altérisation que les identités « blanc » et « noir » se construisent. Bien qu'elles soient définies de façon relationnelle, elles se présentent chacune comme excluant l'autre. Est exclu du soi « blanc » tout ce qui pourrait être perçu comme des impuretés, des

incongruités et des différences—tout ce qui pourrait troubler son unicité, sa stabilité et son identité à soi. Ces caractéristiques sont projetées sur l'« autre », et dessinent ainsi ses linéaments. Ce n'est qu'au travers de cette exclusion—qui s'opère en essentialisant à la fois les identités noir et blanc—que « blanc » puisse être vu comme pur et uniifié, comme une identité stable. L'abjection de « noir » délimite les frontières du soi « blanc ». Ainsi, la logique essentialiste de la société raciste voit les construits relatifs de « noir » et « blanc » en termes absolus. Elle naturalise la race comme une qualité du corps matériel noir, et plus particulièrement de la couleur de la peau. De cette manière, la race est vue comme une catégorie naturelle et non pas un construit social, culturel et historique ; le processus par lequel les identités « noir » et « blanc » sont produites est gommé. L'apparent caractère naturel de ces catégories fonctionne pour justifier la logique foncièrement raciste qui les a produites. Le mythe ou la représentation du « noir » comme naturellement inférieur structure le champ visuel et surdétermine la perception « normale » de la société raciste ; « noir » est considéré comme inférieur et la supériorité, incluant la supériorité morale, est par défaut une caractéristique de l'identité blanche⁴⁴. C'est dans ce sens qu'on pourrait dire, avec Fanon, que c'est la société raciste qui crée le « noir », et le colonialisme qui crée « l'indigène ».

Si la visibilité ou l'invisibilité ne sont pas en elles-mêmes des propriétés des objets, mais ne prennent tout leur sens qu'en relation à la position du voyant dans le champ visuel, un désir de voir et une manière de regarder, alors la visibilité des femmes voilées sous le regard colonial doit être contextualisée dans le champ particulier des relations sexuées auquel ce regard appartient (et selon lequel le port du voile apparaît comme ostensible).⁴⁵ Que la perception du voile ne soit ni neutre ni universelle est souligné dans « L'Algérie se dévoile » par les différentes manières selon lesquelles les hommes algériens et français perçoivent le voilement. Alors que le voile est hypervisible pour l'observateur français, les hommes algériens, dit Fanon, *ne voient pas* la forme féminine voilée ; plus exactement, leur regard est entraîné à « ne pas apercevoir le profil féminin, [à] ne pas faire attention aux femmes »⁴⁶. Dans un champ de vision où le genre et la structure familiale sont engendrés et définis en partie par des pratiques du voilement (qui se dévoile en présence de qui), il n'est pas étonnant que la présence de femmes voilées ne soit pas remarquée. Il faut noter, cependant, que Fanon souligne l'absence d'*objectification* sexuelle

dans le comportement typique de l'homme algérien envers la femme voilée, bien qu'il décrire ce comportement comme étant toujours sexiste et hétéronormatif (dans sa description de la famille algérienne⁴⁷). Cette indifférence affective ou déférence de l'homme algérien vis-à-vis des femmes voilées révèle une autre différenciation sexuée (patriarcale) de l'espace social, un champ de vision autrement configuré, ce qui doit nous amener à questionner la partialité des perceptions occidentales dominantes des femmes voilées.

On peut objecter que le voile est une forme de recouvrement, et ainsi est conçu pour dissimuler le corps. Toutefois, ce que l'habillage cache ou révèle renvoie, en grande partie, à celui qui voit et à son champ de vision socialement construit. Aux yeux habitués à le voir, le voile peut révéler la modestie, la piété, ou la position d'un individu dans un certain système de relations de genres. Par contre, il semble cacher le corps féminin comme objet sexuel aux yeux de ceux qui construisent la féminité de cette manière. On peut ainsi soutenir que les perceptions généralisées des femmes musulmanes comme des corps passifs, sexuellement « réprimées » et cachées derrière leur voile, sont les produits d'une manière coloniale et phallocentrique de voir. Ce regard colonial institue « la femme » comme l'objet du désir masculin, circonscrivant sa position de sujet et les moyens de reconnaissance dont elle dispose. La représentation du corps voilé—comme site de répression sexuelle et d'oppression de genre—est engendrée par une telle vision, notamment par un regard qui désire posséder le corps féminin et « veut voir » davantage⁴⁸. Devant cette vision, le port du voile représente un obstacle au désir et ainsi un objet de frustration et d'agressivité (comme le montre Fanon en analysant les comportements quotidiens et le matériel onirique violent des sujets français coloniaux⁴⁹). Selon moi, le point crucial est le suivant : affirmer que le voile soit un obstacle ou une barrière à la vision prend déjà pour acquise une certaine façon de voir.

De plus, je veux souligner que l'image de la femme voilée, opprimée n'est pas un simple produit de la vision occidentale et phallocentrique, mais sert aussi à fonder, justifier et soutenir ce regard. Bien que le voile soit représenté comme une limitation du regard, poser cette limite à la vision constitue une possibilité de transgression. Ainsi, nous pouvons discerner une dialectique qui relie la vision coloniale et le voile vu comme oppressif : c'est en terme de représentation du voile comme obstacle qu'une vision totalisante et transgressive qui cherche à découvrir et à s'approprier la société colonisée (et les corps

des femmes en général) peut se définir⁵⁰. Tandis que le regard établit le voile (et la société à laquelle il appartient) comme « autre », cet autre fonctionne d'une part comme point d'appui pour l'application et l'actualisation du regard, et d'autre part comme repoussoir pour les normes de féminité et de genre que cette vision requiert. Simultanément, le dévoilement est valorisé et cette valorisation sert à normaliser la disponibilité des corps des femmes au regard masculin. Autrement dit, le projet de dévoilement n'est pas extrinsèque au colonialisme français, mais est inhérent à la structure du regard colonial lui-même.

Cela explique le positionnement paradoxal de la femme voilée dans les champs de vision coloniaux et occidentaux : (i) Le voile est *hypervisible* comme barrière répressive, alors que les femmes musulmanes « derrière le voile » ne sont pas simplement invisibles au regard occidental, mais sont *rendues invisibles* en tant que sujets. La position de sujet sexué disponible est celle d'objet du regard colonial masculin, une position de sujet qui requiert le dévoilement. Les femmes qui persistent à porter le voile semblent se positionner au-delà de la reconnaissance (coloniale et masculine). Leur capacité à renvoyer le regard ne peut se concevoir à l'intérieur de ce champ⁵¹. L'obstacle que représente le voile pour le regard colonial masculin est naturalisé comme aspect du voile lui-même—vu comme limitant et opprimant *en soi* la femme qui le porte⁵². (ii) Dans l'attaque coloniale contre le voile, ce n'est pas seulement la femme musulmane qui est altérée, mais aussi l'homme musulman, la famille et la culture ; le voile devient *un point de mire* dans l'altérisation de l'Islam. Ce qui rend une telle focalisation possible est autant l'amalgame entre le voile et l'oppression des femmes, que l'attribution de l'oppression uniquement aux relations sexuées *au sein de l'Islam*. (iii) Le point de mire est aussi un point d'appui. L'image du voile n'est pas simplement la cible du projet colonial, mais sert à l'ancrer et à le justifier. L'image du voile ne justifie pas seulement l'agressivité et l'altérisation qu'opère le colonialisme envers les femmes musulmanes et leurs sociétés, elle joue aussi le rôle de contre-image pour les représentations coloniales d'identité et de genre. Cette fonction du voile reste, néanmoins, invisible ; ceci constitue un point aveugle du discours occidental et colonial sur le voile. Dans la dernière partie de ce travail, j'examinerai ce point aveugle, un point où s'enchevêtrent la racialisation et l'oppression de genre.

3. LE FÉMINISME COLONIAL ET LE RACISME CULTUREL : DES SUBJECTIVITÉS VOILÉES INCONCEVABLES.

La racialisation ou l'altérisation, qui fournit le canevas du discours colonial français sur le voile et qui sous-tend le discours actuel, emploie le genre de telle manière à rendre cette racialisation difficile à identifier. Mon objectif dans cette section est de montrer comment ces discours constituent une forme de racisme (culturel) qui se déploie sous des allures de féminisme ou d'antisexisme. Le projet, en un mot, est de sauver les femmes « autres » de l'oppression de genre présente dans leurs cultures, ce que Gayatri Spivak a résumé par la phrase : « Les hommes blancs sauvent les femmes brunes de l'emprise d'hommes bruns. » Les dangers que représentent de tels discours féministes impériaux ou coloniaux pour la solidarité et la théorisation féministes ont été montrés par des théoriciennes comme Marnia Lazreg, Chandra Talpade Mohanty et Christine Delphy (pour n'en citer que quelques-unes). Étendant leurs analyses, mon argument n'est pas seulement que l'image de la femme voilée réduit la différence complexe des femmes musulmanes à la seule dimension du genre, mais que la projection de l'oppression de genre sur le voile *est le moyen par lequel la racialisation prend place*.

Pour reprendre la théorie fanonienne de la racialisation, nous pourrions dire que c'est l'altérité indésirable de la féminité qui est projetée sur la « femme voilée ». Cette abjection est ainsi fondatrice de l'identité de la « femme occidentale » comme un idéal homogène et pur. Mais les limites du cadre fanonien deviennent visibles lorsque nous tentons de comprendre comment le voile est parvenu à être identifié avec l'oppression de genre comme telle. Il devient nécessaire d'élargir ce cadre par une analyse critique et féministe. Puisque la femme occidentale a déjà été altérisée au travers du genre, je soutiens qu'un processus plus complexe est à l'œuvre dans la représentation occidentale de la femme voilée : ce qui est projeté sur la « femme voilée » n'est pas simplement ce qui est indésirable dans la féminité selon la perspective occidentale (c'est-à-dire ce qui est exclu de la norme occidentale de féminité), mais aussi le dispositif même de l'oppression liée au genre dans le patriarcat occidental. Ceci permet de comprendre la valence positive de la norme de « femme occidentale » ainsi construite. Nous avons affaire à un processus constitutif qui se déroule à deux niveaux : (i) Les normes de féminité occidentale, associées à des qualités historiques particulières, se posent

et se renforcent à travers l'image de la femme musulmane, prise comme réflexion négative. Par exemple, la norme de la femme occidentale comme objet sexuel, offert au regard masculin, est construite à travers son opposition avec l'image d'une femme musulmane cachée au regard et sexuellement « réprimée » (voir section 2). (ii) Tout le poids du processus d'altérisation sexuée et d'oppression de genre, le dispositif même qui construit les normes de féminité occidentale, est rejeté sur les épaules des femmes voilées et plus spécifiquement sur leurs voiles. C'est ainsi que le voile devient le signe le plus visible de l'Islam aux yeux de l'Occident, puisqu'il est vu comme le symbole de l'oppression des femmes dans *cette* religion. La focalisation sur le voile, son hypervisibilité, détourne l'attention des structures patriarcales de la société occidentale ou colonisatrice. Ces structures deviennent ainsi, par contraste, invisibles. De plus, ce processus dissimule l'oppression de genre qui caractérise la position de sujet des femmes occidentales et il crée l'impression que cet assujettissement n'est ni problématique ni socialement contrôlée. Cela revient à dire que la femme occidentale est « libre ».

De cette façon, une représentation de la féminité occidentale est construite comme désirable pour les femmes en général, comme un idéal qui sollicite leur complicité. En effet, cette représentation est avancée comme désirable pour d'autres femmes (d'où la croyance du colonisateur que la femme colonisée l'accueillera à bras ouverts). Cela est dû au fait que l'idéal de la femme occidentale exclut implicitement toute oppression de genre, bien que simultanément il reproduise les caractéristiques oppressives de la norme de féminité occidentale. Ce mélange paradoxal de caractéristiques—qui normalise à la fois la définition patriarcale occidentale de féminité et qui présente cette norme comme l'idéal que toute femme (incluant les « autres » femmes) devrait rechercher—réflète l'embriagagement du féminisme par les discours orientalistes et coloniaux. Cela signifie que la position de sujet assignée à la femme occidentale est une position où elle peut se considérer comme libre seulement dans la mesure où elle voit l'autre femme comme opprimée. En d'autres mots, elle se reconnaît comme « sujet » féminin dans la mesure où elle accepte la racialisation des femmes voilées. Cela place les femmes occidentales et musulmanes dans des positions de sujet opposées, asymétriques et non réciproques, même si ces représentations sont implicitement construites en relation l'une à l'autre. Cette exclusion mutuelle signifie que les caractéristiques communes entre les femmes et entre les cultures sont occultées et

que les formes hybrides de féminité qui brouilleraient les frontières entre l'Islam et l'Occident deviennent inimaginables. Le débat français contemporain sur la loi sur le voile est particulièrement révélateur à ce sujet. En effet, ce débat présente les femmes françaises blanches comme libres de tout sexism, sujets reconnaissants d'une société où les sexes sont égaux, tout en projetant le fardeau de l'oppression sexist sur les voiles des femmes musulmanes (qui ne sont pas officiellement moins françaises, mais « issues des banlieues »). Ce contraste soutenu ne produit pas seulement une désidentification d'avec les femmes voilées, mais permet aussi l'exclusion de leurs voix du débat féministe et empêche même ces voix d'être reconnues comme des expressions authentiques de subjectivités féminines.

Ainsi, dans les représentations occidentales du voile, la racialisation ou l'altérisation de l'Islam s'opère au moyen de la projection de l'oppression de genre. C'est au travers de cette projection que l'opposition entre l'Occident et l'Islam (de même que la représentation que l'Occident se fait de lui-même comme synonyme d'égalité des sexes et de liberté) est rendue possible. Mais cette altérisation ne se sert pas simplement du genre comme outil : « le genre » est différenciellement défini et normalisé au travers de ce dispositif d'altérisation. Cela signifie que le genre ne doit ni être compris de manière universelle ni être conceptualisé en s'abstrayant d'une altérisation complexe où d'autres dimensions de pouvoir s'emmêlent. Mon analyse montre comment ce que l'on comprend par « genre », ainsi que par « femme », est déjà *racialisé*. Les relations du genre, occidentales et blanches, sont normalisées par le biais d'un contraste avec d'autres formes de constitution de genre (par exemple, le port du voile) qui sont représentées comme oppressives en soi.

Dans ce qui suit, je maintiens que la racialisation de la femme voilée peut se comprendre comme un « racisme culturel ». Ce qui est différenciellement visible n'est pas la couleur de la peau, mais la culture : une culture qui est définie principalement à travers la perception d'une oppression sexist (qui est elle-même ostensiblement représentée par le port du voile). Puisque l'hypervisibilité du voile est inscrite comme oppression de genre, le racisme qui structure cette perception est masqué par les intentions manifestement antisexistes ou féministes à propos de la libération des femmes musulmanes. Comme Christine Delphy l'a montré dans le contexte français, c'est cet embrouillement de racisme et d'antisexisme qui a placé les féministes françaises devant un dilemme artificiel dans le cas du voile. Dans cet

essai, mon but était de montrer que les discours sur le voile qui ont suscité de tels dilemmes ne perpétuent pas simplement une attitude paternaliste envers les femmes musulmanes—une attitude qui est indissociablement sexiste et raciste—mais qu'ils renforcent aussi l'aveuglement face à l'existence de l'oppression de genre dans les contextes occidentaux. Les politiques que ces discours proposent sont donc non seulement racistes, mais aussi antiféministes.

On pourrait objecter que, même si les femmes musulmanes voilées sont vues comme « autres » dans les perceptions occidentales, le schéma représentationnel que j'ai décrit ne peut être considéré comme du racisme. Le « racisme » prétend être une réaction aux traits biologiques immuables du corps. Une attitude raciste envers une façon culturelle ou religieuse de se vêtir pourrait être atténuée en changeant le vêtement en question ; une telle attitude pourrait être considérée comme un cas d'incompréhension ou de peur d'autrui, mais son lien au corps est contingent. À l'encontre de ce point de vue, je soutiens que le racisme culturel est en continuité avec le racisme basé sur la couleur de la peau. Bien que des différences existent dans la façon dont la « race » est comprise dans chacun des cas—comme un héritage biologique ou comme une généalogie culturelle et une appartenance—it est important de remarquer que la différence corporelle joue un rôle dans les deux formes de racisme. Le racisme culturel n'est pas simplement l'intolérance de « l'esprit » d'une autre culture, il est dirigé contre les corps. Ces corps, la vision raciste les construit et les perçoit comme matériellement et culturellement différents. Ce racisme naturalise la différence culturelle à travers des traits corporels visibles, incluant l'habillement. La croyance que ce sont les pratiques ostensibles, comme le port du voile, qui *causent* les réactions racistes dans les sociétés occidentales prend donc les choses à contresens. Comme le note Étienne Balibar, les réactions racistes sont construites comme des réponses « naturelles » face aux pratiques « intolérables » ou « inassimilables » de l'autre culture.

Penser que la solution au racisme culturel consisterait à changer volontairement ou non la manière de se vêtir d'une personne (c'est-à-dire la dévoiler) pour que les attitudes racistes cessent, c'est non seulement mal comprendre la manière dont l'habillement constitue une extension corporelle qui ne peut être modifiée sans changer l'espace corporel, mais c'est aussi mal comprendre la nature de ce racisme. En effet, dans le racisme culturel, la culture est naturalisée. Les corps ne sont pas seulement perçus comme appartenant à une culture

différente, ils sont vus comme déterminés par leur appartenance culturelle et ainsi perçus comme inférieurs. Autrement dit, le voile est vu à la fois comme un signe de la différence culturelle islamique et comme une explication de son infériorité, tout comme la couleur de la peau est vue comme le lieu de la différence raciale et de la détermination biologique.

Le déterminisme qui caractérise le racisme culturel va de pair avec une construction de l'autre culture ou religion (ici l'Islam) comme « statique », « fermée » et « incapable de progrès » : tout le contraire des cultures occidentales qui sont comprises comme « ouvertes » et donc perfectibles, qui sont vues comme des espaces qui permettent l'expression individuelle plutôt que de la déterminer et de la limiter. C'est dans ce contexte que l'habillement devient visible de manière différentielle. Alors que le voile lui, est vu comme « culturel » ou « religieux » (ce qui comprend l'idée univoque et déterminée qu'il est oppressif), l'habillement qui fait partie des pratiques usuelles dans les sociétés occidentales est vu comme l'expression fluide et hétérogène des choix individuels. (Par exemple, les modalités d'habillement sexuées comme les chaussures à talons hauts ou les pantalons ne sont généralement pas perçues comme limitatives ou conventionnelles.) Simultanément, puisque le port du voile est perçu comme homogène et immuable à travers les contextes et périodes historiques, la perception de l'Islam comme une culture « fermée » est renforcée. L'habillement occidental, quant à lui, est vu comme instanciant le dynamisme historique et le progrès des sociétés occidentales. C'est dans les termes d'un tel racisme culturel que l'homogénéité des perceptions occidentales du voile peut être comprise.

Au bout du compte, ce n'est pas seulement le vêtement comme une enveloppe du corps, mais le corps lui-même qui est racialisé par le racisme culturel. (On doit noter que cette racialisation inclut des différences phénotypiques qui auraient pu être vues comme négligeables, mais qui sont définies comme des marqueurs raciaux à travers le racisme culturel.) Dans les représentations occidentales des femmes voilées, le corps voilé est surdéterminé comme un corps « opprimé ». C'est alors que l'oppression sexiste « islamique » devient la seule dimension à travers laquelle les femmes voilées sont vues. Simultanément, cette oppression est construite comme une dimension statique et immuable, comme un attribut essentiel de l'Islam comme culture ou religion « fermée ». La surdétermination de cette oppression signifie finalement que le port du voile est vu comme une sorte

de prison matérielle—une prison perceptuellement limitante et immobilisante, mais aussi émotionnellement, psychologiquement et physiquement incapacitante. Le voile n'est pas simplement vu comme un mode d'oppression de genre en Islam, un assujettissement qui pourrait être reconfiguré, réapproprié ou subverti. Au contraire, cette oppression est comprise comme appartenant à la matérialité du voile lui-même, moultant le corps voilé de façon à exclure sa subjectivité et sa capacité à agir. Ces deux opérations en apparence contradictoires vont de pair : *l'hypervisibilité* des voiles musulmans dans la perception occidentale et *l'invisibilité* présumée de la femme voilée, ce que j'appellerais sa *déssubjectification*. C'est par le biais d'une naturalisation de l'oppression de genre, au voile, que la femme voilée peut être simultanément hypervisible comme être opprimé et invisible comme sujet.

Dans ce sens, les positions de sujet qui peuvent être attribuées à la femme musulmane dans les représentations occidentales sont limitées d'avance, se déroulant selon un script préalablement écrit où le voile constitue une déssubjectification incontournable. Nous avons vu comment ce dispositif représentationnel occulte les regards propres des femmes voilées (section 2). Cependant, la racialisation des femmes musulmanes fait plus que représenter les femmes voilées comme des victimes passives : la racialisation définit un espace, autant imaginaire que pratique, qui exclut leurs subjectivités multiples et réduit les significations complexes de leur voile à l'oppression islamique. De cela il s'ensuit une « *invisibilisation* » de la femme voilée—phénomène qui a pu être observé dans les nombreux contextes dont nous avons discuté plus haut. Nous avons remarqué que les voix des femmes voilées ont été sensiblement absentes du débat français contemporain sur le voile. La couverture que la presse et les médias français ont faite des incidents de voilement dans les écoles publiques a contribué à construire ce musellement, tout comme l'a fait le discours officiel. La commission Stasi, dont le rapport finit par recommander l'adoption de la loi sur les signes religieux, n'interviewa publiquement que deux femmes voilées. Leurs témoignages intervinrent la dernière journée des audiences publiques, sans être en mesure d'avoir une influence sur les conclusions du rapport qui devait être remis moins d'une semaine plus tard. De plus, on peut discerner dans la loi française elle-même, et dans son application, un dispositif qui vise à exclure les femmes voilées de l'espace public et une manière de les invisibiliser.

Dans les exemples du Québec présentés au début de ce travail, un mouvement analogue peut être saisi. Dans les cas québécois, il y a une focalisation sur le voile comme barrière matérielle en soi. Le voile est considéré comme un obstacle physique empêchant des mouvements fluides et sécuritaires dans les compétitions sportives. Ou alors, le voile est présenté comme une barrière à la reconnaissance et à la communication intersubjective, et est ainsi perçu comme une entrave à la participation aux élections et à leur transparence. Dans ces contextes, le voilement est vu comme immobilisateur ou offusquant. Mais, c'est encore la réaction au voile qui immobilise les femmes voilées et les exclut des compétitions sportives et de la participation démocratique. Enfin, dans le discours avancé pour justifier la guerre des États-Unis contre l'Afghanistan, les images de femmes afghanes revêtues de *bukas* devaient susciter l'indignation face à l'opresseur (en l'occurrence les Talibans). Mais l'altérité, le caractère abject et anonyme de ces images a aussi rendu possible une désidentification de la population américaine d'avec les femmes afghanes (et le peuple afghan de façon générale). Ce dispositif représentationnel a permis non seulement de masquer les effets dévastateurs de la guerre sur ces femmes, mais aussi de justifier la violence de la guerre déclenchée contre elles.

Ainsi, le port du voile est perçu, et à la fois construit, comme un obstacle à la subjectification des femmes voilées, comme une forme d'immobilisation et d'invisibilisation. Dans le sens où cette perception s'accomplit dans les comportements et dans les lois qui visent les femmes voilées, le voile devient l'obstacle qu'il aurait représenté. À l'encontre du point de vue selon lequel le port du voile rend les femmes musulmanes invisibles dans l'espace public, mon but a été de montrer que ce sont les représentations occidentales du voile elles-mêmes qui requièrent cette invisibilisation, ayant leur pendant dans les politiques qui réalisent l'exclusion des femmes voilées. En effet, tous les cas cités ont en commun la représentation du port du voile comme un obstacle à l'épanouissement subjectif. Ce qui complique ces représentations, c'est la façon dont le port du voile est souvent adopté plutôt qu'imposé. Cela signifie que la femme voilée est vue comme opprimée et immobilisée par son voile, nécessitant d'être sauvée, mais elle est aussi présumée être complice de sa propre oppression et renoncer ainsi de manière incompréhensible à son activité, à sa mobilité et à sa condition d'agent ou de sujet. Ce qui semble imaginable est une *subjectivité féminine musulmane, voilée*—un sens

actif du soi qui puisse se constituer au travers des pratiques du voilement. La fonction oppressive du voile (qu'il soit adopté ou imposé) est assimilée à une passivité si totale qu'elle est déssubjectifiante—un assujettissement sans sujet. Le dévoilement est alors compris comme l'unique chemin de libération, l'unique moyen de formation du sujet.

CONCLUSION

Mon essai montre la manière selon laquelle le concept d'oppression des femmes, qui sous-tend les représentations occidentales du voile musulman, sert à racialiser et déshumaniser les femmes voilées, tout en justifiant les normes occidentales de féminité. Au travers de deux contextes français dans lesquels le voile est devenu hypervisible, le débat contemporain sur les signes religieux dans les écoles publiques et le projet colonial en Algérie, je mets en évidence le rôle crucial, mais caché, que joue le schéma représentationnel de l'oppression de genre dans l'exclusion des femmes musulmanes et l'altérisation de l'Islam. Mon objectif était de montrer comment ce concept clé des théories féministes, appliqué de manière non critique et homogène à des femmes « autres », pourrait être mal utilisé—générant un dilemme dans lequel le féminisme se confond avec le racisme culturel et où la solidarité féministe entre cultures est minée.

NOTES

J'aimerais remercier Thierry Battut et Frédéric Fournier pour leur aide déterminante dans la version française de ce texte. J'aimerais aussi souligner le soutien du *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada*.

1 « Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit. » La loi stipule aussi que toute mesure disciplinaire doit être précédée par un dialogue avec l'étudiant. (« Loi no 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics » *Journal Officiel de la République française*, 17 mars 2004.)

2 Chérifi, Hanifa, « Application de la loi du 15 mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d'enseignement publics : Rapport au ministre de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche », Paris, Ministère de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche, 2005.

3 Deux exemples de cela sont l'adresse radiophonique faite par Laura Bush le 17 novembre 2001 et la campagne de la « Majorité féministe » américaine.

4 Voir Hirschkind, Charles et Saba Mahmood, « Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency », *Anthropological Quarterly*, 65 (2), printemps 2002, pp. 342-346.

5 Trois événements méritent d'être relevés : on a demandé à une jeune fille musulmane d'Ottawa de retirer son *hijab* pour de soi-disant raisons de sécurité lors d'un tournoi de football à Laval en février 2007. Elle a refusé et son équipe s'est retirée du tournoi. Une équipe de jeunes filles musulmanes s'est retirée d'un tournoi de Tae Kwon Do à Longueuil en avril 2007, après que la fédération provinciale de Tae Kwon Do a décidé que le *hijab* (qui serait porté sous le casque de protection obligatoire) contrevenait au code vestimentaire et posait un problème de sécurité. Trois jours avant les élections provinciales de mars 2007, le Directeur général des élections du Québec a émis un nouveau règlement électoral obligeant tous les électeurs à montrer leur visage à des fins d'identification. Cela allait à l'encontre de dispositions juridiques antérieures qui autorisaient d'autres moyens d'identification que l'identification visuelle. La décision est intervenue après une controverse médiatique au sujet

de femmes autorisées à voter tout en portant le *niqab*, et après de nombreux courriels adressés à Élections Québec par des Québécois menaçant de se présenter masqués dans les bureaux de vote. Alors que très peu de femmes portent le *niqab* au Québec et qu'aucune n'ait demandé d'accommodement particulier lors du scrutin, cette question est devenue un enjeu électoral. La loi électorale canadienne a été modifiée fin 2007 pour empêcher un « vote voilé », après que plusieurs partis politiques ont pris position contre le vote à visage couvert dans les élections fédérales partielles en septembre 2007. Il faut noter que le port du *hijab* par les élèves dans le système d'éducation public n'a pas été revu pour le moment (ce débat a eu lieu en 1994-1995, et a culminé lorsque la *Commission des Droits de la Personne du Québec* et le *Conseil du statut de la femme* ont émis des recommandations tolérant le port du *hijab* dans les écoles publiques).

6 Voir Hoodfar, Homa, « The Veil in Their Minds and On Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women », *RFR/DFR*, 22 (3/4), 1993, pp. 5-18.

7 Je vais continuer à utiliser le mot « représentation », mais les sens de « construction » et de « constitution » devraient être lus dans ce terme.

8 Le terme « Occident » pourrait être considéré comme inadéquat, plus particulièrement si cela est censé renvoyer à une entité géographique unitaire ou à une identité homogène. Mon dessein est toutefois de désigner comme « Occident » un construit discursif et culturel en voie de constitution. Plus fondamentalement, l'« Occident » est une formation imaginaire, qui se construit au travers de ses représentations (racialisées et sexuées) de ses « autres ». (Voir Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 13.)

9 Pour une analyse détaillée de ce cas et du discours national qu'il a engendré, voir Moruzzi, Norma Claire, « A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity », *Political Theory*, 22 (4), 1994, pp. 657-666.

10 Le *Conseil d'État* est la plus haute autorité en ce qui concerne la justice administrative en France. La loi existante était la loi de 1905 établissant la séparation de l'église et de l'état et instituant ainsi la laïcité en France. Le premier article de cette loi dit : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restric-

- tions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. » (« Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État », *Journal Officiel de la République française*, 11 décembre 1905.)
- 11 Cela signifia pour Samira Saidani et Leila et Fatima Achaboun, à Creil, qu'elles ne purent toujours pas porter le voile en classe. Éventuellement, elles acceptèrent un compromis et elles descendirent leur voile sur leurs épaules durant les classes (voir Moruzzi, « A Problem with Headscarves », p. 669). Au même moment par contre, d'autres jeunes filles, dans d'autres écoles de France, purent porter le voile.
- 12 Pour un résumé des événements qui ont mené à la loi sur le voile, de 1989 à 2004, voir Benelli, Natalie, Ellen Hertz, Christine Delphy, Christelle Hamel, Patricia Roux et Jules Falquet, « De l'affaire du voile à l'imbrication du sexisme et du racisme », *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), 2006, pp. 5-6.
- 13 *Ibid.*, p. 6 ; Delphy, Christine, « Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme », *Nouvelles Questions Feministes*, 25 (1), 2006, p. 60.
- 14 En particulier, Badinter, Élisabeth, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay et Catherine Kintzler dans une lettre adressée au ministre de l'Éducation de l'époque, Lionel Jospin, et intitulée « Profs, ne capitulons pas ! », *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre 1989 (la lettre est datée du 27 octobre 1989).
- 15 Sur la façon dont cet argument est devenu un pilier central du mouvement pro-loi, voir Benelli et coll., « De l'affaire du voile », pp. 6-9 ; et Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », pp. 61-64. Il est intéressant de noter le rôle problématique de l'organisation *Ni Putes Ni Soumises* (fondée en 2003) au sein du mouvement pro-loi.
- 16 Stasi, Bernard, « Commission de Réflexion sur l'Application du Principe de Laïcité dans la République : Rapport au Président de la République (remis le 11 décembre 2003) », Paris, Présidence de la République, 2003, pp. 46-47. Il vaut la peine de noter que la commission adresse le besoin d'une loi en disant que l'augmentation de l'attention portée à la discrimination sexuelle due au voile montre comment « le problème » s'est accentué entre 1989 et 2003 (pp. 29-31). La loi sur les symboles religieux était une recommandation parmi plusieurs, mais c'est la principale à avoir été implémentée (pp. 66-69).
- 17 Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! ». Il faut noter qu'au cours de ce débat l'oppression de genre est devenu le schéma qui caractérise l'Islam et il établit un certain consensus entre la droite et la gauche. Même certains opposants à la loi acceptèrent l'équation du voile islamique avec l'oppression des femmes (voir par exemple Balibar, Étienne, « Dissonances within Laïcité », *Constellations*, 11 (3), 2004, p. 359).
- 18 Cela a été formulé comme un problème dans l'application concrète du principe de laïcité et non comme une contradiction dans le principe lui-même. Le principe (et par le fait même la loi de 1905) a été présenté comme devant être renforcé. Voir l'adresse à la nation du Président Jacques Chirac du 17 décembre 2003, « Discours relatif au respect du principe de laïcité dans la république », in *Guide Républicain:L'idée républicaine aujourd'hui* Paris, Édition Delagrave, 2004, p. 14.
- 19 Voir Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! » : « tolérer le foulard islamique, ce n'est pas accueillir un être libre (en l'occurrence une jeune fille), c'est ouvrir la porte à ceux qui ont décidé, une fois pour toutes et sans discussion, de lui faire plier l'échine. »
- 20 Voir Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », p. 64. Delphy cite Élisabeth Badinter comme l'une de celles qui déclarent que le sexisme est inexistant dans la société française.
- 21 Badinter et coll., « Profs, ne capitulons pas ! ».
- 22 Delphy, « Antisexisme ou antiracisme ? », pp. 60-61.
- 23 Delphy, Christine, « Une affaire française », in Nordmann, Charlotte, dir., *Le foulard islamique en questions*, Paris, Édition Amsterdam, 2004, pp. 64, 67.
- 24 Voir les hésitations articulées par Judith Ezekiel et son silence avoué dans « French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, p. 258.
- 25 Voir les hésitations articulées par Judith Ezekiel et son silence avoué dans « French Dressing: Race, Gender, and the Hijab Story », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, p. 258..

- 26 Voir la représentation de Delphy par Winter, Bronwyn, « Secularism aboard the Titanic: Feminists and the Debate over the Hijab in France », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, pp. 281-292.
- 27 Voir Ardizzone, « Unveiling the Veil », pp. 639-641 ; Moruzzi, « A Problem with Headscarves », pp. 660 et 668.
- 28 « Ostensible » a remplacé le terme « visible » que le gouvernement français entendait utiliser au départ (Balibar, « Dissonances within Laïcité », pp. 366-367). La raison de ce changement aurait été d'éviter une contradiction explicite avec la *Convention européenne des droits de l'homme*. Mais il devrait être noté que le bannissement de tous signes « visibles » aurait aussi interdit le port des petites croix.
- 29 La distinction entre les signes religieux « ostensibles » et « discrets » peut être trouvée dans le rapport de la commission Stasi (p. 68) ainsi que dans l'adresse à la nation de Jacques Chirac du 17 décembre 2003, « Discours relatif », p. 16.)
- 30 Je dois cet argument à Moruzzi, « A Problem with Headscarve », pp. 664-665, et Balibar « Dissonances within Laïcité », p. 363.
- 31 Je fais allusion à une façon différente dont la vision gestaltique peut fonctionner : comme une continuité entre figure et arrière-plan, comme proéminence contextuelle ou comme opposition.
- 32 Bien que les croix soient des symboles religieux, elles sont considérées comme discrètes (sauf lorsqu'elles sont de dimensions « excessive »). Les voiles, par contre, quelle que soit leur taille et même s'ils prennent la forme d'un simple bandeau, sont toujours ostensibles (cf. Ezekiel, « French Dressing », p. 261).
- 33 Fanon, Frantz, *L'an V de la révolution algérienne*, Paris, La Découverte, 2001 [1959].
- 34 *Ibid.*, p. 19.
- 35 *Ibid.*, p. 17.
- 36 *Ibid.*, p. 17n.
- 37 *Ibid.*, p. 17.
- 38 *Ibid.*, p. 16.
- 39 *Ibid.*, p. 16.
- 40 *Ibid.*, p. 17.
- 41 Cette analyse s'inspire de celle d'Edward Saïd dans *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978.
- 42 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.
- 43 Je dois le terme « double altérisation » à Kahl, Mohja, *Western Representations of the Muslim Woman: From Termagant to Odalisque*, Austin, University of Texas Press, 1999, p. 63.
- 44 Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 154.
- 45 *Ibid.*, p. 155.
- 46 Voir Goldberg, David Theo, « In/Visibility and Super/Vision: Fanon on Race, Veils, and Discourses of Resistance », in Gordon, Lewis R., T. Denean Sharpley-Whiting, et Renée T. White, dir., *Fanon: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996, pp. 179-200.
- 47 Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, p. 26.
- 48 *Ibid.*, pp. 90-92.
- 49 *Ibid.*, p. 26. Afsaneh Najmabadi nous met en garde contre l'identification facile du port du voile avec un contrôle ou une limitation de la sexualité féminine par les sociétés musulmanes. Cette identification est basée, défend-elle, sur une construction de la sexualité féminine comme naturellement hétérosociale et hétérosexuelle. (« Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French? », *Feminist Studies*, 32 (2), 2006, pp. 246-248.)

- 50 Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, pp. 26-29.
- 51 C'est une vision « arrogante » dans le sens où Marylin Frye le définit dans *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.
- 52 L'élation des manières d'être et de voir propres aux femmes voilées est donc un aspect structurel du champ de vision colonial.
- 53 Par opposition, voir la description de Lila Abu-Lughod de la *burka* comme une « foyer mobile » ou une « réclusion portable » (en se basant sur les travaux de Hanna Papanek). Le point d'Abu-Lughod est que le port du voile permet la mobilité des femmes à l'extérieur de la maison tout en respectant les impératifs moraux et la structure sexuée de l'espace communautaire. (Abu-Lughod, Lila, « Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », *American Anthropologist*, 104 (3), 2002, p. 785.)
- 54 Je dois le terme « féminisme colonial » à Leila Ahmed (*Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1992, p. 151). Comme le terme « féminisme impérial », il décrit de façon critique certaines tendances dans le féminisme occidental, mais il sert aussi à souligner leur complicité potentielle avec les projets coloniaux.
- 54 Spivak, Gayatri Charkravorty, « Can the Subaltern Speak? », in Nelson, Cary et Lawrence Grossberg, dir., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 296.
- 56 Mohanty, Chandra Talpade, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham et Londres, Duke University Press, 2003, p. 21; Lazreg, Marnia, « The Triumphant Discourse of Global Feminism: Should Other Women be Known? » in Amireh, Amal et Lisa Suhair Majaj, dir., *Going Global: The Transnational Reception of Third World Women Writers*, New York et Londres, Garland Publishing, 2000, pp. 29-38 ; et Delphy, « Antisexisme ou antiracisme? », pp. 59-83.
- 57 Cela s'appuie sur l'argument de Mohanty dans *Feminism Without Borders*, pp. 31 et 38-42.
- 58 D'où provient l'idéal colonial français des « femmes dévoilées et complices de l'occupant » (Fanon, *L'an V de la révolution algérienne*, p. 20).
- 59 Voir Nordmann, Charlotte et Jérôme Vidal, « La République à l'épreuve des discriminations », in Nordmann, Charlotte, dir., *Le foulard islamique en questions*, Paris: Éditions Amsterdam, 2004, p. 11; Najmabadi, « Gender and Secularism of Modernity », p. 253; et Ardizzoni, « Unveiling the Veil », p. 645.
- 60 Voir, par exemple, les descriptions de la marche contre la loi sur le voile en termes « d'hommes barbus surveillant des rangs de femmes voilées » (Ezekiel, « French Dressing », p. 258).
- 61 Christine Delphy, « Antisexisme ou antiracisme? », pp. 59-83.
- 62 Voir Balibar, Étienne, « Is There a 'Neo-Racism'? » in *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres et New York, Verso, 1991, pp. 17-28; Goldberg, David Theo, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*, Oxford, Blackwell Publishers, 1993, pp. 70-74; et Modood, Tariq, « 'Difference' Cultural Racism and Anti-Racism » in Boxill, Bernard, dir., *Race and Racisms*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 238-256.
- 63 En naturalisant les conduites racistes et l'intolérance envers les autres cultures, le racisme culturel, selon Balibar, déplace le biologisme d'un degré, mais ne l'élimine pas. (« Is There a 'Neo-Racism'? », p. 26).
- 64 Comme Maurice Merleau-Ponty l'a montré dans la *Phénoménologie de la perception*, à travers l'habituuation, les extensions du corps (comme les vêtements ou les outils) ne sont plus perçues comme des objets distincts du corps propre, mais comme une partie intégrante du schéma corporel (*Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 167). Notre sens de l'espace corporel est ainsi redéfini, de manière à la fois affective et kinesthésique, de façon à ce que les limites ressenties du corps ne soient plus la peau, mais la surface et les bords des vêtements. En naviguant à travers l'environnement, c'est en termes de cet 'ici' qu'un sens de l'espace extérieur est figuré.
- 65 Balibar, « Is There a 'Neo-Racism'? », p. 22.

- 66 Ce racisme culturel n'est donc pas nouveau. (*Ibid.*, pp. 23-24, et Goldberg, *Racist Culture*, pp. 70-71.)
- 67 Lazreg, «The Triumphant Discourse of Global Feminism», p. 31.
- 68 Les différences phénotypiques jouent un rôle de support dans la racialisation des femmes voilées. Ce n'est pas une coïncidence que l'image de la femme musulmane voilée soit aussi l'image d'une femme 'non-blanche' et que la femme 'blanche' qui choisit de porter le voile pose un problème pour l'imagination occidentale. (Cf. Hoodfar, «The Veil in Their Minds and On Our Heads», pp. 14-15.)
- 69 Je dois le terme «invisibilisation» à Nordmann et Vidal, «La République à l'épreuve des discriminations», p. 11.
- 70 En général, la presse française a fait référence aux élèves suspendus seulement par leur prénom. (Cf. Morruzi, «A Problem with Headscarves», p. 668).
- 71 Les deux femmes voilées qui ont témoigné étaient Saïda Kada (co-auteure du livre, *L'une voilée, l'autre pas*) et Fathia Ajibli. Les deux ont été entendues au dernier jour des audiences, le 5 décembre 2003. (Cf. Stasi, «Commission de Réflexion», p. 74). C'était seulement six jours avant le dépôt du rapport et, selon un des membres de la commission, Jean Baubérot, le rapport était largement composé à ce point (puisque la date limite avait été avancée). (Cf. «Émission Arrêt sur Image», *La Cinq*, 13 mars 2004.) Un autre membre de la commission, Alain Touraine, suggéra qu'il y a eu une décision, au tout début de l'organisation de la commission, de ne pas inviter les femmes voilées à parler. (Cf. Bernard, Philippe, «Controverse autour de l'unique audition de musulmanes voilées», *Le Monde*, 2 février 2004.) Il apparaît que la commission n'a pas interviewé les jeunes musulmanes voilées qui ont été exclues des établissements scolaires (bien qu'il y ait eu des interviews privées avec quelques étudiantes voilées selon un autre membre de la commission, *ibid.*).
- 72 Voir la description des femmes afghanes portant la burqa comme «downtrodden ghosts» (Bearak, Barry, «Kabul Retraces Steps to Life Before Taliban», *The New York Times*, 2 décembre 2001).
- 73 Une telle subjectivité est bien entendu construite différemment à travers différentes pratiques et contextes.

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

SOLICITUDE, DÉPENDANCE
ET LIEN SOCIAL

MONIQUE LANOIX
APPALACHIAN STATE UNIVERSITY

RÉSUMÉ

La croissance de la population vieillissante en Amérique du Nord a un impact significatif sur nos politiques sociales. Ainsi, l'État québécois met à la disposition des personnes âgées une aide afin de faciliter le maintien à domicile. Qui a maintenant la responsabilité de répondre aux besoins des personnes âgées; est-ce la famille ou l'État? Si la réponse peut nous aider à formuler des politiques sociales équitables, elle nous pousse aussi à repenser le lien social à la lumière de la dépendance. Dans un premier temps nous nous pencherons sur l'évolution de l'éthique de la sollicitude pour ensuite analyser les apports des études sur la production du handicap. Puisque la problématique de la dépendance s'avère cruciale dans ce débat, les écrits de deux théoriciens français, Albert Memmi et Bernard Ennuyer, nous aideront à élucider la question de la dépendance. Nous verrons par la suite comment ces divers apports peuvent nous amener à reconceptualiser le lien social.

ABSTRACT

In this paper I examine whether care ethics can help to conceptualize a richer social ontology which would include a variety of individuals, not only productive ones, under the auspices of justice. In the first part of the paper, I consider the reasons why care ethics has not had a profound impact in political theorizing. Next I examine the troubled relationship of care ethics and disability. Recent writings on social contract theory, in particular those of Anita Silvers and Leslie Pickering as well as Lawrence Becker, argue that social contract theory can include profoundly disabled individuals and I contrast their proposals with that of care ethicists. By examining critical writings on dependency, I show that a strategy for a more inclusive social space needs to include social structures that recognize dependency as a human reality. I argue that care ethics, even if it may not be critical enough of the foundational concept of dependence, is helpful in understanding the role of the state in facilitating the recognition and the contribution of all persons within society.

La croissance de la population vieillissante en Amérique du Nord est souvent caractérisée de changement néfaste par les médias en vertu d'une interprétation assez étroite qui réduit ce phénomène à une augmentation des coûts des services sociaux et de santé. S'il s'avère plutôt futile de qualifier cette transformation de bénéfique ou malheureuse,¹ il faut cependant reconnaître que ces changements démographiques apporteront des modifications à certaines de nos politiques sociales. Par exemple, la famille s'est transformée durant les dernières décennies de telle manière qu'au Québec l'État met à la disposition des personnes âgées une aide afin de faciliter le maintien à domicile.² La question se pose alors de savoir qui a la responsabilité de répondre aux besoins des personnes âgées; est-ce la famille ou l'État?³ Cette réflexion nous incite à formuler cette question de façon plus générale: quel est le rôle de l'État vis-à-vis ces personnes de capacités différentes? La réponse nous aidera à formuler des politiques sociales équitables mais afin d'y arriver nous devons, dans un premier temps, identifier les services qui relèvent de la justice.

Cet article se situe au-delà des enjeux immédiats de justice distributive. Nous ne proposons pas ici d'analyser la question de solidarité comme l'ont fait les communautariens, par exemple.⁴ Plutôt, de nouvelles pistes se présentent par le biais de l'éthique de la sollicitude et des études sur la production du handicap. Il s'avère intéressant de les explorer car elles remettent en question les concepts de dépendance, d'autonomie et de capacité, ce qui autorise ensuite une réévaluation du lien social qui unit les citoyennes et citoyens dans la sphère publique. Comme nous le verrons plus tard, ce lien pourrait être celui de la sollicitude, de la réciprocité ou encore de la confiance. Notre analyse se déroulera comme suit: dans un premier temps nous nous pencherons sur l'évolution de l'éthique de la sollicitude pour ensuite analyser les apports des études sur la production du handicap. Nous constaterons que la problématique de la dépendance est au cœur de ce débat. En particulier, les écrits de deux théoriciens français, Albert Memmi et Bernard Ennuyer, nous aideront à élucider la question de la dépendance. Nous verrons par la suite comment ces divers apports peuvent nous amener à reconceptualiser le lien social.

SOLlicitude

L'éthique de la sollicitude (*care ethics*) est un phénomène important de la deuxième vague du féminisme. Elle prend naissance dans les recherches de Carol Gilligan. Psychologue, Gilligan reprend les études de Lawrence Kohlberg sur le développement moral qui avaient été élaborées uniquement avec des sujets mâles. Elle demande à des jeunes femmes adultes de résoudre des dilemmes moraux. Dans *In A Different Voice*, ouvrage publié en 1982, Gilligan avance que ces femmes ont une manière distincte de résoudre des dilemmes.⁵ Gilligan pose que la pensée morale de ces femmes est une pensée aussi évoluée que celle des sujets étudiés par Kohlberg. Ainsi, Gilligan « découvre » une autre voix morale, celle des femmes. Néanmoins, Gilligan a toujours affirmé qu'elle n'est pas « essentialiste » et que cette voix morale peut être aussi celle d'un homme.⁶ Nous laissons de côté ce débat pour souligner que découle de l'œuvre de Gilligan l'idée que, si la voix morale par excellence selon Kohlberg est celle de la justice, ici vient s'ajouter une autre voix, celle de la sollicitude.

C'est dans ce contexte que l'éthique de la sollicitude apparaît sur le terrain féministe. Tandis que le débat sur l'éthique de la sollicitude se révèle être d'une importance certaine pour les féministes, il n'a pas beaucoup d'impact en philosophie politique ou en philosophie morale. On pourrait toutefois croire que ce concept a certaines conséquences pour la philosophie morale; or, si la sollicitude est discutée en philosophie morale, c'est plutôt dans des appendices ou tout au plus des sous-chapitres.⁷ Le concept fait encore moins de chemin en philosophie politique. Will Kymlicka, une des rares exceptions, se penchera sur ce débat⁸ mais en général il est ignoré. Pourquoi?

Les raisons sont multiples. L'éthique de la sollicitude est souvent perçue dans l'optique de rapports personnels et non de rapport publics; ce qui peut expliquer la tendance à la placer hors du politique.⁹ Il se peut aussi que le concept de sollicitude soit mal expliqué dans les ouvrages féministes. Or si c'était un concept largement défini lorsqu'il fut initialement présenté sur le plan théorique, ce n'est plus le cas. Il s'avère donc utile de se pencher sur l'évolution du concept pour en comprendre la complexité. En effet, dans les premiers ouvrages

où Nel Noddings décrit la sollicitude, elle tente d'expliquer le concept par la description d'une relation: celle d'une mère et de son enfant. Cette relation devient un paradigme. Cependant, ici il faut comprendre que « mère » désigne toute personne qui est parent, homme ou femme. Le modèle de la relation de sollicitude dans les premiers ouvrages qui traitent de ce concept devient celui d'un parent avec son enfant.¹⁰

Ce lien privilégié n'évitera pas la critique au sein de la communauté féministe. Plusieurs féministes diront que la relation parent-enfant est problématique parce qu'elle est une relation entre des individus qui ne sont pas égaux. L'enfant dépend de ses parents.¹¹ Cette réflexion, et les débats qui animèrent plusieurs discussions critiques sur la sollicitude durant les années 80 et jusqu'au début des années 90, sont embrouillés car le concept demeure sans précision durant cette période. Autre constat important, certaines féministes se demandent si elles sont maintenant confrontées à un maternalisme qui veut simplement remplacer le patriarcat. Ces préoccupations feront évoluer les positions critiques vis-à-vis ce concept, ce qui aura comme résultat de pousser la réflexion vers une compréhension du concept qui devient de plus en plus complexe et nuancée.¹²

Une décennie après la parution de l'ouvrage de Gilligan, Joan Tronto remet à l'ordre du jour l'éthique de la sollicitude dans *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*.¹³ Elle conceptualise très minutieusement la sollicitude et en élargit la portée pour la situer définitivement sur le plan politique.¹⁴ Elle développe le concept autour de quatre aspects: le souci de (*caring for*), avoir de la sollicitude envers (*caring about*), prendre soin de (*care-giving*), recevoir de l'attention/des soins (*care-receiving*).¹⁵ L'analyse de Tronto est poussée et bien détaillée et elle avance une thèse très bien étayée qu'elle poursuit dans d'autres articles publiés plus récemment. Tronto défend ce concept contre les accusations de maternalisme en ciblant la relation de l'aideante et de la personne qui reçoit des soins. En particulier, le quatrième volet de la sollicitude remet en cause les objections qui affirment que la sollicitude est une pratique qui est simplement prodiguée à la personne qui reçoit ces soins et que cette dernière n'a aucun rôle à jouer dans cette relation, sauf d'être un sujet passif. Selon Tronto, la personne qui reçoit des soins doit se faire respecter et recevoir les soins qu'elle juge nécessaires ou qu'elle veut recevoir; celle qui reçoit des soins fait donc partie du rapport de sollicitude à part entière. Tronto

reconnait cependant que les personnes qui reçoivent des soins sont souvent perçues comme des personnes de valeur moindre; or, selon Tronto, ceci est un problème qui ne relève pas du concept de la sollicitude comme tel, mais de la perception sociale qui catégorise des personnes comme étant dépendantes. Comme nous verrons plus tard, certaines théoriciennes affirment que le maternalisme demeure un danger qui hante la sollicitude malgré l'attention qu'a porté Tronto à cet aspect de la sollicitude. Néanmoins, il a lieu de croire qu'avec un ouvrage comme celui de Tronto, la philosophie politique ne peut plus demeurer muette devant le concept de sollicitude.¹⁶ Pourtant la philosophie politique reste silencieuse.¹⁷ Il nous faut donc expliquer ce silence.

Nous croyons que la sollicitude est toujours perçue comme une relation personnelle qui relève de la sphère privée, malgré les textes récents qui affirment le contraire.¹⁸ Tronto a bien expliqué que la sollicitude n'est pas seulement une attitude ou un sentiment envers quelqu'un, mais qu'elle est aussi une pratique; trop souvent ces deux volets de la sollicitude sont confondus.¹⁹ Cela expliquerait, en partie, le manque d'attention donné à ce concept car l'emphase est placée sur le sentiment plutôt que sur la pratique. Or, les théoriciennes qui se servent de ce concept vont souligner l'importance de la pratique; celle-ci ne requiert pas un sentiment d'amour ou un lien très étroit. Aussi pour que la sollicitude ait un impact sur la pensée politique, son champ d'application doit comprendre les rapports entre les individus au sein de l'État et avec celui-ci. Voulant relever ce défi, certaines féministes se sont tournées vers un débat qui avait pour but de mettre en présence la justice et la sollicitude et de trancher la question: quelle serait la vertu principale du politique? Ces féministes se demandaient s'il ne fallait pas tout simplement remplacer la justice par la sollicitude. Nous pensons que ce débat est maintenant dépassé car plusieurs féministes qui prennent le parti de la sollicitude ne nient pas l'importance de la justice. Elles pensent plutôt que le concept de sollicitude peut travailler en tandem avec celui de la justice.²⁰ Dans le cadre de ce présent article, nous situerons toutefois le débat en dehors du dilemme justice/sollicitude. C'est en pensant la sollicitude via les liens qu'entre tiennent des individus dans la sphère publique que nous voyons une avenue intéressante. Nous allons donc, dans un premier temps, regarder les apports critiques des études sur la production du handicap et nous examinerons ensuite l'enjeu du concept de handicap et celui de la sollicitude.

ÉTUDES SUR LA PRODUCTION DU HANDICAP

Vers la fin des années 70 et au début des années 80, le mouvement des personnes handicapées était avant tout un mouvement de revendications de droits, un mouvement identitaire. Ce mouvement prend de l'ampleur vers la fin de la décennie 80 et au début des années 90. Durant cette période, le handicap est pensé surtout en termes d'insertion sociale, de réadaptation ou de réhabilitation. Mais ce mouvement amène les « *disability studies* » et comme dans le cas des « *critical race studies* » et du féminisme, nous sommes en présence d'un mouvement identitaire qui s'est graduellement transformé en études critiques.

Il est important d'expliquer la traduction du terme « *disability studies* ». Dans la francophonie le terme est souvent traduit par « études sur le handicap » ou encore « études sur la condition des personnes handicapées ».²¹ Cependant au Québec, le terme d'usage est « études sur la production du handicap ». Le terme réfère explicitement au fait que le handicap est une interaction entre l'individu et son milieu. Cette insistance est présente dans les écrits sur le handicap en général, car un de ses apports importants est l'émergence d'une conscientisation du rapport individu-société. Au Québec ce rapport est souligné par la référence directe à la production du handicap.²²

L'émergence des « *disability studies* » se fait sentir surtout en littérature, en sociologie et en anthropologie mais ce champ d'études a aussi un impact en philosophie, en particulier au niveau des théories de la justice. Par exemple, les philosophes Ron Admunson, Anita Silvers, David Wasserman et Jerome Bickenbach vont défendre les droits de personnes handicapées d'avoir un accès au travail et à une participation sociale qui est égal à l'accès des personnes non-handicapés.²³ Ces théoriciens nous demandent de repenser le handicap non pas comme le modèle médical d'une lacune du côté de la personne handicapée elle-même, mais plutôt au niveau de l'interaction de la personne avec son environnement.²⁴ Le handicap, selon cette dernière perspective, est un phénomène social et non individuel; c'est-à-dire que le handicap se rattache à l'environnement social dans lequel évolue la personne puisque cet environnement a des conséquences, souvent néfastes, pour les personnes qui ont une incapacité. Ce nouveau modèle du handicap se nomme le modèle social et il remplace le modèle médical ou, du moins, le remet sévèrement en question.

Il est important de noter l'évolution du rapport handicap-société en France, car il démontre une divergence qui aura des conséquences au niveau des politiques sociales et de la terminologie. Ceci s'avère utile pour notre présente étude car il démontre comment le handicap est aussi une construction qui relève de la culture dans lequel il est situé. Comme l'explique Henri-Jacques Stiker, dans les années 70, « l'approche française ... se constituait d'une part sur le plan des devoirs de la société et, de l'autre, sur une entrée par la déficience et l'individu touché par les séquelles de la maladie ou de l'accident....[Les Nord-Américains] regardaient le handicap par son côté collectif en réclamant les droits civiques individuels, alors que les Français considéraient le handicap sous son angle individuel et déficient en affirmant des droits sociaux. »²⁵ Ce qui peut expliquer le refus de l'Assemblée Française de 2004 de changer le terme de « personne handicapée » pour celui de « personne en situation de handicap » dans ses politiques.²⁶ Malgré ces divergences, nous pouvons constater que la relation entre l'individu et son environnement demeure incontournable.

Des deux côtés de l'Atlantique, les théoriciennes du handicap seront assez critiques à l'égard des féministes lors de l'émergence du mouvement des personnes handicapées. Au début des années 90, nous voyons se développer une confrontation entre les féministes handicapées et le mouvement féministe, une confrontation qui ressemble à celle des féministes blanches et non blanches lors de la deuxième vague du féminisme. Dans les deux cas, les priviléges de la classe dominante sont remis en question.²⁷ Ce qu'il est important de retenir, c'est que les féministes se voient forcées de repenser les concepts qu'elles avaient trouvés problématiques, mais qui jouaient quand même un rôle central dans leurs revendications: l'autonomie, le corps et les capacités.²⁸

Féministe canadienne ayant publié sur le thème du handicap, Susan Wendell remet en cause l'idée d'autonomie, un concept prisé par les féministes.²⁹ Comme nous le verrons bientôt, plusieurs de celles-ci étaient toutefois demeurées critiques face à ce concept. Cette situation s'explique, en partie, en vertu de la confusion qui entoure l'idée d'autonomie. Les féministes revendentiquent l'autonomie pour les femmes, ce qui veut dire le droit à l'autodétermination; elles avancent que les femmes possèdent la même capacité d'autodétermination ou d'autogouvernance que les hommes. C'est un argument important de la deuxième vague.³⁰ Mais l'idée d'autogouvernance est sou-

vent confondu avec celle d'autosuffisance. Ce ne sont pas toutes les féministes qui vont affirmer que tout être humain adulte est autosuffisant. Au contraire, plusieurs féministes sont conscientes de ce glissement et critiquent ce biais, souvent implicite, qui est présent dans les théories libérales traditionnelles, par exemple.³¹ Pour contrer cette tendance et pour bien démarquer la différence entre l'autogouvernance et l'autosuffisance, certaines féministes proposent le concept d'autonomie « relationnelle ». Ce terme signifie que toute personne est toujours impliquée dans un réseau intersubjectif; c'est-à-dire qu'elle n'est jamais un sujet isolé de tout autre sujet ou de sa société.³² Ce concept tient compte du fait que la personne humaine est un sujet interactif lié aux autres mais qu'elle est quand même en possession d'une capacité d'autogouvernance. Cette façon de repenser l'autonomie n'est pas étrangère à la pensée de Wendell sur ce sujet. En effet, une des questions centrales qui préoccupent Wendell est celle-ci: que veut dire l'autonomie si on a besoin de l'aide d'une autre personne pour accomplir certaines tâches? Selon Wendell, nous avons tous besoin d'une certaine aide puisque nous dépendons de l'eau du robinet, de nos voitures; donc, avoir recours à l'aide d'une autre personne ne porte pas plus atteinte à l'autonomie que l'utilisation de ces aides mécaniques. Cette question rejoint les critiques portées par les féministes face à l'idéal d'autosuffisance. Pour Wendell, comme pour les féministes qui préconisent l'autonomie relationnelle, l'autogouvernance ne dépend pas de l'autosuffisance. Wendell et ces féministes affirmeront que personne, au fait, n'est autosuffisant. De plus, certaines théoriciennes, comme nous le verrons plus loin, avancent le concept d'« interdépendance » afin de mieux capter cette réalité.

C'est ici que l'enjeu des critiques féministes et des critiques du handicap a des implications novatrices. En mettant l'emphase sur l'interaction de l'individu avec sa société, les théoriciennes et les théoriciens du handicap nous forcent à comprendre que l'environnement social n'est pas un schème neutre, mais qu'il a au contraire un impact sur la vie de l'individu. De plus, ces théoriciennes préconisent un concept d'autonomie beaucoup plus nuancé et nous demandent de distinguer la capacité d'autogouvernance et celle d'autosuffisance, tout en demeurant critique face à une idéalisation de ces capacités. Ainsi sommes-nous sur une piste d'exploration de l'individu et de son rapport avec les autres au sein de sa société, c'est-à-dire, une exploration du lien social.

SOLICITUDE ET HANDICAP

La dépendance est au cœur de la sollicitude car elle est reconnue comme un fait humain. Pour les théoriciennes de la sollicitude, tout être humain dépend des autres: nous avons des périodes de dépendance plus importantes que d'autres mais personne n'échappe à la dépendance. De plus, nous sommes « interdépendantes » les unes des autres car aucune personne humaine ne peut se suffire à elle-même. Même si l'un des volets importants de la théorisation de la sollicitude est la critique des pensées plus traditionnelles qui font l'équation entre indépendance et autonomie, il ne faut pas oublier le glissement qui peut se faire de l'autosuffisance à l'autogouvernance. Nous pouvons constater ce genre de glissement dans la formulation des politiques québécoises qui visent l'aide à domicile; souvent les personnes qui auraient besoin d'une aide sont désignées de «personne en perte d'autonomie ».³³ Ces personnes n'ont pas nécessairement perdu leurs capacités cognitives mais le label laisse entendre qu'elles n'ont plus la capacité d'autogouvernance puisqu'elles ne sont plus « autonomes ».³⁴ Cette description devient péjorative.

Si les théoriciennes de la sollicitude comprennent bien les enjeux de la dépendance, elles ne reconnaissent pas assez explicitement les implications négatives de cette notion, selon certains théoriciens du handicap. Tom Shakespeare reprend cette discussion dans un article récent: *The Social Relations of Care* (2000). Il précise que l'enjeu suspect pour les personnes handicapées est celui de la dépendance. Il souligne que le terme dépendance est problématique pour les personnes handicapées car celles-ci sont souvent perçues comme étant dépendantes des autres et donc cette notion est interprétée de manière négative. Une théorie qui pose d'emblée l'interdépendance, est selon lui, trop idéaliste. Elle ne peut promouvoir l'interdépendance si elle ne propose pas aussi une réflexion critique sur la dépendance. Les personnes handicapées ont trop vécu avec le terme de dépendance et ses connotations négatives et ne peuvent donc pas appuyer une théorie qui fait de l'interdépendance un fondement.³⁵

Pour Shakespeare, cependant, le fait que les théoriciennes de la sollicitude remettent en cause l'idéal d'indépendance est prometteur. Il croit aussi que la sollicitude peut offrir quelque chose aux personnes handicapées et, par conséquent, à la société en général. Selon Shakespeare cet apport viendra d'un rapport dialectique entre la sol-

licitude et les droits des personnes handicapées.³⁶ Cette dialectique dépend d'une problématisation adéquate du concept de dépendance qui, malheureusement, n'a pas été le sujet de beaucoup de réflexion critique mais qui s'avère un concept-clé comme nous le verrons par la suite.

Anita Silvers demeure cependant très critique envers le concept de sollicitude.³⁷ La sollicitude est fondée sur la dépendance et cette notion est simplement nocive et ne peut être réhabilitée, selon Silvers. De plus, l'éthique de la sollicitude relève d'un maternalisme qui peut se montrer dangereux. Le statut de dépendant a été souvent attribué aux personnes handicapées dans le passé et encore aujourd'hui; dans cette optique, la personne handicapée est un être qui a des besoins et ne peut se suffire à lui-même. Pour Silvers, même si le but de la sollicitude est l'interaction entre des individus ayant différentes capacités, ce but ne sera pas atteint parce que la dépendance demeure le fondement de cette théorie. Or la société ne devrait pas être pensée comme un lieu qui rassemble des êtres avec le label de dépendant et d'autres qui n'ont pas cette description. Silvers accepte difficilement une théorie fondée sur un lien comme celui de la dépendance; il serait plus fructueux, selon Silvers, de repenser la société comme un endroit où des personnes de capacités variées peuvent évoluer sans discrimination.³⁸

En présentant son argument, Silvers nous demande de jeter un regard sur la façon dont notre société est structurée: puisque la plupart des personnes possèdent la capacité de marcher, la société est organisée en fonction de celles qui peuvent se mouvoir par la marche, et l'environnement est adapté à cette façon de se déplacer. Cet arrangement, qui peut sembler neutre, est une forme de tyrannie, selon Silvers, qu'elle nomme l'hégémonie de la majorité.³⁹ Une société équitable et véritablement pluraliste serait une société qui inclut des individus qui ont une variété de capacités; donc ce genre de société met des rampes à la disposition de celles qui se déplacent en fauteuil roulant. Pour qu'une société soit juste, il faudrait concevoir la citoyenne comme ayant la possibilité d'avoir des capacités différentes et la société comme un lieu où ces personnes de capacités variées se côtoient; donc un lieu où les personnes handicapées ont des droits tout comme leurs concitoyennes. Une rampe pour un fauteuil roulant provient d'un droit et non simplement d'un accommodement raisonnable ou d'un acte de charité. Selon Silvers, la sollicitude ne permettrait pas de revendiquer une rampe comme un droit, par exemple, car

la sollicitude peut facilement mettre les personnes handicapées dans un rôle de dépendance au lieu de les constituer comme sujet ayant des droits. Silvers avance qu'un libéralisme qui s'appuie sur une version élargie du contrat social pourrait inclure les personnes en situation de handicap au sein de la société.

CONTRAT SOCIAL ET HANDICAP

Le numéro d'octobre 2005 de la revue *Ethics*, dédié à un symposium sur le handicap, contient deux articles ayant pour but de déterminer si les théories libérales fondées sur le concept d'un contrat social (*social contract theory*) peuvent inclure les personnes avec des handicaps cognitifs importants,⁴⁰ c'est-à-dire, des personnes qui ne peuvent être « productives». ⁴¹ Anita Silvers, Leslie Pickering Francis ainsi que Lawrence C. Becker ont écrit des textes qui font une analyse des rapports entre les individus à l'intérieur d'une société. Le but de leurs textes respectifs est de prendre comme cas limite celui des personnes avec handicaps cognitifs importants et de voir comment le libéralisme doit être repensé pour que ces personnes puissent être des membres à part entière de la société. Dans « *Reciprocity, Justice, and Disability* », le but de Becker est de reconceptualiser la réciprocité de manière plus large; le donnant-donnant n'est pas le but des liens sociaux.⁴² Dans leur article, « *Justice through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory* », Silvers et Pickering avancent qu'il nous faut repenser le contrat social en étudiant les valeurs qui le sous-tendent.⁴³ Nous voulons jeter un regard sur ces deux propositions afin de voir le lien social qui est implicite dans le concept de réciprocité chez Becker et le lien social qui ressort de l'idéal de contrat proposé par Silvers et Pickering.

Pour Becker, l'objectif est de convaincre les non-handicapées de penser une société qui pourrait inclure les personnes qui le sont. Le problème (celui qu'il nomme convaincre le « *tough crowd* », c'est-à-dire les personnes qui ont un préjugé envers le handicap), c'est de démontrer que toute citoyenne peut gagner à concevoir la société comme une société qui accueille des personnes de capacités variées - même avec des déficiences importantes. Selon Becker, la réciprocité est une valeur fondatrice du contrat social que l'on conceptualise habituellement comme « avantage mutuel » (*mutual advantage*). Cependant cet avantage mutuel n'implique pas que la réciprocité doive être pensée comme un échange donnant-donnant. En reconceptuali-

sant la réciprocité, l'avantage mutuel veut dire beaucoup plus qu'un simple échange direct; il peut impliquer des échanges plus indirects. Le concept de réciprocité élargie viserait les institutions de la société; ce qui veut dire que la réciprocité devient une pratique sociale et non seulement un échange entre deux individus. De cette façon la réciprocité favoriserait, par exemple, des institutions qui assureraient la sécurité de chacune et chacun. C'est l'idéal que l'on retrouve chez Rawls, surtout dans les premiers écrits - comme dans sa *Théorie de la Justice* - lorsque Rawls parle du droit au respect et à la reconnaissance de tout individu. Cependant, selon Becker la notion d'avantage mutuel chez Rawls est trop simplifiée et Becker tente d'élaborer une version plus complexe dans son article. Ainsi, il propose qu'avec une notion plus avancée de réciprocité, la société comprendra des arrangements sociaux qui seront capables d'accueillir les personnes handicapées et leurs aidantes au même titre que les autres citoyennes. Cette solution serait, aux dires de Becker, acceptable aux yeux de toutes et de tous, même les personnes plus difficiles à convaincre ou les « *tough crowd* ».

Silvers et Pickering avancent que la valeur sous-entendue dans la notion traditionnelle de contrat dans les théories libérales est celle de la confiance. Si Becker ne tente pas de se défaire du concept d'échange, Silvers et Pickering contestent l'emphase mise sur cet idéal d'échange, même si cet échange est pensé de manière plus extensive. L'idée principale dans la notion de contrat social, même dans les écrits récents, est celle de marchandise (*bargaining*). Cependant, selon Silvers et Pickering, le contrat implique d'emblée un acte de confiance. Si les personnes se réunissent en société, c'est parce qu'elles croient que cette association les protégera; elles ont confiance en cet arrangement social. Ainsi, ce n'est pas parce qu'elles comprennent seulement avoir des échanges mutuels: les futures citoyennes ne se voient pas comme des marchandeuses (*bargainers*) mais comme des personnes qui doivent, avant tout, faire confiance aux autres. En déplaçant l'activité principale vers la relation de confiance plutôt que vers la relation d'échange, le contrat social devient un accord qui permet aux personnes de capacités variées d'être acceptées au sein d'une collectivité. Pour Silvers et Pickering, mettre l'emphase sur la confiance permet de repenser une société qui accueille tous les individus.

Becker ainsi que Silvers et Pickering proposent, chacun à leur façon, de repenser le lien social car ils remettent en question le type

de rapport qui unit les citoyennes et les citoyens entre eux. Becker ne rejette pas l'idéal d'échange comme fondement du contrat même s'il propose d'élargir la réciprocité. Dès lors, la personne impliquée dans la relation sociale sera conçue comme une personne capable de participer à un type d'échange quelconque. Cependant Silvers et Pickering adoptent une position critique en ce qui concerne la primauté de cet idéal d'échange. Même si la société est pensée comme un lieu où il y aura des relations contractuelles, les personnes doivent croire que le contrat aboutira à un échange et que celui-ci sera respecté. La confiance est une valeur première et cette valeur ne vise pas seulement les échanges entre deux personnes mais caractérisent les institutions sociales. Ce qui veut dire que la condition de participation active n'est plus fondatrice. En repensant la société basée sur la confiance et non l'échange, les personnes handicapées peuvent y prendre place à part entière car toute personne est capable de faire confiance. De plus, selon Silvers et Pickering, les personnes handicapées ne vivent pas le risque d'être dévalorisées parce que la dépendance ne joue pas de rôle dans cette reconceptualisation du contrat ou du lien social.

Nous croyons que Silvers et Pickering éclairent un moment crucial du contrat et que la confiance a été oubliée ou, à tout le moins, sous-estimée comme valeur fondatrice des rapports sociaux. Cependant, nous voulons savoir si la proposition de Silvers et Pickering, en s'appuyant sur un idéal de contrat, permet de dépasser la sollicitude ou si la sollicitude permet de penser le lien social d'une manière plus riche que le contrat. Pour éclairer ce point nous allons nous tourner vers les écrits d'une féministe qui a analysé l'impact de la problématique des personnes ayant des handicaps cognitifs pour les théories traditionnelles, Eva Feder Kittay; nous regarderons ensuite ceux de deux sociologues français, Bernard Ennuyer et Albert Memmi, qui ont étudié le concept de dépendance.

SOLlicitude ou confiance?

Eva Feder Kittay analyse la théorie de Rawls du point de vue d'une personne qui prend soin de quelqu'un qui ne peut survivre sans son aide; c'est-à-dire une aidante. Le but de Kittay est de comprendre l'impact des activités d'aidante pour cette citoyenne-aidante qui est aussi une adulte «productive».⁴⁴ Dans un certain sens, Kittay reprend la critique de Susan Moller Okin envers la théorie de Rawls⁴⁵

en ce qui concerne la place de la famille dans sa théorie de la justice, mais elle pousse sa critique encore plus loin. Selon Kittay, si Rawls ne peut penser la famille c'est qu'il n'y a pas de place dans sa théorie pour d'autres types de personnes que celles qui sont tout à fait isolées les unes des autres et qui n'ont personne à charge; ces personnes sont non seulement autonomes, elles sont aussi autosuffisantes. Cependant, selon Kittay, la dépendance est un fait humain que nous ne pouvons pas ignorer puisque personne ne peut se suffire à soi-même. Nous sommes entièrement dépendantes durant nos années d'enfance et de jeune adolescence et cette dépendance peut redevenir importante à un âge avancé. Pour Kittay, l'une des circonstances fondamentales de la justice (*circumstances of justice*) est la dépendance dont toute théorie de la justice doit tenir compte. Elle soutient, dans *Love's Labor*, que la justice rawlsienne sera toujours biaisée en ce qui concerne les personnes dépendantes et leurs aidantes parce que la citoyenne est implicitement pensée comme étant autosuffisante.⁴⁶

Kittay soutient que les personnes ayant besoin d'une aide considérable en raison de déficits cognitifs importants ne sont pas citoyennes au sens rawlsien. Ces personnes n'ont pas le statut de citoyenne car elles ne peuvent participer aux interactions qui prennent place dans la sphère publique. Kittay souhaite cependant que ces personnes aient une place dans la société car, selon elle, une personne qui ne peut pas participer à la vie publique, parce qu'elle n'a pas la capacité de s'engager dans un rapport de réciprocité, défini de façon restreinte, est une personne qui fait quand même partie de la société. Si cette personne ne peut exercer un droit de vote parce qu'elle ne possède pas la capacité intellectuelle qui lui permet de le faire, elle doit quand même être protégée par la société.⁴⁷ Pour Kittay, les droits à la protection de cette personne relèvent de la justice et non de la charité car les lois doivent garantir une certaine sécurité pour toutes. Alors, où situer de telles personnes dans une théorie politique? Selon Kittay, la théorie rawlsienne ne peut accommoder ces individus et ceci présenterait un grave problème.

Afin d'élaborer des principes de justice, il faut d'abord considérer le cas de personnes qui sont capables de coopérer, selon Rawls. Il faut résoudre cette problématique avant d'analyser d'autres cas encore plus complexes. Ces personnes possèdent deux capacités fondamentales: celle d'autodétermination et celle de réflexion morale. Que les personnes qui sont dans l'impossibilité de coopérer soient exclues n'est pas une lacune importante à sa théorie car d'autres prin-

cipes que celui de la justice politique peuvent jouer un rôle.⁴⁸ Un principe basé sur la charité ou le devoir, par exemple, pourrait être appliqué à ces cas difficiles (*hard cases*). Cependant, dans un contexte rawlsien, si la justice est la vertu primordiale de la société, il est difficile de voir comment un autre principe prendrait une place importante au sein des relations sociales.⁴⁹ Un principe tel que celui de la charité occuperait toujours une deuxième place et les personnes qui se chargent de celles qui sont dépendantes seraient aux prises avec des devoirs de second ordre.

Nous constatons dans les écrits de Kittay une critique qui vise aussi l'ontologie sociale du libéralisme rawlsien même si Kittay n'utilise pas ce terme dans ses textes. Puisqu'elle est en désaccord avec l'idéal de la citoyenne comme individu «productive», Kittay conçoit la société comme un endroit où des personnes de capacités variées cohabitent et où les services qui relèvent de la justice ne sont pas offerts seulement aux citoyennes dites « productives ». Elle nous indique un nouveau chemin pour repenser la société comme un espace intégrant toute personne, capable ou non. Quel est cet espace qui accueille ces individus de capacités variées et quel est le lien social qui les unit? Dans la société rawlsienne ce lien est celui de l'échange car les citoyennes sont des personnes productives. Mais le cas paradigmatic pour Kittay n'est pas la relation entre personnes dites autonomes, mais plutôt le rapport de l'aidante avec la personne à qui elle donne des soins. Le cas de deux adultes qui sont en rapport de contrat, par exemple, est un cas particulier de ce rapport plus large d'interdépendance. Le lien qui unit les citoyennes est celui de la sollicitude.

Dans leur article, Silvers et Pickering maintiennent que la proposition de Kittay pourrait s'avérer un ajout intéressant au contrat social repensé comme lien de confiance, mais que la sollicitude proposée par Kittay ne peut remplacer le contrat.⁵⁰ Nous croyons cependant que l'éthique de la sollicitude apporte un élément important à une réflexion sur le lien social. Puisque Kittay prend pour cas paradigme la personne aidée et l'aidante, elle ne privilie pas une relation entre adultes. Ce lien pourrait unir une enfant et son père ou une personne âgée atteinte de démence et son aidante. Ce lien social se tisse entre individus qui ne sont pas nécessairement d'âge adulte donc il est possible de le concevoir comme un lien qui s'étend sur une période de temps plus longue. Les rapports qui auront une signification sociale et une importance pour la justice ne sont dès lors pas seulement ceux

qui prendront place entre adultes mais ceux qui pourront impliquer de jeunes enfants et des personnes plus âgées, par exemple. Ce lien prendra place tout au long d'une vie.

DÉPENDANCE

Afin de mieux comprendre les objections des théoriciennes du handicap vis-à-vis le concept de dépendance, il importe de consulter les écrits sur la dépendance. Ceux-ci peuvent illuminer en effet certains aspects du rapport entre individus qui sont catégorisés comme étant dépendants et ceux qui ne le sont pas. Albert Memmi a fait une analyse conceptuelle détaillée de la dépendance qu'il décrit comme suit : ce rapport comprend le pourvoyeur, le dépendant et l'objet de pourvoyance.⁵¹ Ce qui est important de retenir est que le dépendant n'est pas un être passif dans ce rapport. Pour Memmi, le dépendant est aussi un pourvoyeur mais l'objet de sa pourvoyance ne sera pas le même que celle du pourvoyeur et cet objet ne sera pas prisé au même degré que celui du pourvoyeur. Les deux personnes sont en situation d'échange, sauf que la pourvoyance du dépendant ne sera pas aussi valorisée au même degré que celle du pourvoyeur et elle sera probablement occultée. A la lumière de ces affirmations, la pourvoyance peut être un échange de différentes choses, objet ou autre, et cet échange n'est pas nécessairement immédiat car il pourrait s'échelonner sur une période de temps assez longue.

Bernard Ennuyer, sociologue, a aussi étudié la dépendance et il a centré ses analyses sur les politiques françaises visant les personnes âgées. Si la France a développé des politiques pour faciliter la participation sociale de toute personne handicapée tout en évitant d'utiliser le terme dépendance, l'expression « personne dépendante » est employée dans les politiques françaises pour signifier les personnes âgées qui ont besoin d'une aide pour accomplir les tâches de tous les jours.⁵² Ce qui a comme conséquence d'associer la dépendance avec une période spécifique de la vie d'un individu et aussi de faciliter l'équation de vieillesse avec un stade de la vie où il n'est plus possible, selon cette formulation, de faire une contribution à la société. Même si ces politiques visent la participation des personnes âgées au sein de la société, elles contribuent néanmoins, selon Ennuyer, à marginaliser les personnes âgées. Ennuyer discerne un autre aspect suspect de la dépendance qui est la définition médicale de celle-ci. Pour illustrer ce point nous pouvons penser à une personne dépendante de

sa drogue. Cette perception ne permet pas de voir la personne à part entière mais associe la personne qui dépend de la drogue avec cette drogue: elle devient une droguée. Cet aspect associatif de la dépendance sert à dévaluer la personne. Ceci devient pertinent dans le cas des personnes âgées car la vieillesse est déjà fortement médicalisée, ce qui prédispose à lier le statut de personnes âgées à celui de dépendant.⁵³ Cependant, cette façon de percevoir est fausse car la dépendance n'est pas uniquement ce genre de relation, mais plutôt une situation où il y a des échanges de pourvoyance. De plus, éclipser la pourvoyance du dépendant amène un déséquilibre de pouvoir pernicieux. Pour Ennuyer, les personnes dites dépendantes sont dans une situation de non-pouvoir où elles ont un label péjoratif et où elles sont dans l'impossibilité de devenir ou d'être perçues comme des pourvoyeurs ce qui contribue encore plus à leur marginalisation.

Trois constats ressortent de cette réflexion: premièrement, les objets de pourvoyance ne sont pas également valorisés; deuxièmement, le pourvoyeur et la personne dépendante n'ont pas le même pouvoir; et finalement, les rapports de dépendance sont des échanges qui peuvent s'échelonner sur une période de temps.⁵⁴ Nous pouvons comprendre les réticences des personnes handicapées face au concept de la dépendance puisqu'il implique une certaine marginalisation. Cependant, si ces réticences sont bien fondées, il faut quand même tenter d'élucider comment et pourquoi les institutions sociales constituent la dépendance en état d'assujettissement. Puisque toute société comprend des êtres dépendants et toute personne a connu et connaîtra des périodes de dépendance, le projet, tel que nous le voyons, n'est pas de nier la dépendance parce qu'elle a des connotations négatives, mais plutôt de comprendre les enjeux sociaux qui font que le statut de dépendant est dévalorisé.

CONCLUSION

Les écrits féministes et ceux provenant des études sur la production du handicap nous rappellent l'importance du corps et des capacités. Ces capacités varient non seulement selon l'individu mais elles vont aussi changer tout au long d'une vie. Les changements démographiques dont faisons l'expérience nous portent à évaluer les conséquences de cette réalité pour une société qui se veut juste.

Comme le démontrent Becker ainsi que Silvers et Pickering, il est possible de repenser la justice à la lumière des nouvelles avan-

cées théoriques offertes par le biais du handicap. Une notion de réciprocité plus large permet d'intégrer non seulement les personnes avec des incapacités importantes mais aussi leurs aidantes. La proposition de Becker qui comprend un contrat social basé sur une notion plus riche de réciprocité élargit le domaine d'actions pertinentes pour la sphère publique. Par son travail de soutien, l'aidante participe à celle-ci. Ces actions qui relevaient de la sphère privée font maintenant partie, grâce à cette notion plus large de réciprocité, de la sphère publique. Cette conclusion rejoint les revendications de féministes qui préconisent la reconnaissance du travail de parent et d'aidante qui s'effectue dans l'invisibilité de sphère privée.⁵⁵ Cœuvrant toujours sous le paradigme du contrat social, Silvers et Pickering restituent le lien social en dehors des échanges en mettant en valeur la confiance, ce qui soustrait ces liens de l'influence du marché. Cependant, si la réciprocité ou la confiance sont primordiales, la question est de savoir pourquoi l'idéologie du contrat demeure importante et si, à son tour, cette idéologie peut être pernicieuse.

Bien que Becker ainsi que Silvers et Pickering élargissent la notion de contrat, le contrat demeure un acte qui demande une certaine participation et il implique une ontologie sociale qui privilégie la citoyenne comme adulte active au sein de sa société. Si les théoriciennes et théoriciens du handicap éprouvent de la difficulté face au concept de sollicitude, le concept de contrat est lui aussi empreint d'une certaine signification qui pousse à exclure certains individus. Bien que Becker ainsi que Silvers et Pickering avancent que le contrat tel qu'ils le conçoivent rend possible des institutions qui accueillent même les individus avec handicaps sévères, l'une des composantes du concept de contrat est l'assentiment. Selon Silvers et Pickering, puisque les personnes handicapées peuvent faire confiance et que nous pouvons leur faire confiance aussi, elles ne seront pas exclues de ce contrat. Donc, pour celles-ci, l'acte fondateur est celui de la confiance. Si Silvers et Pickering tentent de contourner l'assentiment, leur théorie dépend toujours d'un acte fondateur. Il est difficile de comprendre pourquoi Becker et surtout Silvers et Pickering veulent garder cette idéologie de contrat. Le contrat, comme acte fondateur, privilégie un rapport ponctuel entre deux individus; c'est-à-dire que le concept de contrat cible un instant précis où le consentement au contrat, ou l'acte de confiance est donné ou effectué. Il serait plus juste de voir la relation entre les individus et aussi avec l'État comme une relation qui s'étend dans le temps. Donc une relation qui n'est

pas liée à l'illusion d'un acte fondateur qui prend place à un moment précis mais plutôt qui fait appel à un rapport qui s'échelonne le long de toute une vie.

L'éthique de la sollicitude est une théorie qui peut reconnaître et intégrer les individus avec déficits importants car elle pose d'emblée que le lien entre concitoyennes n'est pas limité aux rapports entre adultes productives. L'apport de la sollicitude est qu'elle permet malgré tout de penser la citoyenne comme un être qui peut être de très jeune âge (donc incapable de consentir à un contrat quelconque ou même de faire confiance) ou très âgée avec des déficiences cognitives importantes. La sollicitude nous aide à nous défaire du paradigme de la citoyenne comme être adulte et essentiellement productif. Par le biais de l'éthique de la sollicitude, il devient plus facile d'appréhender dans toute sa complexité le lien qui peut se tisser entre les citoyennes et l'État et comment ce lien peut évoluer. Car le rapport de la citoyenne avec l'État ne sera pas le même tout au long de sa vie, il changera. Par exemple, un enfant aura un rapport avec l'État qui sera différent de celui qu'elle aura comme adulte. Ces changements sont perçus par les différents droits de citoyenneté auxquels elle fera appel. Une enfant n'a pas le droit de vote; cependant elle aura des droits quand à la sécurité de sa personne. Ses droits politiques sont donc inexistant tandis que ses droits civiques sont primaires. Lorsqu'elle sera adulte, ses droits politiques deviendront importants. Le contrat reformulé comme acte de confiance pourrait peut-être accommoder l'évolution de cette relation mais il ne peut reconnaître explicitement que les rapports entre concitoyens, concitoyennes et l'État vont prendre place tout au long de leurs vies.

Que l'éthique de la sollicitude soit centrée sur la dépendance est un point fort et non une lacune car ceci permet une ontologie sociale plus riche. En reconnaissant que la dépendance est un fait réel dont la justice doit tenir compte, la société devient un lieu peuplé d'individus de différentes capacités et de tout âge. L'ontologie sociale libérale a été largement discutée, cependant la notion de dépendance remet cette ontologie en question. L'apport de l'éthique de la sollicitude est de conceptualiser le rapport avec l'État de façon encore plus nuancée car en faisant de la dépendance une notion de base, elle admet explicitement que la citoyenne n'est pas nécessairement une adulte. La sollicitude nous porte à repenser la société comme un lieu qui accueille les citoyennes non seulement de capacités variées mais aussi de tout âge et que ces considérations ont un impact pour la jus-

tice. Si le contrat social, basé sur une notion plus large de la réciprocité ou fondé sur la confiance permet de conceptualiser la société comme une agglomération d'individus de capacités différentes, l'éthique de la sollicitude soutient que ces liens se tissent sur une période de temps.

Le défi posé par la dépendance ne doit pas seulement être perçu sous une optique de responsabilité. Certains théoriciens, comme Norman Daniels, ont déjà problématisé les soins que les parents âgés requièrent pour la justice distributive.⁵⁶ Cependant les enjeux de la dépendance sont encore plus profonds car ce qui est remis en cause est l'idéal de la citoyenneté. L'éthique de la sollicitude peut relever ce défi mais elle se doit d'élucider la dépendance dans toute sa complexité.⁵⁷



NOTES

1 Certains auteurs avancent que les coûts associés à la population veillissante ne sont pas élevés mais plutôt que d'autres facteurs tel le coût des médicaments sont la cause de dépenses accrues dans le système de santé canadien. Voir Lee, Marc, « How Sustainable is Health Care? A Closer Look at Aging, Technology and other Cost Drivers in Canada's Health Care System », septembre 2007. Canadian Centre for Policy Alternatives, http://www.policyalternatives.ca/documents/National_Office_Pubs/2007/How_Sustainable_is_Medicare.pdf Site consulté en septembre 2008.

2 Cette aide peut prendre plusieurs formes, telle par exemple une aide à domicile pour ce qui concerne les tâches ménagères et les repas, ou encore l'aide d'une infirmière pour l'administration de soins médicaux.

3 La question de responsabilité filiale et les conséquences qui s'ensuivent ont été étudiées à partir d'une perspective sociologique au Québec par Nancy Guberman. Voir par exemple, Guberman, Nancy, Maheu, Pierre, et Maille, Chantal, *Si l'amour ne suffisait pas...*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1993. Dans ce livre les auteurs relèvent les difficultés vécues par les aidantes naturelles. Voir aussi, Guberman, Nancy, Mahue Pireer, Le rapport entre l'adéquation des services à domiciles et l'insertion au travail des personnes soignantes. *Revue Canadienne du vieillissement*, vol. 19, no. 3, pp. 380-408. Cette même question reçoit une analyse au niveau de son impact sur les ressources à la disposition des citoyens et citoyennes, donc en ce qui concerne la justice distributive, par Norman Daniels dans *Am I my Parents' Keeper? An Essay on Justice between Young and Old*, New York, Oxford University Press, 1988, pp. 103-116. Tout en reconnaissant que l'aide donnée aux personnes âgées n'est pas toujours une aide médicale, Daniels défend le droit à cette aide en la qualifiant de service de santé. Ici, nous élargirons le débat avec une analyse critique des notions de capacité et de dépendance.

4 Plusieurs communautariens développent une ontologie sociale qui insiste sur l'appartenance des individus à leur communauté proximale. Voir à ce sujet Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 15-65, ainsi que Taylor, Charles, « Can Liberalism be Communitarian? » *Critical Review*, vol. 8, no. 2, 1994, pp. 257-262.

5 Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

6 Gilligan écrit à plusieurs reprises que cette voix morale ne vient pas simplement du fait que l'agent moral est une femme. Cependant, certaines féministes associent cette découverte à une pensée féminine essentialiste pour en réclamer la valeur et d'autres dénoncent l'essentialisme de Gilligan. Le sujet demeure encore assez controversé.

7 En particulier nous pensons aux ouvrages d'introduction. L'éthique de la sollicitude est présentée dans certains ouvrages d'introduction à l'éthique appliquée surtout en bioéthique. Par exemple, Munson, Ronald, dir., *Intervention and Reflection : Basic Issues in Medical Ethics*, Belmont California, Thomson Wadsworth, 8 ième ed., 2008, pp. 784-791. Beauchamp, Tom, Childress, et James F. *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford University Press, 5 ième ed., 2001, pp.369-376. Boylan, Michael. *Basic Ethics*, Upper Saddle River, New Jersey, Prentice Hall, 2000, pp.125-140.

8 Kymlicka, Will, *Les théories de la justice*, Marc Saint-Upéry, trad., Montréal, Éditions du Boréal, 1990, pp. 283-309. Notons aussi que Martha Nussbaum discute des personnes handicapées ainsi que de l'éthique de la sollicitude dans un de ces livres récents sur la justice. Nussbaum, Martha C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2006, pp. 96-154.

9 Fiona Robinson résume ces objections en notant que la perspective de l'éthique de la sollicitude est placée en opposition avec une perspective universaliste qui est considérée plus appropriée pour les rapports de la sphère publique. Robinson, Fiona, *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1999, pp. 27-28.

10 Noddings, Nel, *Caring: A Feminist Approach to Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1984.

11 Voir à ce sujet, Card, Claudia, « Caring and Evil », *Hypatia*, vol. 5, no. 1, 1990, pp.100-108; Sarah Hoagland, « Some Thoughts about Caring », in Claudia Card, dir. *Feminist Ethics*, Lawrence, Kansas, University Press of Kansas, 1991.

12 Sara Ruddick propose l'éthique de la sollicitude comme fondement d'une politique pacifique dans *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*. Boston, Beacon Press, 1989, Part III, Maternal Thinking and Peace Politics, pp. 127-251. On constate ici que la sollicitude commence à avoir une portée plus large.

- 13 Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care.* New York, Routledge, 1993.
- 14 Ce qui est en prolongement avec les travaux de Ruddick, par exemple.
- 15 La traduction de ces termes est assez complexe. Le terme de « souci de soi » avancé par Michel Foucault est traduit par « care for the self », c'est pourquoi nous avons aussi utilisé ce terme.
- 16 Effectivement le débat est relancé dans le milieu féministe. Pour un état des lieux, voir «Symposium on care and justice». *Hypatia*, vol. 10, no. 2, printemps 1995.
- 17 Il faut toutefois préciser que le développement de ce concept et de sa portée est en cours dans le milieu féministe. Virginia Held, qui a beaucoup écrit en philosophie morale, a récemment publié *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, New York, Oxford University Press, 2006.
- 18 Il ya plusieurs ouvrages qui se penchent sur la question de la sollicitude et des politiques sociales: Emily K. Abel et Margaret K. Nelson, dirs., *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, Albany: State University of New York Press, 1990, Part I, Theoretical Issues, pp. 1-62 ; Nancy J. Hirschmann et Ulrike Liebert, dirs. *Women and Welfare: The Theory and Practice in the United States and Europe*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 2001, Part I, Deconstructing the Welfare State: Theoretical Issues, pp. 23-107; Sevenhuijsen, Selma, «The Place of Care», *Feminist Theory*, vol. 4, no.2, 2003, pp. 179-197.
- 19 Pour Tronto, la sollicitude est un concept complexe. Elle reconnaît que: «Care is both a practice and a disposition». Tronto, Joan, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, op. cit., p.104.
- 20 C'est justement ce qu'avancent Joan Tronto dans son livre, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. op. cit.; Eva Feder Kittay dans ses écrits sur sollicitude, en particulier «When Caring Is Just and Justice Is Caring: The Case of Mental Retardation», *Public Culture*, vol. 13, no. 3, 2001, pp. 557-579;et Virginia Held dans son plus récent livre, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, op. cit., p. 58-75. Ces concepts sont complémentaires et non opposés l'un à l'autre.
- 21 Le terme 'études de la condition des personnes handicapées' est utilisée par Tanya Titchkosky. Titchkosky, Tanya, « Disability Studies: The Old and the New (Études de la condition des personnes handicapées : le vieux et le nouveau) », *Candian Journal of Sociology*, vol. 25, no. 2, 2000, pp. 197-224.
- 22 Ce terme est utilisé par l'Office des personnes handicapées du Québec. Le modèle sur lequel s'appuie la terminologie a été développé par Patrick Fougeyrollas, anthropologue Québécois, et collègues pour le Réseau international sur le processus de production du handicap.Fougeyrollas, Patrick., Cloutier, René, Bergeron, Hélène., Côté, Jacques, et St Michel, Ginette, « Classification québécoise : processus de production du handicap». RIPPQ, Québec, 1998.
- 23 D'une perspective américaine, nous citons, par exemple, Amundon, Ron, « Disability, Handicap and the Environment», *Journal of Social Philosophy*, 23, 1992, pp. 105-118; Silvers, Anita,Wasserman, David, et Mahowald, Mary B. , *Disability, Difference, Discrimination Perpsectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield Pub. Inc., 1998, pp. 13-145 et pp. 147-207; Pickering Francis, Leslie et Silvers, Anita, *Americans with Disabilities: Exploring the Implications of the Law for Individuals and Institutions*, New York, Routledge, 2000, Part A, Foundations: Justice, Goodness and Disability Rights, pp. 1-86.Du côté canadien, notons, Bickenbach, Jerome, *Physical Disability and Social Policy*, Toronto, University of Toronto Press, 1993, pp. 221-269.
- 24 Encore une fois la terminologie varie pour désigner une personne handicapée ou personne avec handicap. En anglais le terme accepté est celui de « *disabled person* » ou « *person with disabilities* ». En français, le terme utilisé par les gouvernements canadien et québécois est celui de personne handicapée. C'est aussi la terminologie utilisée par l'Organisation mondiale des personnes handicapées. Il faut noter que récemment Julia Kristeva a porté un défi à cette terminologie (voir note 26). Ceci converge avec l'optique de la proposition de Patrick Fougeyrollas et al, op. cit.
- 25 Stiker, Henri-Jacques, et Gaullier, Xavier,« Dépendance, vieillesse, handicap: quelle politique sociale? », *Esprit*, décembre, 2003, p. 63.
- 26 Voir le texte des séances du sénat français de mars 2004.
<http://cubitus/senat.fr>. Site consulté le 20 mars 2007. Plusieurs, dont Julia

Kristeva déplorent ce refus. Kristeva, Julia, «Handicap ou droit à l'irrémédiaible », *Études*, mai 2005, vol. 5, pp. 619-629.

27 En particulier Jenny Morris sera très critique et ses écrits seront l'occasion de relancer le débat sur ces concepts-clef. Elle traite de cette problématique dans son livre *Pride against Prejudice*, London, The Women's Press, 1991. Liz Crow, cinéaste, est aussi critique du mouvement féministe ainsi que Margaret Lloyd. Voir le plus récent article de celle-ci à ce sujet. Loyd, Margaret, «The Politics of Disability and Feminism: Discord or Synthesis? », *Sociology*, vol. 35, 2001, pp. 715-728. Même si elles sont critiques du féminisme et des féministes, ces auteures avancent que le sexe/genre joue un rôle dans la production du handicap.

28 En effet, l'interaction du féminisme avec le handicap a donné lieu à des réflexions publiées dans 2 numéros de *Hypatia* dédiés à ce nouveau développement, *Hypatia*, «Feminism and Disability», Part I, vol. 16, no. 4, automne 2001; et «Feminism and Disability», Part II, vol. 17, no. 3, été 2002.

29 Wendell, Susan, *The Rejected Body*, New York, Routledge, 1996, pp. 139-163.

30 Cette capacité d'autonomie est simplement affirmée, sans autre forme de justification, au début de la deuxième vague; ce concept signifie simplement la capacité de décider d'une façon rationnelle. Les féministes prendront ensuite une position plus critique eu égard à la rationalité au détriment des émotions. Ce débat aura lieu sur le terrain épistémologique. Plusieurs féministes reconnaissent les tensions inhérentes au concept d'autonomie; voir Nedlesky, Jennifer, «Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities», *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 1, no. 1, printemps 1989, pp. 7-36.

31 La critique du sujet autosuffisant se précise vers la fin de la deuxième vague. Par exemple, la critique de Susan Moller Okin envers la théorie de la justice de John Rawls porte sur le fait que ce dernier prend pour acquis un sujet politique qui n'est pas encombré de liens familiaux, d'une part, et que la justice comme équité exclut d'autre part les personnes, surtout les femmes, qui sont responsables de la famille. Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books, 1989, pp. 89-109.

32 Voir Mackenzie, Catriona, et Stoljar, Natalie, dirs., *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford, Oxford University Press, 2000. Aussi Carolyn Ells explore les enjeux des

maladies chroniques handicapantes et de l'autonomie pour arguer pour une conception relationnelle de l'autonomie. Ells, Carolyn, «Lessons about Autonomy from the Experience of Disability», *Social Theory and Practice*, vol. 27, no. 4, octobre 2001, pp. 599-615.

33 Comme exemple: « Les services destinées aux personnes en perte d'autonomie liée au vieillissement ». Document réalisé par l'Agence de développement de réseaux locaux, de services de santé et de services sociaux de Montréal, mars 2005. <http://www.cmis.mtl.rtss.qc.ca/pdf/publications/isbn2-89510-212-0.pdf>

Site consulté en septembre 2008.

34 Ce risque de confusion est explicitement reconnu par ceux qui ne sont pas d'accord avec les politiques françaises qui qualifient les personnes âgées qui ont besoin d'aide pour les tâches de la vie quotidienne de dépendantes. "L'autonomie désigne la capacité et le droit d'une personne à choisir elle-même les règles de sa conduite, l'orientation de ses actes et les risques qu'elle est prête à courir. Elle ne nie pas le désavantage social. Elle souligne combien ce désavantage n'est pas une dépossession de ses facultés d'autogouvernement." Frinault, Thomas, «La dépendance ou la consécration française d'une approche ségrégative du handicap», *Politix*, vol. 18, no. 72, 2005, p.21.

35 Shakespeare, Tom, « The Social Relations of Care », in Gail Lewis, Sharon Gewirtz et John Clarke, dirs., *Rethinking Social Policy*, London, Sage Publications, 2000.

36 Il faut quand même noter que certains théoriciens appuient la notion d'interdépendance. Lennard Davis affirme que nous devons reconnaître que nous sommes tous dépendants l'un de l'autre. Davis, Lennard, *Bending over Backwards, Disability, Dismodernism and other Difficult Positions*, New York, New York University Press, 2002, pp. 9-32. Aussi Steven Smith remet en cause l'idéal d'indépendance qui est implicite dans le mouvement « independent living »; il se tourne vers l'idée d'interdépendance. Smith, Steven R., «Distorted Ideals: The “Problem of Dependency” and the Mythology of Independent Living», *Social Theory and Practice*, vol. 27, no. 4, octobre 2001, pp.579-598.

37 Silvers, Anita. «Reconciling Equality to Difference: Caring (f)or people with Disabilities», *Hypatia*, vol. 10, no. 1, 1995, pp. 30-55.

- 38 Silvers a beaucoup écrit sur les droits des personnes handicapées physiques; récemment, dans l'article de *Ethics*, vol. 116, no. 1, octobre 2005, pp. 40-76, elle écrit sur les droits de personnes qui seraient incapables d'autogouvernance.
- 39 Silvers, Anita, «A Fatal Attraction to Normalizing: Treating Disabilities as Deviations from Species-Typical Functioning», in Erik Parens, dir., *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 1998, pp. 95-103. Silvers, Anita, «'Defective' Agents: Equality, Difference and the Tyranny of the Normal», *Journal of Social Philosophy*, vol. 25, 1994, pp. 154-175.
- 40 *Ethics*, vol. 116, no.1, octobre, 2005.
- 41 Le terme fait référence aux personnes qui n'ont pas la capacité d'évoluer dans la sphère publique. Ces personnes sont des cas difficiles ou «hard cases»; ce qui est le terme utilisé par Rawls.
- 42 Becker, Lawrence C., «Reciprocity, Justice, and Disability», *Ethics*, vol. 116, no.1, octobre 2005, pp. 9-39.
- 43 Silvers, Anita, et Francis, Leslie Pickering, «Justice through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory», *Ethics*, vol. 116, no. 1, octobre 2005, pp. 40-76.
- 44 Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, New York, Routledge, 1999, pp. 100-113 et 173-181. Dans cet ouvrage, Kittay démontre que la théorie de Rawls ne peut accommoder les personnes qui sont lourdement handicapées et les aidantes naturelles de ces personnes car les activités d'aidante sont détrimentales à leur statut de citoyenne productive. De plus, Kittay remarque que le travail d'aidante n'est pas valorisé lorsqu'il est rénumé. Ailleurs, Kittay préconise que les politiques fondées sur une perspective d'éthique de la sollicitude reconnaissent les aidantes ainsi que les personnes lourdement handicapées. Kittay, Eva Feder, «From Welfare to a Public Ethic of Care», in *Women and Welfare: the Theory and Practice in the United States and Europe*, op. cit., pp. 38-64.
- 45 Voir, Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family*, op. cit. et Okin, Susan Moller, «Political Liberalism, Justice and Gender», *Ethics*, vol. 105, no. 1, 1994, pp. 23-43. Rawls répond aux objections de Okin dans son livre *Justice as Fairness: A Restatement*. Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly, dir., Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, pp. 166-168.
- 46 C'est argument est présenté dans *Love's Labor* ainsi que dans «Human Dependency and Rawlsian Equality», in Diana T. Meyers, dir. *Feminists Rethink the Self*, Boulder, Westview Press, pp. 219-266.
- 47 Kittay, Eva Feder, «Taking Dependency Seriously: the Family and Medical Leave Act Considered in Light of Social Organization of Dependency Work and Gender Equality», *Hypatia*, vol. 10, no. 1, 1995, p.15.
- 48 Le cas paradigmatic pour Rawls est celui de personnes qui possèdent une capacité d'autodétermination et une capacité de réflexion morale; ces personnes sont en situation d'égalité. Il ne considère pas les cas difficiles «hard cases»; c'est-à-dire les individus qui pourraient avoir des besoins médicaux importants à long terme ou des problèmes cognitifs sévères. Rawls, John, «A Kantian Conception of Equality», in Samuel Freeman, dir. *Collected Papers*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001, p.259. Rawls, John, «Social Unity and Primary Goods», in Amartya Sen et Bernard Williams, dirs. *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 168. Rawls reprend brièvement la discussion des cas difficiles dans deux de ses prochains ouvrages. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 178. Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, op. cit., pp.170-173.
- 49 Dans son article «Human Dependency and Rawlsian Equality» Kittay propose un troisième principe de justice. Ce principe pourrait aider la théorie de Rawls à accommoder les personnes non-productives, mais Kittay concède que cette solution n'est pas très probable. Kittay, Eva Feder, «Human Dependency and Rawlsian Equality», in Diana T. Meyers, dir. *Feminists Rethink the Self*, op. cit., p. 252. Plus tard, Kittay abandonne cette proposition pour avancer une perspective fondée sur l'éthique de sollicitude. Kittay, Eva Feder, «From Welfare to a Public Ethic of Care», op. cit.
- 50 Silvers, Anita, Francis, Leslie Pickering, «Justice through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory», op. cit., p. 75.
- 51 Memmi, Albert, *La dépendance*, Paris, Gallimard, 1979, p. 26.

52 En 2005, les politiques françaises de l'allocation compensatrice tierce personne (ACTP) et celle de l'allocation personnalisée d'autonomie (APA) sont intégrées afin d'éviter toute discrimination basée sur l'âge. Cependant, certaines politiques ciblent les personnes de moins de 59 ans, et d'autres visent les personnes de plus de 60 ans. Cependant, Ennuyer explique que la barrière d'âge doit disparaître complètement en janvier 2011. Ennuyer, Bernard, *Reprendre le maintien à domicile: enjeux, acteurs, organisation*. Paris, Dunod, 2006, p.259.

53 Ennuyer, Bernard, « Dépendance » : le vocable de « la vieillesse qui va mal » in *Dépendance et santé, Vieillesse et dépendance: du concept à la mesure*, *Problèmes politiques et sociaux*, août 2004, pp. 31-32. Ennuyer traite aussi de cette problématique dans son livre de 2002 où il cherche à comprendre les implications de la construction sociale de la dépendance pour les personnes âgées et la raison pour laquelle celle-ci est localisée seulement chez les personnes âgées. Ennuyer, Bernard, *Les malentendus de la dépendance: de l'in-capacité au lien social*. Paris, Dunod, 2002.

54 Ici nous pensons aux services rendus entre voisins qui vont prendre place sur une période de temps qui peut être indéterminée.

55 Voir, par exemple, Fraser, Nancy, *Justice Interruptus*, New York, Routledge, 1997.

56 Daniels, Norman, *Am I my Parents' Keeper? An Essay between the Young and the Old*, op. cit., pp. 40-65.

57 Je veux remercier Pascale Camirand et Marguerite Deslauriers ainsi que les évaluateures pour leurs commentaires et suggestions. Cette recherche a été soutenue en partie par une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada pour le projet *Hidden Costs Invisible Contributions*.

Article: 72 → 80 Notes: 81 → 84 Bibliography: 85 → 87

72

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

THE TROUBLE WITH INVERSION:
AN EXAMINATION OF SCIENCE AND
SEXUAL ORIENTATION

REBEKAH JOHNSTON
WILFRID LAURIER UNIVERSITY

ABSTRACT

Although some are excited about the possibility of using current scientific research into the biological causes of sexual orientation to ground rights claims, I argue that basing rights claims on this research is unwise because this research, specifically the hormonal, genetic, and structural research, is organized around the inversion assumption, a conceptual scheme within which some aspect of the biology of gay men and lesbians is thought to be inverted along sex lines. While there are many reasons to worry about the use of the inversion assumption, I focus on problems that arise from a further set of claims that must be assumed in order to make the use of the inversion assumption coherent. This further set of assumptions includes the claims (1) that heterosexuality is the standard state and that (2) this standard state is sexually-dimorphic and (3) deterministic. I argue that this set of assumptions is problematic because it results in ideological consequences that are both sexist and heterosexist.

RÉSUMÉ

Plusieurs militants et militantes croient que la découverte d'un siège biologique de l'homosexualité permettra aux personnes homosexuelles de revendiquer leurs droits. Cependant, nous estimons qu'il est problématique de fonder ces revendications sur des recherches reposant sur certaines hypothèses qui sont implicites. En particulier, la notion d'inversion (*inversion assumption*) joue un rôle clef dans ces recherches. Ce qui veut dire que le schème conceptuel qui cadre cette recherche scientifique suppose que certains traits des hommes et des femmes homosexuelles sont inversés. Donc, les mâles homosexuels jouent le rôle de la femelle et les lesbiennes prennent celui du mâle dans la relation de couple. Pour que ce schème soit cohérent, plusieurs autres suppositions doivent être prises pour acquises et nous discutons trois d'entre-elles. En premier lieu, on suppose que l'hétérosexualité est la norme de base; deuxièrement que cette norme est dimorphe et finalement qu'elle est déterminée. Nous arguons que ces suppositions sont non seulement contestables mais qu'elles engendrent des idéologies à la fois sexistes et hétérosexistes.

INTRODUCTION

Recent scientific research directed at discovering the biological causes of homosexuality is controversial and has generated a great deal of political interest. Some hope that such research will provide a basis from which to make arguments for gay and lesbian rights. Others worry that the biological evidence, rather than validating rights claims, will lead to further forms of discrimination such as selective abortions, genetic engineering, and general medical intervention.¹ I think that there are reasons to be wary of making arguments for gay and lesbian rights on the basis of current scientific research because this research is constructed in accordance with what is commonly referred to in the literature as the “inversion assumption.”² According to the inversion assumption, homosexuality is caused by an inversion at some sexually dimorphic site such that gay males resemble female heterosexuals at this site and lesbians resemble male heterosexuals at this site.³ Research based on the inversion assumption, I will argue, requires several further assumptions. This set of assumptions yields both heterosexist and sexist results and thus provides a reason to resist the use of such research to ground rights arguments. In Part One, I provide a review of the research in order to show that the inversion assumption is operating in these studies. In Part Two, I consider the further assumptions required by the inversion assumption and the heterosexist and sexist implications of the research. Finally, I consider and argue against a possible strategy for defending the research projects.

ARTICLES

73

ARTICLES

PART ONE: THE INVERSION ASSUMPTION AND THE SCIENTIFIC RESEARCH

Contemporary scientific research into the biological causes of homosexuality can be organized into three distinct but overlapping categories: 1) hormonal theories, 2) structural theories, and 3) genetic theories.⁴ While researchers working in these three areas differ in terms of where they expect to find the biological basis of homosexuality, they are all similar insofar as they share a conception of homosexuality that relies on the inversion assumption. It is assumed that lesbians are similar to heterosexual men in a way that heterosexual women are not and it is assumed that gay men are similar to heterosexual women in a way that heterosexual men are not. At a descrip-

tive level, this assumption can be seen as relatively unproblematic. Gay men and heterosexual women share a sexual interest in men and lesbians and heterosexual men share a sexual interest in women. Researchers, however, are not merely describing a social phenomenon. They are looking for the biological bases which cause lesbians and straight men to desire women and which cause gay men and straight women to desire men. The basic theory, although it varies in terms of which biological states are examined, is that lesbians are sexually interested in women *because* they share some biological feature with heterosexual men which *causes* them to desire women and similarly for gay men and heterosexual women. Furthermore, the existence of the biological feature that causes attraction to women is taken as standard in men, but abnormal in women and the existence of the biological feature that causes attraction to men is taken as standard in women and abnormal in men. In other words, in the case of lesbians, it is assumed that some aspect of their biology is male-typical and, in the case of gay men, there is some aspect of their biology that is female-typical. The claim that some aspect of the biology of homosexuals is inverted along sex lines serves as the starting point for many of the scientific investigations insofar as it provides a conceptualization of homosexuality and insofar as it shapes the form experiments take. A review of the hormonal, structural and genetic literature will show how the inversion assumption operates in each type of research. My concern in setting out the various research paradigms is not to evaluate the findings, but to show how the inversion assumption is incorporated into the research.⁵ As I will argue in section two, the inversion assumption involves a conception of homosexuality that is heterosexist and which supports sexist claims. Its appearance as a fundamental aspect of the research projects should make us skeptical about employing the results of these experiments.

HORMONAL RESEARCH

Research into the hormonal basis of sexual orientation is shaped around the claim that since hormones play a significant role in whether an individual develops along male-typical or female-typical lines, they will also play a role in determining one’s sexual orientation. More specifically, hormone studies are organized around the claim that a homosexual orientation is caused by the presence and activity of hormones and/or hormone receptors that are atypical of one’s sex. Male

homosexuals are thought to have experienced a more female typical pattern of hormone exposure and female homosexuals are thought to have experienced a more male typical pattern of hormone exposure. The line of inquiry that predominates in contemporary hormonal research is prenatal hormone exposure.⁶ Most of the research into prenatal hormones focuses on exposure to androgens, but a few researchers consider the role of estrogens as well. In his 1995 article, "Psychoneuroendocrinology and Sexual Pleasure: The Aspect of Sexual Orientation," Meyer-Bahlburg provides a review of the major research projects concerned with prenatal hormone exposure.

Studies involving human subjects and the relationship between prenatal testosterone exposure and homosexuality are based on data from subjects who experienced atypical levels of prenatal testosterone exposure due to Congenital Adrenal Hyperplasia (CAH) or due to Androgen Insensitivity Syndrome (AIS).⁷ The choice of subjects with CAH or AIS clearly illustrates the role the inversion assumption plays in shaping the hormonal research projects. CAH is a condition where genetic females (XX) experience exposure to a level of prenatal androgens that is higher than the typical level of exposure experienced by genetic females and is similar to the exposure level experienced by genetic males. Due to this androgen exposure, females with CAH are born with varying degrees of external genital ambiguity, but with typical ovaries, fallopian tubes, and uteri.⁸ CAH subjects, then, were chosen for studies precisely because they are females who experienced atypical i.e., inverted, exposure to prenatal androgen levels.⁹ AIS subjects are genetic (XY) males who experienced decreased or no exposure to testosterone in the prenatal phase of development. Such males are able to produce testosterone, but defects in the androgen receptors impede their ability to respond to this hormone. Subjects who have complete androgen insensitivity do not respond to testosterone at all and thus develop female-typical genitalia and are raised as girls.¹⁰ Subjects who have partial androgen insensitivity produce androgens, but respond only partially. They experience partial genital masculinization and are most often raised as boys.¹¹ Finally, a third group of subjects, those who produce typical amounts of testosterone but are unable to convert it into its usable form (dihydrotestosterone) develop female external genitalia but virilize at puberty due to testosterone circulation.¹² Research based on all three of these versions of androgen insensitivity select subjects with AIS because this condition represents what is seen as a more female-typical pattern of prenatal hormone exposure.

In addition to theories based on atypical exposure to androgens, some researchers consider the role estrogens play in the development of sexual orientation. Subjects who were exposed prenatally to a drug called Diethylstilbestrol (DES) are considered appropriate research subjects because females exposed to this drug experience reduced estrogen exposure.¹³ A second site of interest concerns experiments which measure responses to luteinizing hormone (LH). In female rats, rising estrogen levels trigger an LH surge. Female rats, however, that have been prenatally exposed to excess androgens experience no LH surge.¹⁴ This response has been studied in human subjects as a way to gauge the likelihood of atypical prenatal hormone exposure. Gay and transsexual men were injected with estrogen and researchers found that, like women, they responded with an LH surge. This was taken as a sign that such men experienced a deficiency of prenatal androgens.¹⁵ In other words, researchers choose to investigate whether gay and transsexual men, like women, respond to estrogen injections with an LH surge. Since the presence of an LH surge is tied to a lower level of prenatal exposure to androgens (female-typical) and the absence of an LH surge is tied to a higher level of prenatal exposure to androgens (male-typical), the assumption functioning in this experiment is that gay men and transsexuals experienced an inverted, i.e. more female-typical, exposure to prenatal androgens. Again, these experiments are shaped around the idea that homosexuality in males is caused by a pattern of prenatal hormone exposure that is like the pattern experienced by females.

STRUCTURAL STUDIES

Theories about the causes of homosexuality based on structural studies of the human brain are organized around two claims: 1) that there are sexually dimorphic regions of the brain and 2) that in the case of gay men and lesbians these structures are fully or partially inverted along sex lines.¹⁶ The most famous studies of brain structure focus on the hypothalamus and the corpus callosum. While some other studies of the hypothalamus have been conducted, LeVay's study revealed new results and served as an attempt to replicate the older studies.¹⁷ In 1991, LeVay reported that the INAH3 region of the hypothalamus is two times larger in heterosexual women and gay men than in heterosexual men and he speculated that lesbians would have the same sized INAH3 as heterosexual men.¹⁸ The corpus callosum

is another site of interest for structural research and in 1992 Gorski and Allen reported a partial inversion in homosexual men of the sexually dimorphic anterior commissure.¹⁹ This site is thought to be larger in women than in men and Gorski and Allen found that this site was 18% larger in gay men than in heterosexual women and 34% larger in gay men than in heterosexual men. In all of these studies, the sites of interest were chosen precisely because they are thought to be sexually dimorphic and thus able to constitute a site where inversion is possible.

In addition to studies of these particular areas, researchers also look for inversion in cognitive abilities and brain lateralization. That is, they expect that the brains of homosexuals will be organized like the brains of opposite sex heterosexuals. In his 1995 article “Science and Belief: Psychobiological Research on Sexual Orientation,” Byne reports on recent theories in this area. One theory is that as compared with heterosexual men, homosexual men exhibit inverted cognitive profiles. That is, they have decreased visuospatial ability and increased verbal ability.²⁰ Again, the organizing idea is that homosexuals will have brains or brain sites that are similar to the brain sites of opposite sex heterosexuals.

GENETIC STUDIES

ARTICLES
75 ARTICLES

Genetic studies incorporate the inversion assumption in less explicit ways and it is possible to extricate them from this assumption. Nevertheless, the inversion assumption, while it is not a necessary assumption in this research, does enter into the research in various subtle ways. In their article, “The Genetics of Sexual Orientation: From Fruit Flies to Humans,” Pattatucci and Hamer provide a useful summary both of their own genetic research and of the major research projects in the other main branch of genetic theories, i.e. twin studies. Briefly, twin studies are organized around the idea that if homosexuality has a genetic cause, then people with the same genetic material should be concordant for sexual orientation.²¹ While these experiments are based on case studies, more recent research is somewhat more sophisticated. The studies of Dean Hamer and Angela Pattatucci seek to determine whether or not sexual orientation has a genetic basis by assembling family pedigrees and by studying linkage patterns.²² Neither of these types of research makes reference to the inversion assumption and it is plausible that they are looking for a genet-

ic basis that would work on some other model, perhaps a model where one gene caused homosexuality in both males and females. While this is a possible turn their research could take, there are reasons to think that the inversion assumption is operating in a subtle way. First, some researchers look to cross-gender behavior as a way to further validate their claims about genetics.²³ This implies that researchers assume that the same inversion mechanism causes atypical gender formation and atypical sexual orientation. Second, genetic studies are often taken as one part of an explanatory model that incorporates inversions at other sites such as hormone exposure or brain structures. That is, genetics do not directly cause sexual orientation, rather they work through various sexually dimorphic sites. Insofar as genetic studies link to other inverted sites, genetic studies employ the inversion assumption.

PART TWO: BACKGROUND ASSUMPTIONS AND IDEOLOGICAL CONSEQUENCES

It is clear, then, that contemporary research into the biology of homosexuality relies on the inversion assumption. While such a reliance is potentially problematic in itself, further problems arise when the set of assumptions required to support the inversion assumption are examined.²⁴ I argue that the inversion assumption, when considered along with its necessary background assumptions, commits one to a conception of homosexuality that is grounded in heterosexism and sexism. The argument proceeds in two parts. First I argue that the inversion assumption requires two further claims: 1) heterosexuality must be assumed to exist as a sexually dimorphic biological state and 2) heterosexuality must be assumed to exist as a deterministic biological state. These claims, however, are merely further assumptions. Second, I argue that the inversion assumption along with these two further assumptions imply a conception of homosexuality that is not only heterosexist but also sexist.

2A. TWO ASSUMPTIONS REQUIRED BY THE INVERSION ASSUMPTION

In order to shape their experiments around the inversion assumption, researchers must assume that there is a standard state against which an inversion can be identified.²⁵ This standard state is hetero-

sexuality. Furthermore, not only do researchers have to assume that heterosexuality exists at the biological level, they must also assume that it exists as a state with a particular set of characteristics. That is, in order for such a state to be able to serve its role as the standard against which inversions can be identified, heterosexuality must be assumed to exist as a sexually dimorphic, deterministic biological state.²⁶

First, heterosexuality must be assumed to exist as a sexually dimorphic trait. There must be a male-typical form of heterosexuality, i.e. attracted to females, and a female-typical form of heterosexuality, i.e. attracted to males. If heterosexuality takes the same biological form in males and females, e.g. if heterosexuality exists as a biological state that makes both males and females ‘other preferring’ in terms of sex, then inversion does not make sense conceptually. In order to employ the idea of inversion at least two elements must be involved; for inversion is a concept that says something about the arrangement of two elements. If there is only one element, then one can speak of difference and otherness, but not about inversion. In order to conceptualize the research projects in terms of inversion, researchers must hold that heterosexuality, as the standard, is a sexually dimorphic trait.

Second, the relationship between the biological level and the trait, heterosexuality, must be a deterministic one. If the biological state that makes us call a particular male a heterosexual, i.e. X = attracted to females, does not determine his attraction to females, then it is possible that he could have the same biological state, yet be attracted to males. When we turn to homosexuality as construed in terms of the inversion assumption, researchers expect that if a female has trait X, then she will be a lesbian. If, however, having trait X does not function in a deterministic manner such that a male with trait X may nevertheless experience attraction to males, then a female with trait X may also experience attraction to males. Such a scenario does not accurately divide people into categories of sexual orientation and this makes identifying such a trait useless in terms of identifying the causes of homosexuality.²⁷ Heterosexuality then must be assumed to exist as a deterministic biological state if it is to serve as the standard against which inversions can serve an explanatory role.

While a conception of the biology of heterosexuality as sexually dimorphic and deterministic is necessary in order to make sense or use of the inversion assumption, such a conception is merely an

assumption. Aspects of sexual orientation having to do with desires other than the sex of one’s partner, aspects such as a desire to have sex in public places, a preference for people with short hair or blue eyes, etc., are not assumed to be sexually dimorphic nor determined aspects of sexual orientation. Until scientists can provide compelling reasons for treating preference in terms of the sex of one’s partner in another manner, a commitment to heterosexuality as a sexually dimorphic, deterministic biological state cannot be raised above the level of assumption.

Furthermore, the claim that most people are heterosexual and experience their heterosexuality as determined does not provide a reason to believe either that it is determined or that it is determined by biology. There is clearly a normative force that operates to make people into heterosexuals.²⁸

The inversion assumption, then, requires a commitment to a further set of assumptions about the biological nature of heterosexuality. What is important to notice about this set of assumptions is that researchers cannot merely remove one or the other of the subset of assumptions and still use inversion as the model. Researchers may try to defend their research against claims that it is deterministic or that it employs inappropriate claims about sexual dimorphism by denying that they hold these positions. My point, here, is that researchers cannot deny any of these assumptions while at the same time continuing to rely on the inversion assumption.

2B. IDEOLOGICAL CONSEQUENCES

This set of assumptions, while necessary for the conceptualization of the research projects, has two worrying ideological consequences. Research that employs the inversion assumption conceptualizes homosexuality in a way that ultimately undermines it. Homosexuality is not conceptualized as a state where a male is attracted to a male or a female to a female. Rather, homosexuality is conceived of as a result of a female part of a male causing his attraction to males and a male part of a female causing her attraction to females. Such a conceptualization, rather than altering heterosexist views about the primacy of heterosexuality, merely reinforces heterosexuality by explaining homosexuality in terms of a deterministic heterosexual model. Essentially, homosexuality disappears insofar as the biological accounts transform it into a version of heterosexuality.

In addition to reinforcing a heterosexist explanatory model for homosexuality, the inversion assumption, along with its necessary background assumptions, serves to reinforce sexist claims. Research organized around the inversion assumption requires the extra assumption, as I argued above, that heterosexuality is a sexually dimorphic biological trait, i.e. male heterosexuals have biological trait X and female heterosexuals have biological trait Y. Since gay men are, for the most part, chromosomal and gonadal males and lesbians are, for the most part, chromosomal and gonadal females, basic sex differences cannot serve as the sexually dimorphic site where inversion takes place.²⁹ Researchers, therefore, must assume biological differences between males and females in addition to basic sex differences. In what follows, I argue that the requirement for a multiplication of sexually dimorphic sites leads to a worrisome erosion of the distinction between sex and gender insofar as gender is naturalized.³⁰ More specifically, I show that the research paradigms assume that heterosexual males and females differ at site X but that this claim is controversial at best.

The first way that the distinction between sex and gender is eroded is through the naturalization of desire. It relegates women's attraction to men and men's attraction to women to the biological sphere. This relegation is crucial to the conception of the research into homosexuality but it does not have firm scientific support. Moreover, many feminists have argued that women's participation in heterosexuality is encouraged and enforced by society, such that it properly belongs to gender. The scientific paradigms, on the other hand, assume heterosexuality to be innate and biological such that participation in heterosexuality is a result of one's sex.³¹ So, not only is heterosexual desire relegated to the biological sphere, it is considered to be a function of one's sex. Part of what it means to be biologically male is to be attracted to females and part of what it means to be biologically female is to be attracted to males.

The second way in which the distinction between sex and gender is eroded is through the general sexing of the body. In order to carry out their research, particular sites of sexual dimorphism in which sexual dimorphism with respect to heterosexuality can reside must be assumed. Assuming that parts of the body not explicitly related to one's sex are sexually dimorphic provides a further basis from which to undermine the distinction between sex and gender. That is, the view of the relation between sex and gender that is supported by the

scientific research is one where the focus shifts from the claim that males and females do not differ in significant ways even though the social meanings attached to being a woman and being a man do differ significantly, to the claim that males and females differ in significant ways and the differences involved in being a man and being a woman at the social level exist because of the underlying biological differences. While it is now suspect to claim that women cannot, for instance, participate in higher level intellectual pursuits because they have a uterus, such claims can be supported by positing sex differences in those bodily sites that conceivably do make a difference in one's abilities.³² The scientific research into the biology of homosexuality is especially troubling because it identifies brain sites as the relevant sexually dimorphic sites; the sites where inversion takes place. This explanation of homosexuality requires that heterosexual males and females differ at these brain sites.

It is not, however, clear that heterosexual males and females do differ at these sites. Through an examination of the use of hormones, the hypothalamus and the corpus callosum in the research paradigms, it will become clear that the required claims about sexual dimorphism in the brain are not supported adequately and at best are controversial claims that require more investigation.

Hormonal research is problematic because it proceeds according to the organizational model, a model which supports a view about male-typical versus female typical brain sites, but, as I will show, the reasons for choosing this model are ideological rather than scientific. Hormonal research into the causes of homosexuality operates according to the prevailing model for studying sexual development in animals. This model, the organizational theory, posits that prenatal hormones serve to masculinize or feminize both the genitals and the brains of developing embryos and that at puberty circulating hormones activate these brain sites.³³ While Fausto-Sterling argues that this model is problematic both for studying animals and for studying humans, research into how prenatal hormones cause homosexuality employs this model.³⁴ Researchers speculate that homosexual men, by being exposed to a more female-typical level of prenatal hormone exposure, develop a more female-typical brain with respect to the site or sites that determine sexual attraction and that lesbians, by being exposed to a more male-typical level of prenatal hormone exposure, develop a more male-typical brain with respect to the site or sites that determine sexual attraction.

This model for studying sexual development reinforces the claim that heterosexual males and females have different brains.³⁵ Claiming that heterosexual males and females have different brains provides the biological basis for attributing social differences between men and women to the biological sphere. The hormonal accounts of the biology of homosexuality assume and require this sexually dimorphic brain difference but researchers do not have decisive reasons for holding this assumption.

It is my view that the choice of the organizational model, the model which supports the existence of sexually dimorphic brain sites, for studying sexual orientation is influenced by ideological rather than by scientific reasons. Consider the following two ways of thinking about how hormones function. On the one hand, it is commonly accepted that the so-called ‘male hormones’ and the so-called ‘female hormones’ exist and function in both males and females.³⁶ For instance, both kinds of hormones function in males and females with respect to muscle growth, liver function, etc.³⁷ On the other hand, a sexually dichotomous function, according to the organizational model, is used to explain hormone function at other sites. The question of why research into sexual orientation uses the second rather than the first model is revealing in terms of ideological considerations.³⁸

The first model of hormone function could potentially support a reconceptualization of our beliefs about just what, in the body, is sexed.³⁹ That is, while the organizational model could be used to explain sex differentiation in terms of genitalia, differences between male and female bodies would be isolated and contained in the sex organs rather than generalized to the brain. Scientists, however, organize experiments according to the organizational theory whenever the site under consideration is thought to correspond to and support gender dichotomies. That is, in the general culture and in scientific culture, there is a firm belief that male sex hormones are what make a male a man and female sex hormones are what make a female a woman. This choice of theory is clearly driven by societal assumptions about differences between men and women.

Research into the hormonal causes of homosexuality is driven by the same cultural beliefs. That is, scientists assume that part of what makes a male a man is being sexually attracted to women and part of what makes a female a woman is being sexually attracted to men. Since the model according to which females and male brains are significantly different supports cultural beliefs about the differences

between men and women, this is the model that is chosen for organizing the experiments.

So, while there is a commitment to the idea that male and female hormones function in both males and females at various sites, there is also a commitment to sexually dimorphic functioning at certain other sites. In looking at sites informed by cultural beliefs about gender differences, the latter commitment takes precedence over the former. This predominance, while it is more culturally than scientifically grounded, makes an appearance in the research on sexual orientation. That is, theory choice is influenced by the social concern with maintaining gender divisions by grounding them in the body rather than by any clear indication that hormones influence sexual orientation. By construing the etiology of homosexuality in terms of sexually dimorphic hormone function, the general sexing of the body is reinforced even though such claims are speculative and highly controversial.

Research involving claims about both the hypothalamus and the corpus callosum also serve to reinforce the general sexing of the entire body, yet claims about sex differences in the hypothalamus and the corpus callosum are highly controversial claims. There have been only five studies of the human hypothalamus (including LeVay’s) and of these studies three are unreplicated studies from the same research group and two are only partially replicated.⁴⁰ Given that there are so few studies, no definite view of sex differences can be maintained. While research into sex differences in the corpus callosum, on the other hand, is extensive, no consensus has been reached. Fausto-Sterling claims that a review of 34 scientific papers written between 1982 and 1997 reveals that even though researchers used the latest techniques, including MRIs, computerized measurements, and complex statistics, researchers still disagree.⁴¹ Studies about homosexuality and these two areas, however, obscure the inconclusive state of this research. By claiming to show that gay men have brain structures like those of heterosexual women and lesbians have brain structures like those of heterosexual men, they reinforce the idea that differences between heterosexual men and women exist at these sites. Reinforcing these claims, as background requirements for their claims about homosexuals, serves to enforce sex differences in multiple sites and serves to perpetuate the idea that gender differences exist because of differences in the bodies of males and females, yet it has not been shown that such differences between heterosexual males and females really exist.

PART THREE: A CRITIQUE OF A STRATEGY FOR DEFENDING THE RESEARCH

I have been arguing that the current research into the biological basis of homosexuality is problematic because it is organized around the inversion assumption. The inversion assumption is problematic because it reinforces a heterosexist model of sexual attraction and it requires the claim that the brains of heterosexual males and females are, at certain sites, sexually dimorphic. Given the controversial assumptions that operate in the scientific research about the biology of homosexuality, what should be made of the research? In other words, can the research be salvaged from the assumptions it employs? Although the scientific research incorporates a number of assumptions, scientists may attempt to defend their results by claiming that the success of their projects provides a good reason for thinking that the assumptions employed in the framing of the projects are reasonable assumptions. This may be politically unfortunate for those concerned with heterosexism and sexism but it is not scientifically problematic.

It is commonplace in discussions about objectivity in science to make a distinction between the context of discovery and the context of justification. The context of discovery refers to the formulation of a hypothesis and the context of justification refers to the methodology according to which that hypothesis is tested. In debates about whether or not science can achieve objectivity, it is regularly admitted that assumptions, biases, and prejudices operate in the context of discovery. The site of contention in debates about the objectivity of science is the context of justification. Some hold that scientific methodology, if properly followed, is sufficient to eliminate the biases and assumptions that operate in the context of discovery. Others hold that scientific methodology does not adequately purge the results of such subjective factors.⁴² Contemporary biological research into the causes of homosexuality can be usefully analyzed in terms of the question of whether or not the context of justification sufficiently tests and discards or accepts the assumptions that inform the initial formulation of the research projects. While I do not wish, here, to take a stand on whether or not objectivity and value-neutrality is possible in science, I will argue that with respect to this research the assumptions that operate in the context of discovery remain unquestioned even when the results of the research projects provide reasons to suspect their value.

Those who wish to defend the hormonal and structural paradigms of research may claim that while assumptions play a role in the context of discovery, these assumptions are either refuted or given solid grounding through the experimental procedures and interpretive methods that the experimenters use. I contend, however, that these assumptions are not questioned and instead function as assumptions from the inception of the idea to the report of the final results. The inversion assumption, along with the background assumptions of biologically determined heterosexuality and sexual dimorphism, are never tested and thus cannot be either confirmed or refuted. One way to illustrate that these assumptions are taken as firm truths rather than as assumptions to be tested is to look at how results that do not fully support the hypothesis are interpreted. That is, if assumptions are viewed as assumptions, then imperfect research results should prompt a reevaluation of the framing assumptions. If, however, the assumptions are taken as truths that do not require testing, then imperfect findings may prompt questioning about other aspects of the experiment, but not about these assumptions. In general, less than perfect confirmations of the hypotheses in the scientific research on homosexuality have not resulted in a reevaluation of these assumptions and have not prompted subsequent experiments that employ a different set of framing assumptions.

Consider, for instance, the way the results of research into prenatal hormone exposure are evaluated. Studies of CAH girls and girls who were exposed to DES, show that these subjects are more likely than the girls in the control group to experience sexual attraction for women. Although they were more likely to experience such attraction, the *majority* of these subjects did not experience sexual attraction to women.⁴³ This finding, then, does not confirm the hypothesis that prenatal exposure to inverted levels of hormones causes women to become attracted to women. Evaluations of those findings, however, do not include questions about whether the inversion assumption is correct, whether heterosexuality is hard-wired and can serve as a standard, or whether hormones function along clear, sexually dimorphic lines. Instead, questions about the timing of exposure, the degree of exposure, or additional locations, may be explored, but in general no one suggests that the initial assumptions may be mistaken and subsequent researchers do not incorporate such questions into their research by organizing experiments along alternative conceptual lines. In *Queer Science*, LeVay provides a list of reasons why the

majority of CAH girls do not become lesbians. He includes the possibilities that: 1) the timing of increased androgen levels may not coincide with clinical timing for partner preference, 2) androgen levels may not have been high enough, 3) the subjects may not have been followed long enough to determine their sexuality, and 4) prenatal hormone levels may not be the sole determinants of adult sexual orientation.⁴⁴ It is not suggested that these results may come about because sexuality is not hard-wired, because the inversion assumption is incorrect, or because hormones do not influence sexual orientation.

Similar trends in interpreting studies and devising new studies can be found in the treatment of the results from the structural research. In his 1991 *Science* article, LeVay says:

The existence of ‘exceptions’ in the present sample (that is presumed heterosexual men with small INAH 3 nuclei, and homosexual men with large ones) hints at the possibility that sexual orientation, although an important variable, may not be the sole determinant of INAH3 size. It is also possible, however, that these exceptions are due to technical shortcomings or to misassignment of subjects to their subject groups.⁴⁵

Again, the evaluation does not include serious doubts about the validity of the initial set of assumptions. Gorski and Allen’s study of the corpus callosum is evaluated in a similar way. Although the results were not perfect, they claim that they expect to find that the entire brain is inverted in homosexuals.⁴⁶ This clearly shows that they did not consider reevaluating either the claim that this area is sexually dimorphic or that homosexuality results from inversion.

It seems clear, then, that researchers do not take seriously the idea that the inversion assumption and its necessary background assumptions may be mistaken. Individual researchers do not, for the most part, consider reframing experiments using a different set of assumptions, and subsequent studies by other authors do not show a trend toward rethinking these general positions. Rather than testing the background assumptions through the appropriate scientific methods, researchers allow these assumptions to function as truths even when the evidence does not clearly support this conclusion.

CONCLUSION

I have argued that assumptions are incorporated into scientific research about sexual orientation, that these assumptions remain untested, and that this research reinforces both heterosexism and sexism. Put in more general terms, as a number of philosophers of science have claimed, the assumptions operating in the wider culture are incorporated into the scientific paradigms and are returned to the wider culture as scientifically grounded even though they have not been tested. While the position of power that science enjoys is sufficient to facilitate the reentry of these assumptions/facts into the wider culture, this process can be helped or hindered by what others do with the results. In the case of making arguments for gay and lesbian rights on the basis of the scientific research, simply making the arguments helps to smooth the transition of these assumptions back into society. Making the arguments implies consent to the heterosexist and sexist consequences of the research and such consent helps these consequences to function in society, not under the label of heterosexism and sexism, but under the label of facts. This complicity, however unintentional, allows people in the wider culture to hold onto their heterosexist, anti-homosexual, and sexist views under the guise of accepting facts. Alternatively, it allows those who are not homophobic, yet nevertheless have a strong stake in heterosexual and sex-based privilege, a way to accept homosexuality without undermining or encouraging an examination of any of their beliefs about the naturalness of heterosexuality or of sex inequalities. For these reasons, feminists, gays and lesbians should resist the use of such research to support demands for rights.⁴⁷

NOTES

- 1 For a review of these concerns see: Stein, 1999, p. 305-327.
- 2 See, for instance: Stein, 1999, p. 202-205; Byne, 1995, p. 306-307; Haumann, 1995, p. 68; Birke, 1986, p. 22-23; Birke, 1982, p. 75. Although the inversion assumption has been widely used in classifying homosexuals since the middle of the nineteenth century, there are many other historical models as well. The inversion assumption is a culturally and historically bounded classificatory mechanism. That is, homosexuality can be and has been conceptualized without reference to the inversion assumption. See: Stein, 1999, p. 204-205. Examining these models and the advantages and disadvantages of the different models is beyond the scope of this paper. For the history of classificatory models see: Halperin, 2002; Greenberg, 1997; and Terry, 1995a.
- 3 Other assumptions that appear in the research include: the naturalness of heterosexuality, the appropriateness of biologically deterministic models and the existence of various sites of difference between the sexes. I will show that the inversion assumption relies on several of these assumptions as well but my main focus will be on the problematic way in which homosexuality is conceptualized in this body of research.
- 4 These categories can be seen as distinct insofar as researchers tend to focus their inquiries on one of these three areas. These categories overlap, however, insofar as explanations at each level are often taken as essential pieces in a larger puzzle. For instance, the different explanations may fit together such that genetics cause hormonal inversions and hormonal inversions cause structural inversions. Sociobiologists are also interested in the biology of homosexuality. Their discussions, however, focus on explaining how homosexuality is compatible with natural selection. Haumann, 1995, p. 26, explains that sociobiological theories focus not on the question of why a particular person becomes a homosexual but on the question of why some individuals become homosexuals. In other words, sociobiologists focus on how homosexuality can be seen as advantageous from the perspective of natural selection. I will not focus on the sociobiological research because it is concerned with a distinct question. Insofar as sociobiologists offer an account of the mechanisms that cause homosexuality, their explanations fit under the category of genetic theories. For discussions of homosexuality from the sociobiological perspective see: Weinrich, 1995, p. 197-213; Levay, 1993; Ruse, 1988, p. 130-149. For critiques of the sociobiological perspective on homosexuality see:

Dickermann, 1995, p. 147-183, and Stein, 1999, p. 179-189. For a general criticism of sociobiology see: Hubbard, 1982, p. 17-46.

- 5 Many scholars have provided critiques of this research from a methodological perspective. They identify such problems as: problematic definitions of homosexuality, small sample sizes, inappropriate sampling techniques, failure to match control groups for factors such as age and socio-economic status, and unfounded assumptions about the direction of causation being from biology to behavior rather than from behavior to biology. See, for instance: Stein, 1999, p. 191-221; Byne, 1995, p. 308-309; McGuire, 1995; Birke, 1982, p. 76-77.
- 6 While theories concerning inversions of adult hormone levels have generated some interest, Meyer-Bahlburg reports in his 1995 review that by the time of his 1984 review of the hormonal research the consensus was that there are no significant hormonal differences between adult homosexuals and adult heterosexuals. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p.137.
- 7 A great number of studies have been done involving prenatal hormone manipulation in animals and the studies on humans were shaped around trying to replicate findings involving animals in human subjects. While this research is both important insofar as researchers rely on it and problematic insofar as difficulties attend generalizations from other species to humans, I will focus only on the research involving human subjects. First of all, because the studies involving humans are representative of the conceptual apparatus involved in the animal studies and secondly because any results found on the basis of animal studies, if they are to be taken seriously, must be confirmed using human subjects. In this sense, the human studies are a step closer to being relevant to possible political uses. For a critique of the current model (the organizational model) for studying the sexual development of animals see: Fausto-Sterling, 1995. For critiques of making generalizations from animals to humans see: Byne, 1995, p. 310-312; Birke, 1982, p. 74-77.
- 8 Meyer-Bahlburg, 1995, p. 140.
- 9 Meyer-Bahlburg reports that Ehrhardt, Evers, and Money performed the first experiments on CAH subjects in 1968 and described an increase of bisexual and homosexual orientation in these subjects. More recent studies: Money et al., 1984, and Dittman et al., 1992 have replicated the original findings. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p. 140.

- 10 Meyer-Bahlburg, 1995, p. 141. Meyer-Bahlburg reports that Masica et al., 1971 found that a sample of subjects with complete androgen insensitivity became erotically attracted to men, but no further investigations have been reported. The possibility that their erotic attraction to men may have been a result of being raised as girls was not tested.
- 11 Meyer-Bahlburg reports that Money and Ogunro 1975 found that subjects raised as boys and subjects raised as girls both became erotically attracted to females and Gooren and Cohen-Kittens 1991 found that subjects raised as girls often undergo a gender change and live as men. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p. 141.
- 12 Meyer-Bahlburg reports that Imperato-McGinley et al., 1974, found that these subjects develop an attraction to females and adopt a male gender role, but no replication studies have been reported. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p.141.
- 13 Meyer-Bahlburg, 1984 reported an increase in bisexuality in women who were prenatally exposed to DES. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p. 143.
- 14 Meyer-Bahlburg, 1995, p. 143.
- 15 Meyer-Bahlburg reports that Dorner, 1988 and Dorner and Docke, 1987 reported an LH response to estrogen in transsexual and gay men. See: Meyer-Bahlburg, 1995, p. 143.
- 16 Because ‘partial inversion is a possibility, these studies would be compatible not only with binary notions of sexuality but although with continuum models.
- 17 For a review of studies of the hypothalamus see: Swaab, Gooren, and Hofman, 1995.
- 18 LeVay, 1991.
- 19 Gorski and Allen, 1992.
- 20 Byne directs readers to: McCormack & Whitelson, 1991 and Willmott & Brierley, 1984. Byne also provides a review of articles on handedness and brain lateralization with respect to homosexuality. See: Byne, 1995, p. 315-317.
- 21 Pattatucci and Hamer explain that Kallmann found the first patterns of concordance in his early twin studies. Subsequent studies by Bailey and Pillard and their research groups, while finding less than the original concordance rates, have found significant concordance rates for sexual orientation. See: Pattatucci and Hamer, 1995, p. 156-158. For the specific studies Pattatucci and Hamer refer readers to: Kallman, 1952a; Kallmann, 1952b; Pillard and Weinrich, 1986; Pillard, Poumadere and Carretta, 1981; Bailey and Benishay, 1993; Buhrich, Bailey and Martin, 1991; Bailey and Pillard, 1991; Bailey, Pillard, Neale and Agyei, 1993.
- 22 Pattatucci and Hamer, 1995, p. 161-168.
- 23 For instance, Buhrich et al., 1991 and Bailey et. al., 1991 try retrospectively to confirm the presence of childhood gender non-conformity, i.e. inverted gender roles, as a way further to validate the claim that such ‘sissy boys’ and ‘tom-boy girls’ were genetically determined to become homosexuals. Taking such gender non-conformity as evidence for their genetic theories is an obvious incorporation of the inversion assumption into their conceptualization of homosexuality. Furthermore, McWhorter points out that Hamer, in considering homosexuality and genetics from the sociobiological view, speculates that perhaps the ‘gay gene’ caused only effeminacy, rather than attraction to men, in some males so that their genes would still be passed on. This speculation indicates that Hamer views the genetics of homosexuality as being tied up with the inversion assumption. See: McWhorter, 1999, p. 133.
- 24 See note 3 above for some of those problems.
- 25 Assuming that there is a standard state implies that homosexuality is an abnormal or deviant state. Commentators on the research, such as Byne, 1995; and Birke, 1982, p. 22 identify this as an assumption that operates in the research.
- 26 This state could consist of one isolated site or it could consist of a group of sites.
- 27 While this may appear to support a finding about bisexuality, it is a somewhat different point. That is, if the biological state that supports heterosexualty is not deterministic, then researchers have only the potential to find that all people are bisexual and this is clearly not their aim in employing the inversion assumption. Bisexuality presents a rather difficult problem for

research that involves the inversion assumption. While some researchers report that subjects experience bisexual attraction, it is difficult to understand what kind of explanation they can give for this. For, given the inversion assumption, bisexual people should have both the typical trait for their sex and the inverted trait. For instance, they should have experienced both typical and atypical hormone exposure or they should have both a large and a small hypothalamus. Researchers do not, however, address these conceptual problems. Most often, bisexuals are grouped together with homosexuals.

28 See Rich, 1980.

29 The work of feminist scientists such as Fausto-Sterling has problematized the claim that sex itself is dimorphic trait. That is, Fausto-Sterling has challenged the claim that people are divisible into two sex groups, male and female. Instead, she argues that sex itself is a socially and scientifically managed dichotomy which, rather than occurring naturally, is constructed. My point, in the present section, is that even if researchers assume that sex is a naturally occurring dichotomy, this dichotomy is not enough to ground inversion claims. See: Fausto-Sterling, 2000.

30 Some feminists have questioned the distinction between sex and gender on the grounds that claims about sex, especially when grounded in biomedical discourse, incorporate gender claims and read them onto the body. See, for instance, Fausto-Sterling, 2000; Wijngaard, 1997; Birke, 1986; Fausto-Sterling, 1985. For a discussion of how gender claims are inappropriately read into nature at the molecular level see: Spanier, 1991. The feminist project of questioning the distinction between sex and gender is significantly different than the erosion that takes place in the biological research. Feminist scholars point out that sex is really gendered, while the researchers concerned with sex differences want to claim that gender is really grounded in sex.

31 Birke argues that, not only is heterosexuality naturalized, women are relegated to the passive position and men are granted the active position. That is, cultural assumptions about the passive nature of women and the active nature of men are read into the biological realm so that any elements construed as active are called masculine and any elements construed as passive are called feminine. For instance, if a lesbian is intelligent and likes to play sports, these elements are called masculine. See: Birke, 1986, p. 70-72.

32 The general form does not require a view about the particular site involved. The specific form requires a particular site. Byne explains that in order for the inversion assumption to work, "...the brains of heterosexual men and women must differ with regard to the observed parameters, though the required sex differences have not been conclusively demonstrated" (Byne 1995, p. 306).

33 Fausto-Sterling, 2000, p. 195-232; Van Den Wijngaard, 1997, p. 4-6; Fausto-Sterling, 1995.

34 Fausto-Sterling provides an account of accumulating evidence that points to the need significantly to modify the original premise both for understanding rodent and human behavior. The modifications, she argues, are sufficiently extensive to require a replacement of this theory with a theory that takes into account the roles learning and experience play in developing behaviors. See: Fausto-Sterling, 1995.

35 Van Den Wijngaard argues that the move to sexing the brain occurred in order to provide support for existing gender differences that were coming under question from feminists. See: Van Den Wijngaard, 1997, p. 4-6.

36 For the developments in endocrinology that led to this conceptualization see: Oudshoorn, 1994.

37 Fausto-Sterling, 2000.

38 My point, here, is not to suggest that all hormone functioning should be explained according to one model. My point is that the choice of models to investigate certain sites is ideologically influenced.

39 Oudshoorn, 1994, p. 145.

40 Fausto-Sterling, 1985, p. 246-247.

41 Fausto-Sterling, 2000, p. 126. For a further review of the research on the corpus callosum see: Byne, 1995, p. 320-326.

42 Various feminist scholars have entered into these debates. Sandra Harding proposes that feminist critiques of objectivity in science can be organized

into three categories: feminist empiricism, standpoint epistemologies, and feminist postmodernism. Feminist empiricists and standpoint theorists both agree that objectivity in science is possible. The empiricists, however, hold that following scientific methodology is sufficient to generate that objectivity while the latter require that certain standpoints, including the standpoints of women, be privileged. Feminist postmodernists, on the other hand, hold that objectivity is not possible. See: Harding, 1986.

43 See: Dittman et al., 1992; Zucker et. al., 1992; Meyer-Bahlburg, 1984; and Money et al., 1984.

44 LeVay, 1996, p. 123.

45 LeVay, 1991, p. 1035.

46 Gorski and Allen, 1992.

47 I wish to thank Kathryn Morgan and Kara Richardson for discussion of the topic and for comments on an earlier draft of this paper. I wish also to thank Monique Lanoix and Marguerite Deslauriers for their editorial work and extremely helpful comments. As well, I am grateful for comments from two anonymous reviews at CREUM.



BIBLIOGRAPHY

Allen, L.S. and R.A. Gorski, 1992.“Sexual Orientation and the Size of the Anterior Commissure in the Human Brain” in Proceedings of the National Academy of Sciences 89:7199-7202.

Bailey, J.M., R.C. Pillard, M.C. Neale and Y. Agyei. 1993.“Heritable Factors Influence Sexual Orientation in Women” in Archives of General Psychiatry 50: 217-23.

Bailey, J.M. and D.S. Benishay, 1993.“Familial Aggregation of Female Sexual Orientation” in American Journal of Psychiatry 150: 272-277.

Bailey, J.M. and R.C. Pillard.1991.“A Genetic Study of Male Sexual Orientation” in Archives of General Psychiatry 48: 1089-96.

Birke, Lynda I.A.1982.“From Sin to Sickness: Hormonal Theories of Lesbianism” in BiologicalWoman: Convenient Myths, eds. Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin, and Barbara Fried. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 71-90.

ARTICLES

85

ARTICLES

Birke, Lynda I.A.1986. Women, Feminism and Biology: The Feminist Challenge.Great Britain: Wheatsheaf Books LTD.

Buhrich, N.J., J.M. Bailey and N.G. Martin.1991.“Sexual Orientation, Sexual Identity, and Sex-Dimorphic Behavior in Male Twins” in Behavioural Genetics 21: 75-96.

Byne, William.1995.“Science and Belief: Psychobiological Research on Sexual Orientation”, In Journal of Homosexuality Vol. 28, No. 3/4, 303-344.

Dickermann, Mildred. 1995.“Wilson’s Panchreston: The Inclusive Fitness Hypothesis of Sociobiology Re-Examined” in Journal of Homosexuality Vol. 28, No. 1/2, 147-183.

Dittman R.W. et al. 1992.“Sexual Behavior in Adolescent and Adult Females With Congenital Adrenal Hyperplasia” in Psychoneuroendocrinology 17. 2/3, 153-170.

Dorner, Gunter. 1988.“Neuroendocrine response to estrogen and brain differentiation in heterosexuals, homosexuals, and transsexuals” in Archives of Sexual Behavior, 17, 57-75.

Dorner and Docke et al. 1987.“Sexual Differentiation of gonadotropin secretion, sexual orientation and gender role behavior” in Journal of Steroid Biochemistry, 27, 1081-1087.

Ehrhardt, A., K.Evers, and J. Money.1968.“Influences of Androgen and Some Aspects of Sexually Dimorphic Behavior in Women With the Late-Treated Adrenogenital Syndrome” in Johns Hopkins Medical Journal, 123, 155-22.

Fausto-Sterling, Anne.1985. Myths of Gender: Biological Theories About Men and Women, revised edition.New York: Basic Books.

Fausto-Sterling, Anne.1995.“Animal Models for the Development of Human Sexuality: A Critical Evaluation” in Journal of Homosexuality Vol. 28, No.3/4, 217-236.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. Sexing the Body.New York: Basic Books.

Gooren, L. and PT. Cohen-Kittens.1991.“Development of Male Gender Identity/Role and a Sexual Orientation Towards Women in a 46, XY Subject With and Incomplete Form of the Androgen Insensitivity Syndrome” in Archives of Sexual Behavior 205, 459-470.

Greenberg, David F. 1997.“Transformations of Homosexuality-Based Classifications” in The Gender/sexuality Reader: Culture, History, and Political Economy, eds.Roger N. Lancaster and Micaela di Leonardo.New York and London: Routledge,179-193.

Halperin, David.2002.How To Do The History of Homosexuality.Chicago: Chicago University Press, 2002.

Harding, Sandra.1986.The Science Question in Feminism.Ithaca: Cornell University Press.

Haumann, Gunter.1995“Homosexuality, Biology, and Ideology” in Journal of Homosexuality Vol. 28, No. 1/2, 57-77.

Hubbard, Ruth.1982.“Have Only Men Evolved?” in Biological Woman: Convenient Myths, eds. Ruth Hubbard, Mary Sue Henifin, and Barbara Fried. Cambridge: Schenkman Publishing Company, 17-46.

Imperato-McGinley, J., et al.1974. “Androgens and the evolution of male-gender identiy among Male pseudohermaphrodites with 5a - reductase deficiency in man: An inherited form of Male pseudohermaphroditism” in Science, 186, 1213-1215.

Kallman, F.J.1952a.“Comparative Twin Study on the Genetic Aspects of Male Homosexuality” in Journal of Nervous Mental Disease 115:283-98.

Kallmann, F.J.1952b.“Twin and Sibship Study of Overt Male Homosexuality” in American Journal of Human Genetics 4: 136-46.

King, Dave.1996.“Gender Blending: Medical Perspectives and Technology” in Blending Genders: the Social Aspects of Cross-dressing and Sex-changing.London and New York: Routledge, 79-98.

LeVay, Simon.1996.Queer Science: the use and abuse of research into homosexuality. Cambridge, Mass, and London, MIT Press.

LeVay, Simon.1993.The Sexual Brain.Cambridge Mass. and London: MIT Press.

Levay, Simon.1991.“A Difference in Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men” in Science 253: 1034-37.

Longino, Helen.1990.Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry.Princeton: Princeton University Press.

Masica, D.N., et al.1971.“Fetal feminization and female gender identity in the testicular feminizing syndrome of androgen insensitivity” in Archives of Sexual Behavior, 1, 131-142.

McCormack, C.F. and Whitelson, S.F.1991.“A cognitive profile of homosexual men compared to heterosexual men and women” in Psychoneuroendocrinology, 16, 459-473.

McGuire, Terry R.1995.“Is Homosexuality Genetic?A Critical Review and Some Suggestions” in The Journal Of Homosexuality Vol. 28, No.1/2, 115-145.

McWhorter, Ladelle.1999.Bodies & Pleasures: Foucault and the Politics of Sexual Normalization. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Meyer-Bahlburg, Heino F.L.1995.“Psychoneuroendocrinology and Sexual Pleasure: The Aspect of Sexual Orientation” in Sexual Nature Sexual Culture, eds.Paul R. Abramson and Steven D. Pinkerton.Chicago: The University of Chicago Press, 135-153.

Meyer-Bahlburg, H.F.L.1984.“Psychoendocrine research on sexual orientation.Current status and future options” in Progress in Brain Research, 61, 375-398.

Money, J., et al.1984.“Adult erotosexual status and fetal hormonal masculinization and demasculinization: 46XX congenital virilizing adrenal hyperplasia (CVAH) and 46XY androgen insensitivity syndrome (AIS) compared” in Psychoneuroendocrinology, 9, 405-415.

Money, J. and Ogunro, C.1974.“Behavioral sexology: Ten cases of genetic male intersexuality with impaired prenatal and pubertal androgenizations” in Archives of Sexual Behavior, 3, 181-205.

Oudshoorn, Nelly.1994.Beyond the Natural Body: an archeology of sex hormones.New York: Routledge.

Pattatucci, Angela M.L. and Dean H. Hamer.1995.“The Genetics of Sexual Orientation: From Fruit Flies to Humans” in Sexual Nature Sexual Culture, eds.Paul R. Abramson and Steven D. Pinkerton.Chicago: The University of Chicago Press, 154-176.

Pillard, R.C. and J.D. Weinrich.1986.“Evidence of Familial Nature of Male Homosexuality” in Archives of General Psychiatry 43:808-12.

Pillard, R.C., J.I. Poumadere and R.A. Carretta.1981.“Is Homosexuality Familial?A Review, Some Data, and a Suggestion” in Archives of Sexual Behavior 10: 465-75.

Rich, Adrienne.1980.“Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,” in Women: Sex and Sexuality, eds.Catherine Stimpson and Ethel Spector Person.Chicago: Chicago University Press, 62-91.

Ruse, Michael.1988. Homosexuality.New York: Basil Blackwell.

Shapiro, Judith.1991.“Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex” in Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity, eds. Julia Epstein and Kristina Straub.New York and London: Routledge, 248-279.

Spanier, Bonnie, B.1991.“Lessons” from “Nature”: Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology’ in Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity, eds.Julia Epstein and Kristina Straub.New York and London: Routledge, 329-350.

Stein, Edward.1999.The Mismeasure of Desire: The Science, Theory, and Ethics of Sexual Orientation.Oxford: Oxford University Press.

Swaab, D.F, Gooren, L.J.G, and Hofman, M.A.1995.“Brain Research, Gender, and Sexual Orientation” in Journal of Homosexuality Vol. 28, No. 3/4, 283-301.

Swaab, D.F. and M.A. Hofman.1990.“An Enlarged Suprachiasmatic Nucleus in Homosexual Men” in Brain Research 537: 141-48.

Terry, Jennifer.1995a. “Anxious Slippages between “Us” and “Them”: A Brief History of the Scientific Search for Homosexual Bodies” in Deviant Bodies, eds.Jennifer Terry and Jacqueline Urla.Boomington and Indianapolis: Indiana University Press, 129-169.

Terry, Jennifer.1995b.“The Seductive Power of Science in the Making of Deviant Subjectivity” in Posthuman Bodies, eds.Judith Halberstam and Ira Livingston. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Van Den Wijngaard, Marianne.1997. Reinventing the Sexes: The Biomedical Construction of Femininity and Masculinity.Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Weinrich, James, D.1995.“Biological Research on Sexual Orientation: A Critique of the Critics” in Journal of Homosexuality Vol. 28, No1/2, 197-213.

Willmott, M., and Brierley, H.1984.“Cognitive characteristics and homosexuality” in Archives of Sexual Behavior, 13, 311-319.

ARTICLES

87

ARTICLES

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

¹THE POWER AND PROMISE OF
DEVELOPMENTAL SYSTEMS THEORY²

LETITIA MEYNELL
DALHOUSIE UNIVERSITY

RÉSUMÉ

Si les féministes n'ont pas eu tort d'être profondément sceptiques face aux nombreuses revendications de la biologie, leur attitude face à cette science doit être remise en question car la biologie s'est transformée au cours des dernières décennies. La «théorie des systèmes de développement» (*developmental systems theory-TDS*) est une théorie qui s'est considérablement développée et qui a pris beaucoup d'ampleur. Cette théorie n'accepte pas le concept d'essence biologique ce qui pose un défi important à la distinction nature/culture. Une des conséquences de cet apport théorique est que le scepticisme des féministes face à la biologie de l'évolution n'est plus justifié car la biologie ne comporte plus les contraintes essentialistes qui s'avéraient contentieuses. En effet, certaines féministes ont déjà trouvé des applications utiles pour la TDS et nous avançons que les féministes doivent maintenant élargir l'utilisation de la TDS car la portée de celle-ci pourrait être significative dans d'autres domaines tel celui de la théorie politique.

ABSTRACT

I argue that it is time for many feminists to rethink their attitudes towards evolutionary biology, not because feminists have been wrong to be deeply sceptical about many of its claims, both explicit and implicit, but because biology itself has changed. A new appreciation for the importance of development in biology has become mainstream and a new ontology, associated with developmental systems theory (DST), has been introduced over the last two decades. This turns challenges some of the features of evolutionary biology that have most troubled feminists. DST undermines the idea of biological essences and challenges both nature/nurture and nature/culture distinctions. Freed from these conceptual constraints, evolutionary biology no longer poses the problems that have justified feminist scepticism. Indeed, feminists have already found useful applications for DST and I argue that they should expand their use of DST to support more radical and wide-ranging political theories.

INTRODUCTION

Evolutionary biology has been used at various times to explain and, at least implicitly, to excuse various forms and features of oppression. Whether through platitudes—boys will be boys—or careful experimentation and reconstruction of natural histories, biology, in both folk and academic varieties, has been used to paint politically suspect pictures of men, women and the relations between them. Typically, these imply the existence of essential traits that inevitably produce social roles in their bearers with predictable consequences concerning power relations, privilege and the division of labour. At least when it comes to sex difference, folk biology and scientific biology appear to be mutually reinforcing; and any scientific study that supports the prejudices of our folk biology tends to find eager repetition in the popular media.³ The assumption seems to be that biological traits are essential, etched on our genes, and because they fundamentally constitute the individual it is foolish, if not immoral, to try to change them. Such reasoning has been used to excuse various oppressive relations, particularly those between men and women.⁴ The implication is clear: patriarchy exists just as surely as any other natural feature of the world. It is unfortunate that natural selection produced it, but there is nothing to be done about it. Although social order and individual moral fortitude can mitigate its excesses, human nature, or more precisely masculine nature and feminine nature, will prevail. Little wonder that many feminists have viewed evolutionary biology, especially sociobiology, with a sceptical eye, focusing instead on the social construction of gender, oppression and liberation.⁵

In what follows I suggest that it is time for many feminists to rethink their attitudes towards evolutionary biology, not because feminists have been wrong to be deeply sceptical about many of its claims, both explicit and implicit, but because biology itself has changed. A new appreciation for the importance of development in biology has become mainstream and a new ontology, associated with developmental systems theory (hereafter DST), has been introduced over the last two decades.⁶ This turn challenges some of the features of evolutionary biology that have most troubled feminists. DST undermines the idea of biological essences and challenges both nature/nurture and nature/culture distinctions. Freed from these conceptual constraints, evolutionary biology no longer poses the problems that have justified feminist scepticism. Furthermore, I will show that feminists have

already found useful applications for DST and argue that they should expand their use of DST to support more radical and wide-ranging political theories.

My first task, then, is to clarify some reasons for the feminist turn away from biology and the cost of having done so. Crucial for understanding feminist fears of the implications of biology is the tendency towards essentialism implicit in much evolutionary biology.⁷ After that I review key aspects of 20th century biology, explaining the role of genetics in grounding essentialism. The main feminist historian of this subject, Evelyn Fox Keller, is also one of its most important critics, so I depend heavily on both her account and her critique. Russell Gray's version of the central tenets of DST reveals how it provides an alternative approach to biology that no longer supports biological essentialism, or nature/nurture and nature/culture dichotomies.

In the final section I will explore the power of DST. It fits, I will argue, Helen Longino's pluralist model of a more democratic and objective scientific epistemology (1993) and thus has the promise to be a kind of successor biology. Furthermore, DST can be seen to offer a theoretical basis for feminist remarks on the interplay between cultural and political constraints and the physiology and anatomy of bodies. Indeed, I hope to show that DST furthers the aims of feminism in offering a picture of human life that suggests the real possibility of social change while still leaving the possibility of meaningful talk of human flourishing and harms. Through the lens of DST we see that human facts and human values cannot be simply separated, but are mutually informing. If we *do* change the facts of human biology through cultural and political structures based on our values then we can choose to change biology in accordance with at least some of the values that we hold most dear. Indeed, the same set of values, differently ordered, will give rise to different cultural/political structures with different models of human flourishing and different types of people and exemplary citizens. As such DST promises a biological basis for the possibility of radical political pluralism.

WHO'S AFRAID OF EVOLUTIONARY BIOLOGY?

The story of the feminist flight from biology given in the introduction might fairly be accused of over-simplification. There is, in fact, no one simple account of the relation of feminist theory to biol-

ogy. Nonetheless, the tendency to focus on the social at the expense of the biological might have a source in feminist attempts to engage the philosophical tradition. A central feminist project has been to include women in moral and epistemological discourse in meaningful ways. Thus the historical reduction of the female to the natural, and implicitly to biological necessity, has been a primary target of feminist theorizing. For example, Virginia Held's "Feminist Transformations of Moral Theory" attacks traditional ethics for excluding women from moral discourse altogether, by characterizing their function as natural and therefore beyond normativity. Building on Genevieve Lloyd's *Man of Reason*, Held tells a story of how theories of knowledge and morality disappeared women and their traditional work by relegating them to the domestic sphere of reproductive function, divorced from the public sphere of ethics, politics and science.⁸

Much of feminist ethics⁹ and feminist epistemology (particularly, standpoint epistemology)¹⁰ has worked to place women and their traditional labour at the centre of philosophical discourse, by showing that, as the slogan goes, "the personal is political." Making women's labour, lives and decisions exemplars of epistemic and ethical deliberation, despite their placement in the domestic sphere, suggests that the domestic sphere is social and political rather than natural. To be equal to men, women had to be seen as moral and epistemic agents, engaged political actors, rather than passive biological objects, governed by instinct (maternal and otherwise). Thus we can see that demanding a place within traditional philosophical discourse effectively meant minimizing the biological in favour of the social.

Feminists have not only worked to expand accounts of moral and epistemic agency within a traditional philosophical framework, but have also challenged that framework. One of the most important ways in which feminists have done this is through taking the body and experiences of embodiment seriously. Against the dualism associated with Descartes, feminists have defied prioritizing the life of the mind over the life of the body and have shown that dualism is descriptively false,¹¹ and that it normatively grounds an account of self that has effectively been used to hide the real effects of oppression and distort theories of autonomy and equality.¹²

It is *prima facie* strange that this feminist interest in the physical situation of people and their embodiment has shown so little connection with empirical biology. This can in part be explained by the fact

that feminist philosophers who have incorporated embodiment into their theorizing have typically not been so much interested in the body *per se*, but in the *experience* of embodiment and the ways that embodiment affects ethical and epistemic judgement. Arguably, however, the turn away from biology means that the empirical base of this theorizing has been impoverished. After all, basic questions about bodily functions, requirements and development and the real limitations imposed on people by way of these facts about embodiment are empirical issues and biology is the science that investigates them. Moreover, as feminist biologists have suggested, if we are to fight oppression effectively, we need to understand the biological mechanisms that may support it.¹³ Without some engagement with empirical biology, scepticism towards the scholarship that results from the current turn toward embodiment in feminist philosophy is warranted.

But scepticism of the biological sciences is also warranted. Biology is a favoured science of feminist epistemologists in part because it offers some of the clearest cases of the distorting effects of androcentric and sexist bias in science.¹⁴ It is precisely this bias that makes it reasonable for feminists to avoid taking the results of biology too seriously. The history of biology and, in particular, some sociobiological accounts, justifies feminist caution. Londa Schiebinger's crucial text, *The Mind Has No Sex*, clearly demonstrates a history of biology focused on showing the essential differences between males and females. Moreover, she connects the history of naturalizing inequality to the political projects of the Enlightenment. If sexual inequality was simply part of *nature* then people fighting for women's liberation could make no appeal to *natural* rights, thus this science implicitly justified the social differences between men's and women's lives by appealing to biology.¹⁵ Lloyd's recent analysis of the androcentrism of accounts of female orgasm¹⁶ suggests that, though feminism may have had some positive influence on biology, much of biology still remains politically and scientifically suspect. Feminist theorists have reasonably been reluctant to add legitimacy to a discipline populated with accounts that, in Sarah Blaffer Hrdy's words, "have frequently been used to justify submissive and inferior female roles and a double standard in sexual morality."¹⁷ The reasons that feminist research on embodiment has drawn so little from biology thus arguably rest with the discipline of biology itself.

Furthermore, when such biological claims are allowed into normative discourse, their status as science seems to have the troubling

effect of placing the claims beyond normative criticism. Thus we find that the force of biological accounts rests on the fact/value distinction, translated into the assumption that if a claim is scientific then it cannot be sexist. So, if scientific claims reify female inferiority, then a normative feminist theory that implicitly denies them is wrong by default. We see a paradigmatic example of such reasoning in Michael Ruse's essay, "Is Science Sexist?" Here Ruse defends sociobiology in general and Symon's view in particular from feminist attacks:

It seems...that the only real line of defense against the charge of sexism is to show that the sociobiology of sex has some fair claim to being plausible. If women really do have an anxiety about having no penis and if this is a significant factor in their psychosocial makeup and behaviour, then one can hardly accuse Freud of being a sexist in drawing attention to the point: at least not in the context of an overall analysis of human sexuality. Analogously, if men and women really do respond to pornography in different ways because of their genes, then one can hardly accuse Symons of being a sexist in drawing attention to this point: at least, not in the context of an overall analysis of human sexuality.¹⁸

Of course, mere plausibility is a low standard; indeed, it suggests that only the ridiculous can be appropriately criticized as sexist. If biological accounts that justify sexual double standards or women's oppression are immune from feminist criticism unless they are impossible to believe on other non-feminist grounds, this seems to rule out effective feminist criticism before it has a chance to begin.

Clearly, behind Ruse's comment is a commitment to some version of the fact/value distinction. Science describes the facts; politics prescribes forms of social organization based on normative accounts of the just and the good. According to those holding such a view, and it is by no means unique to Ruse (though it has become less popular in recent years), it is a silly mistake of feminists to suppose that their political commitments to women's liberation and sexual equality should or could have any influence on the practice of science or on the objects or facts of a natural science like biology.¹⁹

Indeed, the whole project of sociobiology is, in effect, to show how the biological facts determine sociological realities, which undergird social norms (not vice versa).

If we take Ruse seriously, then not only can feminists contribute nothing to biology, but they can also expect to find the stories of female inferiority in our folk biology reified in scientific biology. What, after all, is more plausible than those 'facts' that one already knows? Moreover, though immune from normative criticism, biology still has normative import. While certainly it would be unfair to accuse sociobiologists of committing the naturalistic fallacy, they would surely endorse the commonsense principle that "ought implies can." If an individual cannot do other than x, then one cannot reasonably blame her for doing x. Insofar as biology reveals male and female human natures, it is politically naïve and morally indefensible to require people to go against these natures as they will inevitably fail. If biology is to be understood to be beyond normative criticism, despite having normative import, then feminists have no choice but to find accounts of feminist ethics and politics for which science is simply irrelevant rather than to legitimize accounts of human nature that will inevitably reify female inferiority.

Thus it appears that feminism is in a double bind: ignore biology at the price of losing a robust empirical basis for embodiment theory, which is one of the most important contributions that feminists have made to philosophy, or embrace biology at the price of potentially losing credibility for feminism without the possibility for reply. Ideally, feminists need a way of embracing biology without grabbing onto the oppressive. We want a way of getting rid of the patriarchal bathwater while keeping the biological baby.

DST offers a way out of this bind. Because it challenges nature/nurture and nature/culture dichotomies, DST effectively undermines the kind of approach to the fact/value distinction expressed in a Ruse-style separation of science and politics. DST does not turn this fact/value distinction on its head, but rather allows that it is a two way street. The common sense principle noted above, whereby biological facts influence values, remains but is supplemented by the insight that values influence biological facts, not merely superficially but profoundly. To see this, however, we first need a sense of the turn to development in biology and its particular expression in DST. We need to understand the power of DST before we can identify its promise.

ESSENTIALIST GENE-CENTRISM AND THE DST ALTERNATIVE

As the title of Keller's 2000 book announces, the twentieth century was *The Century of the Gene*. The past tense is important here as the twenty-first century promises to be the century of the rest of the organism and, perhaps, the entire developmental system. In her work Keller tells the story of gene-centrism through a feminist lens. Indeed, gene-centrism has been a central theme of feminist critiques of biology generally. Feminists have argued that the focus on the gene disappears the female body, characterizing it as nothing other than a mere vessel for gene-expression. Not merely the gestating body, but even the body of the cell gets disappeared from the analysis, as all is made into a vehicle for genes. The account is one of gene action in the face of the passivity of the cytoplasm and, indeed the pregnant female body. The account is essentialist and reductionist. The explanation of the organism and its traits is reduced to an account of genes and the evolution of populations through changes of gene distribution. The language of replicator and interactor is often used. Genes replicate themselves using the rest of the organism and environment in their battle for survival. The true account of the organism, its essence, can be read from its genes.

That this ontology of the gene has come to be recognized as suspect is perhaps unsurprising given its history. The concept of the ‘gene’ preceded the discovery of DNA by a number of decades.²⁰ Originally, the term stood as a conceptual placeholder for that which allowed the inheritance of traits across generations and explained why individual organisms have the traits that they do. Crucial for understanding life itself, the gene was conceived to be “an inherently stable, potentially immortal, unit that could be transferred intact across generations.”²¹ The modern synthesis of the early-to-mid twentieth century brought together Darwin’s theory of evolution with the genetics of Mendel and the discovery of DNA. Developmental biology or embryogenesis was visibly left out of this synthesis.

Ironically, Keller cites the human genome project as a turning point away from gene-centrism. Thus the project that is perhaps the clearest expression of gene-centrism seems to be responsible, at least in part, for its demise. Once scientists had the complete sequence of

human DNA they realized how uninformative genetic information was. As Keller writes:

For almost fifty years, we lulled ourselves into believing that, in discovering the molecular basis for genetic information, we had found the ‘secret of life’; we were confident that if we could only decode the message in DNA’s sequence of nucleotides, we would understand the ‘program’ that makes an organism what it is. And we marveled at how simple the answer seemed to be. But now, in the call for a functional genomics, we can read at least a tacit acknowledgement of how large the gap between genetic ‘information’ and biological meaning really is.²²

Functional genomics looks at gene expression and how gene products function under various circumstances. Features such as the timing of gene activation and the role of RNA in cell replication require going beyond the sequence alone and looking at how parts of the chromosome interact with the rest of the cell at different times. Thus functional genomics challenges the gene/cell dichotomy, making inheritance and trait development contingent on the interaction between the two.

In effect, DST extends the mainstream move away from reductionism and toward complex causes in biology, challenging all dichotomous thinking in biology. In DST the replication of chromosomes, cells, organisms, populations and even environments and cultures are viewed as complex and mutually informing. The gene is no longer given a privileged place as a master molecule that directs all other biological material in its own fight for survival and replication.

As Robert Hall and Olson note, “Developmental systems theory is not so much a single theory as a set of theoretical and empirical perspectives on the development and evolution of organisms.”²³ As a result a common way of characterizing the position is through listing central tenets.²⁴ Here I follow Russell Gray’s list from “Feminism, Developmental Systems and Evolutionary Explanations,” as he offers these with a view to explaining DST’s implications for the sex/gender distinction. The first of the tenets, “*Joint Determinism*,” is perhaps the simplest and the most basic; “[a]ll phenotypes, be they physio-

logical, morphological, or behavioural, are jointly determined by both genes and the developmental context.”²⁵ It is a consistent theme in DST that although all biologists now accept *Joint Determinism*, few fully integrate it into their science. More strongly, DST suggests that genes should not be given any kind of priority, so even the dichotomy suggested by talking of genes *and* the rest of the developmental context, should be rejected in favour of viewing genes as simply one of a set of resources that causally contribute to the construction of the organism. As explained above, a gene-centric, reductionist ontology is no longer viable, thus DST’s demand that joint determinism must become a basic assumption of biological science is in a sense mainstream, even though it has not yet been adequately integrated into academic biology, and has little presence in folk biology.

The second tenet, “*Reciprocal and Temporal Contingency*,” begins to unpack the profound implications of the first. The effects of genetic, phenotypic and environmental changes are contingent, each depending on the context that the others provide. In other words, the result of some chemical or stimulus in the environment of an organism may or may not alter the organism, depending on the genotype and phenotype of the organism; conversely a genetic mutation may or may not influence the phenotype and (indirectly) the environment, depending on the traits of the organism and features of the environment. That this contingency is sometimes temporal becomes apparent when one considers specific examples. For instance, the relevance of levels of folic acid in the blood stream is radically different depending on a human’s stage of development; there is only a brief period of time where this can play a causal role in developing neural tube defects.

The concept of the reaction norm is illuminating. Reaction norms are the array of different developmental results that an organism might achieve depending on its environment, given its specific genetic and current physiological basis. No particular path in this array is the ‘normal’ path; each is ‘normal’ for the gene/trait/organism under those particular circumstances. So, for instance, species of live oak will keep their leaves throughout the year, except in the northern parts of their range where they will lose them. But a live oak in Virginia is no less an exemplary or flourishing live oak, “following its genetic code,” than a live oak of Texas. Oak trees will develop along various different paths depending on all the various developmental resources at their disposal. Bonsai trees make the case yet more force-

fully. Many different species can be used in this art, it is the developmental system of human cultivation that keeps them dwarfed, but given this environment it is *normal* for them to be dwarfed. There is no one model for the reaction norms of a gene or trait. David Hull usefully summarizes the many different possible forms of reaction norm:

Some reaction norms are very narrow, i.e., in any environment in which the organism can develop, it exhibits a particular trait and only that trait. Sometimes reaction norms turn out to be extremely broad. A particular trait can be exhibited in a wide variety of states depending on the environments to which the organism is exposed. Some reaction norms are continuous; others disjunctive. Sometimes most organism [sic] occupy the center of the reaction norm; sometimes they are clustered at either extreme, and so on. Everything that could happen, in some organism or other does happen.²⁶

This leads to the third tenet, “*Construction, Not Transmission*.” It is tempting to “read” DNA as a genetic code that transmits information across generations. However, according to DST, “[d]evelopmental information is not in the genes, nor is it in the environment, but rather it develops in the fluid, contingent relation between the two.”²⁷ Gray draws an analogy with literary texts. Just as strings of letters are intrinsically meaningless, so strings of alleles hold no information. The text needs reading for its meaning to emerge in the process of its being read and genetic material needs developmental resources for information to emerge through the organism’s ontogeny. Like the many possible readings and re-readings of a text, the information that emerges through ontogeny is contingent as developmental results depend on developmental resources.²⁸ This tenet is perhaps most easily understood when considered in tandem with the fourth tenet, “*Expanded Inheritance*.” This states that offspring inherit more than just genes from their parents; they inherit the developmental system, including altitude, weather conditions, food sources, dangers, shelters, parasites, competitors, symbionts and, for certain kinds of organisms, cultures. All these other developmental resources interact with the genes, physiology and the environment of the organism at different points throughout its life cycle. These multiple mutu-

al causes are typically inherited, generation after generation, and work together to construct the various traits of the organism. Thus the entire developmental system is responsible for transmitting information across generations.

As the fifth tenet, “*Co-Construction*,” highlights, factors “internal” and “external”²⁹ to the organism are co-defining and co-constructing. Genes can only be *defined* as genes for a certain trait in a specific developmental context and *descriptions* of environments can only be given in organism-relative terms. Gray illustrates this through one of Lewontin’s examples:

For a bacterium in a pond, Brownian motion is a major environmental feature and gravity is not, whereas for a heron in the same pond, quite the opposite is the case....What are resources to one organism may be irrelevant to another. Any statement about resources limiting a particular population must be contingent upon a given range of actions by that population.³⁰

Moreover, organism and environment are co-constructing. It is obvious that environmental resources play a crucial role in the construction of organisms—stop watering your plants and observe—but equally, organisms modify their environments. Gray’s list of examples includes nests, dams, international banking systems and shedding leaves and bark.³¹ These modified environments again may be part of the inheritance that is transmitted from generation to generation.

With the final tenet, “*Interactive Constancy and Repeated Assembly*,” Gray turns to inheritance and evolution and the stability with which traits are transferred across generations. He writes:

Any adequate view of development must explain the remarkable developmental constancy that exists across generations (humans rarely have two heads). Dichotomous views of development achieve this by appealing to either the constancy of a preformed genetic program or to the constancy of the environment. However, just as in baking a cake using the same ingredients is not enough to guarantee a constant outcome (they must be put together in the right way), so too in development it is the constancy of process that counts.³²

Natural selection does not, then, select for the fittest genes, but it selects for those developmental processes that are most successful in replicating themselves.³³ Indeed, within DST the organism is reconceived as a developmental process—“a series of interactions with developmental resources which exhibits a suitably stable recurrence in [a] lineage.”³⁴

Although DST challenges the traditional gene-centric model of evolutionary biology, it still retains many features from Darwinian evolution. Griffiths and Gray note that “the fundamental pattern of explanation—the development of complex form, through variation and differential replication—is preserved.”³⁵ Moreover, though no longer seen as a battle between genes, competition also remains. In the terms of DST, competition occurs when two developmental processes use the same limited resources. However, DST also highlights the fact that much of the interpenetration of developmental systems is not competitive.

Finally, when one gives up a gene-centric ontology of life, it becomes impossible to separate the biological from the cultural. Any feature of social organization or culture for a certain population that is inherited by its members and that affects a member’s capacity to survive and reproduce is simply another developmental resource. As Griffiths and Gray note, this does not seem in the least far-fetched in principle when one considers the importance of development to human psychology and behaviour. They write:

The developmental systems view emphasizes the currently marginalized fact that humans have had a culture since before they were human. This culture is one of the developmental resources that feeds into the development of evolved traits....Many species-typical features of human psychology may depend critically on stably replicated features of human culture.³⁶

Thus DST not merely rejects gene-essentialism, but emphasizes that this implies the rejection of nature/culture and nature/nurture dichotomies. Because no feature of the organism is given ontological primacy, each feature’s development being interdependent with the rest, no feature is deemed biologically inevitable. Thus the very foundation of the theoretical framework that threatened to hobble any normative feminist theory that takes embodiment seriously is undone by DST.

It is worth emphasizing that to some extent the key ontological points of DST are not controversial. Even Richard Dawkins, perhaps the most famous proponent of gene-centrism, now maintains that gene-centrism is to be preferred *not* because it gives a true ontology but because it is methodologically superior. As Sterelny and Kitcher put it in their own defence of methodological gene-centrism, “There is no privileged way to segment the causal chain and isolate the (really) real causal story.”³⁷ While *perhaps* a DST ontology will not make a difference to the practice of biology—in terms of experimental design and data collection—it makes all the difference to its interpretation, the method of critique and the implications for society that can be drawn from biology. These are precisely the areas in which feminist theory has most to offer biology and has the most at stake in biology. It is the ontology of biological essences and nature/culture and nature/nurture dichotomies that DST effectively overthrows, and the promise of different ways of conceiving development and human being that DST offers.

FEMINIST USES OF DEVELOPMENTAL SYSTEMS THEORY

In undermining the ontological commitments of gene-centrism, DST can be seen to offer a powerful tool for feminist politics, but this ontology also has promise for feminist epistemology. As I explain in this section, because epistemic subjects are organisms and their cognitive and perceptual capacities are developed, DST has implications for analyses of the knowing subject that are consistent with feminist approaches to the subject. Moreover, the methods and norms of at least one important feminist approach to scientific epistemology, Helen Longino’s, are well suited to investigating objects understood in terms of a DST ontology. Indeed, feminist biologist, Anne Fausto-Sterling, has used DST to ground an account of sex/gender/sexuality. I conclude this section by further articulating some of the implications for politics that follow. Through this analysis it will be seen that biology can be a powerful tool for feminist theorizing, forcing political discourse to address basic values and the real, material, embodied results of organizing societies around these values. Moreover, because it is not essentialist, DST holds out the possibility of real change and allows that many forms of social organization may be conducive to human flourishing.

Helen Longino has offered a model for a feminist successor science that has enjoyed considerable interest³⁸ and allows us to gain a sense of how DST might be a good candidate for a successor biology. Here I will show some of the continuities between DST and Longino’s account of a more egalitarian and democratic approach to scientific knowledge and inquiry. I will argue that Longino’s epistemology provides an account of knowers and the norms of scientific knowledge that can usefully be informed by DST, while also being conducive to successful science carried out on the foundation of a DST ontology. The idea is that DST and Longino’s scientific epistemology are mutually strengthening, each giving grounds for accepting the other. Thus DST can be seen to be not merely consistent but coherent with feminist scientific epistemology.

Longino takes the standard feminist line in characterizing the individual knower as thoroughly situated. DST explains how this situatedness *can* be biological, embedded in the body, without evoking essentialist ideas of women or their “ways of knowing.” When we recognize the knower herself as a biological object through the lens of DST—a physically and socially situated subject whose cognitive capacities are shaped by past experiences—we are forced to recognize that there is no one optimally functioning cognitive agent. Rather, variations in cognitive capacity are the result of variations in the developmental system (roughly, genes, phenotype and environment) and are likely to bring with them sets of interests that will attune a knower to features of an object under study. There are familiar and predictable examples of this—the prevalence of women in the field of developmental biology³⁹—and also more surprising ones—the case of the biologist Temple Grandin, who claims that her autism has helped her to understand animal behaviour.⁴⁰ The lesson is not new, but again, in terms of DST the situatedness of the knower is seen as a biological rather than merely social fact, without being essentialized. Moreover, as a matter of biological fact, no specific “situation” can be adopted as “normal” (in anything other than a statistical sense), “truly human,” or “objective.”

Because we cannot identify specific individuals as exemplary knowers, Longino suggests turning the focus of epistemology onto the group, making the norms operating within the group regarding critique and assessment central to epistemic practice. Facilitating real critique that is capable of unveiling enshrined background assump-

tions, rooted in individuals' interests and perspectives, requires diversifying the community as much as possible and democratizing epistemic authority.⁴¹ It is important to recognize that Longino's position is not thereby anti-empirical or arational. She explains,

Equality of intellectual authority does not mean that anything goes but that everyone is regarded as equally capable of providing arguments germane to the construction of scientific knowledge. The position... holds that both nature and logic impose constraints. It fails, however, to narrow reasonable belief to a single one among all contenders, in part because it does not constrain belief in a wholly unmediated way. Nevertheless, communities are constrained by the standards operating within them and individual members of communities are further constrained by the requirement of critical interaction relative to those standards. To say that there may be irreconcilable but coherent and empirically adequate systems for accounting for some portion of the world is not to endorse relativism but to acknowledge that cognitive needs can vary and that this variation generates cognitive diversity.⁴²

Thus Longino's account of the individual knower and her turn to social epistemology does not imply a pernicious relativism, but instead offers a realistic pluralism.

Just as DST provides a robust ontological basis for the variation between individual knowers, so Longino's epistemology provides a basis for understanding the possibility of science, given the multiple descriptions of a given state of affairs that, according to DST, may all be equally legitimate. Scientific communities are governed by their own sets of standards as to their proper objects and methods as well as basic norms of reasoning and nature itself. So, for instance, while ontologically it may be impossible to draw a line between the cultural and the biological, epistemically, specific disciplines can, indeed must, draw the distinction to make their investigations tractable, abstracting and idealizing the phenomena under study. Thus, for instance, both biologists and sociologists may investigate the dangers of human pregnancy, but a biologist might focus on the physiologi-

cal significance of bipedalism and a sociologists might focus on the relative status of women in a particular group and their access to various support networks. To think that either investigation could offer the final facts about the dangers of pregnancy is to fail to recognize the multiplicity of causes affecting human functioning, in other words, the complexity of the developmental system. Hence, even if the distinction between the biological and social and thus the sex/gender distinction is ontologically fraught, the terms can still usefully demarcate certain causes studied by biologists from those studied by sociologists. In the case of studies assuming sex or gender categories, democratizing epistemic authority serves as a check on sexist background assumptions, and pluralism itself functions as a reminder of both the partiality and contingency of both sociological and biological accounts.

However, as Longino acknowledges, pluralism poses a serious dilemma: "if objectivity requires pluralism in the community, then scientific knowledge becomes elusive, but if consensus is pursued, it will be at the cost of quieting critical oppositional positions."⁴³ She concludes that consensus must be given up as a marker of scientific knowledge and with it any ideal account of knowledge as "absolute unitary truth." According to some accounts of scientific theories this would be tantamount to giving up on science, but Longino points out that the semantic (or model-theoretic) view of theories is able to accommodate it. Rather than understanding theories to be sentences that are true or false, the semantic view takes theories to be sets of models that have better and worse fit with some portion of the world. "Model" here has been read in any number of ways,⁴⁴ but each emphasizes that models have structures that fit a certain set of phenomena. What matters is not only that the relations that a model picks out are in the world, but also that they are the ones in which we are interested, so that they can guide our activity. Freed from an expectation of terminating in the truth, science becomes a practice. "Scientific knowledge from this perspective is not the static end point of inquiry but a cognitive or intellectual expression of an ongoing interaction with our natural and social environments."⁴⁵

This seems an ideal approach to the biological objects understood through DST, as the expectation is that facts about any given species or population will not be fixed, but will be contingent upon multiple features of the developmental system. Giving up the search for a final truth in favour of accurate and predictive models is surely more con-

ducive to success in an ontology where there are no essences, but multiple mutually interacting, but contingent, causal processes the stability of which is itself contingent. Longino's epistemology, in the light of DST ontology, promises a less dogmatic science that must pursue objectivity through democratizing scientific communities and practices. DST offers a type of ontological commitment that promises not to undermine this epistemic pluralism.

So far I have characterized the promise of DST in its continuities with a model of a feminist successor science, but DST also promises to provide a robust biology without essences, undermining the nature/culture and nature/nurture distinctions. DST offers a way of doing empirically sound biology without essentializing male and female and the differences and variations between and among them. Feminists have long been aware of the tendency of cultural norms to be inscribed on or embedded in women's bodies. As Kathleen Okruhluk has pointed out, "Such 'physical givens' as height, bone density, and musculature are to a large extent determined by cultural practice."⁴⁶ DST places these insights into a broader theory.

Recently, DST has explicitly been used by feminists to challenge types of dichotomous thinking characteristic of those who believe in innate sex differences. In *Sexing the Body*, Anne Fausto-Sterling carefully lays out the various causal processes that play a role in the construction of sex/gender/sexuality, revealing the simplifying assumptions that tend to distort the scientific investigation of these closely related concepts. Of particular interest is the contemporary medicalization of intersexuality and its complicated relationship with heteronormativity. The "correction" of ambiguous genitals, assigning intersexed children their "true" sex, is an extreme example of DST's insight that culture affects biological construction. It is not simply the fact that our society values sex dimorphism and so literally constructs it, but also that social norms dictate what counts as being a "real man" and a "real woman." These themes are further explored in the contexts of neurological sex research and sex hormone research. Generally, Fausto-Sterling reveals the tendency of biomedical sciences to construct two-sex accounts of human functioning and, in the face of the diversity of sex/sexuality/gender expression, correct the human population to fit the dichotomous model, rather than fixing the model to fit the empirical facts. Through her careful scientific approach Fausto-Sterling dovetails contemporary biology with feminist attempts to destabilize gender and heteronormativity that are characteristic of

Judith Butler's work (though similar ideas can be found in early second wave feminism).⁴⁷

Fausto-Sterling finishes her book with a chapter on DST as a prolegomena for future "investigations of the process of gender embodiment,"⁴⁸ noting that "no single academic or clinical discipline provides us with the true or best way to understand human sexuality."⁴⁹ This is a restatement of Longino's pluralism in the context of the study of human sexuality. The existence of a trait of a particular organism may have multiple explanations from different sciences and different groups of scientists within them; and, so long as they are all empirically adequate, there appears to be nothing to choose between them. Indeed, they may all be right. Development along any particular path may sometimes be determined by many causal factors, or even over-determined. The tendencies of certain sciences (like molecular biology) to proffer simple unitary accounts are undone and recognized as neither plausible nor desirable.

Another way of making this point is by taking a close look at the ontological implications of the plasticity of reaction norms. Doing so reveals that there can be no robust notion of normality beyond the statistical, and undermines any attempts to draw implications for normativity out of a biological conception of normalcy. This, again, is not an insight that is limited to DST, but is implicitly endorsed by the turn toward development in biology generally. David Hull, in this discussion of "Human Nature" (1987) decisively rules out any sense of normalcy that might be used to define species essences and moreover any normativity that might rest on such a concept. This, he maintains, is not to rule out normative discourse as meaningless, but to point out that there is no biological given upon which normalcy can rest. We may have reasons for preferring one developmental path more than another, either directly or indirectly, but we choose the values upon which such reasoning is based in our religious and metaphysical discourse, our moral reasoning, and our political negotiations. They are not simply written in nature.

This is not to deny that ought implies can, but to recognize that, biologically speaking, our actions and dispositions are developed and could have been otherwise, given the right mix of developmental inputs at various points in our lives. If one wants to change the distribution of a given trait in a population, the task is not to overcome nature but to rearrange the developmental system. This is never a trivial matter as, due to Co-Construction, not merely will the new

trait possibly affect aspects of the organism's developmental system (including other traits of its own and the environment), but the change to the developmental system, prompting the trait change, is likely to affect the developmental system of other organisms and the target organism (directly and indirectly). The normative question here is whether the whole set of changes related to the target trait and the unforeseeable risks that inevitably accompany them are preferred over the current state of affairs.

DST implies that even when hierarchies and sex/sexuality differences are biological, and in this limited sense "natural," they are in no way inevitable. For any organism, its current morphology and behaviour is a result of its developmental system. Though they may not be currently or historically instantiated, there are an array of different possible developmental systems wherein the morphology and behaviour of the organism would develop differently and these contexts would be no less "biological" or "natural" for emerging through a different developmental path. In principle, any trait or form of social organization can be molded by changing the developmental system. Thus DST implies the potential to guide transformations of the world according to political values, such as the feminist goals of meeting human needs and supporting universal empowerment. Moreover, DST shows us that this social project is one that must be empirically informed through knowledge of the real biological systems within which individuals live and thrive. Embracing this biology, however, no longer runs the risk of reifying the sexism of the past, for there are no facts about male and female essences to be discovered. The focus is nonetheless still realist; discovery and critique revolves around real, but complex, causal processes that can be modeled through various sciences, depending on various interests. Thus DST suggests that profound changes to the very forms of human life are possible, if fraught with potential dangers.

CONCLUSION

In this paper I have tried to show the power and promise of DST for feminist philosophy. I have only addressed a fraction of the potential for this alliance, which I think offers the possibility of a wide-ranging and integrated ontology, epistemology and politics that builds on feminist insights and is conducive to feminist ends. While certainly past feminist suspicion of biology was justified, recent advances

in the field show that the old biological essentialism and accompanying dichotomies are hopelessly flawed and empirically false. DST extends these insights, placing them at the heart of biological theorizing. Rather than a master molecule dictating the evolution of species and the development of individuals, multiple developmental resources are seen as the interacting processes that make up the organism. Furthermore, a robust DST ontology is already consistent with some of the projects of feminist epistemology and has grounded a perceptive analysis of a central topic of feminist theory, the sex/gender distinction. Through the lens of DST, the performances of gender identity and the lived embodiments of sex identity are understood as mutually informing and contingent, shaped by the social and physical conditions of human organisms and their environments. Because humans shape our social and physical environments, how sex /gender/sexuality exists among humans is, in significant part, a result of our own making and could be otherwise. Tendencies to essentialize sex/gender dichotomies cannot withstand the robust biological analysis of the multiple causal processes (the complex developmental system) involved in the construction of sex/gender identities.

Feminists of all stripes have always been interested in constructing a just society that supports human flourishing. Moreover, with the focus on the relational self in ethics and theories of identity, feminists have shown a growing appreciation for the complex interdependencies that characterize human life and complicate human agency. What DST reveals is that these are thoroughly biological projects and what counts as human flourishing, though thoroughly biological, cannot be separated from the rest of the developmental system or the values that we bring to our theories of life.

NOTES

1 I would like to thank the Philosophy Department at Dalhousie University (particularly, Duncan MacIntosh) and members of the Evolution Studies Group for their useful comments on an earlier version of this paper. Thanks also to the editors of this volume for their generosity, guidance and patience, an anonymous reviewer for her helpful comments and to May Yoh for her careful reading.

2 The title is borrowed from Karen Warren's "The Power and Promise of Ecological Feminism" (1990).

3 A recent example is the reporting of Gerianne Alexander's findings that juvenile male vervet monkeys like playing with boys' toys—cars and balls—while little female monkeys prefer to play with dolls and pots. According to the reported study, the preference shown for gender neutral toys—books and a plush toy dog—was equal. This was taken to show that essential, sexually dimorphic play preferences go back 25 million years in humans' evolutionary past (the time of our shared ancestor with vervets). My point here is not the inadequacy of the research, which is an important but distinct issue, but the fact that it was widely reported with little or no critical analysis, despite its *prima facie* implausibility (such as suggesting as an explanation that female vervets recognize dolls (in preference to toy dogs) and pots as "opportunities for nurturance" (Gerriane Alexander and Melissa Hines, 2002, "Sex differences in response to children's toys in nonhuman primates (*Cercopithecus aethiops sabaeus*).") pp. 467–479.), their own admission of not controlling for a possible obfuscating factor, namely object colour (*ibid.*, p. 475) and their ardent adaptationism (a term I borrow from Elisabeth Lloyd, 2005, p. 176)). For instance, an article by Robert S. Boyd was published in many of Knight Ridder newspapers with various different headlines. Boyd links Alexander's study with another that reports brain differences between human males and females—men putatively have more grey matter and women have more white matter in the relevant areas—which were, predictably, associated with gender differences in information processing. The headlines include, in *The St. Paul Pioneer Press*, "NATURE, NOT NURTURE; New Technologies and experiments make a case that sex-linked behaviours spring from differences in the structure of the brain"; in *The Fort Worth Star Telegram*, "Gender [sic] affects monkeys' toy choices, study says." The story was also picked up (though edited) by *The Edmonton Journal* and *The Montreal Gazette* as "Toys a boy/girl thing for apes [sic], too: Monkeys' choices mirror human stereotypes, research finds"

and "With monkeys, boys will be boys: study: Males dig cars, females like dolls; As in humans, gender differences show up in toy preferences," respectively.

4 Donna Haraway, 1978, pp. 21-36; Nancy Tuana 2004, pp. 220-4; Elisabeth Lloyd, 2005.

5 Russell Gray tells a similar story of the feminist turn from evolutionary biology (Russell, 1997, pp. 385-6).

6 By ontology I mean the basic theoretical characterization of the objects of biological investigation. Here I only address DST as an ontology, as opposed to a methodology. I think the question of whether DST can ground a successful research programme, is actually far more difficult.

7 Though I focus my discussion on evolutionary biology, it is worth noting that key features of this sub-discipline pervade all biology. Perhaps most relevant are the ideas of function and fitness. These ideas are embedded in the evolutionary account of organic life: generation after generation certain organisms have certain heritable traits that better perform a function making the organism fitter, i.e., more likely to survive and/or reproduce than its conspecifics. Traits have functions, or so the orthodox story goes (this, though a serious oversimplification (see Stephen Jay Gould and Richard Lewontin, 1979, pp. 581-598), is true much of the time), and a trait's fulfilling its function makes the organism fitter, *ceteris paribus*. Indeed, even those who dispute evolution do not dispute that function and fitness are features of organic life. The point is, whether designed by God or natural selection, the traits of organisms are understood to exist for a reason.

8 Virginia Held, 1990, pp. 321-329.

9 For instance, Carol Gilligan, 1982; Joan Tronto, 1993; Susan Moller Okin, 1989.

10 For instance, Sandra Harding, 1991; Patricia Hill Collins, 2000; Lorraine Code, 1991.

11 See Elizabeth Spelman, 1982.

12 See, for example the critique of traditional theories of autonomy in Susan Sherwin, 1998, 24-34. Linda Schiebinger opens her edited anthology,

Feminism and the Body, in a way that emphasizes the importance of feminist theory in the turn to the body. She writes, “In the 1970s, feminists reinserted the body into history bringing to light issues that had previously been considered too vulgar, trivial or risqué to merit serious scholarly attention” (Schiebinger, 2000, 1). What is true for history must surely be doubly so for philosophy.

- 13 See, for instance, Sarah Blaffer Hrdy, 1981/1999, p. xxvii.
- 14 See the Biology and Gender Study Group, 1988 and Elisabeth Lloyd, 2005.
- 15 See also Londa Schiebinger, 2000, p. 9.
- 16 Elisabeth Lloyd, 2005.
- 17 Sarah Blaffer Hrdy, 1981/1999, p. 1.
- 18 Michael Ruse, 1981, pp. 235-6.
- 19 John Maynard Smith, 1998, pp. 381-2, especially and Susan Haack 2003. I do not use the original references here, but rather the anthologies as I think it significant that, although both Maynard Smith and Haack show a remarkably poor understanding of the views that they attack, they have been anthologized in important introductory textbooks in philosophy of biology and epistemology respectively. See Schiebinger quote in note 12 also.
- 20 Evelyn Fox Keller, 2000, pp. 1-3.
- 21 *Ibid.*, p. 14.
- 22 *Ibid.*, p. 7.
- 23 Jason Robert, Brian Hall and Wendy Olson, 2001, p. 954.
- 24 Though the tenets often tend to differ somewhat in detail they remain the same in overall effect (see, for example, Robert, Hall and Olson, 2001, 954-956; Oyama, Griffiths and Gray, 2001, 1-6).

- 25 Russell Gray, 1997, p. 391.
- 26 David Hull, 1986, p. 8.
- 27 Russell Gray, 1997, p. 393.
- 28 *Ibid.*, pp. 393-4. I have considerable misgivings about the use of the term “information” in this context, but as I know of no better term to fill its explanatory function, I follow Gray’s use.
- 29 These are Gray’s scare quotes; he points out that the notions of “internal” and “external” ultimately become useful fictions from the perspective of DST.
- 30 Russell Gray, 1997, p. 395.
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*, pp. 395-6.
- 33 See P. E. Griffiths and R. D. Gray (1994) for a more complete account of evolution seen through the lens of DST.
- 34 P. E. Griffiths and R. D. Gray, 1994, p. 292.
- 35 *Ibid.*, p. 300.
- 36 *Ibid.*, p. 302.
- 37 Kim Sterelny and Phillip Kitcher, 1998, p. 171. Here they also offer an account of Dawkins’ change of heart on this issue.
- 38 See, for instance, Elisabeth Lloyd, 2005.
- 39 Evelyn Fox Keller, 1997, pp. 18-9.
- 40 Temple Grandin and Catherine Johnson, 2005.
- 41 Helen Longino, 1993, pp. 111-2.
- 42 *Ibid.*, p. 113.

43 *Ibid.*, p. 114.

44 For example, Bas van Fraassen, 1980 and Margaret Morrison and Mary Morgan, 1999.

45 Helen Longino, 1993, p. 116.

46 Kathleen Okruhlik, 1998, p. 198. Indeed, there are many familiar examples, like the change of average height in a population accompanying a change in diet or correlations between women's access to economic independence and birthrates.

47 In both *Gender Trouble* and *Undoing Gender*, Butler attempts to destabilize or "denaturalize" gender by revealing its contingency and identifying it as performance rather than essence. In doing so she hopes to legitimate and make intelligible bodies and ways of being that have been regarded as false or unreal. Although she follows a tradition of troubling sex/gender dichotomies that goes back to the early second wave (e.g., Shulamith Firestone, 1970 and Marilyn Frye, 1981, pp. 30-8), Butler is at pains not to reify ideas of the female grounded on sexual dimorphism or a myth of lost matriarchy that has, in some cases unfairly, been associated with the second wave.



48 Anne Fausto-Sterling, 2000, p. 235.

49 *Ibid.*

BIBLIOGRAPHY

Alexander, Gerriane and Melissa Hines. 2002. "Sex Differences in Response to Children's Toys in Nonhuman Primates (*Cercopithecus aethiops sabaeus*)."
Evolution and Human Behavior 23, pp. 467–479.

Biology and Gender Study Group. 1988. "The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology." *Hypatia* 3/1, pp. 61-76.

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
—. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Code, Lorraine. 1991. *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.

Collins, Patricia Hill. 2000. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Fausto-Sterling, Anne. 1997. "Feminism and Behavioral Evolution: A Taxonomy" in Gowaty 1997, pp. 42-60.

Firestone, Shulamith. 1970. *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Morrow.

Frye, Marilyn. 1983. *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom: The Crossing Press.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay and Richard Lewontin. 1979. "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme." *The Proceedings of the Royal Society of London, Series B* 205/1161, pp. 581-598.

Gowaty, Patricia, ed. 1997. *Feminism and Evolutionary Biology: Boundaries, Intersections, and Frontiers*. New York: Chapman and Hall.

Grandin, Temple and Catherine Johnson. 2005. *Animals in Translation: Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*. New York: Scribner.

Gray, Russell. 1997. "'In the Belly of the Monster': Feminism, Developmental Systems, and Evolutionary Explanations" in Gowaty 1997, pp. 385-413.

Griffiths, P.E. and R.D Gray. 1994. "Developmental Systems and Evolutionary Explanations." *The Journal of Philosophy* 91 (6), pp. 277-304.

Haack, Susan. 2003. "Knowledge and Propaganda: Reflections of an Old Feminist." In *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis Pojman. Belmont: Wadsworth, pp. 580-588.

Haraway, Donna. 1978. "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part I: A Political Physiology of Dominance," *Signs* 4/1, pp. 21-36.

Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking From Women's Lives*. Ithaca: Cornell University Press.

Held, Virginia. 1990. "Feminist Transformations of Moral Theory." *Philosophy and Phenomenological Research* 50, Supplement, pp. 321-44.

Hrdy, Sarah Blaffer. 1981/1999. *The Woman that Never Evolved*. Revised edition. Cambridge: Harvard.

Hull, David L. 1987. "Human Nature." *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association 1986, Volume Two: Symposia and Invited Papers*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 3-11.

Keller, Evelyn Fox. 2000. *The Century of the Gene*. Cambridge: Harvard University Press.

Keller, Evelyn Fox. 1997. "Developmental Biology as a Feminist Cause?" *Osiris* 12, pp. 16-28.

- Lloyd, Elisabeth. 2005. *The Case of the Female Orgasm: Bias in the science of evolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Longino, Helen. 2002. *The Fate of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Longino, Helen. 1993. "Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science." In *Feminist Epistemologies*, eds. Linda Alcoff and Elizabeth Potter. New York: Routledge, pp. 101-120.
- Maynard Smith, John. 1998. "Science and Myth." In *The Philosophy of Biology*, eds. Michael Ruse and David Hull. Oxford: Oxford University Press, pp. 374-382.
- Morrison, Margaret and Mary Morgan. 1999. *Models as Mediators*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okin, Susan Moller. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Okruhlik, Kathleen. 1998. "Gender and the Biological Sciences." In *Philosophy of Science: The Central Issues*, eds. Martin Curd and J.A. Cover. New York: W.W. Norton and Company, pp. 192-209.
- Oyama, Susan. 1998. "Essentialism, Women, and War: Protesting Too Much, Protesting Too Little." In *The Philosophy of Biology*, eds. Michael Ruse and David Hull. Oxford: Oxford University Press, pp. 414-26.
- Oyama, Susan, Paul Griffiths and Russell D. Gray. 2001. *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge: MIT Press.
- Robert, Jason, Brian Hall and Wendy Olson. 2001. "Bridging the gap between developmental systems theory and evolutionary developmental biology," *BioEssays* 23, pp. 954-962.
- Ruse, Michael. 1981. "Is Science Sexist?" In *Is Science Sexist? And Other Problems in the Biomedical Sciences*. Dordrecht: D. Reidel
- Schiebinger, Londa, ed. 2000. *Feminism and the Body*. Oxford: Oxford University Press.
- Schiebinger, Londa. 1989. *The Mind Has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge: Harvard.
- Sherwin, Susan. 1998. "A Relational Approach to Autonomy in Health Care." In *The Politics of Women's Health: Exploring Agency and Autonomy*, eds. The Feminist Health Care Ethics Research Network. Philadelphia: Temple, pp. 19-47.
- Spelman, Elizabeth V. 1982. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views." *Feminist Studies* 8 (1), pp. 109-131.
- Stein, Edward. 1994. "The Relevance of Scientific Research About Sexual Orientation to Lesbian and Gay Rights." *Journal of Homosexuality*, 27, 3/4, pp. 269-308.
- Sterelny, Kim and Philip Kitcher. 1998. "The Return of the Gene." In *The Philosophy of Biology*, eds. Michael Ruse and David Hull. Oxford: Oxford University Press, pp. 153-175.
- Tong, Rosemarie. 1993. *Feminine and Feminist Ethics*. Belmont: Wadsworth.
- Tronto, Joan. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Tuana, Nancy. 2004. "Coming to Understand: Orgasm and the Epistemology of Ignorance." *Hypatia* 19/1, pp. 193-232.
- Van Fraassen, Bas. 1980. *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon.
- Warren, Karen. 1990. "The Power and Promise of Ecological Feminism." *Environmental Ethics* 12, 2, pp. 125-146.

104

VOLUME 3 NUMÉRO 2
AUTOMNE/AUTUMN 2008
ARTICLES :

PERSPECTIVES FÉMINISTES EN
ÉTHIQUE DES RELATIONS INTERNA-
TIONALES

RYOA CHUNG
PROFESSEURE AGRÉGÉE, DÉPARTEMENT DE PHILO-
SOPHIE UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

RÉSUMÉ

Dans le cadre de cet article, je veux démontrer la nécessité de développer et d'incorporer les perspectives féministes dans le champ de l'éthique des relations internationales à travers l'examen des contributions respectives de J. A. Tickner, C. MacKinnon, S. Ruddick et M. Nussbaum. Mon hypothèse générale consiste à arguer que la force critique des perspectives féministes en théorie politique représente non seulement une ouverture épistémologique incontournable, mais que celles-ci ouvrent la voie à des méthodes d'investigation et de conceptualisation que l'on doit explorer en vue d'enrichir les théories de justice globale d'une portée pratique plus grande.

ABSTRACT

This paper aims to demonstrate the necessity of developing and incorporating feminist perspectives in the field of international ethics, through the examination of important contributions of J. A. Tickner, C. MacKinnon, S. Ruddick and M. Nussbaum. My general hypothesis argues that the critical impact of feminist perspectives in political theory consists not only in the epistemological avenue that they open, but that their methods of investigation and of conceptualization must be thoroughly explored in order to enrich theories of global justice of a greater practical scope.

INTRODUCTION

Depuis la genèse institutionnelle de la discipline universitaire des relations internationales en science politique, sa représentation théorique reconduit un biais épistémologique qui s'ignore. Il est toujours étonnant de constater à quel point la communauté académique peut se laisser berner par une présomption à l'objectivité scientifique qui se révèle être, à chaque génération de production et de mouvements intellectuels, gouvernée par des déterminations socioculturelles qui caractérisent les angles morts de chaque époque. Notre génération n'échappe certainement pas à cette contrainte épistémologique. En ce sens, le propos de cet article consiste à mettre de l'avant l'apport inestimable des études féministes dans le domaine des sciences humaines et sociales en ciblant de plus près la richesse philosophique des perspectives féministes en théories des relations internationales et, ce faisant, de démontrer l'importance d'internaliser cette contribution qui demeure encore à ce jour relativement ignorée dans le champ de l'éthique des relations internationales en philosophie politique¹.

Dans le cadre de cette brève introduction aux perspectives féministes en TRI, il ne sera pas possible de recenser l'ensemble des nombreuses contributions qui ont consolidé cette approche au sein de la discipline. Force est d'admettre qu'on ne peut réduire l'approche féministe à une seule perspective relativement homogène dans la mesure où la disparité des points de vue exprimés ainsi que les débats internes qui divisent les auteurs féministes entre elles² sont des caractéristiques générales de ce mouvement intellectuel en sciences humaines et sociales. Par conséquent, je me pencherai plutôt sur les auteurs qui me semblent les plus cruciaux pour illustrer l'innovation ainsi que l'importance décisives des perspectives féministes en TRI, perspectives qu'il convient également de bien résituer dans le domaine de l'ÉRI pour le bénéfice d'une compréhension philosophique adéquate des enjeux contemporains.

Je tenterai d'arguer que la contribution la plus significative de l'approche féministe consiste en une critique radicale des présupposés épistémologiques qui ont conditionné et déterminé encore de manière durable les outils analytiques employés en TRI. La critique épistémologique de J. Ann Tickner contre le penseur canonique du réalisme classique, Hans Morgenthau, reste à ce jour d'une étonnante et incontournable lucidité. Ce débat relativement peu connu des phi-

losophes politiques mérite certainement le détour (partie II). Cependant, alors même que l'importance du potentiel critique des théories féministes en tant que grille d'analyse en sciences humaines et sociales est généralement reconnue, la dimension prescriptive du programme féministe (au sens où je désigne ainsi sa capacité de formuler une théorie normative pouvant guider le jugement et prescrire des normes d'action en relations internationales) demeure plus difficile à cerner, du moins en TRI. Il n'en demeure pas moins que les auteurs féministes ont proposé des théories prescriptives dont nous examinerons les forces et les faiblesses (partie III). L'originalité inédite de l'approche préconisée par Sara Ruddick en réaction contre la tradition de la guerre juste mérite en soi qu'on s'y attarde. L'examen critique des thèses de Ruddick nous conduit cependant à relever un ensemble de problèmes qui caractérisent l'élaboration d'une théorie féministe des relations internationales ayant une visée pratique réellement efficiente. Je tenterai également de démontrer à l'aide des travaux de certains penseurs féministes, tel que Catharine MacKinnon, pourquoi il importe d'intégrer leur contribution de manière organique dans le développement de l'éthique des relations internationales, au sens où une compréhension philosophique des enjeux contemporains peut et doit offrir un angle d'analyse complémentaire aux points de vue des divers acteurs et observateurs de la scène internationale. Ceci aiderait certainement à mieux appréhender les enjeux contemporains d'un ordre mondial qui serait véritablement inclusif. Mon hypothèse générale consiste à démontrer que la force critique d'une perspective féministe implique non seulement une réévaluation épistémologique, mais que celle-ci ouvre la voie à des méthodes d'investigation qui comportent également une portée pratique à explorer dans le domaine de l'éthique des relations internationales. L'examen plus attentif des travaux de Martha Nussbaum, en dernière partie, tente précisément d'illustrer ce propos.

1. FÉMINISME ET THÉORIES DES RELATIONS INTERNATIONALES

Il est à noter que nous discuterons principalement des voix féministes qui se sont exprimées dans le monde universitaire anglo-américain, pour la première raison que la discipline des TRI s'est développée depuis l'entre deux guerres en Grande-Bretagne et aux États-

Unis et, ensuite, que les auteurs féministes de langue anglaise ont été, sinon les premières, du moins les plus nombreuses à s'intéresser aux implications philosophiques de leur approche dans le domaine de la théorie politique.

La reconnaissance académique des approches féministes en TRI date de relativement peu. Les actes du colloque (initialement publiés dans la revue *Millennium*), *Gender and International Relations*³, ayant eu lieu à la London School of Economics en 1988, marque une date importante dans l'essor des études féministes en TRI. Près d'une vingtaine d'années plus tard, quel constat peut-on établir de leur avancement? Le bilan est assurément mitigé. Il va sans dire que les approches féministes sont de plus en plus intégrées dans le curriculum des cours et jouissent d'une certaine visibilité institutionnelle au sein des associations professionnelles de la discipline. Le nombre croissant de publications consacrées à cette approche ainsi que la renommée internationale de penseurs importants qui s'insèrent dans ce courant ou qui prennent acte de son importance attestent sans doute d'un progrès significatif. Mais en contrepartie, on ne retrouve guère mention des perspectives féministes dans bon nombre de manuels en TRI disponibles à ce jour et l'approche féministe demeure, en dernière analyse, relativement marginalisée. En d'autres termes, à part quelques exceptions notables de la part d'auteurs qui ne sont pas associés à ce courant mais qui lui sont particulièrement attentifs, le féminisme n'intéresserait-il que les féministes?

Comment peut-on, dans un premier temps, caractériser le féminisme auquel se réfèrent les féministes majeurs en relations internationales faisant l'objet de notre analyse? Des positions critiques affirment que l'hétérogénéité propre aux approches féministes (tant au niveau de la méthodologie employée, de la description de l'objet étudié qu'au niveau des positions normatives adoptées) constitue la faiblesse principale de ce mouvement, avec la conséquence qu'il ne parvient pas réellement à donner corps à cet éparsissement. D'autres répondent qu'au contraire, cette riche diversité cherche délibérément à s'affranchir des modes de pensée monolithiques et à donner libre cours à l'intelligence des critiques dissidentes. L'histoire du féminisme atteste de ces points de rupture qui ont marqué l'évolution de ses diverses générations comme en témoigne l'historique des « trois vagues ». Sans vouloir sous-estimer l'importance de ces débats internes, il s'agira toutefois pour nous de dégager certains points de ralliement plutôt que de discorde. Je ne m'attarderai donc pas à iden-

tifier les caractéristiques distinctes d'approches rivales du féminisme en TRI concernant les postures épistémologiques qu'elles défendent respectivement. À cet égard, on peut évoquer à titre d'exemple l'approche distinctive du féminisme empiriste qui s'appuie sur un parti pris méthodologique consistant à dégager la présence et l'activité des femmes à travers l'histoire des relations internationales, sans nécessairement questionner les catégories usuelles de l'investigation traditionnelle de la discipline, par contraste avec une position féministe postmoderne qui remet fondamentalement en cause la sélection et la construction biaisées des catégories conceptuelles en TRI alléguant qu'elles sont le reflet des relations d'inégalité, de domination et de subordination fondamentalement politiques entre les uns et les autres⁴. En dépit donc de la grande variété des approches féministes, qu'elles soient descriptives ou prescriptives, elles adoptent toutes un angle d'analyse critique qui promeut le point de vue oblitieré des femmes. Bien que cette définition paraisse triviale à première vue, je tenterai de démontrer maintenant que ces approches représentent, en tant que perspectives cognitives et éthiques sur le réel, une part de vérité restituée dans le domaine de la pensée politique. C'est pourquoi, en définitive, le féminisme devrait nous intéresser.

2. LA CRITIQUE FÉMINISTE DU RÉALISME POLITIQUE

La contribution la plus importante des perspectives féministes en TRI réside en leur potentiel critique d'un point de vue épistémologique. Au même titre que l'interprétation offerte par Carol Pateman⁵ (1988) de la pensée politique de Hobbes fascine par son acuité incisive, la critique radicale des présupposés métaphysiques du réalisme classique de Hans Morgenthau présentée par J. Ann Tickner⁶ (1988) apparaît tout aussi décisive. Une filiation directe entre l'héritage philosophique de Hobbes et la matrice conceptuelle du réalisme en relations internationales telle qu'élaborée par Morgenthau explique sans doute pourquoi les pionnières du féminisme en théorie politique (domestique et internationale) se sont d'abord attaquées à l'un et à l'autre. Dans l'état de nature hobbesien, paradigme conceptuel de l'état de nature international selon les prémisses du réalisme classique, les femmes ont été d'abord conquises et soumises à l'autorité coercitive des hommes qui sont, par ailleurs, dépeints comme des monades isolées ou des « orphelins » (selon l'expression de Di

Stefano⁷), sans mère, sans compagne et sans enfant à charge. Dans sa célèbre analyse du double contrat, Pateman affirme que le contrat social entre les citoyens masculins, considérés comme libres et égaux, enfermait en lui-même le contrat tacite de la subordination sexuelle des femmes, ravalées au rang de mineurs, c'est-à-dire de simples bénéficiaires passives dépossédées de leur citoyenneté active (selon le vocabulaire kantien du dix-huitième siècle, pourtant étonnamment actuel pour décrire les conditions d'existence d'un nombre massif de femmes à travers le monde dépossédées de droit de vote, de droit de propriété, d'accès aux opportunités économiques, de liberté d'association, de mouvement et de liberté religieuse). Par conséquent, la tradition contractualiste et ses développements en philosophie politique contemporaine reposent sur une inégalité constitutive considérée injuste, car moralement arbitraire, et doivent être jugés comme incompatibles avec le féminisme selon Pateman.

La critique percutante de Pateman a ainsi contribué à démasquer les angles morts des théories du contrat social qui ne rendent pas suffisamment compte de leurs propres conditions de genèse. Ses réflexions démontrent de manière convaincante de quelle manière la description soi-disant objective et axiologiquement neutre de l'état de nature, tout comme des conditions initiales de la délibération, impliquent bel et bien des présupposés normatifs qui s'ignorent, tout autant au sujet des agents (plus ou moins égoïstes, plus ou moins altruistes selon les interprétations diverses) qu'au niveau des circonstances de la justice (en contexte de rareté des ressources ou d'abondance). En effet, la mise en scène heuristique du contrat social reconduit nécessairement des croyances qui introduisent un biais au niveau des résultats qui découleront de la mise en place du contrat. Suivant la typologie tripartite de la structure commune des théories contractualistes selon David R. Mapel⁸, une description des *contraintes morales* qui doivent déterminer les conditions rationnelles de la délibération succède à la description initiale des *circonstances de la justice*. Or, ces contraintes morales sont importées de prémisses philosophiques « extra-contractualistes » au sens où elles existent antérieurement au contrat social qu'elles permettent cependant d'informer selon des considérations morales jugées vraies. C'est en ce sens que l'on peut caractériser la conception hobbesienne de l'état de nature comme étant minimalement investie de contraintes morales tandis qu'à l'inverse le contractualisme de Locke repose lourdement sur une métaphysique

des droits naturels. La troisième et dernière composante du contractualisme implique une *théorie du choix rationnel* par laquelle on entend expliquer comment et pourquoi des agents rationnels, dans les circonstances particulières de la justice que l'on choisit de décrire de telle ou telle manière, se mettront d'accord pour désigner tel ensemble de principes fondamentaux de la coopération et des institutions sociales. Un fait saillant des critiques féministes de la matrice conceptuelle hobbesienne consiste alors à remettre fondamentalement en cause la description plausible de cette dernière étape et, par conséquent, remet en cause chacune des trois étapes du contrat social. La conception hobbesienne de l'état de nature (aussi bien sur le plan domestique qu'au niveau international) et de l'agent individué, sans appartenance à une cellule familiale et dénué de toute autre responsabilité que celle de veiller à sa propre sécurité, mû par une rationalité instrumentale qui cherche à minimiser les dangers ou à maximiser ses préférences individuelles selon l'algorithme utilitariste, représente aux yeux des féministes une cible théorique de choix tant il est vrai que la figure masculine de l'*homo oeconomicus* ainsi érigé en paramètre absolu a déterminé un jalon incontournable des catégories conceptuelles de la pensée politique moderne.

J. ANN TICKNER

Le réalisme classique de Morgenthau a représenté le véritable coup d'envoi de l'hégémonie doctrinale de cette école de pensée pendant les premières décennies de la consolidation de la discipline. Par le biais d'une analogie personnaliste, aussi constitutive dans la genèse méthodologique des théories des relations internationales que problématique (si tant il est vrai qu'on ne peut penser les notions d'agence, de motivation et d'imputabilité morales de la même façon eu égard à un individu ou à une collectivité), Morgenthau reporte dans la sphère internationale une vision hobbesienne des États perçus comme des individus braqués en posture permanente de combat dans un état sans loi ni foi. Son scepticisme radical le mène à postuler l'impossibilité d'assujettir la liberté naturelle des États sous un Léviathan supranational. L'ambition de Morgenthau de fonder une science des relations internationales sur le modèle des sciences naturelles et du principe webérien de la neutralité axiologique en sciences

sociales le conduit à formuler les six principes fondamentaux du réalisme politique.

Avec son premier principe, Morgenthau énonce son objectif de fonder les bases rationnelles de la science politique par l'étude de ses lois objectives qui trouvent leur origine dans la nature humaine immuable. Le second principe stipule que le nerf du réalisme politique est le concept d'intérêt défini en termes de pouvoir. C'est ce dernier concept, mesurable, quantifiable et apparemment dénué de toute motivation affective, qui insuffle à la discipline toute sa rationalité (ici, radicalement distinguée de l'ordre de l'affect – point sur lequel je reviendrai en discutant des thèses de S. Ruddick) : « (...) *Political realism stresses the rational, objective and unemotional.* »⁹ Troisièmement, si le concept d'intérêt défini en termes de pouvoir (c'est-à-dire du contrôle de l'homme sur l'homme) est une catégorie objective universellement valide, sa signification doit être interprétée de manière contextuelle. Les trois derniers principes expriment la position de Morgenthau concernant la relation problématique entre politique et moralité. Le quatrième principe stipule en effet que, s'il faut demeurer conscient de la signification morale de l'action politique, la tension entre les exigences morales et les réquisits du succès politique demeure toutefois dichotomique et irréconciliable. C'est ainsi que le cinquième principe exprime une réserve certaine envers l'universalisme moral substitué par la validité universelle du concept d'intérêt au cœur du réalisme politique. Finalement, l'affirmation de l'autonomie de la sphère politique se greffe à une conception pluraliste de l'être humain qui ne nie pas les autres dimensions significatives de sa condition (dont sa dimension morale). Mais l'affirmation de l'autonomie de la discipline des théories internationales et du réalisme politique qui la fonde n'est possible que parce que la nature politique de l'être humain peut être abstraite de tous ses autres aspects.

En réponse à ces six principes du réalisme politique, l'article notoire de J. Ann Tickner énumère les 6 points de discorde qu'une perspective féministe des relations internationales doit établir. Quelques quarante années plus tard, la riposte critique de Tickner au maître penseur du réalisme politique allait également poser un jalon dans la consolidation d'une approche féministe au sein de la discipline. En premier lieu, Tickner conteste le caractère objectif des lois immuables de la nature humaine tel que présenté par Morgenthau dans la mesure où la notion de l'objectivité elle-même est une construction culturelle indissociable de la notion de masculinité. Or,

il faut y préférer une conception plus dynamique des phénomènes sociaux considérés objectivement valables capable de rendre compte d'autres composantes de l'activité humaine, tout aussi empiriquement vérifiables que la domination, telles que la reproduction sociale et le développement, mais qui ont été traditionnellement associées à des activités féminines. D'autre part, la notion même de l'intérêt national s'avère multidimensionnelle et fonction d'un contexte contingent, de sorte qu'il apparaît réducteur de la définir uniquement en termes de quête de pouvoir. Sous cet angle et à la lumière des enjeux contingents qui caractérisent l'intérêt national des uns et des autres selon le contexte historique, la coopération plutôt que la compétition pour le pouvoir sera mieux à même de servir l'intérêt national eu égard à la résolution d'enjeux transnationaux et de risques globaux. Par ailleurs, Tickner récuse la signification soi-disant universelle du pouvoir en tant que contrôle et domination, prérogatives spécifiquement masculines, et affirme que la notion de pouvoir englobe également l'attribut, plus spécifiquement propre aux préoccupations des femmes, de l'émanicipation (*empowerment*) qui, par ailleurs, ne se limite pas à une activité solitaire réservée à des monades isolées mais doit embrasser un processus collectif.

Les trois dernières critiques de Tickner répondent également au problème de la relation complexe entre politique et moralité. Rappelons-nous en effet l'objection que Walzer¹⁰ élevait à l'encontre de la conception clausewitzienne de la guerre reposant sur une vision purement technique du conflit : toute action politique (même celle qui se prolonge par les moyens de la violence), selon Walzer, demeure une convention fondamentalement humaine, et par voie de conséquence, une convention qui n'échappe pas à des choix moraux. Dans le même ordre d'idées, Tickner répond à Morgenthau qu'une perspective féministe doit rejeter la dichotomie fictive entre politique et moralité, de même que le primat (morale arbitraire) accordé à l'ordre plutôt qu'à la justice. « *All political action has moral significance. The realist agenda for maximizing order through power and control prioritizes the moral command of order to those of justice and the satisfaction of basic needs necessary to ensure social reproduction.* »¹¹ L'universalisme moral auquel souscrit la perspective féministe de Tickner reconnaît le particularisme moral des États, mais doit vraisemblablement se dissocier de toute forme de partialité morale précisément en vertu de la reconnaissance du pluralisme axiologique inhérent à l'expression de la diversité des conceptions raisonnables

du bien. Dans ce contexte, l'universalisme moral correspond en quelque sorte à un individualisme normatif qui nous permettrait de dégager les éléments communs aux aspirations humaines qui constituerait le socle d'une communauté internationale qui n'est plus, dès lors, exclusivement pensée en termes de relations conflictuelles. En sixième et dernier lieu, une perspective féministe doit rejeter l'idée de l'autonomie de la sphère politique qui repose sur une construction culturelle non seulement occidentale, mais aussi masculine et par conséquent monolithique et partielle, de la nature humaine. « *International politics is a man's world, a world of power and conflict in which warfare is a privileged activity.* »¹² La cécité conceptuelle du réalisme politique envers les contributions et l'existence même des femmes est donc inhérente au biais épistémologique qui détermine ses postulats de base.

FÉMINISME ET COSMOPOLITISME

Ce renversement de perspectives opéré par la critique féministe de Tickner marque une avancée irréversible à mon avis. Il s'ensuit que la validité scientifique de la discipline des théories des relations internationales, de même que le bien-fondé d'une *éthique* des relations internationales en philosophie politique, dépendent d'une réforme substantielle de leur matrice conceptuelle qui ne peut faire l'économie de certaines conclusions féministes. Pourtant, une question demeure en suspens. Le féminisme représente-t-il la seule voie et le seul programme théoriques capables de générer ces résultats? Car si l'on examine de plus près les arguments de Tickner, force est d'admettre que sa perspective féministe recoupe plusieurs positions avancées par un nombre significatif de philosophes en éthique des relations internationales.

Bien que l'on doive se garder d'assimiler ce domaine de recherches à une simple réédition contemporaine de l'idéalisme (contre lequel le réalisme classique de Morgenthau s'était d'ailleurs érigé), il n'en demeure pas moins que *l'éthique* des relations internationales implique une certaine adhésion à l'idée d'une relation génétique entre éthique et politique. De ce point de vue, il n'est pas étonnant de constater qu'en ce qui a trait aux contributions des philosophes, nombreuses d'entre elles participent à une réhabilitation contemporaine du cosmopolitisme. En effet, parallèlement à l'essor

des perspectives féministes en TRI, le développement du cosmopolitisme en philosophie politique durant la décennie 80 coïncide également, d'un point de vue historique, avec une interdépendance accrue des États dans la sphère internationale, un certain désaveu de l'hégémonie doctrinale du réalisme au lendemain de la fin de la guerre froide (que les analyses réalistes prétendent scientifiques n'avaient su pourtant prédire) et la conceptualisation théorique du phénomène de la globalisation.

Féminisme et cosmopolitisme convergent à bien des chapitres. Les défenseurs d'une théorie de la justice globale cherchent à s'affranchir d'une conception étatiste, héritée du paradigme westphalien, qui ne semble plus adéquate pour appréhender la complexité des enjeux économiques, politiques et éthiques qui caractérisent notre époque. Selon les termes féministes de Hilary Charlesworth : « (...) feminist internationalism requires us to rethink the accepted dichotomy between national sovereignty and international concern. We need to investigate the way that the structure of the state and its sovereignty are gendered and the barriers they create for real justice for women. »¹³ Cette nouvelle configuration des questions philosophiques a dicté l'orientation d'un ensemble de travaux mettant l'emphase sur la nécessité de repenser, comme nous exhorte J. Ann Tickner à le faire, la conception dogmatique de la souveraineté étatique en vue de rendre compte des enjeux transnationaux (tels que la sécurité collective, la protection de l'environnement, la santé publique internationale) qui appellent une coopération accrue, au nom de la préséance de certains droits ou besoins humains fondamentaux, sur les frontières territoriales et les intérêts nationaux. Parmi les thèmes communs que l'on peut recouper entre le féminisme en TRI et le cosmopolitisme en ERI, on retrouve les notions cardinales de l'inégalité économique et politique qui fait obstacle au développement des collectivités et à l'émancipation des individus dans un contexte international jugé injuste parce que caractérisé par des structures de domination moralement arbitraires. Les théories normatives de justice globale développées par les défenseurs du cosmopolitisme reposent sur des interprétations subtiles et raffinées de l'universalisme moral qui, tout en tenant compte du pluralisme axiologique et de la diversité culturelle, se veulent néanmoins les plus inclusives possibles. On peut même affirmer sans trop de heurts que les théories de justice globale les plus convaincantes sont celles qui, tout en reconnaissant la légitimité des droits collectifs, reposent sur un individualisme normatif

fondé sur certains attributs irréductibles de la condition humaine qui seraient universellement partagés, un tel individualisme se situant aux antipodes de l'individualisme exacerbé de l'*homo oeconomicus* puisque ce dernier est fondé sur une conception de la raison pratique réduite à la rationalité instrumentale, tant décriée par les féministes, visant à maximiser les intérêts égoïstes. Ne peut-on donc pas conclure que ces théories cosmopolitiques libérales vont générer les mêmes principes de justice globale qu'une perspective féministe serait prête à défendre? Le cas échéant, en quoi consisterait donc l'originalité distincte d'une approche féministe en ÉRI?

3. LA PORTÉE PRATIQUE DES PERSPECTIVES FÉMINISTES

Un premier élément de réponse consiste à affirmer que l'originalité d'une perspective féministe en ÉRI ne réside pas en sa désaffiliation du libéralisme. Il m'apparaît tout à fait possible de souscrire, en tant que féministe, au paradigme du libéralisme en vue de promouvoir une théorie de la justice globale particulièrement soucieuse envers la condition des femmes. Certes, de nombreux débats ont porté sur le libéralisme et la « troisième vague » du féminisme a été décidément caractérisée par une variété d'approches dites « post-libérales » (plus réceptives au marxisme, au socialisme et au postmodernisme) insatisfaites par l'approche plus légaliste des droits en vue de surmonter la subjugation des femmes. Ces approches alternatives ont leur mérite propre mais dont on ne discutera pas ici au profit d'un commentaire plus détaillé sur la portée pratique des perspectives féministes libérales en comparaison avec l'approche cosmopolitique libérale.

L'apport véritablement distinct d'une perspective féministe en TRI réside encore une fois dans son potentiel critique et l'angle d'analyse, de même que les méthodologies d'investigation empirique auxquels elles confrontent le libéralisme. Il y a lieu de préciser que mon insistance sur la contribution épistémologique du féminisme en TRI ne se limite pas à une simple appréciation de son originalité théorique mais veut surtout souligner que cette dernière implique également une plus value pratique que les philosophes en ÉRI doivent à tout prix internaliser dans leurs paramètres de réflexion. En d'autres termes, je soutiens l'idée que le développement d'une approche féministe nous permettra d'enrichir un point de vue cosmopolitique en

ÉRI tant au niveau du raffinement conceptuel des justifications normatives des théories de justice globale que de l'articulation plus précise de leur application pratique.

CATHARINE MACKINNON

Pour ne citer que quelques exemples pour étayer mon propos, mentionnons en premier lieu les travaux de Mackinnon¹⁴ qui formula une critique convaincante du discours des *droits de l'homme* tel qu'enchassé dans le modèle onusien. Le droit international reconduit une vision abstraite de l'universalisme moral cherchant à aplanir les différences (surtout comprises en termes de différences ethniques) au lendemain des atrocités commises au nom d'une différenciation inégale des peuples humains lors de la seconde guerre mondiale. De toute évidence, les circonstances historiques qui ont déterminé la formulation contemporaine des droits de l'homme nous permettent de comprendre pourquoi il en fut ainsi. Or l'insistance sur la nature universelle, et fondamentalement commune à tous les êtres humains, nous empêche de considérer les conditions particulières de l'existence des femmes qui non seulement peuvent être membres de populations assujetties à des structures étatiques ou interétatiques d'oppression et de discrimination, mais peuvent également être assujetties à des structures de domination au sein même de leur propre communauté, voire dans le giron de leur propre cellule familiale. Cependant, le droit international dit humanitaire tarde encore à reconnaître la spécificité concrète de la condition des femmes en divers contextes culturels et échoue à développer des protections institutionnelles adaptées à ces particularismes.

Par exemple, la Convention sur l'Élimination de toutes les formes de discrimination envers les femmes (adoptée en 1979 par l'Assemblée générale et entrée en vigueur en tant que traité international en 1981) est certes le premier traité onusien à stipuler le principe de l'égalité des sexes, mais l'application en est sans cesse entravée par les revendications des États au respect du pluralisme religieux et culturel dont ils prétendent être les garants. Cependant, sous le vernis d'une rhétorique morale au nom du respect de la diversité culturelle, on peut constater dans les faits une reconduction des attributs traditionnels de la souveraineté des États qui limite l'impact des critiques de la communauté internationale à l'égard de leur politique intérieure et de leur traitement injuste envers les femmes. La protection insuffisante des droits des

femmes à l'échelle internationale est en grande partie dûe au fait que nous éprouvons encore bien du mal à nous affranchir d'une conception étatiste (ce en quoi les approches féministes et cosmopolitiques s'entendent). Mais au-delà ou en deçà de cette question, la problématique des droits des femmes a été systématiquement prise en otage par les débats concernant l'articulation difficile entre universalisme moral et pluralisme axiologique, entre individualisme et communautarisme. Problème sur lequel je reviendrai plus loin.

Pour Mackinnon, la reconnaissance du viol, c'est-à-dire de l'agression sexuelle systématique perpétrée contre une frange ciblée d'une population en contexte de guerre, en tant que crime contre *l'humanité* demeure tout à fait caractéristique de ce préjugé sexiste dans le droit international. Car ce n'est pas en tant que femmes que les victimes de viol systématique sont considérées comme des victimes, mais en tant qu'elles sont des membres d'un groupe religieux, ethnique, national injustement avili. Par conséquent, ces femmes ne sont pas reconnues dans leur spécificité biologique qui dicte les conditions socio-économiques et culturelles de leur existence, mais s'effacent derrière leur appartenance à leur communauté particulière (en tant que membres de cette collectivité) ou derrière leur appartenance à l'humanité (en tant que victimes d'un crime contre le genre humain en général). « *What happens to women is either too particular to be universal or too universal to be particular; meaning either too human to be female or too female to be human.*¹⁵ » Il ne s'agit pas ici de dénoncer un chauvinisme sournois de la part de la communauté internationale, mais bien plutôt d'identifier cet aveuglement conceptuel qui nous empêche de reconnaître la nécessité d'arrimer l'universalisme moral à la reconnaissance des conditions particulières des individus qui sont subjugués à des positions de soumission, en l'occurrence ici les femmes. Selon les termes de K. Hutchings :

« Rights are therefore a political weapon as much as a moral ideal that can be used to alter the realities we inhabit. If this notion of rights is taken seriously, then human rights must be explicitly grounded in difference, and the subordination of women within family, nation, and international politics can become recognized, in all its various guises, as in itself a crime against humanity.”¹⁶

Plusieurs féministes ont critiqué la perspective libérale, précisément à partir des conclusions de MacKinnon selon lesquelles une approche libérale axée sur la revendication des droits ne fait que conforter un paradigme philosophique, juridique et politique qui reconduit des discriminations moralement arbitraires fondées sur le genre. Mais en dépit de ces critiques, il m'apparaît pourtant que l'approche libérale demeure une avenue prometteuse en vue d'orienter des projets de réforme institutionnelle (aussi bien au niveau domestique que dans la sphère internationale), à la condition qu'elle puisse incorporer les amendements conceptuels dictés par une analyse féministe telle que menée par MacKinnon¹⁷. Par contraste avec une approche prescriptive s'inspirant de l'éthique de la vertu, par exemple, une perspective axée sur les droits en tant qu'*approche institutionnelle* offre l'avantage d'une perspective libérale féministe pouvant guider l'action politique.

SARA RUDDICK

À ce chapitre, parmi les théories inédites proposées par des auteurs féministes en éthique des relations internationales ayant pour but de formuler des prescriptions pouvant conduire l'action politique, les deux suivantes retiennent ici notre attention. La première est celle de Sara Ruddick¹⁸ dont les travaux s'inscrivent dans une réflexion sur la tradition de la guerre juste (telle qu'approfondie également par Elshtain). L'approche de Ruddick consiste à réfuter la dichotomie entre raison et affectivité, pourtant constitutive de l'école réaliste en relations internationales telle qu'il en a été précédemment fait mention. Fortement empreinte de l'influence significative en études féministes du développement de l'éthique de la vertu (et de sa conception contextualiste des dilemmes moraux qui appelle l'acuité du jugement moral en fonction des circonstances particulières), Ruddick conteste le fait que l'on appréhende les problèmes du conflit et de la violence sous le prisme des catégories conceptuelles de la guerre juste qui sont, à son avis, culturellement prédéterminées. Selon son analyse, l'approche de la guerre juste reconduit les notions de pouvoir et de domination, c'est-à-dire les attributs classiques de la souveraineté des États (comprenant la prérogative fondamentale de poursuivre la guerre pour défendre leurs intérêts) selon les attributs de la

masculinité. Sans nécessairement corrérer le concept de maternité au genre féminin, Ruddick affirme néanmoins que l'expérience ontologique de la maternité, dont les vertus primitives (sollicitude, empathie) sont universelles en dépit de la différenciation culturelle, nous dévoile une *Weltanschaung* absolument autre par contraste avec la conception réaliste des relations internationales, mettant à l'avant scène la capacité des êtres humains à l'atruisme, au dialogue et à la coopération.

D'un point de vue analytique, Ruddick n'est pas seule à analyser les comportements des individus et des collectivités, voire même des États, sous le prisme des dispositions affectives qui conditionnent les types génériques. Iris Marion Young¹⁹, par exemple, nous offre également une telle analyse du comportement paternaliste de l'État autoritaire qui se pose en protecteur. Dans le cadre d'un court article commentant les actions politiques de l'administration américaine au lendemain des attentats du 11 septembre (ayant conduit aux dispositions controversées du *Patriot Act* signé en octobre 2001), elle affirme que le modèle masculin du protecteur, qui n'est qu'une manifestation de la logique masculine de la domination, prédispose le citoyen soumis à cette protection soi-disant bienveillante à une obéissance passive, à l'image de la femme et de l'enfant vulnérables dont le sentiment de gratitude à l'égard du protecteur condamne à une inertie muette qui étouffe la voix de la dissidence. Bien que d'un point de vue sociologique, ces analyses comportementales mues par des prédispositions affectives puissent offrir un éclairage intéressant, d'un point de vue pratique, les prescriptions normatives demeurent problématiques. Pour Sara Ruddick, par exemple, une critique intégrale des catégories normatives de la théorie de la guerre juste doit conduire à une approche pacifiste des conflits, conforme aux vertus féminines de la pensée maternante, misant sur le dialogue et la désobéissance civile qui s'avèrent être des moteurs attestés de changements sociaux non violents (tels que le mouvement féministe pour la lutte des droits civils aux États-Unis ou le mouvement pacifiste des mères d'Argentine en sont effectivement des exemples éloquents).

Toutefois, le problème fondamental que soulève une telle perspective féministe en tant que théorie prescriptive de l'action politique réside, de mon point de vue, dans l'emphase démesurée qu'elle accorde à la nature moralement vertueuse des agents. Sans pouvoir approfondir ici le débat qui opposent les défenseurs d'une éthique de la vertu à ses détracteurs, je me limiterai simplement à affirmer que

le caractère plausible d'une théorie idéale consiste à pouvoir s'arrimer aux conditions imparfaites du monde non-idéal dans lequel nous retrouvons, de manière particulièrement exacerbée en relations internationales, des agents moralement déficients mais néanmoins rationnels. Cette remarque ne désavoue pas l'importance de l'éducation civique qui permet de policer les passions asociales et de cultiver les vertus morales, ni l'importance significative du progrès des institutions politiques et légales qui favorisent les schèmes de coopération, élargissant par le fait même nos horizons d'attentes morales à la faveur de prédispositions affectives plus altruistes. Mais à ce titre, il m'apparaît plus approprié d'analyser le rôle des institutions (plutôt que des vertus) qui conditionnent les types de comportements et de motivations affectives qui gouvernent les agents. Pour penser le conflit et la violence, une théorie prescriptive en relations internationales doit incorporer au sein de ces paramètres une donnée incontournable des circonstances bien imparfaites de notre monde contemporain : c'est-à-dire la nécessité de penser une « *éthique pour des monstres froids* » (pour emprunter une expression de Stanley Hoffmann). Dans un tel contexte, je doute que l'approche proposée par Sara Ruddick puisse représenter une alternative réellement satisfaisante à la tradition de la guerre juste.

MARTHA C. NUSSBAUM

Cependant, l'ordre international actuel n'est pas seulement caractérisé par la logique de guerre. Au contraire, nous pouvons observer aujourd'hui une implication plus engagée de la communauté internationale face aux enjeux du développement durable. Pour certains observateurs optimistes, le phénomène contemporain de la globalisation (caractérisé par une structure d'interdépendance inédite, l'émergence d'une communauté dialogique et d'une conscience collective plus encline à envisager notre destinée commune face aux enjeux transnationaux et aux risques globaux) ouvre une petite fenêtre d'opportunités dans l'histoire des relations internationales. Ce n'est certainement pas un hasard fortuit si une telle force de mobilisation intellectuelle caractérise l'essor actuel de l'éthique des relations internationales car on aperçoit également dans ce contexte historique, dont les transformations empiriques importantes restent à orienter, une fenêtre d'opportunités normatives à exploiter.

Parmi les travaux menés dans le domaine des théories de justice globale, une voix féministe se démarque incontestablement, celle de Martha Nussbaum²⁰. J'évoquerai ici quelques raisons pour lesquelles j'estime qu'il s'agit d'une des perspectives féministes les plus prometteuses en ÉRI. Sur le plan théorique, l'approche des capacités développée par Nussbaum (dans le sillage des travaux pionniers de l'économiste Amartya Sen) nous aide à corriger un certain biais épistémologique en relations internationales grâce à l'importance décisive qu'elle accorde au statut des femmes. En effet, l'approche des capacités veut offrir une approche concurrente au calcul des PNB en tant que mesure de comparaison interétatique apte à orienter les programmes d'actions politiques en matière de développement international. La faiblesse principale du calcul des PNB (faiblesse également inhérente au calcul de la moyenne nationale du revenu individuel) consiste dans le fait que cette mesure demeure indifférente à la distribution interne du revenu national au sein de la population. Or, une perspective féministe de l'approche des capacités nous permet de mieux identifier la distribution inégale des ressources à une échelle interindividuelle (que même l'approche de Becker centrée sur l'unité familiale n'est pas en mesure de cerner adéquatement). De ce point de vue, il est éclairant de se pencher sur la critique de Martha Nussbaum contre l'approche de Gary Becker consistant à promouvoir le modèle de la famille en guise d'indice de mesure pour évaluer la qualité de vie à l'échelle internationale. En effet, Becker souscrit à une approche utilitariste visant à maximiser l'utilité non pas de l'homo oeconomicus en perpétuelle compétition, mais de ces micro communautés économiques conçues comme des entités foncièrement altruistes. Mais cette approche demeure de la sorte aveugle aux problèmes de la différenciation des personnes, c'est-à-dire à la question de la distribution interne du labeur (et du partage vraisemblablement inégal du dévouement altruiste) au sein de la famille et de la question cruciale des préférences adaptatives qui introduisent un biais au niveau de notre compréhension authentique de la condition féminine dans plusieurs contextes culturels²¹.

Le point de vue féministe, en tant que position épistémologique, nous révèle donc que l'examen plus attentif des conditions d'existence des femmes et des personnes à leur charge (que sont généralement leurs enfants) est plus à même de conceptualiser les caractéristiques structurelles de la vulnérabilité à la fois économique, juridique et politique dans un monde caractérisé par les structures de la

domination²². À ce dernier égard, il importe de citer les travaux de O'Neill²³ qui, sans être nettement engagée dans une perspective féministe, a certainement contribué à mieux cerner les phénomènes de la pauvreté et de l'inégalité à l'échelle internationale pour le bénéfice des développements ultérieurs concernant les théories de justice globale.

L'approche des capacités met l'emphase sur l'importance d'identifier, empiriquement, ce que les individus sont en mesure d'avoir et de faire, telles que la capacité de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de bénéficier de soins de santé, de s'éduquer, d'accéder à la propriété, d'exercer un métier en vue de jouir d'une indépendance économique etc.... De ce point de vue, elle rivalise avec l'approche rawlsienne de l'accès aux ressources dans la mesure où cette dernière ne nous permet pas encore tout à fait de vérifier si les individus sont en mesure de convertir leur accès aux ressources (ou à des biens premiers) en des réalisations effectives (*functionnings*). En effet, pour prendre un exemple élémentaire, le fait de garantir formellement un accès équitable à des cliniques de santé qui seraient, par ailleurs, géographiquement accessibles à toutes les populations ne garantit pas nécessairement que les individus – et les femmes en particulier - seraient effectivement capables de convertir cet accès équitable aux ressources en états positifs de santé. En effet, dans plusieurs contextes socio-culturels, la proximité géographique d'une clinique de santé ne règle pas les questions du manque de transport, du déficit d'éducation ou des restrictions culturelles de mouvement dont les individus (en particulier les femmes) peuvent souffrir. Bien que le débat entre l'approche rawlsienne des biens premiers et celle des capacités ne sera pas discuté ici, il convient de signaler une affinité philosophique entre elles. Cependant, l'approche des capacités s'assimile davantage à la conception développée par H. Shue²⁴, selon laquelle la satisfaction fondamentale des besoins de subsistance sont des préconditions matérielles à la possibilité même d'exercer son autonomie en tant qu'agent moral et de jouir des libertés individuelles qui en découlent.

D'un point de vue pratique, les prescriptions normatives qui découlent d'une approche féministe des capacités me semblent plus aptes à orienter l'action politique (par contraste avec celles préconisées par Ruddick, par exemple). Les travaux de Nussbaum s'inscrivent dans une vision libérale de la démocratie constitutionnelle qui nous permet d'envisager des propositions de réformes institutionnelles plausibles au niveau des sociétés domestiques (qui n'engagent aucune

conception robuste au sujet de vertus morales fondamentales). Au niveau international, un des aspects séduisants de l'approche des capacités consiste dans le fait que même en l'absence d'un consensus au sujet des théories controversées de justice distributive à l'échelle internationale, l'approche des capacités demeure une voie autonome de prescriptions normatives pouvant guider la coopération internationale sous l'égide d'un principe moins substantiel d'entraide mutuelle. Dans la mesure où le féminisme de Nussbaum souscrit nécessairement à un individualisme normatif capable d'affranchir les femmes de la tutelle de leur communauté, un indice de mesure plus adéquat des états de vulnérabilité qui affligen non seulement les collectivités mais les individus saura mieux cibler l'orchestration des actions internationales en matière d'aide au développement.

Pour revenir à l'importance décisive de la critique féministe d'un point de vue épistémologique en ÉRI, Nussbaum identifie correctement, à mon avis, un des défis philosophiques les plus importants auxquels les défenseurs du cosmopolitisme contemporain doivent s'attaquer²⁵. En effet, ayant précédemment fait allusion au défi périlleux de concilier universalisme moral et pluralisme axiologique en relations internationales sans sacrifier les droits des femmes pour le bénéfice des droits collectifs ou des attributs de la souveraineté étatique, force est de constater, à l'heure où nos sociétés contemporaines sont aux prises avec les débats au sujet des accommodements raisonnables en leur sein, que la question des femmes demeure sensible et généralement subordonnée, comme une sous-espèce, à la question du respect de la diversité culturelle.

La critique de Nussbaum contre la conception ralwsienne²⁶ du droit des peuples demeure incisive à cet égard. Une des articulations maîtresses du dernier ouvrage de Rawls consiste en ce que face au fait du pluralisme raisonnable, d'autant plus exacerbé en relations internationales, Rawls sacrifie l'individualisme normatif (doctrine métaphysique culturellement surinvestie par la culture occidentale dans son esprit) au bénéfice d'une compréhension problématique des droits collectifs des communautés qui le mène à promouvoir le principe de tolérance, érigé comme vertu cardinale d'une conception minimale du libéralisme à l'échelle globale. Toutefois, parmi les inconsistances générées par la position rawlsienne, Nussbaum s'attaque au paradoxe suivant. Elle cite le cas du combat politique des groupes de femmes habitant la province catholique

du Kerala qui a permis à ces dernières de jouir de protections constitutionnelles contre des politiques discriminatoires fondées sur le sexe (selon les dogmes de foi de la majorité catholique), conformément aux principes démocratiques de l'Inde²⁷. D'un point de vue ralw-sien, la garantie constitutionnelle de ces droits individuels fondamentaux est un réquisit de la justice comme équité au sein d'une démocratie libérale. Or, si la province du Kerala accédait, par un concours de circonstances, à l'indépendance politique et faisait sécession du reste de l'Inde, aucune contrainte constitutionnelle – pas même normative selon la conception ralwsienne de la justice internationale – n'obligerait la majorité catholique à honorer certaines libertés individuelles antérieurement garanties aux femmes. En effet, pourvu que ce nouvel État du Kerala se conforme aux caractéristiques d'une société hiérarchique bien ordonnée qui laisse la possibilité à tout individu de participer au processus politique, sans pour autant leur accorder un droit de vote ou un accès égal à des positions d'autorité (pour des raisons religieuses ou culturelles), la communauté internationale ne peut intervenir dans les affaires internes d'un *peuple* (dont la représentation politique sur la scène internationale revêt, en dépit de toutes les précautions que prend Rawls pour élire le statut de peuple au-delà de l'État, les attributs traditionnels de la souveraineté étatique).

De toute évidence, les problèmes philosophiques qui ont conduit Rawls à adopter des positions controversées, voire inconsistantes à leur sujet, demeurent néanmoins incontournables et complexes, et le plus grand mérite de Rawls consiste à les avoir pertinemment identifiés. Cependant, l'approche féministe adoptée par Nussbaum nous permet de mieux définir les paramètres de ces problèmes difficiles. Dans le contexte de mon propos, on ne pourra approfondir ici la tentative de Nussbaum pour concilier universalisme moral et particularismes culturels sans tomber dans le piège d'un paternalisme féministe occidental. Tout au plus peut-on indiquer que les débats plus récents qui ont marqué l'évolution de la pensée féministe portent une attention marquée sur ces questions. À cet égard, les travaux de Susan Moller Okin²⁸ et de Alison M. Jaggar²⁹ constituent des exemples percutants de la richesse philosophique du féminisme pour aborder et renouveler les termes de ces débats.

Dans le cadre de cet article, les contributions féministes discutées ont été choisies (au détriment d'autres contributions féministes

tout aussi constitutives) en vue de présenter certains arguments précis. D'abord, j'ai tenté de démontrer que la critique de Tickner contre le réalisme politique de Morgenthau demeure un jalon incontournable pour mieux comprendre le potentiel conceptuel de la critique épistémologique du féminisme en études internationales que les philosophes oeuvrant dans le domaine de l'éthique des relations internationales doivent aussi internaliser de manière plus féconde. Toutefois, j'ai également exprimé certaines réserves en regard de la visée pratique des perspectives féministes en éthique internationale dans la mesure où l'approche de Ruddick, par exemple, soulève à mon sens de nombreux problèmes qui illustrent les difficultés inhérentes à l'articulation d'une théorie féministe de l'action politique. Cependant, les travaux de MacKinnon et de Nussbaum représentent, à mon avis, des perspectives féministes critiques qui nous permettent d'enrichir les théories de justice globale développée par les défenseurs du cosmopolitisme libéral.

En quoi réside donc la spécificité d'un point de vue féministe par rapport au cosmopolitisme libéral? Elle consiste précisément dans la posture épistémologique unique qu'elle dicte et qui détermine par conséquent les conclusions éthiques ainsi que les prescriptions normatives qui en découlent. Car si tant il est vrai, comme je le suppose, que l'acuité du jugement moral dépend aussi de certaines conditions épistémiques, une corrélation nécessaire entre cognition et volition s'impose. On ne peut pas juger ce qui échappe à notre compréhension, on ne peut pas vouloir ce qu'on ne connaît pas, on ne peut pas penser ce qu'on ne voit même pas. Sous cet angle, l'invisibilité des femmes dans la consolidation de la discipline des théories des relations internationales est véritablement troublante. Reste à espérer que l'intégration organique d'une perspective féministe dans le développement de l'éthique des relations internationales saura élargir le spectre de nos connaissances et de nos aspirations.

NOTES

- 1 Je désignerai ci-après la discipline des théories des relations internationales en science politique par TRI, pour la distinguer du domaine de recherche en éthique des relations internationales en philosophie politique (ÉRI).
- 2 J'emploierai désormais, par souci de commodité, le féminin pour désigner un ensemble de penseurs féministes qui sont généralement des femmes quoique des auteurs masculins, tels que l'économiste Amartya Sen, par exemple, ont également contribué de manière significative à la consolidation d'une approche féministe en relations internationales.
- 3 Grant R. et Newland K., dir., *Gender and International Relations*, Indianapolis, Indiana University Press, 1991. Voir aussi *Millennium*, vol.17, no.3, hiver 1988.
Voir au sujet des diverses approches féministes en théories des relations internationales l'ouvrage de Sylvester C., *Feminist International Relations. An Unfinished Journey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- 4 Pateman C., *The Social Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- 5 Tickner J. A., « Hans Morgenthau's Principles of Political Realism », *Millenium: Journal of International Studies*, 17 (3), Winter, 1988, pp.429-440. Texte également reproduit dans Der Derian J., *International Theory: Critical Investigations*, New York : New York University Press, 1995, pp.53-71.
- 6 Di Stefano C., "Masculinity as Ideology in Political Theory: Hobbesian Man Considered" *Women's Studies International Forum*, 6,6, 1983.
- 7 Mapel D. R. et Nardin T., *Traditions of International Ethics*, "The Contractarian Tradition and International Ethics" (chap.9), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp.180-199.
- 8 Tickner J.A., « Hans Morgenthau's Principles of Political Realism », reproduit dans *International Theory: Critical Investigations*, Der Derian J, New York : New York University Press, 1995, p.56 (je souligne).
- 9 Walzer M., *Just and Unjust Wars: A Philosophical Argument with Historical Illustrations*, New York, Basic Books, 1977.,
- 10 Tickner J.A., op. cit., p. 67.
- 11 *Ibid*, p. 53.
- 12 Charlesworth H., « Martha Nussbaum's Feminist Internationalism », *Ethics*, 111 (October 2000): 64-78.
- 13 Mackinnon, C., "Crimes of War, Crimes of Peace", in Schute S. et Hurley S., dir., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, Basic Books, 1993.
- 14 Mackinnon C., op. cit.
- 15 Hutchings K., « Ethics, feminism, and international affairs », in Coicaud, J.-M.; Warner, D., dir., *Ethics and International Affairs: Extent and Limits*, United Nations University Press, 2001, p.213.
- 16 Cette remarque mérite à son tour de soulever une discussion importante au sujet de la relation problématique entre féminisme et libéralisme qui fera l'objet d'un prochain article dans le cadre d'un programme plus vaste de recherches que nous entamons avec ce texte. Notons toutefois que ma lecture des travaux féministes de MacKinnon et de leur relation compatible avec le libéralisme est également partagée par Schaeffer D., « Feminism and Liberalism Reconsidered : The Case of Catharine MacKinnon », *American Political Science Review*, vol. 95, no.3, sept. 2001, pp.699-707.
- 17 Ruddick, S., *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Londres, Women's Press, 1990.
- 18 Young, IM, "Feminist Reactions to the Contemporary Security Regime", *Hypatia*, vol. 18, no. 1, hiver 2003, pp.223-231. Voir aussi "The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State", *Global Challenges. War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge, Polity Press, 2007, chap. 6, pp. 117-139.
- 19 Nussbaum, M., *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

20 *Ibid*, pp.63-65.

- 21 Au sujet des notions de vulnérabilité et de domination telles que je les entends dans le sillage des travaux de Philip Pettit sur le républicanisme, voir R. Chung « Domination and Destitution in an Unjust World : the HIV/AIDS Pandemic in Sub-Saharan Africa », *Global Justice. Global Institutions*, Weinstock D.M., dir., Calgary, Canadian Journal of Philosophy, 2005.
- 22 O'Neill O., *Faces of Hunger. An Essay on Poverty, Justice and Development*, Londres, Allen & Unwin, 1989.
- 23 Shue H., *Basic Rights: Subsistence, Affluence and US Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- 24 Nussbaum M., “Women and Theories of Global Justice: our Need of New Paradigms”, *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Chatterjee D.K., dir., Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- 25 Rawls J., *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- 26 Cf. *Mrs. Mary Roy v. State of Kerala and Others*, AIR (1986) SC 1011.



- 27 Okin, S. M., « Gender Inequality and Cultural Differences », *Political Theory*, vol. 22, no. 1, février 1994, pp.5-24.
- 28 Jaggar, A.M., « Saving Amina : Global Justice for Women and Intercultural Dialogue », *Real World Justice*, Follesdal A., Pogge T. (dir.), Dordrecht, Springer, 2005, pp.37-63.