

Silvia Federici, *Par-delà les frontières du corps*, Paris, Editions Divergences, 2020, 152 pages. ISBN : 979-10-97088-24-8. Prix : 15 €.

Par-delà les frontières du corps : la phénoménologie sartrienne, un héritage possible pour le féminisme matérialiste ?

Par-delà les frontières du corps ouvre une perspective nouvelle sur les questions les plus brûlantes du champ féministe actuel, tant dans ses dimensions scientifiques que militantes. Silvia Federici, en réactualisant des généalogies philosophiques, des concepts issus de la théorie politique marxiste et en tordant les usages usuels de ceux-ci, opère une série de décalages et de prises de position singulières au sein du féminisme et des études de genre, notamment en installant un rapport critique voire conflictuel avec les théories de la *performance* ou de la *performativité*¹. La portée de cet ouvrage ne se restreint pas aux champs qu'il semble investiguer directement, à savoir le féminisme et le marxisme ; au contraire, que ce soit en filigrane ou explicitement, il interroge, remanie, discute et hérite d'une certaine pensée phénoménologique du corps. Notre lecture consiste à reprendre les thèses principales que présente l'autrice à partir de ces renvois discrets, à la lumière de ce qu'on peut qualifier de pensée phénoménologique du corps, et d'en montrer l'opérativité conceptuelle au sein de ce qui s'impose, avant tout, comme relevant du féminisme matérialiste.

La manière dont Federici pose l'enjeu d'une pensée philosophique du corps à partir d'une gestualité technique qui en repousse les frontières rompt, de manière parfois déroutante ou allusive, avec une série de repositionnements stratégiques qui ont marqué le champ féministe depuis les années 1990. Nous pensons notamment à la façon dont Federici s'attaque à une série de travaux issus d'une mouvance post-structuraliste (qui semble couvrir, selon l'autrice, aussi bien les travaux de Foucault que ceux de Butler ou de Donna Haraway) qui ont opéré des ruptures au sein de la lutte et de la théorie féministes. Federici reconfigure en réalité une généalogie du concept de corps au croisement de deux héritages ; elle articule la signification et les politiques du corps véhiculées par le mouvement féministe des années septante auquel elle appartient avec un héritage aux accents phénoménologiques et existentialistes (principalement issu de Sartre et de Beauvoir). Cet héritage hybride lui permet de penser une série d'expériences limites propres au contexte économique, technique et politique dans lequel nous évoluons : principalement les formes d'expropriation et d'exploitation des corps racisés qui structurent le marché des nouvelles technologies reproductives ainsi que la dépendance au système médical instituée par les pratiques de chirurgie de

transformation. Poser les enjeux de ces nouveaux types d'intervention sur les corps génère une intrication philosophique entre féminisme, technique scientifique et politique.

C'est à l'aune de ces nouvelles urgences et en poursuivant la ligne d'un travail entamé il y a une trentaine d'années² que Silvia Federici produit une réflexion inédite pour son œuvre³. Elle fait coexister une focale d'analyse tournée vers le passé et une autre résolument décidée à penser ce qui nous arrive, c'est-à-dire ce qui simultanément se passe au présent et s'achemine vers nous. Penser les techniques actuelles qui s'appliquent aux corps, développer un point de vue sur leurs conséquences politiques futures et reconstruire l'histoire du système économique dans lequel elles s'inscrivent sont autant de gestes qui permettent à Federici de dresser un avatar des luttes possibles. Elle construit dans son ouvrage une grille d'analyse féministe et matérialiste dont la force de frappe impressionne : partant de ses analyses du cadre conjugal, des modèles sociaux familiaux (que Jules Falquet requalifie à l'occasion de sa préface, et à juste titre, d'*hétéronormatifs*) et de leur judiciarisation, elle poursuit son analyse par une étude de la disciplinarisation genrée effectuée conjointement par la montée du salariat et de la psychologie. Au cours de ce trajet philosophique et militant, l'autrice n'a de cesse de redéployer les impensés et les concepts marxistes liés à la question de l'exploitation et de renouveler les problèmes qu'elle tient à y associer (chirurgie esthétique et de transformation des corps, politiques de l'identité et nouvelles technologies reproductives).

Federici se saisit de la pensée de Sartre d'une façon aussi éparse que surprenante et décisive. Il s'agit, pour nous, de voir ce que permettent les références classiquement sartriennes au sein de la réflexion de l'autrice. Pourrions-nous en tant que lectrice convertir ce qui semble être de simples notes en éléments nécessaires au développement conceptuel porté par Federici ? Pourrions-nous en densifier l'usage, c'est-à-dire faire du déploiement interne de la pensée sartrienne une ressource stratégique pour faire compter une série d'expériences-limites du corps ? La présente proposition consiste ainsi à relire l'articulation interne à l'œuvre de Sartre entre phénoménologie et pensée matérialiste et d'en faire un point à partir duquel nous pouvons saisir et rendre compte des gestes philosophiques de Federici.

L'échelle du corps sert d'opérateur à Federici pour penser les processus d'aliénation capitalistes en ce qu'ils sont permis, d'une part, par l'expropriation des capacités corporelles et reproductives, et, d'autre part, par la division sexuelle du travail. L'attention du/de la lecteur.trice relèvera sans doute les quelques références à Sartre dans le texte, principalement chevillées aux

critiques que Federici adresse aux théories de la performance. Nous suggérons que les effets de résonance entre Sartre et Federici ne se limitent pas à ces renvois explicites ; ielles mobilisent chacun.e l'héritage marxiste pour penser l'expérience de certains corps (ceux des femmes au foyer, des femmes esclaves, des femmes racisées, des mères porteuses, des personnes trans ou intersexes, des travailleuses du sexe, ou encore des ouvrières à la chaîne) ; leurs façons propres de tenir côte à côte corps aliénés et philosophie marxiste s'offrent respectivement du relief. Par l'attention qu'ielles portent sur les opérations qui font de certains corps des corps structurellement opprimés, Sartre et Federici s'inscrivent dans un remaniement de la voie marxiste. Pour comprendre cette inscription qui marque simultanément un décalage, il nous semble nécessaire de revenir à certains gestes phénoménologiques, précisément parce qu'ils construisent le point de jonction entre pensée politique structurelle et expérience subjective de l'aliénation. Ce que l'itinéraire philosophique de Sartre permet de penser, c'est comment et pourquoi l'attachement au corps est possible au sein d'une philosophie matérialiste, c'est-à-dire comment l'échelle du corps traduit une multiplicité d'expériences qui ne peuvent être tuées, ni s'effacer dans des concepts. Il poursuit, en déplaçant ses coordonnées initiales, le geste marxiste qui consiste à comprendre la classe comme ce par quoi l'individu se voit assigner ? sa position sociale et, par suite, son développement personnel⁴. Poursuite et remaniement que Silvia Federici semble, elle aussi, coder avec singularité et adresse. Une lecture possible de *Par-delà les frontières du corps* consiste à tisser différents fils avec la pensée de Sartre à partir de ces échos que l'on pourrait qualifier, à première vue, d'anecdotiques mais qui se révèlent, si l'on y prend garde, être de véritables appels du texte vers un réseau d'alliances possible.

L'échelle du corps ou la pluralité existentielle – l'existentialisme comme concept critique et comme outil de lutte

Par-delà les frontières du corps restitue le cadre théorique élaboré par Federici depuis *Caliban et la Sorcière*⁵, à savoir l'analyse de la transformation des corps en machines de travail comme l'un des principaux projets du capitalisme (p. 33). Les différents chapitres déclinent les rapports entre capitalisme et mécanisation des corps : « *La transformation capitaliste des corps en machine (ouvrière, procréatrice, esclave), inorganique, socialement mort, est la condition de production du travail abstrait [...] indispensable à la création capitaliste de valeur* » (pp. 12-13). Federici s'empare de l'histoire d'une aliénation spécifique, celle qui s'exerce sur le corps des

femmes dont la capacité reproductrice est captée par le capitalisme. Une des focales les plus centrales pour poser la connexion entre le procès capitaliste et les enjeux féministes est celle de la maternité et de la puissance reproductive. Par cette question, l'analyse de l'aliénation subjective est renouvelée en même temps que la compréhension de la structuration genrée des processus économiques dont le système capitaliste dépend. Le travail reproductif assigne une série de places spécifiques dans la division capitaliste du travail (p. 9) ; les corps qui occupent ces places sont quant à eux défini.es par un champ restreint de possibilités existentielles et par les violences structurelles dont ils sont victimes. La première partie configure un point d'entrée thématique présent dans l'ensemble du livre, celui des trajectoires existentielles en régime capitaliste. La captation de la puissance reproductive des femmes est l'axe principal par lequel Federici présente l'aliénation comme phénomène existentiel et politique.

Le contrôle du corps des femmes est décliné par l'autrice en termes de force de travail (rémunérée ou non), d'objet sexuel, et de machine reproductrice. Cependant, elle ne résume pas les processus d'aliénation à la captation du corps des femmes ; elle prend acte des autres types d'oppression qui pèsent sur les corps minoritaires et manifeste, par-là, la complexité des violences structurelles à l'origine de l'aliénation de certains corps et de certaines vies. Elle corrige ainsi ce qu'elle qualifie elle-même de point aveugle du mouvement féministe des années septante. Le contrôle et l'expropriation des capacités reproductives de femmes sont des opérations qui ont lieu parce que d'autres formes de contrôle et d'exploitation s'appliquent à d'autres corps, principalement ceux des femmes racisées. Alors que la capacité reproductrice de certains corps est chevillée au processus capitalistique en termes de ressource, l'accès à la maternité est criminalisé pour d'autres femmes. Cette imbrication des dominations structurelles a conduit à des déplacements de la violence ou à une cécité dans les milieux militants et académiques. Cette double attention de l'autrice (à son objet d'étude et à la hiérarchisation des violences qui y est attaché) révèle une volonté de rompre avec ces points d'aveuglement et de faire droit à une pluralité d'histoires : autant d'histoires que de « modalités spécifiques de mécanisation du corps » (p. 33), voilà l'exigence fixée. La multiplicité de récits n'empêche pas Federici de soutenir, à l'encontre des théories discursives/performatives, la nécessité de penser les dimensions structurelles de ce que nous pourrions qualifier de champ expérientiel du corps.

Ces possibilités d'expériences corporelles sont considérées par l'autrice aussi bien comme des pratiques ou réalités existentielles que comme des réalités politiques. L'articulation

conceptuelle entre ces différents niveaux est décelable à même les expériences corporelles qu'il s'agit de penser : les vécus subjectifs témoignent de la structuration socio-politique dans lesquels ils ont lieu, ainsi que de la nature intersectionnelle des dominations sexistes, racistes et classistes qui façonnent le champ d'expérience subjective. La pluralité existentielle qui est ainsi mise en jeu ne déforce pas la nécessité d'une analyse matérialiste ; au contraire, elle en émane. Les corps dont il est question manifestent une exigence : une pensée de l'aliénation ne peut se détacher d'une compréhension du corps comme itinéraire singulier.

Dans le même temps, les problématiques posées par Federici et les généalogies qu'elle mobilise pour les traiter recomposent un positionnement singulier dans le champ féministe. Construire une pensée du corps aliéné depuis les instruments de la lutte féministe des années septante équivaut à penser les phénomènes d'aliénation de sexe et de genre à l'encontre du type d'analyses dominantes depuis les années 1990, analyses dites post-structuralistes :

Le marxisme et la plupart des philosophies du XXème siècle – en particulier l'existentialisme, qui a influencé Butler – ont attaqué l'idée d'un sujet fixe et essentiel. Nos corps sont modelés par les rapports de classe, autant que par les facteurs ethniques et les décisions existentielles que nous prenons. Ainsi, la lutte pour déstabiliser les identités assignées ne peut être séparée de la lutte pour changer les conditions sociales et historiques dans lesquelles nous vivons et surtout attaquer les hiérarchies sociales et les inégalités. (p. 55)

La lutte des années septante porte un écart avec les théories postérieures de Butler et de ses héritiers.ères : elle ne refuse pas les identités mais les compose comme un champ de bataille (p. 73), comme un lieu de lutte qu'il s'agit d'investiguer. Cette préoccupation a ceci d'essentiel pour la pensée de Federici : la lutte des années septante visait à dénaturiser la notion de féminité pour porter le combat contre l'exploitation du corps des femmes ; *a posteriori* elle révèle aussi que le combat ne peut pas être mené sans changer radicalement les conditions matérielles d'existence des femmes. L'identité n'est pas un repoussoir du féminisme mais bien une dimension de sa lutte. Le souhait exprimé par Federici est que la séquence des années septante (et la critique des théories post-structuralistes qu'elle véhicule en sous-main) puisse elle aussi faire héritage et rendre puissantes les luttes pour l'autodétermination, notamment celles portées aujourd'hui par les mouvements queer et trans : il n'y a pas de lutte collective et de victoire possibles autour des conditions des minorités sans faire compter le caractère profondément labile et historique des

identités avec lesquelles nous existons, nous négocions et nous luttons dans le champ politique et social.

Federici interroge donc toujours la condition *des femmes* ; et elle le fait dans ce qu'elle diagnostique comme une « crise de la reproduction aujourd'hui ». La vie des femmes en ce qu'elle est « brutale, courte et pénible » (p. 59) nous révèle, de manière criante, l'état des possibilités d'existence de notre présent. La fragilisation et la précarisation observables dans la pluralité existentielle doivent se penser aux côtés de la destruction de la nature, de nos attachements, et de nos liens aux autres vivants. Par-là, Federici défend l'étendue de la lutte féministe à faire ; une lutte qui ne saurait s'opérer si elle ne prend pas pour objet les conditions matérielles d'existence et ne s'allie pas intrinsèquement aux combats antiracistes, anticarcéraux, écologistes, ainsi qu'à ceux liés à la situation des enfants.

Institutions et catégories sociales : qu'indiquent les corps des agencements socio-politiques ?

Cette lutte que Federici mène pour le corps *des femmes* s'articule à d'autres luttes qui font apparaître la dimension stratégique de l'héritage mobilisé par Federici. Donner ce cadre de référence à la lutte et à la pensée féministe conduit l'autrice à rentrer plus frontalement dans la critique qu'elle adresse au concept de performance dont le risque est de « cacher des éléments structuraux du système capitaliste mais aussi [l'histoire des] les luttes » (p. 72). Ce concept ne permet pas de saisir que l'envergure du combat que ces minorités doivent porter : il est nécessaire « non seulement [de produire] une transformation de notre vision individuelle et collective du genre mais surtout des institutions qui le perpétuent, à commencer par la division sexuelle du travail et les hiérarchies sociales fondées sur la dévaluation du travail reproductif » (p. 71). Federici insiste sur la nécessité de penser et de mener ces révolutions à partir du lieu où l'expérience de l'exploitation se donne. L'expérience des corps est plurielle ; pourtant, le capitalisme, en tant que système sexiste, raciste, classiste et hétéronormatif, exploite et discipline cette multiplicité. Le corps est donc un « territoire à défendre » (p. 76), il est un lieu de possibilités politiques et de lutte ; et ce, parce qu'il constitue une échelle d'expérience où sont appréhendables les effets matériels des assignations à des signifiants dont le contenu est socialement construit et l'épreuve des conditions matérielles d'existence.

Performer d'autres usages du corps et refuser les catégorisations sociales du genre ne semblent pas constituer, à eux seuls, les axes ou les modes d'action d'une lutte possible. Federici souligne sa méfiance à l'égard des prétentions des transformations physiques à porter de nouvelles possibilités de vie. Une révolution qui voudrait *défaire le genre* ne peut avoir lieu dans « un monde qui n'a pas changé » (p. 60). Les possibilités d'existence ne sont pas constitutivement individuelles (risque qu'elle voit comme intrinsèque aux théories de la performance) mais bien une réalité sociale et politique ; la lutte contre l'oppression structurelle des corps est nécessaire pour inventer de nouvelles possibilités de vie. « Changer nos corps, reprendre le contrôle de notre sexualité et de notre capacité de reproduction signifie changer nos conditions matérielles d'existence » (p. 58). En se réappropriant leurs corps, les femmes, les personnes trans, les personnes intersexes, agissent contre les structures de l'exploitation capitaliste et participent à l'élaboration collective d'un autre monde possible.

À ce titre, Federici prend acte de la modification impressionnante qu'entraînent les nouvelles bio-technologies pour la question du corps. La chirurgie esthétique, utilisée dans le cadre d'opérations de changement de sexe entre autres, manifeste le rapport de dépendance entre transformation individuelle du corps et appareil médical. Federici pose alors en quelques points l'intrication de la science médicale à l'État et au capitalisme ; elle présente les processus de transformations physiques en ce qu'ils n'interrogent pas les dimensions oppressives de cette institution, les structurations sociales et le régime d'inégalité qu'elles instaurent, ainsi que les standards patriarcaux de beauté auxquels ces opérations peuvent répondre. La réflexion se poursuit au travers de la question, brûlante dans le champ féministe actuel, de la GPA. Par la structuration classiste et raciste des pratiques de GPA, cette technologie de reproduction engage l'autrice à construire une triple problématisation : d'abord, elle interroge la généalogie de cette pratique avec celle de nourrice dans l'économie esclavagiste de la plantation⁶ ; ensuite, elle explicite les normes racistes qui pèsent actuellement sur la procréation⁷ ; et, enfin, elle investit à nouveaux frais et d'un point de vue féministe la formule de Marx selon laquelle le travailleur, vendant femme et enfant(s), devient marchand d'esclaves⁸. Le corps est machiné et capitalisé en même temps qu'il est sexualisé, racisé, classisé. La prolifération de techniques relatives à la maternité ou au genre ne doit pas nous tromper ; elle ne fait pas état d'un élargissement du spectre d'expériences subjectives possibles.

Ces deux exemples éclairent la position singulière de Federici. La pensée féministe qu'elle défend repose sur des opérations stratégiques collectives (même si elles impliquent de se regrouper

derrière des catégories qui, paradoxalement, sont aussi l'objet de la lutte) et sur la réappropriation totale des expériences du corps vis-à-vis des institutions qui nourrissent l'économie capitaliste. L'horizon de la lutte, quant à lui, est clair : il doit consister à créer un cadre nouveau d'expériences subjectives et collectives. Cette révolution des possibilités existentielles implique de rompre avec la généalogie des différents systèmes d'oppression : le capitalisme, fruit des régimes esclavagistes et coloniaux, ordonne le registre d'expériences que certains corps peuvent vivre ou non parce qu'il crée, à mesure que son ordre se déploie, des oppressions de sexe, de classe, et de race ; il ne peut que constituer, à ce titre, un système politique dans lequel les possibilités de certains corps dépendent de la réduction du spectre d'expériences possibles et de l'augmentation des violences pour certains autres. Autrement dit, les structures économiques et sociales du capitalisme procèdent à une hiérarchisation des possibilités d'existence. Le féminisme matérialiste semble éclairer, par le biais du cas des minorités sexuelles, cette hiérarchisation de la valeur attribuée aux corps.

Machinisation du corps et corps-territoire : pour une phénoménologie de l'aliénation et de la liberté

Silvia Federici explicite l'enjeu d'un retour à la question du corps sans équivoque : « revenir sur la manière dont le capitalisme a fait du corps une force de travail permet de relire nos pathologies collectives et individuelles et d'y chercher de nouveaux paradigmes anthropologiques » (p. 102). La question du corps place les travaux de Federici au croisement de la clinique (dont les dimensions sont subjectives et sociales) et de la politique. La perspective sur le corps défendue par l'autrice implique de penser aussi bien les processus d'aliénation que ceux de libération, de penser aussi bien les configurations dans lesquelles les corps sont opprimés que l'éclosion de luttes collectives. La crise que connaît le capitalisme depuis les années 1960 fonctionne pour Silvia Federici comme un rappel auquel nous devons tenir : les corps ne sont jamais exclusivement convertis en machine, ils restent par là des forces de lutte impossibles à maîtriser. Les luttes sexuelles, sociales et structurelles ont bien pour objet et pour effet de « redéfinir le corps pour le rendre autonome de son fonctionnement en tant que force de travail » (p. 111). À cela, le système économique semble opposer la précarisation et la peur du lendemain, moyen que l'autrice englobe sous le terme de *terreur* (p. 110-112) et qu'elle analyse comme étant le procédé de contrôle des corps le plus actuel dont dispose le capitalisme. Le problème de la machinisation et celui de l'émergence des luttes témoignent des deux faces qui composent la

question du corps : d'une part, il est l'échelle de pensée qui permet de conceptualiser la pluralité des expériences de la violence et, d'autre part, il est l'échelle qui permet de penser la dimension politique de chaque champ expérientiel et la possibilité qu'il abrite de constituer un foyer de résistance aux agencements dominants.

Federici insiste, à la clôture de son ouvrage, sur la part de ce qui, dans les corps, résiste, c'est-à-dire sur l'exercice créatif de ses mouvements, de ses capacités physiques (p. 131). Par la danse, le corps semble explorer une facette de la résistance, explorer ce qui, de lui, échappe purement et simplement à la machine. Le corps et sa danse sont le lieu d'une puissance inexorable dont on peut penser qu'ils nous connectent à la possibilité même de lutter. Federici rend perméables deux voies d'analyse : une analyse structurelle des conditions d'existence et une attention aux corps tant dans leur expérience de l'aliénation que dans celle de la lutte. Ce faisant, et comme Jules Falquet l'indique dans sa préface, *Par-delà les frontières du corps* construit une position décalée, un vrai pas de côté dans le champ féministe (p. 10). Sartre a frayé une voie à la croisée d'une conception phénoménologique du corps et d'une pensée matérialiste de l'oppression. Il ne serait pas opportun de comparer les pensées de Sartre et Federici, ni de faire comme si les chemins qu'elles avaient tracés étaient similaires. Cependant, opérer des rapprochements entre leurs façons de faire pénétrer l'échelle du singulier et celle du structurel n'est pas anodin. Il s'agit d'aborder ce qui de la pensée de Sartre peut servir de généalogie stratégique pour la pensée féministe.

Sartre, la configuration d'un problème matérialiste : au sujet des impasses existentielles

Dans la première partie de son ouvrage, Federici poursuit le projet de *Caliban et la Sorcière* en montrant que la mécanisation du corps est aussi bien un effet qu'une condition de possibilité du capitalisme. Cette mécanisation ou machinisation du corps repose sur un système ciblé d'oppressions : dominations sexuelles, raciales, et de classe. Afin de relier la nature structurelle de ces dominations et leurs conséquences existentielles, l'autrice mobilise une analyse des études tayloristes comme outil scientifique qui a permis la mécanisation du travail à la chaîne. Elle qualifie à l'aide d'une expression de *Huis Clos*⁹ cette mécanisation, la transformation du corps qu'elle implique et le type d'expérience qu'elle produit. L'automatisme et la mécanisation du corps générés par le procédé tayloriste de fragmentation et d'autonomisation des tâches produisent des types d'existence que Sartre (et Federici qui le reprend) qualifie(nt) de vies « sans issues » (p. 35).

Les vies sans issues désignent dans la pièce de Sartre, écrite en 1943, le caractère irrémédiable des choix existentiels posés au cours d'une vie. La pièce met en scène trois personnages qui, au jour de leur mort, sont en situation de rendre compte de leur existence. Leurs vies sont passées au crible et sont définies par l'ensemble des actes qu'elles ont posés ; le dispositif de la scène (être rassemblés tous les trois) fonctionne comme une instance de jugement. Par cette pièce, Sartre pose deux problèmes qui vont traverser la première partie de son œuvre : la connaissance de soi et la constitution de soi. Il y articule d'emblée la notion d'*autrui* dont il fera un élément central pour penser ces deux problèmes de nature phénoménologique.

La réalité matérielle (mécanisation du travail) que Federici qualifie avec l'expression de *Huis Clos* fait résonner, de façon surprenante, le travail entrepris des années plus tard par l'auteur dans la *Critique de la Raison dialectique*¹⁰ ; plus précisément, l'analyse qu'il déploie au sujet d'une ouvrière à la chaîne. Que peut dire cette autre référence sartrienne et vers quoi fait-elle signe ?

Dans la *Critique*, Sartre produit une analyse de la classe sociale comme « champ de possibilités rigoureusement limité »¹¹. Il développe son analyse par une série d'exemples, dont l'un est particulièrement frappant : la description des gestes, des pensées, des désirs et des possibilités existentielles d'une ouvrière à la chaîne. Pour développer son analyse matérialiste et historique du concept d'aliénation, Sartre reprend et amplifie un texte de Lanzmann au sujet d'une ouvrière dans une fabrique de shampooing Dop¹². Ce dont il est question dans la description que fait Sartre de cette ouvrière, c'est non seulement de tout ce qui lui est assigné par la classe à laquelle elle appartient, mais ce sont également les exigences pratico-inertes des lieux et des objets auxquels elle est confrontée en tant qu'ouvrière, en tant qu'être-de-classe, et qui vont jusqu'à configurer et réintégrer au procès capitaliste ses échappatoires dont on peinera à dire, dans un premier temps, qu'ils lui sont « propres ».

En vain, se réfugierait-elle dans l'intimité « la plus privée », ce prétendu recours la trahirait aussitôt et se transformerait en un pur et simple mode de réalisation subjective de l'objectivité. Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant à une rêverie d'ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce qui ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c'est la machine en elle qui rêvait de caresses : le genre d'attention requis par leur travail ne leur permettait, en effet, ni la distraction (penser à autre chose) ni l'application totale de l'esprit (la pensée retarde ici le mouvement) ; [...] l'ouvrière pense à l'abandon sexuel, parce que la machine requiert qu'elle vive sa vie consciente en passivité pour garder une vigilance souple et préventive sans jamais se mobiliser dans la pensée active. [...] La vérité, c'est que

l'ouvrière en croyant s'évader trouve un biais pour se faire ce qu'elle est [...]. Ainsi la plus grande intériorité devient un moyen de se réaliser comme une extériorité totale.¹³

L'ouvrière, par ses gestes et ses rêveries, est tout entière rivée à la machine ; elle est machine ou plutôt elle *se fait être* machine. La mécanisation du corps qu'exigent la machine industrielle et la structuration du travail à la chaîne fait d'elle une pure force de travail, une ressource matérielle. L'appropriation de son corps en force de travail est le point qui configure son champ de possible. C'est bien son être-de-classe, c'est-à-dire la position que son corps est destiné à occuper dans les processus de production capitaliste et les tâches qui lui sont assignées en raison de la division économique et sociale du travail, qui constitue l'ensemble de son existence. L'ouvrière est « définie non seulement par le type de rêverie intérieure que la machine l'oblige à avoir, mais par le salaire, par les maladies, par la vie, par le nombre d'enfants qu'elle peut avoir [...] »¹⁴.

On s'étonnera dès lors peut-être que Federici mobilise ainsi l'expression de *Huis Clos*, ouvrage étranger aux questions de l'aliénation générée par le travail industriel, afin de qualifier une expérience dont Sartre fait, ailleurs et dans une discussion explicite avec le marxisme, une analyse serrée et détaillée. L'élément sartrien que reprend Federici est de l'ordre du motif : il s'agit bien de penser les enjeux philosophiques des « vies sans issues », c'est-à-dire des vies absolument « prévisibles » (p. 35). À la faveur d'une note, Federici situe brièvement son intérêt pour la formule en question : l'enjeu de *Huis Clos* auquel elle est sensible est celui de « l'auto-emprisonnement » (p. 145). De retour à son propre texte, Federici déplace l'enjeu de l'auto-emprisonnement du champ phénoménologique, qui renvoyait chez Sartre aux problèmes de la subjectivation et de l'intersubjectivité, vers le champ structurel et politique. Les *vies sans issues* désignent, par ce déplacement, des vies cadenassées par les contraintes socio-économiques, des vies dans lesquelles « le capitalisme a traité nos corps comme des machines de travail parce qu'il est le système social qui a systématiquement fait du travail humain le principe d'accumulation de la richesse, le système qui a le plus besoin de maximiser son exploitation » (p. 34). Par-là, Federici active un lien solide entre les premiers textes de Sartre, lecteur de Husserl et Heidegger, occupé à saisir la nature de la relation entre conscience et situation et à construire une philosophie existentialiste, et la pensée matérialiste de l'aliénation qu'il produit à la fin de son œuvre.

Cette note configure un premier point d'attention que partagent Sartre et Federici portant sur l'expérience subjective de l'aliénation. Ces *vies sans issues* témoignent d'une structuration de l'existence qui est telle que nos corps sont pris dans des champs de possibilité socialement et

historiquement constitués. Le travail de Federici consiste à retracer l'historicité de ces champs, la portée et la nature des déterminations qu'ils impliquent, les corps sur lesquels ils s'appliquent. La pensée phénoménologique de Sartre, depuis *La Transcendance de l'Ego*¹⁵, permet de fonder la nature de l'expérience du corps tel qu'il est toujours pris dans une situation (qui contient son champ de possibilités et d'impossibilités). L'existentialisme et la structuration de l'expérience dont il dépend déterminent la question de l'aliénation ; l'aliénation ne se pense pas, chez Sartre, uniquement dans des termes structurels mais dépend de la nature du rapport entre le corps, la conscience et la situation d'incarnation. Parce que tout corps est toujours *en situation*, il importe de produire l'analyse matérialiste des configurations sociales et économiques qui pèsent sur les corps *jetés-dans-le-monde*¹⁶. Raphaël Gély a problématisé le lien conceptuel entre les concepts sartriens de corps, de conscience et de situation. Dans son ouvrage qu'il qualifie lui-même d'*exercice phénoménologique à partir de Sartre*, il déploie une des grandes lignes de la pensée sartrienne : qu'est-ce que peut un corps en situation ? Comment les composantes sociales d'une situation affectent-elles les possibilités existentielles d'un corps ? :

C'est la vulnérabilité intrinsèque de l'ouverture de la conscience au monde qui la rend si profondément réceptive à l'organisation sociale de son agir, aux façons, socialement structurées, d'organiser son agir et la façon même dont elle est censée le théâtraliser. [...] C'est dire que la dimension singulière et la dimension sociale de l'agir passe par le corps, par la façon dont il est susceptible en situation d'être imaginé.¹⁷

Ce sont bien les pouvoirs de la conscience, décrits par la phénoménologie sartrienne (notamment l'émotion et l'imagination), qui assument et répondent à la structuration d'une situation au sein de laquelle des corps sont exposés :

L'émotion chez Sartre est une conscience, confrontée à un monde difficile, qui se fait magique, non pas en cherchant l'évasion, mais en mobilisant cela du monde qui reste à sa disposition, son propre corps, en explorant l'efficacité symbolique des techniques qui restent à sa disposition, ses techniques corporelles, capables de mettre en question *d'un coup* les moyens, les médiations et les rapports qui organisent le monde, en montrant tout à la fois la précarité et les limites.¹⁸

La phénoménologie sartrienne permet de jouer les deux facettes de l'expérience subjective l'une avec l'autre, plutôt que de produire une pensée qui produirait une compréhension du concept de corps sur le dos d'une inattention aux conditions d'existence. En ce sens, le socle phénoménologique de la pensée sartrienne pose la question des conditions matérielles de

l'expérience, des conditions dans lesquelles un corps et une conscience peuvent exercer un rapport créatif à leur situation de vie. Le projet de la *Critique* se construit des années plus tard, dernier tournant de l'œuvre sartrienne, et consiste toujours à penser l'homme en situation. Pourtant un autre angle s'impose : la notion de situation est traitée dans ses dimensions historiques, économiques et sociales. Cela implique de décrire l'expérience de l'aliénation à l'échelle du corps (de chaque corps) comme déploiement d'une subjectivation dans les dispositifs sociaux qui configurent ses possibilités. L'échelle du corps, comprise depuis l'ancrage phénoménologique dont dépendent les concepts classiquement sartriens de situation et de conscience, s'impose comme ressort philosophique : elle permet de saisir l'ampleur des impacts sociaux, historiques et matériels et forme, à partir de là, le socle d'une véritable pensée matérialiste.

Héritage(s) en tension : l'existentialisme, révélateur d'impasses théoriques ?

La seconde apparition de Sartre dans l'ouvrage de Federici est articulée à la fameuse citation de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient »¹⁹. Sartre et Beauvoir font surgir les enjeux existentialistes dans un chapitre destiné à faire la critique du concept de *performance* ou des théories discursives du genre. Silvia Federici souligne les points de la théorie de Butler qui constituent, d'après elle, des impasses théoriques et militantes. Force est de constater, pourtant, qu'en mobilisant Sartre et Beauvoir dans son chapitre sur « Le corps, le genre et la performance » (pp. 69 – 77), elle construit davantage une tension ou un rapport critique dans un champ de recherche qu'elle partage avec Butler. Federici fait mine d'être sourde à certaines nuances ou à certains points de la théorie de la performativité. Ce survol a une efficacité stratégique indéniable : il positionne, avec la clarté qu'offre une critique assumée, les travaux des deux autrices dans le champ féministe. Mais cet effet d'opposition se situe en surface ; cette hétérogénéité apparente de leurs théories est, en réalité, traversée par une série de tensions. Leurs positions respectives ne s'opposent pas terme à terme ni radicalement mais sont plutôt prises dans une négociation complexe. Les façons d'hériter des auteurs.trices de la *French Theory*²⁰ manifestent une de ces tensions et poussent chaque pensée dans ses retranchements ou au-devant de ses impasses.

Federici retrace la façon dont, à partir de Beauvoir, un certain mouvement féministe, le sien, a dégagé la nécessité de combattre les sources d'exploitation des femmes. Cette lutte cherchait alors « des stratégies politiques qui transformeraient non seulement nos propres vies [*la vie des femmes*]

mais aussi la totalité sociale » (p. 69). La force de ce trajet est racontée au revers d'un autre itinéraire, lui aussi hérité de Beauvoir, celui des théories de la performativité. Les théories de la performance ou de la performativité, d'après Federici, ont surfé sur l'idée que les identités étaient socialement construites pour dissoudre l'intrication des normes de genre à l'organisation de la division du travail :

La performance est un concept utile. Mais ses applications sont limitées, et partielles. [...] Le concept néglige le fait que le genre est le résultat d'un long processus de disciplinarisation et que les « normes » sont le produit de l'organisation et de la division du travail, de la configuration diverse des marchés du travail, de la structuration de la famille, de la sexualité, et du travail domestique. (p. 70)

Federici entame cette critique à partir de Beauvoir et la renforce avec l'aide de Sartre. Elle mobilise le concept de mauvaise foi développé dans *L'Être et le Néant*²¹ et le définit comme ce jeu ou cette performance attendue socialement par autrui en raison des conditions d'existence. Federici précise, encore par une note :

Utilisant l'exemple du garçon de café, de l'épicier, du commerçant, Sartre montre comment leur performance apparaît comme un jeu, une cérémonie, quoique sérieuse, car le public réclame qu'ils réalisent leur condition [...]. « La mauvaise foi » pour Sartre entre en jeu quand nous oublions que nous ne sommes pas « ce sujet que *j'ai à être* ». Ce qui l'intéresse est la reconnaissance de notre propre capacité ontologique à transcender les identités que nous sommes appelés à incarner. (p. 153)

Par le concept sartrien de *mauvaise foi*, Federici impose une torsion à la théorie du genre : elle admet, quelques lignes plus loin et avec cette notion sartrienne à l'appui, qu'il y a bien des formes de performativité sociale. Elle accepte également de considérer que la construction sociale de l'identité *femme* est liée à des types de performance du genre. Cependant, performer ce que l'on a-à-être n'implique pas, d'après Federici, que nous devons renoncer à décrire les causes structurelles des oppressions de genre et de sexe. En insistant sur les formes de résistance aux assignations sociales, sur l'efficacité politique de certaines de ces catégories (que nous avons autant à performer individuellement qu'à manier collectivement en vecteur de lutte) et, enfin, sur les structurations économiques qui fondent les catégories du genre, à savoir la division sexuelle du travail, Federici produit une lecture de *L'Être et le Néant* qui agit comme une alliance dans son positionnement féministe contre les théories post-structuralistes. À revers du premier usage sartrien qui était

mobilisé par Federici pour décrire les cadres de l'aliénation structurelle, la machinisation des corps et leurs conséquences subjectives, cette seconde apparition fait droit à la question de la lutte, ou plutôt de sa possibilité, depuis le cadre existentialiste ou depuis ce que Raphaël Gély nomme « une phénoménologie du jeu »²².

La description de l'ouvrière Dop semble encore une fois utile à ajouter à la discussion pour saisir l'intrication des deux notes, celle renvoyant à *Huis Clos*, l'autre à *L'Être et le Néant*. Federici saisit, avec et à partir de Sartre, l'ambiguïté d'une analyse matérialiste de l'aliénation lorsqu'elle s'affronte à l'exigence de penser cette expérience à l'échelle du corps. L'ouvrière Dop semble bien aliénée jusque dans sa plus stricte intimité (sexualité, désir, rêverie) et, pourtant, Sartre continue de marquer l'écart inexorable qui subsiste car cette ouvrière a à être ce qu'elle est, c'est-à-dire ne l'est pas totalement. La distance marquée avec les théories de la performativité peut se reprendre à nouveaux frais : avoir-à-être ce qu'on est n'équivaut pas simplement à performer les assignations dont chacun.e a échoué mais bien à habiter ce qui échoit comme position dans l'existence depuis l'expérience simultanée d'un écart et d'une relation constitutive entre monde et conscience, double expérience qui est inhérente à l'existentialisme sartrien.

*

La mauvaise foi sartrienne peut paraître ambiguë en ce qu'elle mobilise le terme de jeu, voire l'idée de performance. Il faut comprendre pourquoi la référence au concept de mauvaise foi ne renforce pas l'hypothèse performative : l'exemple, lui aussi fameux, du garçon de café²³ n'illustre pas, en réalité et si l'on en croit la remarque de Federici, le rôle social et le type de performance qu'il engendre mais bien la subsistance ou non d'une capacité d'écart aux positions sociales qui sont assignées aux corps, c'est-à-dire la subsistance de foyer de lutte. Cet écart est lié à des types de conduite en situation et se manifeste par le biais de corps qui, tout d'un coup, « débordent et éludent leur condition »²⁴. L'attachement de Federici à la mauvaise foi sartrienne se tisse autour de ce pouvoir de résistance ; aucun corps n'est absolument réduit à sa situation et il fait subsister, même au sein des aliénations les plus profondes, des dimensions existentielles qui excèdent la situation en elle-même. Cet usage de Sartre s'avère précieux ; il révèle la teneur opérationnelle ou pragmatique des pensées féministes.

Federici plussoie la position sartrienne et invite son.sa lecteur.trice à constater que « nous nous échappons » (p. 71). Tout corps est une puissance d'échappement ; c'est un territoire qui, même s'il est privé de toutes les manières et absolument des moyens de se défendre, résiste. Cultiver collectivement, par ce que l'autrice nomme un *militantisme joyeux* (p. 138), une puissance concrète, matérielle et organisée de lutte implique de faire passer ce qui de chaque corps résiste dans l'organisation politique de la révolte féministe et anticapitaliste. Par ce passage de l'expérience du corps à la lutte collective, de nouvelles possibilités de vie se déploient.

À l'entame de ce livre, Jules Falquet rappelait la centralité des corps dans certains mouvements féministes latino-américains qui articulent leurs luttes autour de la revendication « *nuestra cuerpa* » (p. 8) et les liens que tissait Federici avec ces mouvements sociaux. Par un autre montage philosophique, j'ai voulu redistribuer certains gestes philosophiques et appréhender le type de stratégies épistémologiques et politiques qu'ils véhiculent. L'enjeu est autant historique que pragmatique : il s'agit de rendre pensable ce que peuvent certaines généalogies philosophiques. Ce jeu de rapprochements entre Sartre et Federici montre comment la question du corps, une fois mise au cœur de sa discussion avec le marxisme, insiste sur l'actualité de pouvoir revendiquer notre corps comme objet/sujet de la lutte antipatriarcale, anticoloniale et anticapitaliste.

1. La différence entre *performance* et *performativité* est traitée par Butler dans l'introduction qu'elle ajoute à l'édition de son livre *Trouble dans le genre* en 1999. Reprenant à son compte certaines critiques générées par la première édition en 1990, elle fait part d'un itinéraire critique sur son propre concept de performativité. Elle stipule que l'idée qu'elle se faisait de la performativité a changé avec le temps et que ses travaux des années qui ont précédé ont eu pour objet de clarifier et de réviser la théorie de la performativité. Assumer le caractère mouvant de sa pensée de la performativité la rend difficilement définissable. Notons, faute de pouvoir procéder à l'analyse détaillée du concept, « l'idée que le genre est performatif a été conçue pour montrer que ce que nous voyons dans le genre comme une essence intérieure est fabriqué à travers une série ininterrompue d'actes, [...] » (BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 36) Et Butler de préciser : « Il arrive que *Trouble dans le genre* laisse croire que le genre est une simple invention de soi ou que le sens psychique d'une présentation genrée peut se lire directement à sa surface. Avec le temps j'ai nuancé ces deux postulats. De plus, ma théorie offre une interprétation tantôt plus linguistique tantôt plus théâtrale de la performativité. [...] Dans *Le Pouvoir des mots*, j'ai cherché à montrer comment l'acte de parole relevait à la fois de la performance (et qu'il comporte donc une dimension théâtrale, qu'il est présenté à un public, sujet à interprétation) et du langage induisant un ensemble d'effets

par sa relation d'implication avec les conventions linguistiques » (*Ibid.*, pp. 48-49). Cette reprise critique et cette distinction sont éludées par Federici lorsqu'elle s'oppose à Butler et, plus frontalement, à ses héritiers.

2. Voir notamment l'article datant de 1982 réédité dans cet ouvrage : Silvia Federici & George Caffentzis, « Mormons in Space Revisited », *Midnight Notes* 2, n° 1, 1982, p. 3-12.

3. Réflexion principalement issue des discussions qui ont suivi un cycle de trois conférences données au California Institute of Integral Studies en 2015.

4. MARX, K., *L'idéologie Allemande*, trad. Molitor, Ire partie, p. 225, cité dans SARTRE, J.-P., *Critique de la Raison dialectique, Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985 (1960), p. 341.

5. FEDERICI, S., *Caliban et la Sorcière*, Genève, Entremonde, 2017.

6. DAVIS A., « Surrogates and Outcast Mothers : Racism and Reproductive Policies in the Nineties », dans *The Angela Y. Davis Reader*, édité par Joy James, Malden, MA, Blackwell, 1998, pp. 210-221.

7. ROBERTS D., *Killing the Black Body: Race, Reproduction and the Meaning of Liberty*, New-York, Vintage Books, (1997) rééd. 2017.

8. MARX, K., *Le Capital*, livre 1, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 445.

9. SARTRE, J.-P., *Huis Clos*, Paris, Gallimard, Folio, 1976.

10. SARTRE, J.-P., *Critique de la Raison dialectique, Tome 1. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1985 (1960).

11. SARTRE, J.-P., *Ibid.*, p. 341.

12. *La Gauche*, Les Temps Modernes, n° 112, 1955.

13. SARTRE, J.-P., *Critique de la Raison dialectique, Tome 1*, pp. 342-343.

14. SARTRE, J.-P., *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013, p. 67.

15. SARTRE, J.-P., *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1998.

16. SARTRE, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 37.

17. GELY, R., *Imaginaire, Perception, Incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 444.

18. Grégory Cormann, « Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre. Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen », p. 9, cité dans GELY, R., *Imaginaire, Perception*,

Incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre, Bruxelles, Peter Lang, 2012, p. 494.

19. DE BEAUVOIR, S., *Le Deuxième sexe II*, Paris, Gallimard, 1949, p. 1.

20. « *Trouble dans le genre* prend racine dans la French Theory, qui est elle-même une drôle de construction américaine. » BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 29.

21. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1982 (1943).

22. GELY, R., *Imaginaire, Perception, Incarnation*, p. 444.

23. SARTRE, J.-P., *L'Être et le Néant*, p. 96.

24. *Ibidem*.