

Vulnérabilité, silence et agentivité
Une conception butlerienne de la résistance politique

Éloi Paradis-Deschênes

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de
Maîtrise en science politique

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Éloi Paradis-Deschênes, Ottawa, Canada, 2021

Résumé

Théoricienne américaine particulièrement connue pour son ouvrage *Trouble dans le genre*, Judith Butler est une autrice amplement discutée dans le milieu académique sur les questions de genre, et considérée par plusieurs comme une penseuse centrale des théories *queer*. Toutefois, ses plus récents écrits ont davantage porté sur des questions politiques plus larges qui ont étendu la portée de sa réflexion à d'autres formes d'oppression, notamment à partir de réflexions sur la précarité et la vulnérabilité. Cette thèse porte sur l'œuvre de Butler, plus précisément sur ses réflexions politico-philosophiques entourant la vulnérabilité, l'agentivité et la résistance politique. J'y défends que les idées de Butler sont particulièrement pertinentes pour penser le politique et les pratiques émancipatrices, car Butler accorde une grande importance à la critique, à la résistance et aux pouvoirs d'agir des précaires. Dans mon premier chapitre, j'explique la place qu'occupe le concept de vulnérabilité dans les théories féministes contemporaines et je situe Butler au sein de cette littérature. À cette fin, je propose une nouvelle typologie des théories féministes contemporaines de la vulnérabilité se divisant en trois courants : les théories libérales, les théories du *care* et les théories féministes critiques. Dans le deuxième chapitre, je montre comment la conception de la vulnérabilité proposée par Butler lui permet de défendre une nouvelle compréhension de la responsabilité sociale qui fait en partie écho aux éthiques du *care* – un nouvel *éthos* de la solidarité. Puis, j'explique en quoi cette vulnérabilité est nécessairement liée à la capacité d'agir même du sujet (son *agentivité*) et en quoi la critique – comprise comme pratique – occupe un rôle central dans cette approche lorsque l'on parle de lutte et de résistance politique. J'y soutiens également que Butler engage un discours et un cadre théorique qui permettent de parler des formes d'agir politiques employées par les opprimé·e·s, et d'envisager la création d'alliances et d'une solidarité entre les luttes. Dans le troisième et dernier chapitre, je puise chez les auteurs et autrices qui travaillent sur ce que j'appelle les *silences agentifs* afin d'offrir quelques exemples de résistances politiques pouvant s'inscrire dans un projet butlerien de lutte contre les inégalités, la précarité et la violence. Cet excursus dans ces écrits me permet d'analyser de manière critique l'opposition binaire qui a été historiquement constituée entre passivité et *agentivité*, puis entre silence et parole – mais également de défendre des pratiques politiques alternatives pouvant être mobilisées par les dépossédé·e·s.

Remerciements

Le travail entourant la recherche et la rédaction d'un mémoire ou d'une thèse est souvent accompagné de longs moments de solitude, ce qui peut parfois être pesant et décourageant. Toutefois, il serait complètement illusoire de penser que la construction d'un tel travail se fait en vase clos et qu'il n'est pas le fruit de relations et d'une forme d'interdépendance. L'élaboration de cette thèse n'a été possible que grâce aux écrits d'auteurs et autrices féministes et critiques fantastiques, aux rencontres militantes stimulantes, aux discussions entre collègues et ami·e·s, mais surtout grâce au soutien plus que nécessaire de certaines personnes.

Je souhaite donc d'abord remercier quelques personnes qui m'ont grandement influencé au sein du milieu universitaire. Premièrement, la professeure et philosophe Naïma Hamrouni qui m'a introduit aux pensées féministes et aux théories entourant le concept de vulnérabilité qui sont au centre de ma thèse. Deuxièmement, mes collègues et ami·e·s, notamment Alexis Ross et Laurie Gagnon-Bouchard, avec lequel-le-s j'ai eu l'occasion d'échanger sur plusieurs enjeux philosophico-politiques au cours des dernières années. Troisièmement, Bernard Gagnon, avec qui j'ai eu l'occasion de collaborer dans la recherche et qui m'a toujours donné d'excellents commentaires.

Je voudrais aussi remercier ma famille pour son soutien inconditionnel, mais tout particulièrement ma sœur Françoise, avec qui j'ai également collaboré, pour son aide et ses conseils durant les différentes étapes du processus, puis ma mère pour ses nombreuses et très utiles relectures de mes textes. Je veux également remercier ma conjointe Anaïs qui m'a toujours soutenu lorsque j'avais des baisses de moral et qui m'a poussé à approfondir mes réflexions politiques sur l'abstentionnisme électoral.

Finalement, je souhaite remercier Sophie Bourgault, ma directrice de thèse, pour son aide, ses réflexions et ses commentaires toujours pertinents et riches, mais aussi pour sa disponibilité, sa sensibilité et son soutien incroyables. Sophie est une professeure qui se démarque autant par son travail intellectuel que par sa personne. Ses valeurs sociales et politiques transparaissent autant dans ses travaux que dans ses relations humaines, ce qui en fait une personne pour laquelle j'ai énormément d'admiration.

Table des matières

Introduction	1
Une approche butlerienne de la résistance	4
Méthodologie et textes à l'études.....	9
Les théories féministes de la vulnérabilité	13
L'intérêt des théories féministes de la vulnérabilité pour la pensée politique contemporaine.....	14
Typologie des théories féministes de la vulnérabilité	20
<i>Première approche : Les théories féministes libérales</i>	22
<i>Deuxième approche : Les théories féministes du care</i>	26
<i>Troisième approche : Les théories féministes critiques</i>	28
Défendre une approche butlerienne pour penser les luttes socio-politiques	31
Vulnérabilité et pouvoir d'agir : Agir contre et à partir de la précarité	34
Précarité et vulnérabilité	39
Vulnérabilité, corporalité et relationalité	43
Une éthique de la solidarité.....	45
Agentivité et performativité	51
La puissance des normes.....	53
Le rôle de la critique	55
Penser le pouvoir d'agir des précaires et les alliances dans la lutte	61
Quelles actions politiques envisager?	66
Conclusion	70
Les silences agentifs comme pratiques politiques émancipatrices.....	73
Les silences agentifs.....	79
Silence et écoute.....	85
Silence, résistance et critique	90
Résister par le silence : Deux pratiques plus concrètes.....	95
<i>Silence et désobéissance civile</i>	95
<i>Abstentionnisme et silence électoral</i>	99
Épilogue	104
BILIOGRAPHIE.....	109

Introduction

Malgré la croissance économique des dernières décennies et la mise en place de sociétés démocratiques et de droits reconnaissant l'égalité formelle entre les citoyens (plus particulièrement en occident), ainsi que la mise en place de politiques dites d'inclusion de la diversité, il semble que de nombreuses formes d'inégalités, d'oppressions et d'exclusions demeurent, et ce, que ce soit à l'international ou à l'intérieur même des pays les plus démocratiques et les plus riches¹ – une situation d'ailleurs empirée par la pandémie du COVID 19 (ONU info, 26 décembre 2020). En effet, les femmes et les minorités racisées, pour ne nommer que ces deux groupes, demeurent disproportionnellement atteintes par des formes d'exploitation, de précarité et de violences². On peut penser ici au cas des femmes autochtones disparues et assassinées (Buller et al. : 2019), aux taux d'emprisonnement faramineux chez les jeunes afro-américains (Davis : 2014), à la hausse des actes racistes à l'endroit des minorités musulmanes³. Au Québec, plusieurs autrices et auteurs soulignent même l'émergence d'un ressac antiféministe à teneur masculiniste, sexiste, misogynne et raciste (Dupuis-Déri, 2004; 2012; Lamoureux et Devreux, 2012). De plus, comme l'explique bien Isabell Lorey dans son ouvrage *State of Insecurity, Government of the Precarious* (2015) – l'État social, le néolibéralisme et la gouvernementalité biopolitique ont favorisé l'établissement d'une société de précarité (voir aussi Butler, 2016 : 19-23, 86 : 250). Par conséquent, de nombreux groupes vivent une forme

¹ Un rapport de l'OCDE paru en 2015 soutient que depuis les années 1980, les inégalités de revenu ont augmenté dans la grande majorité des pays de l'OCDE (2015 : 25) et les inégalités entre hommes et femmes se sont généralement maintenues (2015 : 36).

² Voir entre autres les travaux de féministes matérialistes telles que Christine Delphy (2008, 2015) et Angela Davis (2014, 2016) qui ont toutes deux traités des questions d'exploitations et d'oppressions raciales, sexuelles et de classe – et de leurs liens.

³ Un rapport de Statistique Canada publié en 2019 sur les crimes haineux déclarés à la police en 2017 (les données sont disponibles après 2 ans) fait état d'une augmentation des crimes haineux, en particulier ceux ciblant les populations musulmane, arabe et asiatique occidentales au Québec (2019).

d'isolement politique et social qui a pour objectif de soutenir l'accumulation capitaliste et le contrôle des populations (Lorey, 2015 : 1). C'est pourquoi tant de penseurs et penseuses politiques contemporain·e·s s'évertuent à réfléchir aux moyens de résister aux formes d'exploitation et de domination, et de transformer les structures sociales qui sont à l'origine des inégalités économiques, sexuelles, raciales, de genre, etc.

De l'observation et de l'expérience de ces différents *modes d'invivabilité* (pour reprendre le terme de Judith Butler) émergent plusieurs questions éthico-politiques et sociales. Deux de ces questions me semblent incontournables : sur quels principes s'appuyer pour remettre en question cet état des faits – c'est-à-dire cette distribution inégalitaire et injuste de la précarité? Comment les actions politiques, mais plus particulièrement les luttes sociales et les résistances politiques, pourraient-elles s'articuler contre les différentes conditions de précarité et possiblement venir transformer les structures sociales qui sont à l'origine des inégalités économiques, sexuelles, raciales et de genre?

Depuis un bon moment déjà, plusieurs réponses à ces questions sont venues d'autrices et d'auteurs progressistes libéraux. L'égalitarisme rawlsien, particulièrement défendu dans *Théorie de la justice* (Rawls, 1987), a fortement influencé la pensée politique sur les enjeux de justice sociale et d'égalité, comme on peut, entre autres, le constater chez des auteurs comme Ronald Dworkin (1981) et Amartya Sen (1982). Dans cette thèse, je puiserai toutefois davantage dans les approches féministes (et autres) qui se veulent plus critiques à l'endroit du libéralisme politique. Dans les dernières années, les réponses féministes aux questions de justice, d'égalité et de lutte sociale ont été particulièrement riches. Les travaux de Judith Butler – philosophe féministe et théoricienne particulièrement connue pour son apport aux théories du genre – sont notamment très intéressants pour repenser la responsabilité sociale et réfléchir aux modes de l'action

politique, et ce, à partir d'une conception de la vulnérabilité qui remet en question certaines idées politiques plus traditionnelles. Les écrits de Butler sur la vulnérabilité et l'agentivité seront au centre de mes réflexions, mais ma thèse puisera plus largement au sein d'une littérature féministe très riche sur le concept de vulnérabilité.

Théoricienne américaine particulièrement connue pour son ouvrage *Trouble dans le genre*, Butler est une autrice amplement discutée dans le milieu académique sur les questions de genre, et considérée par plusieurs comme une penseuse centrale des théories *queer* et des théories féministes contemporaines pour ses réflexions sur les formes d'oppression et d'inégalités sexuelles et de genre. Toutefois, ses plus récents écrits ont davantage porté sur des questions politiques plus larges qui ont étendu la portée de sa réflexion à d'autres formes d'oppression. Dans son livre récemment publié en français, *Rassemblement : Pluralisme, performativité et politique*, l'on retrouve plusieurs textes qui abordent la problématique plus large de la précarité et de la vulnérabilité. Selon elle, « nous nous trouvons dans une situation biopolitique où les populations sont de plus en plus soumises à ce qu'on appelle la précarisation » (Butler, 2016 : 23), et cette situation se trouve alimentée et reproduite par les institutions gouvernementales et économiques, ainsi que par la logique néolibérale qui fait de l'autosuffisance un idéal moral tout en détruisant ses conditions de possibilités (Butler, 2016 : 23). L'État est ainsi considéré central dans le maintien ou même l'instauration de structures d'inégalité. À travers le concept de précarité, Butler offre une réflexion très intéressante sur la question des alliances possibles et souhaitables entre les luttes sociales qui mobilisent les corps et le langage contre les différentes formes d'oppression.

Une approche butlerienne de la vulnérabilité et de la résistance

Cette thèse portera de manière générale sur l'œuvre Judith Butler, mais plus précisément sur ses réflexions politico-philosophiques entourant la vulnérabilité, l'agentivité et la résistance politique. Tout en faisant appel à plusieurs théoriciennes féministes et philosophes politiques critiques, j'y défendrai que les idées de Butler sont particulièrement pertinentes pour penser le politique et les pratiques émancipatrices, car elle accorde une grande importance à la critique, à la résistance et aux pouvoirs d'agir des précaires. En analysant la conception butlerienne de la vulnérabilité, cette thèse accordera notamment une grande importance à la remise en question du cadre normatif dominant, à la solidarité et aux luttes pour la justice sociale.

Dans mon premier chapitre, j'expliquerai la place qu'occupe le concept de vulnérabilité dans les théories féministes contemporaines en abordant notamment les travaux de Martha Fineman, Martha Nussbaum, Catriona Mackenzie, Joan Tronto, Marie Garrau, Sandra Laugier et Estelle Ferrarese. Comme nous le verrons, la vulnérabilité permet notamment ces penseuses féministes de remettre en question la conception libérale du sujet, mais également de défendre une société plus juste et égalitaire. L'objectif de ce chapitre sera de situer Butler au sein de la littérature féministe sur la vulnérabilité. À cette fin, je définirai ce qui me semble être les trois grands courants théoriques principaux à l'origine de l'utilisation actuelle de la notion de vulnérabilité dans les théories féministes contemporaines : ceux des théories libérales, des théories du *care* et des théories féministes critiques. Puis, je défendrai brièvement l'idée selon laquelle la perspective féministe critique, que j'associe à Butler, s'avère particulièrement intéressante pour penser les actions politiques contre la précarité, car elle accorde davantage d'importance à la mobilisation de la vulnérabilité et au pouvoir d'agir – notamment à l'agir des précaires et des « sans-pouvoirs ».

Dans le deuxième chapitre, qui est central à ma thèse, mon objectif sera de définir la notion de vulnérabilité (et par la même occasion celle de précarité) telle que Butler la conçoit – une vulnérabilité corporelle et relationnelle. Je montrerai comment cette conception de la vulnérabilité est utilisée par Butler pour défendre une nouvelle compréhension de la responsabilité sociale qui fait en partie écho aux éthiques du *care* – un nouvel *éthos* de la solidarité. Puis, j’expliquerai en quoi cette vulnérabilité est nécessairement liée à la capacité d’agir même du sujet (son *agentivité*) et en quoi la critique – comprise comme pratique – occupe un rôle central dans cette approche lorsque l’on parle de lutte et de résistance politique. Dans ce texte, je ne limiterai pas le concept de résistance à celui d’un acte de refus. Suivant Butler, la résistance sera plutôt comprise comme un mode d’action dont l’objectif est de faire advenir une nouvelle manière de vivre – c’est-à-dire lutter contre les modes d’invivabilité, puis signaler l’exigence d’une vie vivable (Butler, 2016 : 268-270). Butler écrit : « si la résistance consiste à faire advenir une nouvelle manière de vivre, une vie plus vivable qui s’oppose à la distribution différentielle de la précarité, alors les actes de résistances doivent dire non à une manière de vivre et dire oui, en même temps, à une autre » (2016 : 269). D’autre part, je soutiendrai que Butler engage un discours et un cadre théorique qui permettent de parler des formes d’agir politiques employées par les opprimés (une capacité qui prend place à partir de la précarité même des sujets), et d’envisager la création d’alliances et d’une solidarité entre les luttes. Dans cette partie, je mobiliserai également les travaux de José Medina et de Guillaume Leblanc, qui ont une compréhension similaire de la résistance. Finalement, j’interrogerai le rôle de l’État et la question des possibles politiques – plus précisément des pratiques d’émancipation plus concrètes qu’il serait possible d’envisager avec l’approche défendue par Butler. Dans ses plus récents travaux, Butler adresse davantage la question des pratiques politiques collectives. Elle met

notamment de l'avant le rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et de résistance (Butler, 2014 : 3). Néanmoins, peu de pratiques politiques collectives concrètes sont abordées en profondeur dans ses travaux récents et plusieurs questions auxquelles Butler n'a pas répondu sont toujours en suspens à ce sujet. Par exemple, quelles normes sociales et politiques doivent être soumises à la critique, quelles pratiques peuvent-être envisagées à cet égard, et de quelle manière les populations précarisées détiennent-elles un pouvoir d'agir ?

Dans le troisième chapitre, je souhaite donc offrir quelques éléments de réponses à ces questions en allant puiser chez les auteurs et autrices qui travaillent sur ce que j'appellerai les *silences agentifs*; j'offrirai aussi quelques exemples de résistances politiques pouvant s'inscrire dans un projet butlerien de lutte contre les inégalités, la précarité et la violence. Comme nous le verrons, les silences agentifs peuvent être compris comme des silences qui sont liés à un pouvoir d'agir et qui ne peuvent pas être associés à une forme de passivité, d'aliénation ou de soumission. Pour des autrices et des auteurs comme Kennan Ferguson (2003 : 49-51), Sophie Bourgault (2015 : 163-165) Sean W.D. Gray (2015 : 475-474), la prise de parole a souvent été associée à l'agentivité (au pouvoir d'agir) et à la liberté du sujet, alors que le silence a été principalement associé à l'obéissance et à l'oppression. Or, Gray, Ferguson et Bourgault soutiennent que le silence et la prise de parole ne sont pas toujours nettement opposés et peuvent en fait tous deux constituer des pratiques discursives. Ils et elles affirment entre autres que le silence peut faire sens et s'inscrire dans une logique d'action, qu'il peut même être un acte de refus et de résistance.

Dans ses derniers ouvrages, Butler met tout particulièrement en avant le rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et d'action, mais elle laisse également

explicitement place au silence comme forme de résistance (2016a : 11-12, 60-61, 269). Dans la présente thèse, je souhaite compléter la conception de la mobilisation et de la résistance défendue par Butler par une discussion de certaines pratiques discursives et politiques alternatives mises en avant par les théoriciennes et théoriciens des silences agentifs. Je suggérerai que le silence peut mobiliser et rendre apparent la vulnérabilité de corps à des fins politiques, un élément auquel Butler porte beaucoup d'attention dans ses travaux plus récents sur les rassemblements (2016a : chap. 2; 2016b). L'objectif du deuxième chapitre sera ainsi de considérer des pratiques qui s'inscrivent dans un projet butlerien de lutte contre la précarité et l'inégale distribution des conditions de vulnérabilité, puis d'interroger l'opposition binaire qui a été historiquement constituée entre vulnérabilité et agentivité – entre silence et parole.

L'ancrage féministe de Butler s'accompagne d'une posture que l'on peut qualifier de coalitionnaire et d'extensive du féminisme. Pour elle, il ne s'agit pas d'un mouvement qui se construit autour d'une identité ou de quelques identités données, mais plutôt « d'une lutte qui aspire au contraire à élargir ce que nous voulons dire quand nous disons 'nous' » (Butler, 2016 : 85-86). Les trois chapitres puiseront donc au sein des approches féministes pour réfléchir aux luttes sociales et à la résistance contre la précarité et l'oppression liées au genre, mais aussi à celles liées à l'orientation sexuelle, à la racialisation, aux inégalités économiques, aux croyances religieuses, etc. Cette thèse repose en partie sur l'idée selon laquelle la littérature féministe sur la vulnérabilité est particulièrement pertinente et riche pour repenser le social et le politique sous ses diverses facettes, parce qu'elle a le potentiel de se solidariser avec les autres luttes anti-oppressives ou aux visées émancipatrices.

En résumé, ma thèse portera ainsi sur les plus récents travaux de Butler, et tout particulièrement sa théorisation de la vulnérabilité et de l'action politique. Comme nous pourrons le constater,

plusieurs autrices féministes ont récemment développé des théories sur la vulnérabilité et l'agir politique qui remettent en question plusieurs idées politiques. Mon travail aura pour objectif de montrer en quoi la conception butlerienne se démarque de ces autres perspectives, mais également comment elle peut puiser chez ces dernières (surtout les théories du *care*) pour pouvoir en arriver à une théorie de la vulnérabilité, une pensée de la résistance et éthique politique de la solidarité plus robuste. D'autre part, ma thèse aura également pour but de montrer que la pensée politique de Butler peut nous permettre de penser des pratiques de résistances, de mobilisations et d'inclusions alternatives et transformatrices, telles que celles qui seront abordées à partir de la notion de silence.

Ce travail sera original dans la mesure où les théories de la vulnérabilité et les travaux de Butler sur la résistance n'ont pas vraiment été utilisés afin de réfléchir aux possibilités d'actions que permettent certaines formes de silence, bien que cette dernière nous y invite de façon explicite dans son ouvrage *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique* (2016). Une autre de mes contributions sera d'expliquer en quoi le travail de Butler met l'accent sur l'agentivité des précaires, une distinction qui me semble propre à son approche de la vulnérabilité et qui est rarement souligné dans les travaux se référant à cette dernière. Cette distinction me permettra également de mettre brièvement en relation les travaux de Butler avec ceux de José Medina sur la résistance et les injustices épistémiques. Finalement, comme noté ci-haut, Butler (et divers butlerien·ne·s) n'entre que très rarement en dialogue avec les théoriciennes du *care*, et ce, malgré ce qui me semble être des affinités claires. Ainsi, je pense qu'une partie de l'originalité de ma

thèse repose aussi sur la conversation que je propose entre les univers théoriques de ces deux écoles de pensée⁴.

Méthodologie et textes à l'étude

Ma recherche propose une lecture interne de l'œuvre de Butler sur la vulnérabilité et la résistance, mais a également pour objectif de la mettre en relation avec d'autres auteurs et autrices ayant activement travaillé sur la notion de vulnérabilité. La lecture interne de l'œuvre de Butler s'effectuera à partir de la plupart de ces livres, mais se concentrera sur certains ouvrages plus récents qui traitent davantage des notions de vulnérabilité et de précarité – notions qui sont centrales dans ma thèse. Ceci m'obligera, entre autres, à me pencher de manière plus attentive sur son livre *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique* (2016). Ce livre aborde de manière substantielle les notions de précarité et de vulnérabilité, mais également l'idée selon laquelle ces dernières sont intimement liées au pouvoir d'agir. Je me pencherai également sur les ouvrages suivants, qui portent également une grande attention à la vulnérabilité, à la précarité et à la résistance : *Vie précaire* (2005), *Le récit de soi* (2007), *Le pouvoir des mots* (2004) et *Ce que fait une vie* (2010). Sans m'y attarder autant, j'aborderai brièvement aussi, lorsque pertinent, ses principaux ouvrages sur le genre et le sujet. Ces derniers ont profondément marqué ses réflexions sur le pouvoir d'agir et la résistance par l'utilisation des concepts d'agentivité et de performativité. *Ces corps qui comptent* (2018), *Trouble dans le genre* (2005a) et *La vie psychique du pouvoir* (2002) seront donc également à l'étude dans certaines sous-sections. Finalement, l'analyse de certains passages de son livre *Le pouvoir des mots* (2017), seront

⁴ En effet, jusqu'à maintenant, il n'y a pas véritablement eu de véritable conversation – mais plutôt un intérêt unidirectionnel des théoriciennes du *care* pour Butler. Prenons, par exemple, l'exemple de Fabienne Brugère (2011) qui s'est fréquemment inspirée des travaux de Butler. Brugère s'est d'ailleurs aussi penchée sur la pensée de Butler dans un livre intitulé *Judith Butler, trouble dans le sujet, trouble dans les normes* (Brugère et Le Blanc, 2009).

également utile pour nous éclairer dans le chapitre sur les silences agentifs. Il est à noter que bien que ma recherche porte principalement sur ces ouvrages plus récents, plusieurs notions et idées défendues par Butler s'inscrivent en continuité avec ses premiers travaux sur le genre et le sujet par exemple. Parlant du lien fort entre ses premiers travaux sur le genre et ses travaux plus récents sur la précarité, Butler écrit : « Mon ambition était précisément d'assouplir l'emprise coercitive des normes sur la vie genrée [...] pour que la vie soit plus vivable. [...] La précarité a toujours été présente dans ce cadre, car la performativité du genre est depuis l'origine une théorie et une pratique qui s'oppose, pour ainsi dire, aux conditions invivables dans lesquelles vivent les minorités sexuelles et de genre » (2016a : 45-46).

D'autre part – puisque ma recherche aura également pour objectif de mettre en relation et d'analyser de manière comparative le travail de Butler – d'autres autrices féministes qui ont travaillé sur la question de la vulnérabilité et de l'agir politique seront également à l'étude. La pensée de Butler sera, entre autres, mise en relation avec les pensées féministes libérales et les éthiques du *care*. Les textes de différentes théoriciennes féministes libérales et du *care* seront donc également à l'étude. Pour ce qui est des éthiques du *care*, *In a Different Voice* de Gilligan (1982), mais surtout *Un monde vulnérable* de Tronto (2009) seront notamment traités. Tronto et Gilligan sont deux des penseuses les plus importantes dans le champ des théories du *care*, mais d'autres textes issus de ce champ seront également brièvement abordés, dont ceux de Laugier (2009) et de Garrau (2018). L'objectif sera de distinguer Butler de ces dernières, mais également de montrer en quoi les éthiques du *care* peuvent aussi être mises en dialogue avec les travaux de Butler afin de défendre certaines pratiques politiques émancipatrices. En ce qui a trait aux théories féministes libérales, *The Vulnerable Subject* (2008) de Fineman, ainsi que quelques chapitres de Mackenzie (2008; 2010; 2014) seront entre autres abordés, mais c'est

principalement les travaux de Nussbaum (1999; 2002; 2003) qui alimenteront la discussion. L'un des objectifs secondaires de la thèse est de répondre aux critiques de Nussbaum à l'endroit de Butler et de montrer en quoi une approche non-idéale comme celle de Butler est préférable pour penser les luttes pour la justice sociale.

Le livre de José Medina *The Epistemology of Resistance* (2012), ainsi que celui de Guillaume Le Blanc *Que faire de notre vulnérabilité?* (2011), seront aussi succinctement traités dans ma recherche. À plusieurs égards, les travaux de Le Blanc sur l'exclusion et de Medina sur les injustices épistémiques et la résistance font écho à la conception butlerienne de la vulnérabilité et de l'agentivité. Le Blanc nous donne l'occasion d'appréhender la citoyenneté politique à la lumière des travaux de Foucault et de Butler sur les normes, alors que Medina apporte des pistes de réflexion tout à fait intéressantes concernant le pouvoir critique des populations précarisées. Les travaux d'Iris Marion Young sur la démocratie communicationnelle et l'inclusion seront également convoqués. Son livre intitulé *Inclusion and Democracy* (2000) est particulièrement intéressant pour réfléchir de manière plus explicitement à certaines idées auxquelles Butler adhère concernant la reconnaissance et l'exclusion de certaines pratiques.

Finalement, puisque ma recherche tentera aussi de penser certains silences comme des pratiques de résistance et d'inclusion politique, une longue liste d'écrits d'auteurs et d'autrices qui ont travaillé sur le silence dans sa dimension agissante seront également à l'étude. Les textes de Wendy Brown (2005), Sophie Bourgault (2015), Guillaume Le Blanc (2011), Kennan Ferguson (2008), Kris Acheson (2008), Vincent Jungkunz (2011, 2012, 2013), Sophia Hatzisavvidou (2015), et Sean W.D. Gray (2015) seront notamment à l'étude, tant pour défendre l'écoute comme une pratique politique émancipatrice que pour conceptualiser le silence comme acte potentiellement subversif.

En bref, cette thèse aura pour objectif général de faire une analyse interne de l'œuvre de Butler sur la vulnérabilité, l'agentivité et les pratiques politiques. Dans un premier temps, j'y aborderai la littérature féministe contemporaine sur la vulnérabilité. Ensuite, j'y défendrai l'idée selon laquelle l'approche de Butler est particulièrement riche dans la mesure où elle nous permet d'adopter une attitude critique à l'endroit de la violence des normes et d'appuyer des pratiques de résistances potentiellement transformatrices. En allant puiser dans la conception butlerienne de la vulnérabilité, une grande attention sera portée à la critique des normes dominantes (qui distribuent différenciellement la vulnérabilité), mais également à la solidarité et aux alliances entre les luttes anti-oppressives et égalitaristes pour la justice sociale. Finalement, en abordant la question des silences agentifs – et dans l'objectif de venir appuyer le travail théorique de Butler – cette thèse tentera également d'exemplifier et d'analyser certaines pratiques politiques émancipatrices concrètes.

Les théories féministes de la vulnérabilité

Au cours des dernières décennies, les conceptions libérales de la justice et de la politique ont fortement été remises en question par des approches féministes, comme celles de Carol Gilligan (1982), Carole Pateman (1988) Chantal Mouffe (1994), Christine Delphy (1998), Iris Marion Young (2000) et Nancy Fraser (2003). Plusieurs féministes soutiennent notamment, comme le fait d'ailleurs brillamment Martha Fineman dans *The Vulnerable Subject* (2008), que la conception libérale autonomiste de l'individu ne permet pas de prendre en compte que l'agent est constitué par ses relations sociales et son environnement, ce qui contribue au maintien de nombreuses formes d'inégalités, d'oppressions et d'exclusions. Ces féministes contemporaines – investissant entre autres les théories et pensées critiques (Butler, 2005b; 2007; 2016a; Ferrarese, 2018), du *care* (Gilligan, 1983; Tronto, 2009; Laugier, 2009; Garrau, 2018), des capacités et de l'autonomie relationnelle (Nussbaum, 1986; 2003; Mackenzie, 2013) ont développé des conceptions alternatives du sujet par le prisme de réflexions et de théories sur la vulnérabilité (je référerai à ces dernières comme les « théories féministes de la vulnérabilité »). Dans un premier temps, ces théories reposent sur une critique féministe d'un certain libéralisme politique à l'universalisme aveugle – et dans un deuxième temps, elles défendent (dans un vocabulaire parfois très différent d'une autrice à l'autre) des idéaux d'égalité et de solidarité, ainsi qu'une remise en question politique et sociale des différentes formes d'exclusion et de domination.

Ce chapitre se penchera précisément sur cette littérature féministe entourant la vulnérabilité. Dans un premier temps, j'y définirai ce à quoi réfère le concept de vulnérabilité dans les théories féministes contemporaines et j'expliquerai en quoi son utilisation nous permet notamment de remettre en question une certaine conception du libéralisme. Par la suite, dans l'objectif de situer

Butler au sein de cette littérature, je proposerai une nouvelle typologie des théories féministes de la vulnérabilité divisant ces dernières en trois grands courants : les théories féministes libérales, les théories du *care* et les théories féministes critiques (que j'associe particulièrement aux travaux de Butler). Finalement, cette comparaison entre les différentes perspectives me permettra également de présenter l'idée principale du chapitre suivant selon laquelle l'approche critique de Butler est tout indiquée pour penser les luttes sociales dans la mesure où elle ne repose pas sur un idéal universaliste occidental et parce que la critique et l'agentivité des « sans-pouvoirs » y occupent une place centrale.

L'intérêt des théories féministes de la vulnérabilité pour la pensée politique contemporaine

Chez la plupart des penseuses féministes mentionnées précédemment, la vulnérabilité est pensée comme corporelle et comme inhérente à la constitution sociale de la vie humaine. En d'autres mots, « être vulnérable, c'est être fragile, être susceptible à la blessure et à la souffrance; cette susceptibilité est une condition ontologique de notre humanité » (Mackenzie et al., 2013 : 4, traduction libre). Cette idée est présente dans les travaux de Martha Nussbaum, Joan Tronto et Judith Butler – souvent discutés au sein de la littérature féministe sur la vulnérabilité – mais plus récemment également chez Catriona Mackenzie et Marie Garrau, pour ne nommer que ces dernières (Mackenzie, 2013 : 35-37 ; Garrau, 2018 : 16-18). Pour Butler par exemple, nous sommes vulnérables dans la mesure où nous sommes ouverts et exposés, qu'on le veuille ou non, aux autres et à notre environnement en général (Butler, 2005b : 46). Par conséquent, comme l'ont également souligné plusieurs théoriciennes du *care*, notre corps doit être en partie considéré dans sa dépendance aux actions et au soutien des autres (Gilligan, 1982; Tronto, 2009). Selon Fineman, puis Mackenzie et ses collègues, qui ont récemment publié un ouvrage collectif sur les

éthiques de la vulnérabilité, cette conception de la vulnérabilité qui met l'accent sur l'interdépendance remet en question le mythe du sujet indépendant capable d'agir de manière purement autonome – un mythe particulièrement présent dans la philosophie libérale individualiste lockienne (Fineman, 2008 : 2) et perpétué notamment à travers les théories libérales économiques. L'ensemble de ces autrices soutiennent que l'existence humaine dépend de relations sociales, ce qui – comme plusieurs le soulignent – inclut les relations dites de *care*⁵ (Mackenzie et al., 2013; Butler, 2005a; Garrau, 2018; Tronto, 2009).

Les autrices féministes qui abordent cette question soulignent également la nature contingente de la vulnérabilité, et défendent l'idée selon laquelle certains groupes ou personnes vivent des formes spécifiques de vulnérabilité. Cela nous permet de reconnaître que la vulnérabilité s'inscrit au sein de relations sociales et que certaines personnes sont davantage vulnérables que d'autres – soit à cause de leurs capacités réduites ou inopérantes, soit à cause d'inégalités de pouvoir. Bref, les capacités et les dépendances ne sont pas également distribuées, ce qui rend certaines personnes ou certains groupes davantage vulnérables aux autres et à l'environnement en général – donc aussi à l'exploitation.

Selon des autrices comme Catriona Mackenzie, Carla Bagnoli et Marie Garrau, il est donc possible de distinguer deux grands types de vulnérabilité : la vulnérabilité constitutive qui réfère à notre condition humaine, c'est-à-dire l'interdépendance inhérente à notre existence; puis, la vulnérabilité circonstancielle⁶, qui résulte d'un contexte particulier et se constitue à travers des

⁵ Le *care* est défini par Tronto et Fisher comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde”, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible » (Fischer et Tronto, 1991 : 40).

⁶ J'ai emprunté les concepts de vulnérabilité constitutive et de vulnérabilité circonstancielle à Bagnoli (2016 : 13-16), mais d'autres auteurs et autrices utilisent également cette division lorsqu'ils et elles se réfèrent aux appellations suivantes : *inherent vulnerability* et *situational vulnerability* (Mackenzie, Rogers et Dodds); vulnérabilité fondamentale et vulnérabilité contingentes (Garrau); *vulnerability as a background condition of human life* et

rapports sociaux spécifiques (sexe, race, etc.) qui sont parfois marqués par la domination, l'oppression, les injustices et les inégalités (Mackenzie et al., 2014 : 8; Bagnoli, 2015 : 13; Garrau, 2018 : 18), mais également par l'amour, l'amitié et le soin (Butler, 2016a : 185; Gilson, 2014 : 64). Le premier type de vulnérabilité réfère ainsi à notre exposition obligée au monde dans lequel on vit, et le deuxième réfère au caractère différentiel de cette exposition. Bref, nous sommes tous et toutes exposés à un environnement social et matériel et à des relations diverses, mais cet environnement et ces relations varient d'une personne à l'autre en fonction de plusieurs facteurs tels que le lieu de naissance, l'orientation sexuelle, l'époque, la couleur de la peau, le sexe, les relations familiales, etc.

Les vulnérabilités dites circonstancielle ou situées peuvent être marquées par des relations de domination et par l'expérience de certaines formes d'oppression et d'injustices. On peut penser ici aux populations déplacées de force à cause des ravages de la guerre, aux personnes trans qui vivent des discriminations et parfois même des violences étatiques, aux populations autochtones pour qui les politiques coloniales sont encore dévastatrices – mais également aux injustices structurelles qui sont souvent invisibilisés et qui limitent notamment l'accès à l'emploi, à la participation politique, aux soins de santé, au logement ou même à l'eau potable. Cette dimension parfois violente et douloureuse de la vulnérabilité mène des auteurs et des autrices à définir une sous-catégorie à la vulnérabilité circonstancielle. Mackenzie et Garrau nomment respectivement cette sous-catégorie vulnérabilité pathogène et vulnérabilité problématique (Mackenzie, 2014 : 39-40 ; Garrau, 2018 : 18-19). Pour Mackenzie, la vulnérabilité pathogène réfère aux vulnérabilités et aux dépendances qui sont moralement inacceptables et qu'il serait

circunstancial vulnerability (Straelhe); *universal vulnerability* et *particular vulnerability* (Fineman). Ces deux dimensions de la vulnérabilité traversent également les travaux de Butler, mais cette dernière se différencie un peu par son utilisation des concepts de *precariousness* et de *precarity* (j'y reviendrai dans le prochain chapitre).

préférable d'éliminer – telles que la domination, l'oppression ou la violence politique. Comme Mackenzie l'explique elle-même, le concept de vulnérabilité pathogène permet de souligner que les vulnérabilités circonstancielles résultent parfois d'injustices sociales résultant notamment de persécutions politiques ou d'exploitations économiques. Garrau rejoint largement les propos de Mackenzie lorsqu'elle aborde le concept de vulnérabilité problématique (Mackenzie, 2014 : 40-41). Selon elle, la vulnérabilité – même si elle constitue une structure d'existence commune (vulnérabilité constitutive) – peut augmenter de manière inégalitaire sous l'effet de différents processus sociaux tels que la désaffiliation, la disqualification sociale et la domination. Pour Garrau, « chacun [de ces concepts] éclaire en effet un processus social en vertu duquel les sujets exposés sont privés des conditions relationnelles et sociales de leur autonomie » (2018 : 21). Cette dimension injuste ou violente de la vulnérabilité est également soulignée par Butler. Toutefois, chez cette dernière, l'idée d'une vulnérabilité dite problématique ou pathogène est davantage abordée à travers le concept de précarité (*precarity*)⁷ – un concept qui me semble plus adéquat dans la mesure où il permet de distinguer clairement la vulnérabilité constitutive qui est partagée par tous et toutes des vulnérabilités problématiques, qui sont inégalement et différemment situées et distribuées (je reviendrai plus en détail sur cette question dans le prochain chapitre).

Ces approches de la vulnérabilité s'inscrivent clairement dans une perspective féministe, car elles mettent entre autres de l'avant une critique des institutions et des pratiques qui font violence aux femmes et aux minorités sexuelles. Elles remettent en question un idéal masculiniste d'indépendance, d'autonomie et de contrôle (Butler, 2016b : 21) – une conception de la

⁷ Le concept de précarité réfère ici à une condition sociale dans laquelle certaines personnes ou populations se retrouvent exposées *différentiellement* (et inégalement) à la violence au sens large du terme (Butler, 2010; Butler et al., 2016; Butler, 2016a).

masculinité adulte qui oppose vulnérabilité et autonomie (Butler, 2020 : 42) et qui a pour résultat de réduire la capacité de certaines populations à agir politiquement, entre autres les femmes. S'inscrivant dans cette logique, la philosophe féministe Naïma Hamrouni soutient notamment que les plus puissants ont pu prétendre à une forme d'indépendance à cause de la mise en place d'institutions et de règles – plus particulièrement dans le monde du travail – qui les favorisent, qui *invisibilisent* leur vulnérabilité, et qui écrasent les autres sous des conditions disproportionnées de vulnérabilité (Hamrouni, 2016 : 5-8). Ainsi, la construction du sujet indépendant (l'homme blanc ayant un travail rémunéré) a été permise, car certains et certaines (particulièrement les femmes et les personnes racisées) se sont vu dénier leur pleine indépendance et ont été assignés à des tâches qui aggravaient leur vulnérabilité (Hamrouni, 2016 : 8). C'est pourquoi Butler considère que l'une des tâches du féminisme devrait entre autres être de travailler à une nouvelle compréhension de la vulnérabilité, une compréhension qui puisse remettre en question l'opposition binaire existante entre vulnérabilité et agentivité – entre féminité et masculinité (Butler, 2016b : 25).

D'autre part, s'inscrivant au sein d'une perspective égalitariste que je qualifierais de coalitionnaire et d'extensive du féminisme, la plupart des théoriciennes de la vulnérabilité susmentionnées s'attaquent aux conditions sociales et politiques de l'exclusion, de la domination et de l'injustice, et ce, sans nécessairement se limiter aux questions de genre, de sexe et de sexualité. La justice sociale, l'égalité et la solidarité sont clairement sous-jacentes aux travaux de Fineman, Nussbaum, Tronto, Butler et Hamrouni, pour ne nommer que ces dernières. Butler défend plus précisément ce que l'on pourrait appeler une éthique politique de la solidarité.

Rejoignant plusieurs idées défendues par les théoriciennes féministes du *care*⁸, elle soutient qu'il nous est possible de penser une nouvelle forme de responsabilité – « un éthos de la solidarité qui affirme notre dépendance mutuelle, notre dépendance à l'égard d'infrastructures et de réseaux sociaux affectifs, et qui ouvre la voie, dans une sorte d'improvisation, à une réflexion sur la création de moyens institutionnels et collectifs permettant de répondre à la précarité provoquée » (Butler, 2016 : 32). Pour Butler, la lutte pour des vies vivables, et donc contre la précarité, n'est possible que si l'on reconnaît notre situation d'interdépendance et de vulnérabilité partagée. Notre interdépendance implique une forme de responsabilité sociale, alors que la persistance d'une distribution inégale de la vulnérabilité et de la précarité implique également un questionnement politique plus large sur l'inégalité.

Les théoriciennes féministes ne sont évidemment pas les seules à s'être penchées sur le concept de vulnérabilité afin de repenser la responsabilité sociale et/ou la lutte contre les inégalités. Les philosophes Emmanuel Levinas (1961; 1972), Paul Ricoeur (1960; 1990) et plus récemment Robert E. Goodin (1985), Alasdair Macintyre (1999) et Axel Honneth (1992) ont travaillé à partir de ce concept pour réfléchir sur des questions morales, éthiques et politiques plus larges. Les propos que développe Goodin dans *Protecting the Vulnerable* (1985) sont d'ailleurs discutés ou repris par certaines autrices féministes susmentionnées (Ferrarese, 2009 : 137-138; Mackenzie et al., 2013 : 10 ; Tronto, 2009 : 181-194) et font écho aux approches de ces dernières lorsqu'il est question de notre responsabilité morale et sociale à l'endroit de la vulnérabilité des autres. Toutefois, chez Goodin l'accent est mis particulièrement sur le soutien et la protection étatique

⁸ Butler refuserait probablement un tel rapprochement comme semblent le démontrer ses références généralement négatives (et rarissimes) aux éthiques du *care* (2020 : 186-187; 2016a : 181). À titre d'exemple, dans son récent livre *The Force of Non-Violence* (2020), elle écrit : « none of us should seek to be saints [...] If, for instance, by an ethics or politics of 'care' we mean that an ongoing and un-conflicted human disposition can and should give rise to a political framework for feminism, then we have entered into a bifurcated reality in which our own aggression is edited out of the picture or projected onto others » (186).

des personnes vulnérables (1985b), alors que chez de nombreuses féministes une importance centrale est accordée à la reconnaissance d'une vulnérabilité constitutive partagée par l'ensemble des vies humaines et non humaines, d'une remise en question du sujet autosuffisant et libre de choix – traditionnellement associé à l'homme blanc travailleur indépendant financièrement (Hamrouni, 2016) – et d'une prise de pouvoir, de capacité ou d'action chez les populations généralement catégorisées comme vulnérables, telles que les femmes⁹.

En outre, les travaux de Butler et d'autres féministes, comme Estelle Ferrarese, partagent des points communs avec ceux d'Axel Honneth, puisqu'ils puisent au sein des théories critiques et accordent une importance centrale à la question de la reconnaissance. Toutefois, comme le souligne Kim Sang Ong-Van-Cung dans son article « Reconnaissance et vulnérabilité » (2010), Honneth accorde à la reconnaissance une place centrale dans la lutte (les luttes sont des luttes pour la reconnaissance), alors que Butler appréhende la reconnaissance comme étant issue de relations de pouvoir et accorde plus d'importance aux réflexions critiques entourant les normes de reconnaissance et leurs limites. C'est davantage Levinas qui occupe une place centrale dans les écrits de Butler sur la vulnérabilité. J'y reviendrai au cours du prochain chapitre, mais cette dernière se réfère particulièrement à lui lorsqu'il est question d'une vulnérabilité partagée, inévitable, mais également constituante de notre subjectivité.

Typologie des théories féministes de la vulnérabilité

Les théories féministes de la vulnérabilité partagent une certaine critique du sujet traditionnellement masculin autonome, indépendant et en contrôle souvent sous-entendu par le

⁹ Le chapitre *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability* de Mackenzie et le chapitre *Resistance and Vulnerability* de Butler sont particulièrement manifestes à ce sujet.

libéralisme politique, ainsi qu'une mise en valeur d'une forme de solidarité et de pratiques politiques dites égalitaristes. Les travaux de Butler, Nussbaum, Fineman et Tronto, particulièrement commentés dans la littérature féministe sur la vulnérabilité, partagent clairement des points communs. Toutefois, des distinctions s'opèrent au sein des travaux féministes récemment publiés sur le sujet – des références, des pratiques politiques, des philosophies et des vocabulaires différents sont mis de l'avant par les autrices et les penseuses féministes de la vulnérabilité. Butler me semble occuper une place distincte dans cette littérature où les éthiques du *care* et les théories des capacités sont omniprésentes.

Je proposerai une classification originale dans l'optique de distinguer ce que je crois être les trois grands courants théoriques centraux pour la résurgence de la notion de vulnérabilité dans les théories politiques féministes contemporaines : les théories libérales, les théories du *care* et les théories féministes critiques. Bien sûr, cette division tripartite comporte certaines généralités, mais elle a pour utilité d'aider à dégager les grandes tendances, puis les forces et les faiblesses de certaines approches – et donc de critiquer par comparaison – et non pas d'enfermer les auteurs et les autrices dans des catégories. Soulignons par ailleurs qu'il ne s'agit évidemment pas d'une liste exhaustive ni de catégories mutuellement exclusives. Certains auteurs ou autrices pourraient très bien se revendiquer simultanément de plusieurs de ces approches et même parfois se situer en marge de l'une de ces catégories. Néanmoins, cette division en trois courants permet de mieux cerner ce qui différencie certaines autrices sur le plan politico-philosophique et de comprendre ce qui rend l'approche critique de Butler singulière et plus porteuse.

Les distinctions que je vais proposer me mèneront, entre autres, à défendre l'idée selon laquelle l'approche critique développée par Butler nous permet d'aborder différemment, et de façon plus

probante, les luttes sociales et la résistance – entre autres parce qu’elle met davantage l’accent sur la capacité d’agir des précaires et des exclus, une dimension beaucoup moins présente chez les autrices féministes libérales et du *care*. Sur cette question Butler rejoint de manière intéressante les travaux d’autres auteurs et autrices comme José Medina sur l’épistémologie de la résistance (2012). Finalement, malgré le fait que les travaux de Butler soient particulièrement axés sur la dimension critique et subversive de certaines pratiques politiques, cette dernière défend également la nécessité de repenser la responsabilité sociale et politique à partir d’une éthique de la solidarité. Sur ce point, ses travaux font particulièrement écho à ceux de Tronto, Laugier et plusieurs autres penseuses du *care* – des travaux qui pourraient d’ailleurs enrichir certaines réflexions de Butler, qui ne s’attarde que très peu sur les réponses politiques concrètes que nécessitent certaines demandes et revendications sociales. Ces idées seront défendues et expliquées plus longuement une fois les trois courants théoriques brièvement définis.

Première approche : Les théories féministes libérales

Le concept de vulnérabilité a été activement investi par des féministes libérales, entre autres par Martha Nussbaum (1986; 2000), et plus récemment par Martha Fineman (2004; 2011) et par Catriona Mackenzie (2008; 2010; 2014). Même si les féministes libérales sont influencées par des autrices et auteurs libéraux comme Rawls (Nussbaum, 2003 : 50-56), elles le lisent généralement avec une bonne dose de distance critique. Par exemple, tel que je l’ai souligné précédemment, Fineman considère que la conception du sujet libéral complètement indépendant et autosuffisant est inadéquate (Fineman, 2008 : 256-262; Mackenzie, 2013 : 41-48).

Chez Fineman, la vulnérabilité est mobilisée afin de mettre en lumière les formes d’inégalités et de discriminations qui sous-tendent les rapports de pouvoir, mais également de critiquer la sur-

responsabilisation individuelle et les principes de l'État minimal. Sa critique du sujet politique libéral la mène à défendre un idéal d'égalité qui repose sur l'existence d'un État libéral (un état démocratique qui se veut respectueux des droits et des libertés individuelles), mais responsable et interventionniste (Fineman, 2008 : 255-262). En ce sens, contrairement à des penseurs libéraux individualistes comme Milton Friedman (1962) et Robert Nozick (1974), Fineman pense que l'État doit être à l'écoute des besoins et des souffrances vécues par la population, occuper un rôle de protection et agir contre les désavantages et les privilèges circonstanciels au nom d'une égalité plus substantielle. Fineman, mais également Nussbaum et Mackenzie, en accordant un rôle aussi prédominant à l'État, adoptent une perspective stato-centriste. Cette perspective est rejetée par Butler et je défendrai subséquemment qu'il est préférable de l'éviter parce qu'elle accorde peu d'importance aux organisations collectives non-étatiques et décentralisées, mais aussi parce qu'elle peut parfois mener à l'adoption de politiques paternalistes.

Nussbaum et Mackenzie rejoignent Fineman lorsqu'il est question de définir la vocation de l'État, mais contrairement à Fineman, elles sont particulièrement attachées à l'idéal d'autonomie, entre autres à travers les théories des « capacités ». Pour Nussbaum et Mackenzie, les « capacités » réfèrent aux opportunités de choix effectives d'une personne (Mackenzie, 2013 : 49; Nussbaum, 2003 : 33). Nussbaum est l'une des pionnières et des principales penseuses de l'approche des capacités, avec Amartya Kumar Sen (1982) – chez qui elle va puiser le concept. L'approche des capacités partage certaines similitudes avec celle des droits humains, à la différence qu'elle ne repose pas sur une compréhension négative de la liberté. Elle se concentre sur ce qu'une personne est réellement capable de faire et d'être et non par seulement sur ce qu'elle a le droit de faire. Cette approche reconnaît ainsi que la capacité d'une personne à convertir les ressources disponibles et à réaliser ses buts varie selon les différences internes des

individus et les circonstances externes, et non pas seulement les droits (Nussbaum, 2003 : 36-39). L'approche des capacités repose ainsi sur une conception du sujet vulnérable. Selon Mackenzie, promouvoir socialement les capacités nécessaires à une vie décente est intimement lié à l'idée selon laquelle la vulnérabilité est inhérente à nos vies et que des éléments socio-environnementaux minimaux sont requis pour vivre. D'autre part, les déficits en capacités vécus par certains groupes ou personnes entraînent des vulnérabilités dites pathogènes ou problématiques – d'où l'importance d'avoir une société qui, en plus de minimiser les blessures et de répondre aux besoins fondamentaux, encourage le développement des capacités (Mackenzie, 2013 : 48-53).

L'approche des capacités demeure particulièrement attachée aux notions de liberté et de choix individuel, ainsi qu'à la notion d'autonomie (Mackenzie, 2013 : 13-14) – ce qui les distingue de Fineman, mais également de Butler comme nous le verrons. Pour Nussbaum, les politiques sociales mises en place par l'État doivent avoir pour objectif de favoriser les capacités centrales à l'existence humaine afin de favoriser l'accès égal à un large choix d'opportunités (Nussbaum, 2003 : 40). Tant chez Mackenzie que chez Nussbaum, l'autonomie est toutefois comprise comme relationnelle. Pour Mackenzie, nous pouvons faire des choix, mais ceux-ci sont toujours affectés par notre environnement et nos relations sociales, c'est pourquoi elle parle d'autonomie relationnelle. Nos choix s'inscrivent dans un contexte historique, géographique et politique particulier. Une compréhension relationnelle de l'autonomie permet de reconnaître le rôle des structures sociales et des contingences historiques, c'est-à-dire de la vulnérabilité humaine, dans la formation de l'individu autonome. Mackenzie pense que la vulnérabilité et l'autonomie ne s'opposent pas et refuse l'idée libertarienne selon laquelle les conditions sociales ne limitent que minimalement la liberté de choix (Mackenzie, 2013 : 41-44). Pour elle, la justice sociale requiert

donc que l'on valorise l'autonomie – ce que permet l'approche des capacités (Mackenzie, 2013 : 1). Il me semble que cette resignification du concept d'autonomie est une réponse intéressante à la critique féministe du sujet autosuffisant. Toutefois, le concept d'autonomie demeure associé à une conception libérale individualiste de la capacité d'agir du sujet. Pour des raisons qui seront davantage expliquées subséquemment, j'opterai donc comme Butler pour l'utilisation de la notion d'agentivité.

D'autre part, l'approche des capacités propose un idéal normatif universel déclaré. Nussbaum développe notamment une liste détaillée de dix capacités qu'elle considère essentielles pour vivre une vie digne (Nussbaum, 2002; 2003 : 40-43) – une idée à laquelle Sen s'opposait (2004). Selon Sen, en insistant sur une liste de capacités établie on fait fi du particularisme de chaque société. En allant plus loin que Sen, je dirais même qu'une telle liste repose sur un idéal universaliste occidentale fixé dans le temps. Selon certain·e·s, les capacités de bases sélectionnées par Nussbaum sont déterminées en fonction d'une conception du sujet autonome et d'un ordre idéal de la société inspirés de la vision libérale dominante (Charusheela, 2009; Claasen, 2014). Charusheela avance notamment que cet idéal normatif dit universel repose en fait sur une vision sociale située et ethnocentrique – celle de la modernité libérale. La modernité libérale serait comprise ici comme une relation normativement déterminée entre le sujet, la société, et les institutions qui la composent. Bref, l'approche libérale de Nussbaum ne ferait pas, selon Charusheela, que soutenir les idéaux modernes de l'État nation et autres institutions économiques et politiques libérales, elle négligerait aussi leur particularisme et les élèverait au rang d'institutions idéales (Charusheela, 2009 : 1147-1148). Par la même occasion, l'approche de Nussbaum permettrait le maintien de certaines formes de domination et d'exclusion sociales et politiques induites par le cadre normatif qu'elle met de l'avant. Ce type d'approche – bien

qu'ayant des objectifs louables – néglige le caractère particulier, situé, d'un système de normes donné qui est perçu à tort comme moralement et politiquement universel. De ce fait, il invisibilise des relations de pouvoir et de domination qui traversent son propre réflexe théorique et exclut certaines formes d'agir et de compréhension du monde. C'est pourquoi une approche clairement non-universaliste et non-idéale comme celle de Butler sera priorisée.

Deuxième approche : Les théories féministes du care

Les pensées du *care* constituent également l'un des grands modèles ayant participé au développement des théories contemporaines de la vulnérabilité. Le *care* est défini par Tronto et Fisher de manière générale comme « une activité générique qui comprend tout ce que nous faisons pour maintenir, perpétuer et réparer notre “monde”, en sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible. Ce monde comprend nos corps, nous-mêmes et notre environnement, tous éléments que nous cherchons à relier en un réseau complexe, en soutien à la vie » (Fischer et Tronto, 1991 : 40). Des penseuses du *care* comme Gilligan, Tronto et Laugier, ont ainsi accordé une place particulière à la question de la vulnérabilité et de la dépendance humaine au sein de leurs écrits. Déjà dans les années 1980, Gilligan critiquait la conception dominante du sujet autonome aveugle aux connexions et relations sociales essentielles à notre existence à tous et toutes (Gilligan, 1982). Pour les théoriciennes du *care*, tout au long de notre vie, nous demeurons dépendant·e·s des autres, mais nous sommes également appelé·e·s à venir en aide. Il est de ce fait nécessaire de penser l'interdépendance comme condition de notre humanité et de donner une place prépondérante à la *relationalité* dans le développement moral ou le jugement éthique (Gilligan, 1995 : 120-121, 482; Tronto, 2009 : 115-137, 181-205, 212).

Toutefois, c'est particulièrement à partir des travaux de Tronto que le concept de vulnérabilité a pris toute son importance politique. Pour Tronto, le *care* implique de se soucier de quelque chose, mais suggère aussi que le souci des autres conduit à une action, à une forme de prise en charge (Tronto, 2008 : 249-250). De la sorte, les éthiques du *care* viennent souligner l'importance de considérer la vulnérabilité humaine de manière normative en défendant l'obligation morale et politique de venir en aide aux vulnérables (Mackenzie et al., 2013 : 3). Comme le souligne Ferrarese, au sein des éthiques du *care*, notre responsabilité éthique ne se limite pas à la suspension d'un geste qui peut porter atteinte à l'autre, elle requiert également une prise en charge de l'autre qui est en situation de besoin. La reconnaissance de la vulnérabilité et de la dépendance humaine comporte ainsi une dimension critique à l'endroit des formes d'inégalités, mais renvoie également à la capacité de percevoir et de répondre à la souffrance et aux besoins (Ferrarese, 2009 : 137).

Selon Tronto, en reconnaissant le *care* comme dimension centrale de la vie humaine, il nous est permis de repenser l'être humain comme foncièrement interdépendant (Tronto, 2009 : 51) et de souligner l'idée selon laquelle la vulnérabilité n'est pas vécue que par certains groupes ou certaines personnes, mais bien par l'ensemble des êtres humains, et ce, même si les privilégiés peuvent se permettre de réduire ou de nier la leur (Laugier, 2009 : 161; Hamrouni, 2016 : 8). Une théorie adéquate du *care* exige donc notamment que les citoyen·ne·s prennent conscience de leur responsabilité à l'égard d'autrui, mais aussi des institutions et des pratiques démocratiques (2009 : 15-17). Pour des autrices comme Tronto ou Laugier, le *care* comporte ainsi une dimension politique claire; une véritable éthique du *care* doit être accompagnée de transformations sociales et d'une politisation du *care* (Laugier, 2009 : 198; Tronto, 2009 : 214). Cette politisation s'attaquerait, entre autres, à la question de la répartition des ressources et de la

division sociale du travail (Laugier, 2009 : 199; Tronto, 2009 : 218). De plus, Tronto pense que le *care* peut servir à rendre la politique plus démocratique en la rapprochant des préoccupations directes et immédiates et en remettant en question l'individualisme occidental qui repose sur le modèle de travailleur blanc (Tronto, 2009 : 228-229).

Des théoriciennes du *care* comme Le Goff et Garrau soutiennent toutefois que malgré sa défense d'une société pluraliste, démocratique et libérale, Tronto échoue à proposer un réel projet politique – car les relations de *care* ne sont pas les seules relations à prendre en compte pour penser l'éthique et la politique – et qu'il faut se tourner vers d'autres théories politiques pour réellement prendre au sérieux les revendications d'une politique du *care* et de la vulnérabilité, et par la même occasion, engager les changements institutionnels et politiques nécessaires (Garrau et Le Goff, 2010 : 110; Garrau, 2018 : 85-88). Même si le *care* occupe une place centrale dans nos vies et que les théories du *care* ont beaucoup à apporter, ma thèse défendra l'idée selon laquelle l'approche critique de Butler permet d'adresser de façon plus probante un plus large éventail de problématiques sociales, en partie parce qu'elle accorde plus d'importance aux résistances et au pouvoir d'agir.

Troisième approche : Les théories féministes critiques

Finalement, le troisième modèle ayant activement investi le champ des théories de la vulnérabilité est celui des pensées féministes critiques. Butler, et dans une certaine mesure Ferrarese en Europe, sont les deux principales autrices que j'identifie à ce modèle (bien qu'il y ait certains recoupements possibles à faire avec certaines autrices du *care* et libérales). Butler et Ferrarese se distinguent tout particulièrement des autres par leur utilisation des théories de la reconnaissance (Butler, 2005 : chap. 2; 2016 : chap. 1; Ferrarese, 2011) et par leurs abondantes

références aux théoriciens critiques comme Theodor Adorno (Butler, 2007 : 103-113; Butler, 2016a : chap. 6; Ferrarese, 2018b), Walter Benjamin (Butler, 2020 : 122-141) et Axel Honneth (Ferrarese, 2011, 766-769). Les travaux de Butler sont également fortement influencés par les *critical studies* – qui incluent notamment les théories queer, les *cultural studies* (Butler, 2018 : chap. 8) et les approches post-coloniales comme celle de Gayatri Chakravorty Spivak, avec qui elle a publié *L'État global* (Butler et Spivak, 2007). Butler situe elle-même son travail au croisement des théories critiques d'influence marxiste et des *critical studies*, fortement influencées par le poststructuralisme (Butler, 2005 : 28).

En ce sens, je ne lie pas strictement les théories féministes critiques de la vulnérabilité à l'école de Francfort, qui est actuellement davantage associé aux travaux d'Axel Honneth et de Jürgen Habermas. Comme je l'expliquerai plus en détail dans le prochain chapitre, Butler développe une compréhension de la critique qui emprunte un peu à Adorno, mais qui va principalement puiser chez Michel Foucault. Pour Butler, tout comme pour Foucault, la critique est une pratique qui interroge le régime de vérité – c'est-à-dire les normes qui déterminent ce qui est ou n'est pas une forme d'être reconnaissable (Butler, 2007 : 17-22). Les pratiques dites critiques « en appellent implicitement à l'institution de nouvelles normes, remettant en question le caractère donné de l'horizon normatif présent » (Butler, 2007 : 24). C'est donc de l'interrogation des schèmes d'intelligibilité (les systèmes de normes par lesquels nous appréhendons et reconnaissons) qu'émerge la question éthique. Butler se distingue notamment des théoriciennes féministes libérales et du *care* par l'importance qu'elle accorde à la critique, mais également à la résistance et au concept d'agentivité.

Butler montre une préoccupation marquée pour les résistances et les luttes politiques et accorde plus d'attention à l'action politique des sujets vulnérables. De plus, elle ne met pas l'accent sur

l'idée selon laquelle la vulnérabilité humaine requiert une forme de protection ou d'intervention étatique sans limites, ou encore d'une prise en charge des besoins. Pour Butler, tout comme Mackenzie, Nussbaum ou Tronto, notre vulnérabilité s'incarne dans la condition ontologique de notre existence – qu'elle définit comme une exposition obligée aux risques inhérents à notre existence corporelle. Selon elle, nous sommes vulnérables dans la mesure où nous sommes des êtres ouverts et exposés à une histoire et à un monde dont la prévisibilité, la connaissance et le contrôle nous échappent en partie (Butler, 2016 : 186). Toutefois, ce qui distingue Butler, c'est notamment l'utilisation du concept d'agentivité. Comme le mentionne Kathryn Abrams (1999), une conception féministe de l'agentivité se distingue des conceptions libérales de l'autonomie en accordant une plus grande importance aux conditions sociales et collectives qui constituent notre capacité d'agir, puis en se concentrant sur les résistances qui prennent place contre la subordination et l'oppression (Abrams, 1999 : 806-807, 817-824).

D'après Butler, il est clair que notre pouvoir d'agir est indissociable de nos relations, et par la même occasion, de notre vulnérabilité et de notre exposition au monde. C'est pourquoi nous devons redéfinir les notions de vulnérabilité et d'*agentivité*, puis mettre fin à leur opposition binaire (Butler, 2016b : 25). Dans l'introduction de leur ouvrage collectif *Vulnerability in Resistance*, Butler et ses collègues soulignent qu'au sein de plusieurs discours populaires, mais également théoriques, la vulnérabilité est parfois définie comme un état de passivité auquel il faut répondre par des mesures politiques et sociales de prise en charge ou de protection que l'on peut qualifier de paternalistes (Butler, et al., 2016 : 1). Pour ces dernières, il s'agit d'une erreur. Notre capacité à agir doit plutôt être vue comme indissociable de notre condition de vulnérabilité. Par conséquent, la politique et l'action ne doivent en aucun cas reposer sur le déni de notre dépendance et de notre vulnérabilité – au contraire, il faut « soumettre les mécanismes

de ce déni à une analyse critique » (Butler, 2016 : 257). Pour elle, l'action doit se comprendre comme *performative* et relationnelle (2014 : 11) et c'est ce qui permet de comprendre l'imbrication des concepts que sont la vulnérabilité et l'agentivité. Nous devons donc redéfinir les notions de vulnérabilité et d'*agentivité*, puis mettre fin à leur opposition binaire (Butler, 2014 : 16). Cette thèse aura notamment pour objectif de défendre cette conception de l'agentivité et de la vulnérabilité et, à partir de cette dernière, de proposer des pratiques politiques concrètes.

Défendre une approche butlerienne pour penser les luttes socio-politiques

En résumé, les pensées féministes libérales, du care et critiques jouent respectivement un rôle central dans ce qui me semble être la résurgence actuelle de la notion de vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines. Se distinguant des perspectives libérales et du care, l'approche de Butler nous offre une conceptualisation plus riche pour penser la résistance et la lutte contre les inégalités et les différentes formes d'exclusion parce qu'elle accorde plus d'importance à la critique et au pouvoir d'agir – notamment à l'agir des précaires et des « sans-pouvoirs ». Butler est principalement connue pour ses premiers écrits sur le genre et la sexualité (2005a [1990], 2018 [1993]) et pour avoir défendu des pratiques subversives et des micro-résistances que l'on qualifie généralement de pratiques individuelles (2018 : 325-362), mais dans ses travaux plus récents (2016a; 2016b), Butler adresse davantage la question des pratiques politiques collectives. Elle met notamment de l'avant une théorisation du rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et de résistance (Butler, 2014 : 3).

Dans le prochain chapitre de cette thèse, mon objectif sera de définir la notion de vulnérabilité (et par la même occasion celle de précarité) telle que Butler la conçoit – une vulnérabilité corporelle et relationnelle. Je montrerai comment cette conception de la vulnérabilité est utilisée

par Butler pour défendre une nouvelle compréhension de la responsabilité sociale qui fait en partie écho aux éthiques du *care* – un nouvel *éthos* de la solidarité. Puis, j'expliquerai en quoi cette vulnérabilité est nécessairement liée à la capacité d'agir même du sujet (son *agentivité*) et en quoi la critique – comprise comme pratique – occupe un rôle central dans cette approche lorsque l'on parle de lutte et de résistance politique. Dans ce texte, je ne limiterai pas le concept de résistance à celui d'un acte de refus. Suivant Butler, la résistance sera plutôt comprise comme un mode d'action dont l'objectif est de faire advenir une nouvelle manière de vivre – c'est-à-dire lutter contre les modes d'invivabilité, puis signaler l'exigence d'une vie vivable (Butler, 2016 : 268-270). Butler écrit : « si la résistance consiste à faire advenir une nouvelle manière de vivre, une vie plus vivable qui s'oppose à la distribution différentielle de la précarité, alors les actes de résistances doivent dire non à une manière de vivre et dire oui, en même temps, à une autre » (2016 : 269). D'autre part, je soutiendrai que Butler engage un discours et un cadre théorique qui permettent de parler des formes d'agir politiques employées par les opprimés (une capacité qui prend place à partir de la précarité même des sujets), et d'envisager la création d'alliances et d'une solidarité entre les luttes. Dans cette partie, je mobiliserai également les travaux de José Medina et de Guillaume Leblanc, qui ont une compréhension similaire de la résistance. Finalement, j'interrogerai le rôle de l'État et la question des possibles politiques – plus précisément des pratiques d'émancipation plus concrètes qu'il serait possible d'envisager avec l'approche défendue par Butler. Dans ses plus récents travaux, Butler adresse davantage la question des pratiques politiques collectives. Elle met notamment de l'avant le rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et de résistance (Butler, 2014 : 3). Néanmoins, peu de pratiques politiques collectives concrètes sont abordées en profondeur dans ses travaux récents et plusieurs questions auxquelles Butler n'a pas répondu sont toujours en

suspens à ce sujet. Par exemple, quelles normes sociales et politiques doivent être soumises à la critique, quelles pratiques peuvent-être envisagées à cet égard, et de quelle manière les populations précarisées détiennent-elles un pouvoir d'agir ?

Vulnérabilité et pouvoir d’agir ***Agir contre et à partir de la précarité***

Depuis la publication de *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001* – dont la version originale anglaise a été publiée en 2004 – la notion de vulnérabilité a occupé un rôle central dans les différents écrits de Butler. De nombreux auteurs et de nombreuses autrices ont commenté et se sont réapproprié son approche sur la question. Toutefois, même si elle occupe une place de premier plan dans les réflexions politiques actuelles sur la vulnérabilité, Butler a d’abord été et est toujours particulièrement discutée pour ses ouvrages sur le genre, notamment *Trouble dans le genre* (2005a [1990]) et *Ces corps qui comptent* (2018 [1993]), qui ont profondément influencé certaines féministes, mais aussi les théories *queer*.

Avec la publication de *Trouble dans le genre*, Butler est en effet devenue l’une des autrices féministes américaines incontournables sur les questions de genre et de sexualité. Dans ce premier ouvrage à succès, Butler avance un certain nombre de réflexions sur les normes, le genre et les luttes féministes. Elle y soutient notamment que la résistance féministe passe en partie par la *resignification* et la subversion des normes de genre (Butler, 2005a : 275). Selon elle, il est impossible de s’émanciper complètement des catégories sociales qui nous ont construites. La résistance doit donc se faire en troublant les catégories de l’intérieur. Autrement dit, le sujet ne peut pas faire fi de ce qui le construit, mais Butler pense qu’il peut déstabiliser et déplacer les frontières du pouvoir par l’acte performatif (une action qui est à la fois répétition et déplacement de la norme). Butler mobilise ainsi la notion de performativité pour soutenir l’idée selon laquelle

le genre prend place à travers des pratiques qui reproduisent des normes, mais qui les déplace et peut aussi avoir un effet de subversion (2005a : 260-261).

Le concept de performativité occupe une place centrale dans les travaux de Butler, mais aussi dans les critiques qui lui sont adressées. Plusieurs auteurs et autrices, tels que Elisa Glick (2000), Geoff Boucher (2006), et Wenjuan Xie (2018), considèrent la performativité comme inadéquate pour penser les transformations sociales et l'émancipation. Boucher soutient que la politique de la performativité mise de l'avant par Butler repose sur une conception individualiste de la formation du sujet qui échoue à prendre en considération la matérialité des institutions. Selon lui, le travail de Butler, malgré son hostilité à l'endroit du libéralisme politique, demeure centré sur l'individu parce qu'il porte principalement son attention aux subversions individuelles des normes (2006 : 137). Pour leur part, Glick et Xie soutiennent qu'en mettant l'accent sur le pouvoir assujettissant des normes et en restreignant le pouvoir d'agir à la simple résinification de ces dernières, Butler fait l'impasse des enjeux matériels et réduit les pratiques émancipatrices à un jeu de subversion des discours (Glick, 2000 : 29; Xie, 2018 : 26-29). Pour Xie, « Butler's alliance with poststructuralist dominance of signs and discourses severely weighs down the materiality of real life experience » (Xie, 2018 : 27). Adoptant la critique formulée par Seyla Benhabib (1995 : 20-22), Glick et Xie remettent également en question la conception butlerienne de l'assujettissement – ce que Benhabib appelle « the death of the subject ». Pour Butler, il n'y a pas de sujet présocial, le sujet est toujours assujetti et n'existe pas en dehors des normes qui le régulent. Benhabib, Glick et Xie pensent que Butler, en restreignant ainsi la capacité d'agir du sujet, refuse d'accorder au sujet une réelle possibilité de s'émanciper (Benhabib, 1995 : 20-22; Glick, 2000 : 36-37; Xie, 2018 : 28-29). Benhabib écrit : « The strong version of the "Death of the Subject" thesis is not compatible with the goals of feminism. [...] The situated and gendered

subject is heteronomously determined but still strives toward autonomy. I want to ask how in fact the very project of female emancipation would even be thinkable without such a regulative principle on agency, autonomy, and selfhood? » (1995: 20-21).

Ces différents commentaires font en partie écho au texte de Nussbaum intitulé « The Professor of Parody » (1999), qui vise à critiquer les premiers écrits de Butler sur le genre. Nussbaum y soutient notamment que les travaux de féministes poststructuralistes comme Butler emprisonnent les femmes dans les structures de pouvoirs et laissent ainsi peu ou pas de place aux grandes transformations sociales (1999 : I). Selon elle, en focalisant sur le symbolique et la subversion par le langage, Butler néglige les inégalités matérielles et met de côté les politiques qui revendiquent de réels changements institutionnels et légaux (1999 : V). D'autre part, pour Nussbaum, l'approche de Butler est défailante sur le plan normatif. Pour elle, malgré le fait que les travaux de Butler défendent implicitement une forme d'égalité et de dignité, aucune réelle orientation normative n'est proposée. Nussbaum pense que la résistance et la subversion ne sont pas justifiées en soi, qu'elles doivent être accompagnées de justifications morales (*contre quoi et pourquoi résister*), ce que Butler refuse de faire. Butler ferait donc l'impasse d'une discussion nécessaire sur les libertés et les opportunités auxquelles les êtres humains devraient avoir droit (1999 : IV).

Il faut reconnaître que sur cette question, Butler se distingue clairement de Nussbaum en refusant d'opter pour une approche que l'on peut qualifier d'idéale. Toutefois, ce chapitre montrera en quoi les discussions éthiques et le pouvoir d'agir des êtres humains ne sont pas évacués des travaux de Butler, contrairement à ce que Nussbaum laisse entendre. À la différence de Nussbaum, Butler pense que la question éthique ne doit pas mener à la création d'un idéal normatif universel, au contraire, « la question éthique émerge précisément aux limites de nos

schèmes d'intelligibilité, [...] aux limites de ce que l'on sait » (Butler, 2007 : 21). En ce sens, Butler accorde une grande importance éthique à la critique et à la résistance plutôt qu'à la défense d'un idéal universaliste. Nous verrons comment l'approche butlerienne de la politique permet de penser les transformations sociales, et ce, tout en évitant d'élever un point de vue situé au rang de moral universel.

D'autre part, c'est principalement en se référant aux premiers écrits de Butler sur le genre et la sexualité (2005a [1990]; 2018 [1993]) – qui défendent des pratiques subversives culturelles et des micro-résistances que l'on qualifie généralement de pratiques individuelles (2018, 325-362) – que les critiques susmentionnées ont été formulées. Dans ses travaux plus récents (2016a, 2016b), Butler adresse davantage la question des pratiques politiques collectives et élabore de manière plus complète sa conception de l'agentivité. Dans *Vie précaire* (2005 [2004]), *Rassemblement* (2016 [2015]) et *Rethinking Vulnerability and Resistance* (2014), Butler élargit notamment le concept de performativité à des pratiques politiques subversives plus larges – telles que les rassemblements et les manifestations publiques – qui reposent sur l'action collective. De plus, comme je le démontrerai, les injustices matérielles apparaissent avec plus de clarté dans ses travaux récents, car Butler y aborde notamment les enjeux de précarité économique et sociale. Dans *Rassemblement*, elle écrit : « nous avons le devoir à la fois de porter sur la place publique les urgences matérielles du corps, et de mettre ces besoins au centre des revendications politiques » (2016a : 122). Néanmoins, Butler refuse de distinguer totalement les enjeux matériels des enjeux dits culturels.¹⁰ Pour elle, si certaines populations sont à ce point précarisées et que les politiques se contentent de produire des conditions de négligence systématique envers certains

¹⁰ Dans *Merely Cultural* (1997), Butler a notamment défendu cette thèse en critiquant la distinction faite par Nancy Fraser.

groupes, c'est à cause d'un système de normes (propre au néolibéralisme) pour lequel certaines vies sont tout simplement considérées comme jetables (Butler, 2016a : 19-20, 122).

Finalement, même si elle est très critique à l'endroit de la conception libérale du sujet, je soutiendrai que Butler défend malgré tout une conception de la vulnérabilité et de l'agentivité qui ne sape pas les pratiques émancipatrices et les transformations sociales. Selon Butler, la vulnérabilité est inhérente à l'existence humaine, notre corps arrive dans le monde social dans des conditions de dépendances et nous sommes tous et toutes ouvert·e·s et exposé·e·s à une histoire et à un monde dont la prévisibilité et le contrôle nous échappent en partie (Butler, 2016 : 186). Ainsi, notre capacité à agir et résister repose sur nos relations d'interdépendance avec les autres êtres vivants, ainsi qu'avec les institutions et les infrastructures matérielles du monde dans lequel on vit. Butler essaie donc de concilier l'idée selon laquelle nous sommes tous et toutes vulnérables et dépendant·e·s, mais également capables d'agir politiquement.

Ce chapitre répondra à certaines des critiques évoquées et aura également pour objectif de défendre la pertinence de l'approche butlerienne sur le plan politique. Je commencerai par définir la notion de vulnérabilité (et par la même occasion celle de précarité) telle que Butler la conçoit – une vulnérabilité corporelle et relationnelle. Dans un deuxième temps, je montrerai comment cette conception de la vulnérabilité est utilisée par Butler pour défendre une nouvelle compréhension de la responsabilité sociale qui fait écho avec les éthiques du *care* – un nouvel *éthos* de la solidarité. Puis, j'expliquerai en quoi cette vulnérabilité est nécessairement liée à la capacité d'agir même du sujet (son *agentivité*) et en quoi la critique – comprise comme pratique – occupe un rôle central dans cette approche lorsque l'on parle de lutte et de résistance

politique¹¹. Par la suite, je soutiendrai que Butler engage un discours et un cadre théorique qui permettent de parler des formes d’agir politiques employées par les opprimés (une capacité qui prend place à partir de la précarité même des sujets), et d’envisager la création d’alliances et d’une solidarité entre les luttes. Pour cette partie, je mobiliserai également les travaux de José Medina et de Guillaume Leblanc, qui ont une compréhension similaire de la résistance. Finalement, j’interrogerai le rôle de l’État et la question des possibles politiques – plus précisément des pratiques d’émancipation plus concrètes qu’il serait possible d’envisager avec l’approche défendue par Butler.

Précarité et vulnérabilité

Avant de s’attaquer à une explication plus substantive de la notion de vulnérabilité, il est approprié de souligner que chez Butler, vulnérabilité et précarité (compris au sens de *precariousness* – ce que je traduirai par précarité existentielle) sont parfois indistinctement utilisées pour mettre de l’avant une conception critique du sujet et de son *agentivité* (capacité d’agir). Ces termes servent tous deux à défendre l’idée selon laquelle nos vies se constituent nécessairement à travers des relations d’interdépendance et des normes sur lesquelles nous n’avons pas totalement de contrôle.

Néanmoins, même si les deux concepts sont souvent utilisés dans le même objectif critique, la vulnérabilité et la précarité existentielle (*precariousness*) ne sont pas des équivalents. De plus, en français, le terme précarité (au sens de *precarity* – ce que je traduirai par précarité sociale) réfère

¹¹ Comme noté précédemment, je ne limiterai pas le concept de résistance à celui d’un acte de refus. Suivant Butler, la résistance sera plutôt comprise comme un mode d’action dont l’objectif est de faire advenir une nouvelle manière de vivre – c’est-à-dire lutter contre les modes d’invivabilités, puis signaler l’exigence d’une vie vivable (Butler, 2016 : 268-270). Butler écrit : « si la résistance consiste à faire advenir une nouvelle manière de vivre, une vie plus vivable qui s’oppose à la distribution différentielle de la précarité, alors les actes de résistances doivent dire non à une manière de vivre et dire oui, en même temps, à une autre » (2016 : 269).

également à une condition sociale contingente et inégalement distribuée. L'interprétation d'Erinn C. Gilson (2014) permet de comprendre en bonne partie ces distinctions (voir plus particulièrement la partie intitulée *Vulnerability, Precariousness, and Precarity* dans Gilson, 2014 : 42-48).

Comme le souligne Gilson, la vulnérabilité, telle que mise de l'avant par Butler, est une notion plus générale que la précarité existentielle (*precariousness*), elle réfère à la possibilité d'être affecté au sens large. Être vulnérable, c'est être ouvert et exposé à un monde dont nous n'avons pas la maîtrise totale (Butler, 2007 : 104). Ainsi, nous sommes vulnérables dans la mesure où nos corps se heurtent invariablement aux autres et à un environnement non choisi. C'est le fait même d'être exposé et heurté qui anime notre capacité à répondre (*responsiveness*), c'est-à-dire notre disposition à former des affects en réponse à des événements (Butler, 2010 : 38). Selon Butler, «[c]ette capacité à répondre peut comprendre une vaste palette d'affects : plaisir, colère, douleur, espoir, pour n'en nommer que quelques-uns» (Butler, 2010 : 38). En ce sens, la vulnérabilité n'a pas de valeur positive ou négative en soi, elle est simplement une disposition. Contrairement à la vulnérabilité, la notion de précarité existentielle ne concerne pas l'ensemble de ce qui nous affecte.

Comme le souligne Gilson (2014), mais également Isabell Lorey dans *State of Insecurity* (2015 : 10-11) – la précarité existentielle (*precariousness*) réfère à l'idée selon laquelle toute vie est inévitablement précaire, c'est-à-dire que l'existence même de la vie est fragile et à risque. Butler pense qu'« il devrait y avoir reconnaissance de la précarité comme condition partagée de la vie humaine (en fait, comme une condition qui lie les animaux humains et non humains) » (Butler, 2010 : 19). Cette précarité, que l'on partage tous et toutes par le simple fait de notre existence corporelle, est intimement liée à la possibilité de la perte, de la souffrance et de la mort. En ce

sens, selon Gilson, la précarité existentielle est en fait une forme particulière de la vulnérabilité (une sous-catégorie de la vulnérabilité) – celle d’une exposition à certaines violences; elle ne concerne pas l’ensemble de ce qui nous affecte, mais bien ce qui met à risque ou fragilise nos vies.

Cependant, tel que le précise bien Gilson (2014) et Lorey (2015 : 12), contrairement à la précarité existentielle (*precariousness*) et à la vulnérabilité, la précarité sociale (*precarity*) ne réfère pas à une condition commune et inhérente à notre existence. Elle réfère plutôt aux conditions sociales et politiques qui font en sorte que certaines vies sont moins vivables que d’autres. La précarité sociale est comprise comme le produit politique et inégalitaire d’un certain cadre d’intelligibilité et de normes (Gilson, 2014 : 44-46). Au sujet de la précarité sociale (*precarity*), Butler écrit :

La précarité désigne une condition, produite de façon politique, dans laquelle certaines populations ne disposent pas, comme d’autres, de réseaux économiques et sociaux de soutien et sont donc exposées différemment à la violence, à la blessure et à la mort. [...] La précarité est aussi ce qui définit l’état de vulnérabilité et d’exposition maximal, produit par l’ordre politique, de populations livrées à la violence arbitraire de l’État, à la violence domestique, à la violence de la rue, et à toutes les autres formes de violences... (2016, 46)

Les vies les plus précaires sont donc généralement celles qui normativement ne méritent pas d’être prises en compte. C’est pourquoi la précarité sociale est en partie liée aux normes racistes, anthropocentristes, sexistes ou autres qui permettent d’établir que certaines vies valent moins que d’autres et/ou sont tout simplement considérées comme simplement jetables (Butler, 2016 : 49-50).

En résumé, le terme précarité (en français) peut être compris comme une condition généralisée de la vie proche du concept de vulnérabilité (*precariousness*), mais également comme une

condition sociale et politique qui affecte de manière différentielle et inégalitaire certains groupes ou personnes (*precarity*). Avec le concept de vulnérabilité et de précarité existentielle (*precariousness*), Butler prend acte de notre affectabilité et de notre exposition inconditionnelle et partagée. Puis, avec le concept de précarité sociale (*precarity*), Butler nous permet de saisir et d'appréhender les conditions d'*inévitabilité* et les structures injustes et violentes qui affectent certaines vies. Elle souligne l'importance de prendre en considération la souffrance et d'autres maux sociaux qui découlent de notre exposition différenciée et nous rappelle ainsi l'importance des luttes qui doivent être menées contre les injustices, les inégalités et les exclusions qui font violence sur la vie de plusieurs.

Cette distinction conceptuelle, même si elle n'est pas toujours parfaitement limpide dans les textes de Butler, me semble porteuse dans la mesure où elle aide à distinguer notre vulnérabilité commune et partagée (*vulnerability* et *precariousness*) – qui nous permet de critiquer la conception libérale du sujet autonome et indépendant (libre de choix) – et les vulnérabilités problématiques ou pathogènes¹² (*precarity*) – qui sont davantage à prendre en considération lorsque nous pensons la lutte, la résistance et la solidarité. Pour simplifier la compréhension, le concept de vulnérabilité sera ici utilisé en référence à la fois à la vulnérabilité et à la précarité existentielle (qui est en fait une sous-catégorie de la vulnérabilité) qui sont inhérentes à notre existence, alors que le concept de précarité sera utilisé uniquement pour faire référence à la précarité sociale qui est contingente –et qui est le résultat des inégalités sociales, politiques et économiques et d'une distribution différentielle de la violence.

¹² Vulnérabilité problématique et vulnérabilité pathogène sont deux concepts très similaires respectivement mis de l'avant par Marie Garrau (2018 : 18-19) et Mackenzie (2014 : 39-40) pour souligner que certaines vulnérabilités particulières résultent parfois d'injustices sociales, de domination ou d'exploitations sociales.

Vulnérabilité, corporalité et relationalité

Deux dimensions m'apparaissent centrales à la notion de vulnérabilité (et donc de précarité existentielle) telle que Butler la comprend : la corporalité et la *relationalité*. Ces deux dimensions sont profondément liées et sont porteuses de pistes de réflexions philosophiques, politiques et sociales qui seront discutées dans ce qui suit.

Comme le soutiennent plusieurs auteurs et autrices, la conception butlerienne de la vulnérabilité est intrinsèquement liée à la corporalité de l'être humain (Hamrouni, 2016 ; Mackenzie et al., 2014; Ferrarese, 2009; Ong-Van-Cung, 2010). Selon Butler, le concept de vulnérabilité nous permet de remettre en question l'idée d'un corps distinct et séparé, c'est-à-dire autosuffisant.

Dans *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, elle écrit :

Il me semble qu'il faut envisager que [...] [l']idée de sujets de droits corporels et individuels ne permet pas d'appréhender le sentiment de vulnérabilité, d'exposition et même de dépendance que ces droits eux-mêmes impliquent et qui correspond, selon moi, à une vision alternative du corps. Autrement dit, si nous acceptons l'idée qu'un corps est en partie [...] sa dépendance à l'égard d'autres corps et d'un réseau de soutien, alors nous pouvons dire qu'il n'est pas tout à fait juste de penser que les corps individuels soient complètement distincts les uns des autres. (Butler, 2016 : 163)

Butler remet en question le sujet libéral autonome, autosuffisant et indépendant. Pour Butler, notre vulnérabilité s'incarne dans la condition même de notre existence – c'est-à-dire notre exposition obligée aux risques inhérents à notre existence corporelle.

Selon elle, notre corps arrive dans le monde social dans des conditions de dépendance, il n'y a donc pas d'existence présociale (Butler, 2016 : 164). « Dire que nous sommes des êtres vulnérables, c'est souligner notre dépendance radicale vis-à-vis des autres et vis-à-vis d'un monde soutenant et soutenable » (Butler, 2016 : 188). Bref, nous sommes vulnérables dans la

mesure où nous sommes des êtres ouverts et exposés à une histoire et à un monde dont la prévisibilité, la connaissance et le contrôle nous échappent en partie (Butler, 2016 : 186). La vulnérabilité est donc intimement liée aux concepts d'ouverture et d'exposition. Dans *Vie précaire*, Butler écrit ceci :

[N]ul n'échappe au fait d'être, pour une large part, politiquement constitué par la vulnérabilité sociale de son corps – comme un lieu de désir et de vulnérabilité physique, comme lieu à la fois d'affirmation et d'exposition publiques. Perte et vulnérabilité viennent de ce que nous sommes des corps socialement constitués, attachés aux autres, menacés de perdre ces attachements, exposés aux autres, menacés de violence au fait de cette exposition. (Butler, 2005a : 46)

La vulnérabilité est donc inhérente à notre inscription dans le monde social et doit être envisagée comme nécessairement relationnelle. Cette relationalité inclut entre autres nos dépendances à l'égard des infrastructures, des discours et des pouvoirs institutionnels qui nous ont précédés et qui affectent nos possibilités (Butler, 2014 :11).

Pour Butler, ces relations, qui sont constitutives de notre vulnérabilité, ne se limitent pas aux relations entre êtres humains. Elle écrit : «il n'est pas possible de comprendre la vulnérabilité du corps en dehors [...] de ses relations constitutives avec d'autres êtres humains et d'autres processus vivants, ainsi qu'avec des conditions inorganiques et des véhicules de vie » (2016 : 164). Autrement dit, notre corps est vulnérable aux êtres humains, mais il est également vulnérable à nos relations avec les autres êtres vivants et avec notre environnement au sens large du terme. Selon Butler, « il est impossible de parler des corps sans parler aussi des environnements, des machines et des systèmes complexes d'interdépendance sociale sur lesquels ils reposent » (Butler, 2016 : 165). Dans son ouvrage *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, elle met de l'avant plusieurs exemples concrets à cet effet, entre autres, en ce qui a trait à la mobilité des corps. Selon elle, par exemple, les corps ne peuvent pas se mouvoir et se

déplacer sans l'existence d'un support matériel (une surface) et technique (Butler, 2016 : 161). Bref, « le corps n'est pas isolé de ces conditions, des technologies et des processus de vie qui le rendent possible » (Butler, 2016 : 162).

Une éthique de la solidarité

La *relationalité* qui constitue de manière centrale notre condition générale de vulnérabilité mène Butler à mettre de l'avant une conception particulière de l'action et de la mobilisation politique (question sur laquelle je vais revenir), et à défendre ce que l'on pourrait appeler une éthique politique de la solidarité. À partir de cette nouvelle conception du sujet, Butler pense qu'il nous est possible de penser une nouvelle forme de responsabilité – « un éthos de la solidarité qui affirme notre dépendance mutuelle, notre dépendance à l'égard d'infrastructures et de réseaux sociaux affectifs, et qui ouvre la voie, dans une sorte d'improvisation, à une réflexion sur la création de moyens institutionnels et collectifs permettant de répondre à la précarité provoquée » (Butler, 2016 : p.32).

Cette éthique de la solidarité repose sur une nouvelle conception de la responsabilité entre autres inspirée par les travaux de Levinas et Adorno. Selon Butler, notre responsabilité émerge comme une conséquence de notre exposition non voulue aux autres et à la persécution (Butler, 2016 : 244, 249). La question centrale de la morale « qu'est-ce qu'une vie bonne? » mène nécessairement à un questionnement sur la vie sociale, « car il s'avère que cette vie qui est et n'est pas la mienne à la fois » (Butler, 2016 : 249) me pose comme être social et en relation constante avec les autres (Butler, 2016 : 244, 249). Nos corps ne sont jamais totalement distincts et nous sommes toujours, que l'on veule ou pas, à la portée et même à la merci des autres (Butler, 2007 : 87, 102).

Dans « Peut-on mener une vie bonne dans une vie mauvaise (2016) », Butler revient sur une question ultérieurement posée par Adorno : est-il possible de vivre une vie bonne dans un monde traversé par les inégalités et l'exploitation? (Butler, 2016 : 241). Pour Butler, la question de la vie bonne est l'une des questions centrales de la morale, mais elle est liée à la biopolitique, c'est-à-dire aux relations de pouvoir qui disposent différenciellement les conditions de la précarité et qui valorisent différenciellement la vie. D'où l'importance, lorsqu'il est question des réflexions sur la vie bonne, d'un questionnement sur les vies *impleurables*, précaires, indignes d'être protégées, ou jetables que favorise une forme de gestion biopolitique (Butler, 2016 : 244-245).

Ainsi, bien qu'il faille me demander comment mener une vie bonne, et que cette aspiration soit d'une haute importance, je dois aussi penser attentivement à cette vie qui est la mienne, et qui est aussi une vie sociale plus large, connectée à d'autres êtres vivants d'une manière qui m'engage dans une relation critique avec les ordres discursifs de la vie et de la valeur dans lesquels je vis ou, plus exactement, je m'efforce de vivre. (Butler, 2016 : 249).

En ce sens, la critique de l'ordre biopolitique est centrale à la question de la vie bonne telle que formulée pour Butler. Lorsque la vie bonne est assimilée au bien-être économique et à la prospérité, elle est complètement inadéquate pour réfléchir la question éthique, puisqu'une vie prospère s'accompagne couramment de structures socio-économiques qui maintiennent et parfois même instaurent des formes d'inégalité et d'exploitation (Butler, 2016 : 242). L'expérience partagée par plusieurs populations du sentiment d'une vie abimée et d'une expérience violente et répétée d'une gouvernance néolibérale ne fait pas disparaître le dilemme moral. Elle nous incite plutôt à nous questionner sur notre manière de vivre avec les autres, et ce, à travers notre volonté propre de vivre.

Pour Butler, la lutte pour des vies vivables, et donc contre la précarité, n'est possible que si l'on reconnaît notre situation d'interdépendance et de vulnérabilité partagée. Les conditions de

précarité et les possibilités de performativité sont inévitablement liées à notre dépendance partagée face à un environnement de soutien. Cette interdépendance implique une forme de vulnérabilité partagée face aux autres, aux institutions et aux différentes modalités de la vie sociale. La persistance d'une distribution inégale de la vulnérabilité et de la précarité implique toutefois un questionnement politique plus large sur l'inégalité. Chez Butler, le questionnement moral est donc d'ores et déjà double, car il s'agit toujours de ma vie, mais également d'une vie qui soit bonne, et ce, que je sois ou non la personne qui la vit (Butler, 2016 : 264). « Après tout, la vie que je vis, bien que ce soit évidemment cette vie que je vis et pas une autre, est déjà liée à des réseaux de vie plus larges, et si elle n'était pas connectée à de tels réseaux, je ne pourrais en réalité pas vivre » (Butler, 2016 : 265).

Butler comprend la vulnérabilité comme une condition constitutive de notre relation de dépendance avec les autres êtres humains, les autres êtres vivants et même les éléments inorganiques qui permettent la vie (Butler, 2016 : 164). Se référant à Haraway, Butler écrit : « ce dont nous avons besoin [...], c'est de comprendre l'ensemble complexe de relations sans lesquelles nous n'existerions pas – et d'en prendre soin » (Butler, 2016 : 260). Cette relation, pour Butler, en est une d'interdépendance, et elle se comprend pleinement à travers cette situation de vulnérabilité partagée par l'ensemble des êtres vivants. Suivant Haraway, Butler soutient en quelque sorte l'existence d'un lien de dépendance entre les différentes formes de vie, mais également la nécessité de créer des liens de solidarité et de nouvelles parentés, c'est-à-dire des alliances, afin de vivre dans ce monde trouble et traversé par les conditions inégales de notre vulnérabilité partagée.

Bref, la notion butlerienne de la vulnérabilité soutient une conception du sujet qui reconnaît l'inévitable socialité de notre existence et par la même occasion notre dépendance à l'endroit des

autres, de leur reconnaissance et de leur solidarité. Pour Butler, « le contraire de la précarité n'est pas la sécurité : c'est la lutte pour un ordre social et politique égalitaire dans laquelle une interdépendance vivable sera possible ». (Butler, 2016 : 88). Aucun de nous n'est totalement indépendant et distinct, « nous sommes dans nos corps, offerts, à portée de main les uns des autres, à la merci les uns des autres. C'est une situation que nous ne choisissons pas », mais c'est également la raison de notre responsabilité sociale.

Sur cette question, les travaux de Butler font clairement écho à ceux de plusieurs théoriciennes du *care*. Déjà dans les années 80, Carol Gilligan, l'une des autrices précurseurs des éthiques du *care*, critiquait la conception dominante du sujet autonome minimisant l'importance des connexions et des relations sociales essentielles à notre existence à tous et toutes (Gilligan, 1982). Pour les théoriciens et théoriciennes du *care*, tout au long de notre vie, nous demeurons dépendant·e·s des autres, mais nous sommes également appelé·e·s à venir en aide; il est donc nécessaire de penser l'interdépendance comme condition de notre humanité et de donner une place prépondérante à la relationalité dans le jugement éthique (Gilligan, 1997 : 482; Tronto, 2009 : 212). Selon Joan Tronto, le *care* implique de se soucier de quelque chose, mais suggère aussi que le souci des autres va conduire à une action (Tronto, 2008 : 249-250). Comme le souligne Mackenzie et ses collègues, les éthiques du *care* viennent souligner l'importance de considérer la vulnérabilité humaine de manière normative en défendant l'obligation morale de venir en aide aux vulnérables (Mackenzie et al., 2013 : 3).

Selon Tronto et plusieurs autres théoriciennes féministes, en reconnaissant le *care* comme dimension centrale de la vie humaine, il nous est permis de repenser l'être humain comme foncièrement interdépendant (Tronto, 2009 : 51) et de souligner l'idée selon laquelle la vulnérabilité n'est pas vécue que par certains groupes ou certaines personnes, mais bien par

l'ensemble des êtres humains, et ce, même si les privilégiés peuvent se permettre de réduire ou de nier la leur (Laugier, 2009 : 161; Hamrouni, 2016 : 8). Pour des autrices comme Tronto ou Laugier, le *care* comporte ainsi une dimension politique claire; une véritable éthique du *care* doit être accompagnée de transformations sociales et d'une politisation du *care* (Laugier, 2009 : 198; Tronto, 2009 : 214). Politisation qui adresserait, entre autres, la question de la répartition des ressources et de la distribution sociale du travail (Laugier, 2009 : 199; Tronto, 2009 : 218).

Ainsi, même si elles utilisent peu le terme solidarité, les éthiciennes du *care* comme Tronto et Laugier rejoignent Butler dans la mesure où elles reconsidèrent la responsabilité sociale à la lumière d'une reconnaissance de notre interdépendance entre êtres humains – et même plus largement avec notre environnement en général (Tronto, 1993 : 103). Le *care*, pensé comme pratique, s'inscrit en ce sens très bien dans le cadre d'une éthique butlerienne de la solidarité qui, comme on l'a vu plus haut, affirme notre interdépendance et ouvre la porte à la création de moyens institutionnels et collectifs permettant de répondre à la précarité (dans le cadre des pratiques de *care*, on pourrait parler de besoins non-adressés). Toutefois, les théories du *care* n'abordent pas de manière aussi approfondie que Butler la question de la résistance et de la critique, dont nous soulignerons la grande importance ci-dessous.

Butler concède que l'existence humaine dépend de relations sociales, ce qui inclut les relations dites de *care* (Butler, 2005a), mais elle n'aborde que très peu les pratiques propres au *care* qui sont pourtant significatives pour vivre une vie qui vaut la peine d'être vécue (comme le dit Butler) – et c'est pourquoi les éthiques du *care* sont en partie complémentaires aux travaux de Butler sur la solidarité. Toutefois, comme le souligne Marie Garrau, les relations de *care* ne sont pas les seules relations à prendre en compte pour penser l'éthique et la politique (2018 : 85-88), et je rajouterais même pour proposer une éthique de la solidarité. Les travaux d'autrices comme

Tronto et Laugier sont très intéressants pour repenser nos relations et notre responsabilité à l'endroit des autres et réfléchir à l'organisation sociale et politique de cette prise en charge. Néanmoins, les travaux de Butler – qui mettent plus l'accent sur les résistances politiques – sont utiles pour penser plus largement aux modes d'actions politiques propres aux luttes sociales et aux différentes formes d'agir qui remettent en question les structures politiques et sociales de précarisation et d'exclusion.

D'autre part, pour Butler, il est clair que ce nouvel *éthos* de la solidarité doit éviter certains écueils et qu'elle n'est pas nécessairement synonyme d'un État ultra interventionniste. L'utilisation sociale et politique d'institutions comme l'État peut, dans certaines occasions, venir renforcer la logique paternaliste et accentuer la victimisation et la négation de la capacité d'agir de certains groupes de personnes catégorisées comme vulnérables et même précariser davantage leurs conditions (Butler, Gambetti et Sabsay, 2016 : 2; Claasen, 2014). Les éthiques du *care* ne sont pas nécessairement les cibles premières de ce reproche, mais suivant ce raisonnement critique, on peut comprendre toute l'importance que Butler accorde aux résistances et aux luttes politiques, ainsi qu'à la critique (comprise comme une pratique), plutôt qu'aux institutions publiques de prise en charge des populations catégorisées comme étant vulnérables¹³. Cette mise en garde à l'égard d'un risque de paternalisme vient poser la question du rôle de l'État au sein d'une éthique de la solidarité – sujet sur lequel je vais revenir plus en détail dans la dernière partie du chapitre.

¹³ Il est à noter que plusieurs théoriciennes du *care* comme Fabienne Brugère (2011) et Joan Tronto (2009) n'appellent pas à un État providence interventionniste et paternaliste; elles soutiennent que le *care* n'est pas une question d'assistance, mais plutôt de pratiques. Pour Tronto, prendre conscience des risques liés au paternalisme nous permet justement d'adopter des pratiques plus humaines et plus justes (2009 : 15).

Agentivité et performativité

Pour Butler, vulnérabilité et capacité d'agir ne peuvent être pensées que de manière conjointe, car notre capacité à agir est indissociable de notre condition de vulnérabilité (2014 ; 2016). La politique et l'action ne doivent en aucun cas reposer sur le déni de notre dépendance et de notre vulnérabilité – au contraire, il faut « soumettre les mécanismes de ce déni à une analyse critique » (Butler, 2016 : 257). Suivant Butler, un corps ne peut agir que s'il est supporté, et cela comprend certaines conditions infrastructurelles – entre autres les conditions matérielles par lesquelles l'action est rendue possible. Bref, on ne peut pas parler d'un corps agissant, sans parler de ce qui le supporte. Utilisant les notions de mobilisation et de rassemblement, Butler illustre en quoi l'action politique nécessite des infrastructures – comme la rue et la place publique – qui rendent la mobilité et le regroupement possibles, par exemple (Butler, 2014 : 3). Lorsqu'il est question des infrastructures soutenant les mobilisations populaires, Butler ne donne malheureusement que très peu d'exemples. Mais, suivant sa logique, il est permis de penser que l'action et la mobilité des corps sont intimement liées à d'autres formes d'infrastructures et de réseaux sociaux et politiques – on pourrait penser aux réseaux de soutien et aux institutions permettant les soins de santé tels que les refuges et les groupes d'aides aux personnes qui ont des problèmes de consommation ou encore aux hôpitaux publics par exemple.

Dans cette optique, l'action se définit à la fois comme *performative* et relationnelle. Selon elle, la puissance d'agir signalée par la performativité s'oppose à l'idée d'un sujet qui existerait indépendamment des normes régulatrices – même celles auxquelles il résiste (2018 [1993], 36). Dans un texte plus récent, elle résume la performativité de manière suivante : «Performativity describes both the processes of being acted on, and the conditions and possibilities for acting,

and that we cannot understand its operation without both of these dimensions» (Butler, 2016b : 18). Autrement dit, la performativité réfère à la fois à nos actions et aux relations qui les limitent.

Butler reconnaît que les discours et les pouvoirs institutionnels nous affectent; elle défend donc une forme de résistance qui se fait contre, mais également à partir, des relations de pouvoirs qui nous constituent. Prenant en exemple les mouvements de squatteurs à Buenos Aires (des personnes sans domicile qui occupaient un bâtiment pour revendiquer leur droit au logement) – Butler écrit ceci :

[L]’idée n’est pas d’acquérir d’abord un pouvoir pour ensuite être capable d’agir, mais simplement d’agir et, en agissant, de revendiquer le pouvoir dont on a besoin. Telle est la performativité comme je la conçois, et c’est aussi une manière d’agir contre et à partir de la précarité. (Butler, 2016 : 75)

Bref, l’agir performatif, et donc la lutte, se fait à partir de, mais également contre la précarité. Le concept de *performativité* invalide l’opposition binaire existante entre vulnérabilité et capacité d’agir (agentivité), car l’acte performatif sous-tend que la vulnérabilité est toujours constitutive à l’action elle-même (2016b, 25-26). Selon Butler, « vulnerability is neither fully passive nor fully active, but operating in a middle region, a constituent feature of a human animal both affected and acting » (2014 : 17). Cela remet en question l’idée reçue selon laquelle les personnes considérées comme plus vulnérables sont démunies et sans pouvoir et qu’il faudrait les secourir et leur venir en aide – idée parfois reprise par certaines féministes occidentales qui refusent de reconnaître une puissance d’agir aux femmes qui portent le voile ou la burka par exemple (Butler, 2005b, 76). Ce déni passe par l’adoption de politiques sociales paternalistes qui ont tendance à ne pas prendre en compte l’agentivité des personnes ciblées (Butler et al., 2016).¹⁴

¹⁴Considérons par exemple, les différentes politiques provinciales et fédérales canadiennes qui viennent en aide aux populations autochtones sans suffisamment prendre en considération l’avis et les réalités de ces derniers. Je pense,

En plus d'être profondément liée à notre vulnérabilité, la résistance peut aussi mobiliser cette dernière. Dans ses travaux récents (2016a; 2016b), Butler suggère que la vulnérabilité des corps peut jouer un rôle performatif dans la résistance non-violente comme ce fut le cas en Égypte avec les rassemblements et les manifestations publiques du printemps arabe. Butler soutient que l'exposition des corps à la violence étatique – mais également l'émergence de réseaux de soutien et d'organisations sociales répondant aux besoins, aux désirs et aux exigences de corps agissants – ont alors été mobilisées en opposition au pouvoir autoritaire et afin de revendiquer un droit à l'existence, à la participation politique et à l'égalité (2016a, 111-124; 2016b, 26). Parlant de l'occupation permanente des places publiques lors de ces événements, elle écrit : « Dormir sur le trottoir n'était pas seulement un moyen de revendiquer l'espace public et de contester la légitimité de l'État : c'en était un, aussi, de mettre le corps en jeu dans son insistance, dans son obstination et dans sa précarité » (2016a, 124).

La puissance des normes

D'autre part, pour Butler, la vulnérabilité s'inscrit également dans un rapport obligatoire aux normes. Sur la question du sujet et des normes, Butler revient entre autres à plusieurs reprises sur certaines idées développées par Michel Foucault. Se référant à ce dernier, elle écrit: « nous ne sommes pas simplement des effets du discours, mais [...] tout discours et tout régime d'intelligibilité, nous constitue à un certain prix » (Butler, 2007 : 122). Selon Butler, des normes précèdent et excèdent nécessairement le sujet, car celui-ci se constitue toujours en relation avec

entre autres, aux cas des enfants autochtones retirés de leur famille par la direction de la protection de la jeunesse – et ce, dans une plus grande proportion que les autres enfants du Québec – qui sont généralement redirigés dans des familles non-autochtones, coupés de leur famille élargie et de leur culture (Guay et Grammond, 2010).

un ensemble de codes, de normes et de prescriptions sociales (Butler, 2007 : 16-17). Le sujet est toujours vécu et pensé dans un rapport de dépendance à des normes et à des régimes de vérité¹⁵.

Dans ses analyses de la notion de genre, Butler a bien fait ressortir le type de limites qui découlent de la prédominance d'un savoir – c'est-à-dire d'un système de normes qui déterminent ce qui est culturellement permis de penser (Butler, 2005b). Dans *Trouble dans le genre*, elle défend entre autres que la domination du savoir associé au sujet masculin aurait éclipsé la possibilité de penser ou d'inscrire le sujet féminin dans des rapports réciproques de genre. Autrement dit, selon elle, la domination de certains discours et savoirs mène à une forme « d'impérialisme épistémologique » (Butler, 2005b : 78) et d'« incapacité à reconnaître les processus culturels spécifiques » (Butler, 2005b : 78) – ce qui entraîne, dans ce cas particulier, l'oppression de genre et la précarisation d'une partie de la population. Bref, nous sommes vulnérables dans la mesure où nous sommes ouverts et exposés de manière non choisie aux autres et à notre environnement en général, et cela passe en partie par notre contact forcé avec un système de normes données qui constitue notre monde.

Ce que l'approche de la normativité et de la vulnérabilité mise de l'avant par Butler nous permet également de comprendre, c'est que notre conception du citoyen·ne et du sujet politique agissant est déjà toujours constituée à travers des normes, et que certaines exclusions sont inévitables lorsque vient le temps de définir ces concepts de manière idéale. Ces normes prennent la forme d'une subordination originaire qui est aussi la condition de l'agentivité.

S'il y a une opération de la capacité d'agir, voire de la liberté – cette lutte –, cela n'a lieu que dans le cadre d'un champ de contraintes les permettant et contraignant. [...] Cette lutte avec les

¹⁵ Régime de vérité est une expression que Butler emprunte à Foucault pour parler d'un ensemble de normes – d'un cadre général (cadre d'intelligibilité) qui sert de point de référence à nos prises de décisions (Butler, 2007 : 22-26).

conditions imposées de sa vie – une capacité d’agir – est également rendue possible, paradoxalement, par cette condition originaire de non-liberté (Butler, 2007 : 19).

En d’autres mots, cela veut dire que la constitution de l’agent procède d’abord par son insertion dans les normes existantes. C’est ce qui rend ses actions intelligibles, voire légitimes dans un espace social ou politique donné. Butler ne défend en aucun cas l’idée selon laquelle le sujet détient la capacité d’élaborer de nouvelles normes de manière autonome – mais, suivant une certaine conception foucauldienne du sujet, elle considère certainement que les pratiques politiques permettent la création d’un espace dans lequel les normes peuvent être retravaillées (Butler, 2017 : 135). En ce sens, la *performativité* nous permet de nous écarter des schémas normatifs ou même de rompre avec ceux-ci (Butler, 2016 : 83) – car même si l’agir politique se constitue à travers une distribution donnée de la vulnérabilité, il implique également (du moins parfois) une resignification et une subversion des normes qui y sont liées, et peut ainsi déstabiliser et déplacer les frontières du pouvoir et de l’exclusion.

Le rôle de la critique

C’est ici où il devient intéressant de considérer la conception de la citoyenneté et de l’agir politique dans le cadre de cette approche de la vulnérabilité. Dans un premier temps, ce que l’approche normative de la vulnérabilité mise de l’avant par Butler nous permet de comprendre, c’est que notre conception de la citoyenneté et du sujet politique agissant est déjà toujours constituée à travers des normes, et que certaines exclusions sont inévitables lorsque vient le temps de définir ces concepts de manière idéale.

Comme l’a souligné Iris Marion Young par exemple, le pouvoir, les ressources et la détention de l’hégémonie discursive sont répartis très inégalement entre les différents groupes sociaux. La

position sociale d'un groupe a un impact majeur sur les relations de pouvoir qui le traversent, et par la même occasion sur les opportunités et les possibilités qui s'offrent à ses membres (Young, 2000 : 87). Les possibilités et les opportunités que produisent les différentes relations sociales viennent limiter et circonscrire de manière systémique l'action des individus, leur possibilité de dialoguer, et engendrent des inégalités raciales, sexuelles et autres. De plus, les inégalités qui composent nos relations de pouvoir permettent généralement à un ou certains groupes sociaux dominants de définir la sphère politique à partir de leurs perspectives particulières (Young, 2000 : 108).

L'exclusion historique des femmes et d'autres groupes qui sont identifiés à un style de décision et de communication plus sentimental en est un exemple frappant. (Young, 1985 : 429). Des autrices féministes comme Young, mais également beaucoup de théoriciennes du *care* comme Gilligan, Paperman et Pulcini ont soutenu qu'il était nécessaire de mettre fin aux distinctions oppressantes qui résultent de cette dichotomie entre la raison et les sentiments, mais également l'universel et le particulier (Young, 1985 : 440).

Selon Young, les nouveaux mouvements sociaux (féministes et autres) ont justement confronté la légitimité d'un État dit impartial et universaliste, en favorisant la création d'un public hétérogène (Young, 1985 : 442). Certains groupes ont mis de l'avant un nouveau style de revendications politiques et de communication, et ont ainsi étendu à la sphère publique des modes de communication historiquement relégués à la sphère du non rationnel (du privé), comme les slogans ironiques, les affiches humoristiques, les chants, la musique, etc. (Young, 1985 : 443). Pour Young, si l'on veut éviter l'exclusion publique des groupes sociaux qui ont historiquement été mis à l'écart du débat public, il est essentiel de promouvoir l'affirmation d'un public hétérogène et de formes de communications moins « standards ». Selon elle, il faut

reconnaître que certains groupes ont été désavantagés par le passé et faire le nécessaire pour inclure leurs perspectives spécifiques dans la discussion publique (Young, 1985 : 443). Bref, une éthique qui se veut émancipatrice doit reconnaître et apprécier les différences en favorisant une conception de la sphère publique qui n'exclut aucune perspective et aucun mode ou style de discussion (Young, 1985 : 444). Elle propose notamment d'inclure les salutations, la rhétorique et la narration comme des modes de communications politiques légitimes (2000 : 57-77).

L'approche de Butler fait écho à celle de Young dans la mesure où elle accorde une importance centrale aux mouvements sociaux et aux pratiques politiques transformatrices – c'est-à-dire aux revendications politiques et aux formes de communications *alternatives* qui viennent redéfinir les normes dominantes qui constituent les différentes formes d'exclusion et d'oppression. Toutefois, Butler accorde plus d'importance à la critique des normes qui excluent qu'à la notion d'inclusion. Suivant la perspective de Butler, il est impossible de penser une citoyenneté ou une sphère politique totalement inclusive, ou encore un espace public idéal qui n'exclut aucun mode de discussion. Plutôt que défendre un idéal d'inclusion, Butler va opter pour une compréhension critique du cadre d'intelligibilité afin de mettre en lumière les exclusions qui le constituent. La délimitation de la citoyenneté par exemple, repose nécessairement sur un ensemble de normes qui limitent, donc excluent certaines personnes. À ce sujet, Butler abonde dans la même direction que Chantal Mouffe et Ernesto Laclau – duo notamment connu pour leur livre *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une démocratie radicale* (2009) – qui soutiennent que toute idée d'inclusion repose sur une exclusion constitutive. Ainsi, pour Butler, l'inclusion n'est pas l'objectif unique d'une démocratie qui se veut radicale. Il est bien d'étendre la reconnaissance, mais il faut également porter une attention critique sur qui est « reconnaissable » et qui ne l'est pas (Butler, 2016a : 11-13). Comme elle le souligne elle-même : « La conclusion que l'on peut

ici tirer, c'est que les formes explicites et implicites d'inégalité qui sont parfois reproduites par des catégories fondamentales comme l'inclusion et la reconnaissance doivent être considérées comme faisant partie d'une lutte démocratique temporellement ouverte » (Butler, 2016a : 13). Ce que la conception butlerienne sur les normes nous permet de mettre de l'avant, ce n'est donc pas un idéal de justice comme celui de la démocratie communicationnelle développé par Young, mais c'est la possibilité de repenser de manière critique et en continu les conditions mêmes du dialogue et de l'action politique.

La vulnérabilité peut être envisagée comme un outil critique ayant le potentiel de remettre en question les normes dominantes qui constituent notre compréhension de la citoyenneté et du sujet politique – des normes qui sont toujours à l'origine de l'exclusion de certains groupes et personnes. En suivant une logique similaire, Tronto pense le *care* comme un instrument critique par lequel il est possible de révéler les relations de pouvoirs responsables d'une distribution inégalitaire du travail et des soins (Tronto, 2009 : 224). Toutefois, la critique, telle que Butler la comprend, est beaucoup plus large et ne se limite pas à un simple jugement. Dans son texte intitulé « Qu'est-ce que la critique? », Butler se réfère aux travaux de Foucault, mais également à ceux d'Adorno, pour définir la critique comme une pratique qui sert à faire ressortir le cadre d'évaluation (les limites du champ épistémologique) et non pas à déterminer ce qui est bien ou mal (Butler, 2005c : 80).

Les normes – entre autres celles qui définissent la possibilité d'agir politiquement et de participer aux discussions publiques – sont toujours historiquement situées et constituées à partir de conditions sociales particulières. D'où le rôle de la critique, qui nous permet de faire ressortir le cadre d'évaluation lui-même, et par la même occasion de rendre visibles certaines inégalités et formes d'oppression. Butler s'inscrit dans une compréhension *foucauldienne* de la critique – pour

elle, la pratique de la critique a pour objectif d'exposer les limites d'un ordre historique donné, d'un régime de vérité (2007 : 17). Comme le souligne Gilson, la critique nous permet de comprendre les délimitations mêmes des conditions de notre savoir, ainsi que les contraintes épistémiques qui en émanent. « La critique révèle l'illégitimité de certaines lois, structures de pouvoirs, institutions, et formes d'autorités » (Gilson, 2014 : 52). Elle émerge d'une manière particulière de se faire gouverner, ainsi que de dynamiques de pouvoirs et d'un ensemble de restrictions qui sont situés. Pour Foucault, c'est en quelque sorte l'art de ne pas tellement être gouverné – plus précisément, de ne pas être gouverné de cette manière et à ce prix.

Dans *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault écrit : « Je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité » (2015 : 39). Bref, la critique, en tant que pratique, s'attaque dans une certaine mesure à la violence produite par le cadre normatif lui-même – et c'est particulièrement sur ce terrain que Butler nous amène lorsqu'elle pose les questions suivantes : « qu'est-ce qui est considéré comme une personne ? Qu'est-ce qui est tenu pour différence cohérente des sexes ? Qui mérite le nom de citoyen ? Qui sont les individus dont le monde a une réalité légitime ? [...] Quelles sont les normes contraignantes quand je commence à me demander ce que je pourrais devenir ? Et qu'est-ce qui arrive quand je commence à devenir un objet pour lequel il n'y a pas de place dans le régime établi de la vérité ? » (2015c : 91).

Bref, le travail critique passe dans un premier temps par la compréhension de notre situation sociale, c'est-à-dire comprendre en quoi nous sommes liés aux autres et à notre environnement,

mais également en quoi les normes permettent ou même invisibilisent le caractère injuste ou oppressif de certaines de ces relations qui constituent nos vies. Sur ce sujet, José Medina met de l'avant des idées permettant de venir enrichir l'approche de Butler. S'appuyant sur une perspective similaire à Butler sur la question des normes et du pouvoir, José Medina soutient que pour lutter contre des systèmes d'oppression comme le sexisme et le racisme, il faut entre autres développer notre sensibilité sociale, « make ourselves vulnerable », ce qui passe par notre propre exposition à la critique et à la résistance. C'est seulement en s'ouvrant ainsi aux interactions et aux frictions que l'on peut envisager l'adoption de pratiques autocorrectives dont l'objectif est de défaire les normes oppressives (Medina, 2013 : 18). Medina pense que cela commence entre autres par une auto-problématisation de ses privilèges et de ses biais de dominants (Medina, 2013 : 22).

Butler, en donnant ainsi un rôle normatif central à la critique et à la résistance, emprunte beaucoup à Foucault, mais est également influencée par les théories critiques, particulièrement par Adorno, auteur avec lequel elle partage plusieurs constats. Tout comme Adorno, Butler accorde en quelque sorte plus d'importance philosophique à la dénonciation de l'inhumain qu'à définir humanité. Elle reconnaît qu'il est impossible d'échapper totalement aux dynamiques sociales et que toute présomption de pureté ou de liberté positive des conditions de la morale est fautive – mais que cette emprise sociale et historique n'évince pas la possibilité de prescriptions négatives et de résistance à la non-liberté – d'où le rôle central de la critique. (Butler, 2007 : 103-113)

Penser la capacité d’agir des précaires et les alliances dans la lutte

Précédemment, j’ai tenté d’expliquer en quoi vulnérabilité, agentivité et critique sont intimement liées au sein des travaux de Butler. Maintenant, je défendrai l’idée selon laquelle ces liens nous permettent de penser une puissance d’agir des précaires et des exclu·e·s remettant en question les frontières mêmes de l’ordre politique dominant. Premièrement, en liant vulnérabilité et *agentivité*, Butler nous donne accès à un « langage permettant de parler des formes de résistance et de capacité d’agir utilisées par les dépossédés » (Butler, 2016 : 102). Notre pouvoir d’agir naît de notre vulnérabilité et des conditions de notre précarité, et c’est pourquoi, elles peuvent être la source de notre résistance et de notre mobilisation (Butler, 2016; 2014). Le fait d’être radicalement exposé à certaines violences et d’être disproportionnellement affecté par des conditions de précarité ne prive pas le sujet d’une capacité d’agir ni de possibilités de solidarité. Au contraire, « même une vie privée de droits fait partie de la sphère du politique et ne se réduit pas au simple fait d’être : elle est même, souvent, une vie de colère, d’indignation, de résistance et de soulèvement » (Butler, 2016 : 102). Notre exposition, notre ouverture et notre dépendance obligées aux autres et à notre environnement, mènent à une forme de responsabilité et d’obligation – celle de lutter contre l’assujettissement et l’exploitation (Butler, 2016 : 152).

Cette perspective rend nécessaire une lutte généralisée contre la précarité, une lutte qui soit issue du sentiment de précarité vécu comme une mort lente, d’un sentiment abimé du temps, d’une exposition insurmontable à la perte, à la blessure ou à l’indigence arbitraire, d’un sentiment vécu qui est à la fois singulier et pluriel. (Butler, 2016 : 88)

Guillaume Le Blanc, dont les travaux s’inspirent fortement de Foucault et de Butler, propose également qu’il soit possible de penser un pouvoir des exclus et des « sans-pouvoirs » (Le Blanc, 2011 : 63-76). D’après lui, les exclusions qui résultent d’une certaine distribution normative de la vulnérabilité sont constitutives d’un pouvoir d’agir alternatif qui engage de manière critique une

nouvelle compréhension de la communauté et met à mal les valeurs mêmes de la normalité sociale. Il soutient que certaines pratiques politiques (particulièrement celles des exclu·e·s) peuvent faire valoir des alternatives de vie qui remettent en question le dehors et le dedans de la citoyenneté et « contester le primat du centre sur la périphérie » (Le Blanc, 2001 : 79). Leblanc se concentre ainsi sur un type de précarité profondément liée aux normes définissant les limites de la citoyenneté. En adressant la question de l'exclusion, Le Blanc fait principalement référence à la mise à l'écart de certains groupes et personnes du pouvoir économique, social et politique – d'où son utilisation du terme « sans-pouvoirs ». Ici, ce que l'approche foucauldienne et butlerienne de Le Blanc nous permet de mettre en lumière, c'est le pouvoir critique et transformateur de la marge et des pratiques issues de l'exclusion et de la précarisation de certaines vies. Bref, en raison du décalage normatif qui le constitue, ce qui est décentré par rapport au cadre d'intelligibilité dominant – ou ce qui est *queer* comme pourrait le dire Butler¹⁶ –, apparaît comme ayant un potentiel subversif fort.

Ces propos résonnent aussi avec les réflexions de José Medina, entre autres, celles développées dans son livre *The Epistemology of Resistance* (2013). Medina y défend l'idée selon laquelle les opprimés peuvent être des agents de résistance, car le racisme, le sexisme et autres formes d'oppression ne sapent pas la possibilité d'action du sujet – ils créent même des conditions favorisant l'action politique et la résistance en remettant en question certaines normes et formes de savoirs oppressives. Selon lui, les oppressions sont en fait un vecteur de ce qu'il nomme « frictions épistémiques » – la rencontre entre différents savoirs et normes permettant l'interrogation de certaines exclusions et de certaines hégémonies épistémiques (Medina, 2012 : 21). Les sujets qui sont donc le mieux positionnés et équipés pour résister (ou plutôt pour

¹⁶ Selon Butler, « quelque chose de *queer* peut se produire, là où la norme est refusée ou révisée » (Butler, 2016 : 83). Voir également le chapitre *Critically Queer* dans *Ces corps qui comptent* (Butler, 2018 : 325-362)

remettre en question les normes oppressives) sont généralement les plus précaires et les plus vulnérables, pour qui les oppressions sont bel et bien effectives (et donc perceptibles). Et au contraire, les privilégiés sont moins enclins à résister puisqu'ils ne vivent pas les conséquences négatives des relations inégalitaires qui constituent le monde dans lequel ils vivent (Medina, 2013 : 22). Cela dit, ces approches ne remettent pas en question la possibilité même d'une résistance des dominants contre les oppressions et les inégalités – voir Medina sur le concept d'auto-problématisation des privilèges de dominants par exemple (2012 : 22).

Notons que ces idées font partiellement écho à la notion d'*irresponsabilité des privilégiés* développée par Tronto¹⁷. Pour cette dernière, l'ignorance permet aux individus relativement privilégiés d'éviter de reconnaître et de se soucier de certaines situations, notamment ceux nécessitant une sollicitude ou un soin. L'inégale distribution des rôles et des obligations de *care* garantit entre autres à certains le privilège d'ignorer toute responsabilité de prise en charge des besoins d'autrui (Tronto, 2009 : 166). Tronto soutient d'ailleurs l'idée selon laquelle le *care*, compris comme une stratégie politique, offre une manière de rassembler les « pouvoirs des faibles » en accordant une voix aux femmes et aux personnes traditionnellement exclues de la sphère politique (Tronto, 2009 : 227-229). Toutefois, Tronto concentre sa réflexion politique sur les relations et les rôles de *care* – une société démocratique du *care* favoriserait l'intégration des personnes marginalisées et exclues sur cette base. En ce sens, sa réflexion ne porte pas particulièrement sur la résistance politique et ne tente pas de réfléchir le pouvoir d'agir des populations précarisées en dehors des enjeux entourant le *care*.

Butler, Medina et Le Blanc se rejoignent dans la mesure où, pour elle et eux, la résistance et l'agir politique se font toujours à *partir* de la vulnérabilité (et même souvent de la précarité) et

¹⁷ Tronto et Medina font d'ailleurs toutes deux appels à Charles Mills pour théoriser l'ignorance des privilégiés.

que l'expérience de cette dernière n'engendre aucunement la négation de toute agentivité. Le Blanc et Medina développent de manière intéressante l'une des facettes de l'agentivité propre aux sujets les plus précaires, celle d'une puissance subversive et critique qui émane de la friction entre certaines pratiques (celles des exclus, des opprimés et des personnes précarisées) et le cadre d'intelligibilité dominante (c'est-à-dire le système de normes dans lequel certaines inégalités sont produites et maintenues). La conception butlerienne de la vulnérabilité, de l'agentivité, des normes et de la politique *queer* nous permet d'appréhender ce pouvoir subversif que détiennent les personnes exclues ou marginalisées face au cadre normatif dominant. « En allant plus loin que ceux – et contre ceux – qui soutiennent que la morale est une prérogative du puissant, on peut répondre que c'est seulement à partir du point de vue des persécutés qu'une certaine conception de la responsabilité devient compréhensible » (Butler, 2007 : 104).

Ici Butler sous-entend que c'est en partie à partir du vécu de la violence et de la souffrance que l'on développe une compréhension critique du monde qui nous permet en quelque sorte de résister et d'agir politiquement contre l'inégale distribution de la précarité – et par la même occasion, que l'on développe une forme de solidarité entre nous (êtres vulnérables et sujet à la précarisation). Se référant à Levinas, Butler écrit : « la persécution crée une responsabilité pour les persécutés » (2007 : 87). En d'autres mots, notre responsabilité ne vient pas de nos actions, mais de notre relation à l'autre et de notre exposition primaire antérieure à tout choix et à toute action – « c'est cette capacité à être agi qui m'implique dans une relation de responsabilité » (Butler, 2007 : 91). De ce fait, cette résistance et cette lutte contre la précarité et les différents « modes d'*invivabilité* » (Butler, 2016 : 250), font également appel à une solidarité entre l'ensemble des êtres vulnérables et précaires (les êtres vivants), et entre les luttes anti-oppressives.

Les vies précaires sont, selon Butler, des vies qui normativement ne méritent pas d'être prises en compte, ou ne méritent pas d'être pleurées. Cette exposition à la précarité, partagée par plusieurs populations, pourrait devenir aux fondements d'une résistance plus large (Butler, 2016 : 52). Dans son chapitre intitulé *Alliance des corps et politique de la rue* (2016), Butler expose l'idée selon laquelle les alliances sont possibles et souhaitables entre les luttes pour la justice sociale, c'est-à-dire contre les conditions qui font que certaines vies sont moins vivables, ou du moins ne sont pas considérées comme méritant d'être vécues. Pour Butler, par exemple, même si les minorités sexuelles et de genre sont exposées à des conditions particulières de précarité et de privation des droits, il ne faut pas oublier que d'autres groupes et individus y sont exposés et que cette exposition est différenciée et plurielle (Butler, 2016 : 87). D'où l'importance d'une lutte dont l'objectif est de rallier et qui aspire à s'élargir.

D'autre part, Butler pense qu'il est important de comprendre que la précarité est *différentiellement* distribuée et que la résistance devrait donc reposer sur une exigence éthique d'égalité – c'est-à-dire « que toutes les vies soient traitées également et soient également vivables » (Butler, 2016 : 87). Même si les alliances entre les luttes sont difficiles, selon Butler, les minorités raciales, sexuelles ou de genres doivent tenter de former des liens avec les différentes populations touchées par des conditions de précarité, car elles en sont elles-mêmes composées. Les membres des groupes minoritaires reposant sur les divisions sexuelles et de genre ne sont pas issus d'une seule classe sociale, ils sont également traversés par des rapports de types raciaux, économiques, socioculturels, etc.

La précarité est la catégorie qui rassemble les femmes, les queers, les personnes transgenres, les pauvres, les personnes aux capacités différentes et les apatrides, mais aussi les minorités raciales et religieuses : c'est une condition économique et sociale, mais ce n'est pas une identité (elle

traverse ces catégories et produit des alliances potentielles entre des individus qui ne se reconnaissent pas une appartenance commune) (Butler, 2016 : 75-76)

Par conséquent, les luttes doivent se construire avec la création de liens et d'alliances autour du principe d'égalité de valeur et d'une opposition aux pouvoirs qui distribue inégalement la reconnaissance et les conditions de précarités, et ce, dans une perspective qui se distancie totalement de toute logique identitaire. Pour Butler, l'alliance est une forme sociale en devenir, mais elle est également latente et déjà présente au sein même des structures de formations de certains sujets dont les diverses vicissitudes culturelles exigent déjà une forme d'alliance (Butler, 2016 : 87). En d'autres termes, chaque sujet est traversé par une multitude de relations qui en font une sorte d'assemblage. (Butler, 2016 : 90). Butler soutient ainsi une conception et une posture que l'on peut qualifier de coalitionnaires et d'extensives du féminisme. Pour elle, il ne s'agit pas d'une lutte qui se construit autour d'une identité ou de quelques identités données, « mais d'une lutte qui aspire au contraire à élargir ce que nous voulons dire quand nous disons « nous » » (2016 : 85-86).

Quelles actions politiques envisager

L'approche défendue par Butler est très intéressante pour conceptualiser la lutte et l'action politique, mais une question demeure. Quelles actions politiques pourrait-on envisager pour réellement transformer les structures et les normes d'oppression, d'exclusion, d'exploitation et plus généralement de précarisation des populations? Et est-ce que l'État doit occuper un rôle central pour venir répondre aux conditions inégales de précarités qui nous affectent ?

Dans son ouvrage *Rassemblement : pluralité, performativité et politique*, Butler met de l'avant le rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et d'action mettant

en jeu les problématiques liées à la vulnérabilité – et l’occupation de la rue comme un moyen de résister ensemble à la précarisation (Butler, 2014 : 3). Elle met généralement en évidence des formes d’actions politiques qui se construisent en opposition au pouvoir de l’État – parfois considérée comme un acteur important dans la précarisation et l’exclusion de certaines vies. Malheureusement, à part les rassemblements sur l’espace public, Butler ne nous propose pas beaucoup de pistes de réflexion pour envisager les résistances politiques et les moyens de lutter possibles.

Chez Martha Fineman, par exemple, la vulnérabilité est mobilisée afin de mettre en lumière les formes d’inégalités et de discriminations qui sous-tendent les rapports de pouvoir, mais surtout afin de critiquer la sur-responsabilisation individuelle et les principes de l’État minimal. Elle défend sans nuances un idéal d’égalité qui repose sur l’existence d’un État libéral interventionniste. Or, comme nous l’avons vu, même si cette approche est claire et facile à comprendre en termes de politiques, Butler pense qu’elle comporte certains risques.

Selon elle, en accordant à l’État un rôle aussi grand de protection des groupes considérés comme vulnérables, on offre peu de place aux formes de résistance populaire et extralégale, puis on risque de favoriser l’adoption de politiques paternalistes (2016a : 176-177). De plus, pour Butler, l’État est à la source de plusieurs politiques de précarisation. Pour elle, l’État nation se construit sur l’exclusion, l’expulsion et la dépossession de minorités – il expulse et bannit par le biais d’un exercice de pouvoir qui s’appuie sur l’existence de barrières et de frontières. On peut penser ici à toutes les problématiques entourant les réfugiés et les apatrides, ou encore aux politiques d’exclusion de certaines minorités religieuses de l’espace public d’apparaître (par exemple, l’interdiction de porter la Burka ou de ne pas la porter). Finalement, l’État (particulièrement

l'État américain) est également à la tête d'un pouvoir militaire dont la fonction de pouvoir et de coercition est précisément de déposséder (Butler et Spivak, 2007 : 12-36).

Néanmoins, Butler ne promeut pas le renversement de l'ensemble des institutions étatiques, bien au contraire. Selon elle, une politique qui évite le paternalisme est nécessaire, mais « si la résistance au paternalisme conteste toutes les institutions étatiques et économiques qui délivrent une protection sociale, alors la demande de soutien infrastructurel devient illisible et même autodestructrice » (2016a : 177). La critique des institutions étatiques doit prendre en considération la précarisation grandissante de certaines populations et ne doit pas se faire aux dépens des personnes, qui dans le contexte politico-économique actuel, se retrouvent sans emploi, sans logement ou sans accès à des soins de santé (2016a : 177). Malgré sa méfiance des politiques gouvernementales, Butler est donc également très préoccupée par les politiques d'austérité néolibérales qui mettent à mal l'État social et ses institutions de soutien. Elle écrit :

Tandis que la rationalité néolibérale fait de l'autosuffisance un idéal moral, les formes néolibérales de pouvoir œuvrent, au niveau économique, à en détruire la moindre possibilité, faisant de pratiquement chaque membre de la population un individu potentiellement ou réellement précaire, et utilisant la menace permanente de la précarité pour justifier une régulation accrue de l'espace public et une dérégulation toujours plus grande du marché. (Butler, 2016 : 23)

Autrement dit, Butler est à la fois critique de ce que l'on pourrait qualifier de gouvernementalité des populations, puis de l'usage parfois violents ou paternalistes des pouvoirs étatiques – mais en même temps, elle questionne le démantèlement des structures de soutien de la démocratie sociale par les partisans du néolibéralisme.

Malgré cette tension, une cohérence demeure. Pour Butler, la lutte devrait passer par la création d'alliances et de solidarités, mais également refuser l'adoption de politiques qui font abstraction de certaines populations et vulnérabilise encore davantage ces dernières. C'est pourquoi, avec

Gambetti et Sabsay (2016), elle préfère soutenir l'instauration de modes d'organisation collective alternatives et décentralisés centrés sur des formes d'agentivité individuelles et collectives, ce qui inclut par exemple les groupes d'autodéfense féministes, les refuges de femmes battues, les organisations autogérées, etc. (2016 : 2). Néanmoins, même si Butler demeure critique de l'État et de ses pouvoirs dans leurs formes actuelles, il est clair que ses travaux n'excluent pas la possibilité d'une forme d'organisation collective qui s'en apparenterait – d'un État autrement – et dont l'objectif serait de maintenir des infrastructures de soutien à un groupe plus large. Elle soutient que la lutte doit ainsi se faire sur deux fronts : défendre le caractère indispensable de certaines institutions qui soutiennent nos vies, puis résister aux politiques paternalistes qui maintiennent les inégalités. Tout comme Foucault, elle ne croit pas qu'une attitude critique à l'endroit des structures de pouvoirs telles qu'elles apparaissent et assujettissent à un moment donné mène nécessairement à une anarchie radicale. Elle écrit : « Foucault fait bien comprendre [...] que la question n'est pas comment devenir radicalement ingouvernable. Il s'agit d'une question spécifique, qui émerge en relation à une forme spécifique de gouvernement : "comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par les moyens de tels procédés, pas comme ça, pas pour eux" » (Butler, 2005c : 87).

Même si Butler ne rejette pas tout type d'institution sociale, il demeure que sur le plan des pratiques politiques transformatrices, Butler n'est pas particulièrement volubile. Sur ce point, je suis partiellement d'accord avec Nussbaum, Butler ne répond pas tout à fait à la question suivante : « What would the acts of resistance be like ? » (Nussbaum, 1999 : IV). Néanmoins, il me semble que les quelques exemples de résistance politique qu'elle défend et l'importance qu'elle accorde à la critique et à la subversion des normes nous permettent d'envisager certaines pratiques politiques transformatrices. Le prochain chapitre aura précisément pour objectif

d'explorer certaines de ces avenues en mettant en relation les travaux de Butler avec ceux des auteurs et des autrices abordant le silence comme une pratique au potentiel émancipateur.

Conclusion

La théorie de la vulnérabilité et de l'agentivité défendue par Butler est à mon sens très riche pour approcher les problèmes de dépossession économique, d'exploitation, mais également de sexisme, de racisme et autres formes d'oppression, et ce, sans tomber dans une logique identitaire. Dans un premier temps, elle nous permet de repenser la responsabilité à partir d'une éthique de la solidarité qui puisse réellement répondre à la souffrance et à la vulnérabilité humaine. Cette conception de la responsabilité – qui partage plusieurs points communs avec les éthiques du *care* – ancrée dans une compréhension relationnelle de l'action et de la vulnérabilité nous permet d'éviter de tomber dans une logique de sur-responsabilisation individuelle propre aux idéologies libertariennes et néo-libérales.

Dans un deuxième temps, Butler nous fournit également des outils théoriques pour réfléchir les luttes féministes et autres dans une perspective plus large et d'envisager la création d'alliances.

Comme elle le souligne brillamment :

Si l'on veut que la lutte pour les droits des minorités sexuelles et de genre soit une lutte pour la justice sociale [...] il est nécessaire de comprendre que nous ne sommes qu'une des populations qui sont et peuvent être exposées à des conditions de précarité et de privation de droits. De plus, les droits pour lesquels nous luttons sont des droits pluriels, et cette pluralité n'est pas limitée a priori par l'identité (Butler, 2016 : 85-86)

Les politiques de coalitions non identitaires nous fournissent l'occasion de refuser toute tentative de cohérence universelle totalisante et opprimante, de construire les alliances de manière contingente et de laisser les identités ouvertes à la critique.

D'autre part, je crois que les travaux de Butler sont particulièrement pertinents et riches sur la question de la résistance (ou d'une capacité générale à agir) – qui se fait à partir de, mais également contre, la précarité même des sujets. Une approche qui combine vulnérabilité et *agentivité* me semble nécessaire (ou du moins préférable) pour lutter contre les inégalités et les injustices – et ce, parce qu'elle évite de tomber dans une logique paternaliste qui pourrait avoir comme conséquence de déposséder les plus vulnérables de leurs pouvoirs d'agir. Toutefois, comme je l'ai précédemment souligné, très peu d'exemples concrets de résistance sont mis de l'avant par Butler, il est donc difficile d'envisager pleinement ce que pourraient être les modes d'action d'une remise en question des normes et des structures qui nous maintiennent dans la précarité.

Malgré tout, il me semble qu'une piste de réflexion sur ces possibles politiques émerge de cette compréhension de l'agentivité et de la vulnérabilité. Étant tous et toutes placé, de manière circonstancielle, en posture de dominants, la reconnaissance d'une capacité d'agir des précaires et des populations exclues des instances de pouvoir institutionnel nous incite peut-être aussi à adopter une attitude d'ouverture et d'exposition volontaire aux marges et à la critique. L'utilité théorique et critique de concept de vulnérabilité se trouve également là – reconnaître la capacité d'agir des personnes issues des marges. C'est là le début d'une critique plus profonde de nos régimes de vérités et des normes qui sont à l'origine des violences et des exclusions que l'on alimente tous et toutes. Cette reconnaissance de l'agentivité et de la vulnérabilité de chacun et chacune d'entre nous, c'est peut-être avant tout un message à envoyer aux groupes dominants, un message visant la remise en question de notre statut d'invulnérables et la défense d'une ouverture à l'action des autres sur nos vies. Comme l'a dit Medina, il faut développer notre sensibilité

sociale, « make ourselves vulnerable », ce qui passe par notre propre exposition à la critique et à la résistance.

Il me semble que cette dimension nous permet de défendre de nouvelles pratiques politiques transformatrices axées sur l'ouverture, l'attention aux autres et l'écoute. Une posture ou peut-être même une vertu épistémique et politique qui ouvrirait la porte à une meilleure reconnaissance des populations qui historiquement, ont été exclues de la sphère politique, ou simplement marginalisées et dévalorisées par les différents penseurs et penseuses de la politique – et de leur pouvoir en tant qu'agent·e·s. D'autre part, le travail que Butler a fait sur les normes, la vulnérabilité et la résistance comporte une dimension critique qui nous oblige à remettre en question les cadres normatifs dominants et de dépasser les voix traditionnelles de l'action et de la résistance.

Dans le prochain chapitre, je m'efforcerai d'enrichir les travaux de Butler, en abordant des exemples plus concrets de pratiques politiques qui font écho avec son approche de la vulnérabilité et de la résistance. Je porterai une attention particulière à la littérature de ce que j'appelle les silences agentifs. Comme nous le verrons, je soutiendrai que le travail de Butler, par sa sensibilité à la critique et à la résistance, permet d'envisager un spectre de silences agentifs, et ce, dans un objectif de lutte contre l'exclusion et la précarité. Une grande importance sera accordée à l'écoute (ou plus largement au silence comme libération d'espace attentionnel), mais également au silence pensé comme pratique de résistance – notamment comme acte de refus et d'insubordination.

***Les silences agentifs* comme pratiques politiques émancipatrices**

Tel qu'il a été mentionné dans le précédent chapitre, Butler accorde une grande importance politique à la critique et à la résistance, et par la même occasion, elle considère qu'un travail de resignification et de subversion des normes doit être fait pour lutter contre les précarités et les exclusions. Sur cette question, les travaux de Butler – souvent utilisés pour réfléchir aux formes de micro-résistances qui subvertissent les normes du genre et de la sexualité – deviennent aussi fort pertinents pour réfléchir à notre conception de la citoyenneté et aux formes plus standard de la participation politique. Pour Butler, la critique c'est, notamment, interroger les normes qui déterminent qui est un citoyen ou une citoyenne et qui ne l'est pas (Butler, 2015c : 91). Selon elle, l'entrée dans la sphère de l'apparaître doit être combinée à une remise en question des exclusions et des relations de domination qui constituent cette même sphère – ce qui passe, entre autres, par « une alliance critique entre les exclu·e·s, les inéligibles – les précaires – pour créer de nouvelles formes d'apparaître, qui s'efforcent de surmonter ce différentiel de pouvoir » (Butler, 2016a : 67). La sphère de l'apparaître est l'espace public dans laquelle les actions sont appréhendées par les autres. La possibilité d'apparaître se fait en fonction des normes et des relations de pouvoir qui régulent ce qui est considéré ou non considéré. Selon Butler, certaines pratiques performatrices, plus que de simplement permettre l'entrée (l'inclusion) dans cette sphère pour les personnes exclues et les inéligibles, peuvent parfois aussi produire une cassure et modifier les relations de pouvoir qui la constituent. Il me semble que sur cette question, les travaux de Butler deviennent particulièrement intéressants pour repenser le politique au sens plus traditionnel du terme.

Même si elle utilise un vocabulaire tout autre, Butler avance des idées qui rejoignent clairement les propositions de Iris Marion Young sur les pratiques politiques et communicationnelles. D'après Young, en limitant la discussion démocratique aux seuls arguments rationnels, les penseurs et penseuses de la démocratie délibérative, comme Habermas, excluent et réduisent certaines pratiques communicationnelles qui sont celles de groupes et personnes marginalisées. Dans *Inclusion and Democracy* (2000), Young plaide que l'inclusion démocratique doit nous conduire à valoriser une pluralité de modes de communication et prône l'élargissement des formes de discours politiques considérés comme légitimes. Elle propose notamment de reconnaître institutionnellement les modes de communication politiques tels que les salutations, la rhétorique et la narration (2000 : 57-77). Young et Butler défendent ainsi la possibilité et même la nécessité critique d'un élargissement et d'une multiplication des pratiques politiques transformatrices et communicationnelles.

Dans ce chapitre, je montrerai en quoi la conception de la critique et de la résistance que défend Butler nous offre une voie pour repenser le politique et défendre des pratiques émancipatrices et des résistances alternatives. Mon attention sera particulièrement tournée vers ce que j'appelle les silences agentifs – des pratiques de silence qui ne sont pas limitées à une forme de passivité ou de soumission et qui sont liées à un pouvoir d'agir. Dans *Rassemblement*, Butler interroge d'ailleurs l'approche arendtienne à la politique qui fait de la parole l'action politique paradigmatique et qui relègue le corps féminisé à la sphère privée¹⁸ – « condition de possibilité du sujet masculin parlant » (Butler, 2016a, 61). Elle soutient que l'*agentivité* ne peut être

¹⁸D'autres interprètes défendent pourtant l'idée selon laquelle la pensée arendtienne accorde une certaine importance à l'écoute dans l'exercice du politique. En faisant référence à Arendt et à sa défense d'une exigence de respect des pluralités, Michelle Duval écrit : « La circulation de la parole sera facilitée si les règles de discussion en groupe sont respectées : tours de parole, écoute de l'opinion des autres, respect du point en discussion, etc. » (2008 : 93). Néanmoins, il suffit de lire le chapitre V (« L'Action ») dans *La condition de l'homme moderne* (1983) de Arendt, pour comprendre à quel point l'action et la parole sont particulièrement enchevêtrées et qu'une primauté leur est accordée dans la conception arendtienne du politique.

considérée comme une capacité exclusivement vocale et la parole ne peut être le modèle unique de l'action politique (Butler, 2016a, 60). De son point de vue :

Si l'action politique concertée qui caractérise la résistance réside parfois dans l'acte de parole verbale ou dans le combat héroïque, elle est aussi dans les gestes corporels de refus, dans le silence, le déplacement, le refus de se déplacer, bref, dans tout ce qui caractérise les mouvements qui [...] appellent à une nouvelle manière de vivre qui soit plus radicalement démocratique et plus substantiellement interdépendante. (2016a, 269)

Suivant cette logique, il est permis de soutenir que les silences – des silences qui font sens et qui sont compris comme des actes – peuvent parfois occuper un rôle central dans les débats et luttes politiques – idée récemment défendue par différents auteurs et autrices à partir d'un éventail de concepts politiques comme les silences communicatifs (Acheson, 2008), les silences délibératifs (Jungkunz, 2013), les silences démocratiques (Jungkunz, 2013), les silences subversifs (Jungkunz, 2011), les silences libérateurs (Brown, 2005), le silence comme résistance (Ferguson, 2003; Bourgault, 2015), le silence comme activisme politique (Hatzisavvidou, 2015), la citoyenneté silencieuse (Gray, 2015), et j'en passe. Selon ces conceptions du silence, la non-participation ou le fait de ne pas faire quelque chose est signifiant. Comme le souligne Susie Scott dans son article « A Sociology of Nothing: Understanding the Unmarked » (2018), ne pas agir est un acte qui a des répercussions sociales – un acte qui peut d'ailleurs être fait de manière tout à fait engagée.

De plus, même si les exemples de pratiques communicationnelles défendues par Young dans *Inclusion and Democracy* demeurent fortement inscrits dans le cadre de pratiques langagières vocales, son approche ouvre aussi la porte à certains modes de communication qui ne passent pas exclusivement par la prise de parole. À ce sujet je rejoins les propos de Jungkunz qui écrit :

For Young, and others, democracies must work to meet people where they are, allowing them to express *their* selves in ways *they* choose. Some people use silence to communicate; for some cultures, silences are weaved in and out of talk in ways that convey important values and messages. In order to ensure we are creating robustly inclusive deliberative contexts, we should go beyond simply broadening the scope of vocal communication, and include silence as valuable meaningful interaction. (2013, 10).

Il me semble que les travaux de Young (2000) sur la démocratie communicationnelle et l'inclusion font ainsi écho à cette critique de la parole comme unique voie émancipatrice – et je dirais même de la parole rationnelle, dans certain cas, comme seule voie de communication politique.

En accordant ainsi de l'importance aux pratiques politiques alternatives et à la remise en question des normes hégémoniques, Butler et Young offrent un examen attentif de nos régimes de vérités, de nos biais de dominants et des oppressions que nous perpétons au quotidien. Reconnaître que les normes font violence et excluent implique aussi de se rendre vulnérable et de s'ouvrir à l'action des autres sur nos vies. Cette approche nous permet de défendre de nouvelles pratiques politiques transformatrices axées sur l'ouverture, l'attention aux autres et l'écoute. Ces pratiques reposent entre autres sur notre capacité à, parfois, se taire et à faire silence.

Pour Butler, la remise en question du cadre d'intelligibilité est à la fois une tentative d'être reconnu et de reconnaître autrui. Selon elle, « l'impossibilité de le faire grâce aux normes qui sont disponibles me contraint à adopter une position critique vis-à-vis de ces normes » (Butler, 2007 : 25). Dans le cas où la reconnaissance des autres est en jeu, c'est notre exposition à l'autre qui vient jouer avec les normes de reconnaissance. Cette exposition à l'autre et à la critique est facilitée par le silence, mais plus précisément l'écoute (compris au sens large).

Bref, certains silences, compris comme des pratiques, peuvent être *performés* dans une perspective transformatrice et émancipatrice – et c’est d’ailleurs vers quoi plusieurs auteurs et autrices, auquel·le·s je ferai référence dans ce chapitre, attirent l’attention à travers divers exemples. Deux grandes catégories, qui regroupent chacune une diversité de pratiques, me semblent particulièrement présentes dans les travaux des auteurs et autrices adressant la question des silences agentifs : le silence comme libération d’espace (attentionnel et vocal) et le silence comme résistance (refus, insubordination).

Dans la première partie du chapitre, j’expliquerai brièvement en quoi exclure le silence du spectre de l’action politique, lorsque l’on parle d’émancipation sociale et politique, peut être problématique, puis dans quelle mesure il est possible d’envisager certains silences comme des pratiques politiques. Dans un deuxième temps, je ferai un survol des formes de silence mises de l’avant dans les différents travaux abordant le silence comme potentiellement agentif. Dans cette partie, j’examinerai le silence comme libération d’espace (attentionnel, vocal, réflexif, etc.) à partir des travaux de Kris Acheson (2008), Guillaume Le Blanc (2011), Fiona Robinson (2011), Kate Lacey (2011), Vincent Jungkunz (2011; 2012; 2013), Sophie Bourgault (2015) et Michael Morrel (2018). Puis, j’expliquerai en quoi le silence peut également prendre la forme d’une résistance ou d’un acte de refus, cette fois en m’appuyant sur les propos de Wendy Brown (2005), Sophia Hatzisavvidou (2015), Roi Wagner (2012), et Vincent Jungkunz (2011; 2012; 2013) à nouveau. Après avoir approfondi ce que les silences agentifs représentent sur le plan plus théorique, j’étudierai brièvement deux pratiques politiques plus concrètes de silences pensés comme refus ou résistance face à l’autorité : 1. la désobéissance civile et le cas des manifestations sans trajet au Québec; 2. le cas de l’abstentionnisme électoral.

Les auteurs et autrices sus-mentionné·e·s défendent des idées et des pratiques qui rejoignent la conception butlerienne de la vulnérabilité et de la résistance. Dans ses derniers ouvrages, Butler laisse explicitement place au silence comme forme de résistance, mais elle demeure peu volubile sur les moyens de résister – à l’exception du rassemblement des corps sur la place publique comme moyen de mobilisation et d’action politique (2016a : 11-12). Je souhaite donc compléter la conception de la mobilisation et de la résistance défendue par Butler par une discussion sur les pratiques discursives et politiques alternatives mises en avant par les théoriciennes et théoriciens des silences agentifs. Comme mentionné précédemment, Butler accorde une importance centrale à la critique et à la subversion de normes, puis à la reconnaissance de notre vulnérabilité et de notre dépendance à autrui pour lutter contre les inégalités et la précarité vécues par certaines populations. Je soutiendrai que certaines pratiques politiques mobilisent justement le silence pour subvertir les normes – notamment les normes discursives hégémoniques – puis que certains silences ouvrent aussi la voie à une plus grande reconnaissance de notre interdépendance et de notre vulnérabilité partagée. Je suggérerai également que le silence peut mobiliser et rendre apparent la vulnérabilité corporelle à des fins politiques, un élément auquel Butler porte beaucoup d’attention dans ses travaux plus récents sur les rassemblements (2016a : chap. 2; 2016b). L’objectif de ce chapitre sera ainsi de considérer des pratiques qui s’inscrivent dans un projet butlerien de lutte contre la précarité et l’inégale distribution des conditions de vulnérabilité, puis d’interroger l’opposition binaire qui a été historiquement constituée entre vulnérabilité et agentivité, et entre silence et parole.

Les silences agentifs

Comme ont souligné plusieurs philosophes politiques (Bourgault, 2015; Jungkunz, 2013; Gray, 2015; Ferguson, 2003; Scott, 2017), la parole – en pensée politique et plus largement dans l’histoire des idées – est typiquement associée à l’agentivité et à la liberté du sujet, alors que le silence tend à être associé à la non-participation politique, à l’obéissance ou à l’oppression. Autrement dit, les silences sont souvent considérés comme un signe d’aliénation, comme une absence d’action ou comme un consentement tacite. Le silence est donc également associé à la vulnérabilité comprise comme une condition passive empêchant l’action et justifiant des mesures paternalistes de protection (ce que Butler refuse précisément) (Butler, 2016a : 174-179). Cette opposition entre parole et silence est présente en pensée politique dans les théories de la communication et dans les théories de la démocratie de manière assez large, mais également au sein des courants féministes et chez les penseurs et penseuses de la démocratie délibérative, qui ont pourtant interrogé les voix traditionnelles de la participation politique.

Dans leurs travaux respectifs, Kennan Ferguson (2003), Sophie Bourgault (2015) et Martina Ferrari (2019) soulignent que chez une grande proportion de féministes, comme Adrienne Rich, Peggy Olsen et Audre Lorde par exemple, l’expérience du silence est associée à l’exclusion historique des femmes de l’espace politique. L’émancipation et l’action politique passent alors par la prise de parole et célébrer le silence équivaut à cautionner l’oppression. De manière similaire, Susie Scott (2017), Sean W. D. Gray (2015) et Kennan Ferguson (2003) soutiennent que chez les théoriciens et théoriciennes de la démocratie délibérative, comme Habermas et, dans une certaine mesure, Young, le langage est également défini comme la pratique démocratique par excellence. L’émancipation et la lutte contre les inégalités passent par le discours – le

discours rationnel dans le cas d'Habermas –, ce qui a pour conséquence de réduire la liberté et la possibilité de la justice à l'étendue de l'accès à la parole.

Malgré la présence plutôt généralisée (encore aujourd'hui) de cette opposition binaire entre silence et parole au sein des différentes branches de la pensée politique et des théories entourant la communication et la participation citoyenne, quelques auteurs et autrices issus des pensées critiques et féministes (Bourgault, 2015; Brown, 2005; Wagner, 2012; Hatzisavvidou, 2015; Jungkunz, 2013), et plus largement des théories politiques et de la démocratie (Gray, 2015; Ferguson, 2003) ont récemment remis en question l'idée selon laquelle le silence est nécessairement ou typiquement emblématique d'une passivité, d'une soumission ou d'une non-action. Quelques auteurs et autrices comme Wendy Brown, Sophie Bourgault et Vincent Jungkunz, reprennent l'idée brièvement défendue par Foucault dans *Histoire de la sexualité* (1994 : 39), selon laquelle il existe des silences qui sont en fait des pratiques de résistance et des outils de liberté (Brown, 2005 : 72-75; Bourgault, 2015 : 163-164; Jungkunz, 2013 : 1-2). L'objectif ici n'est pas d'affirmer que tous les silences sont émancipateurs, ou encore d'inverser l'opposition manichéenne existante entre silence et parole. Comme le souligne Brown – en adoptant l'approche foucauldienne sur le pouvoir, les normes et la résistance –, les prises de paroles et les silences sont tous deux compris comme l'effet des discours et des pouvoirs régulateurs, mais peuvent également constituer des formes de résistance. Par exemple, le silence peut être utilisé comme une méthode pour refuser de participer au colonialisme ou aux paroles qui font violence (Brown, 2005 : 82).

Cette remise en question de l'opposition binaire entre silence et parole ne doit pas s'accompagner d'un rejet de l'idée, notamment soulignée par Medina, selon laquelle les gens sont parfois forcés au silence à travers des logiques d'oppression et de domination (Medina,

2012 : 91-92). Avec raison, certaines féministes accordent une grande importance à la prise de parole et au fait de briser le silence pour lutter contre l'oppression (Rich, 1979; Lorde, 1984; hooks, 2014) comme en témoigne notamment le titre évocateur du livre *Talking Back: Thinking Feministe, Thinking Black* (2014) de bell hooks. Le problème réside dans le fait que certaines féministes conçoivent le silence comme forcément nuisible et gênant pour l'émancipation. Dans son texte intitulé « The Transformation of Silence into Language and Action », l'essayiste et poétesse féministe Audre Lorde souligne l'idée selon laquelle les voix des femmes ont été et sont encore étouffées et forcées au silence, nommément à cause de jugements négatifs, d'un manque de reconnaissance et parfois de censures. Selon Lorde, malgré la peur liée à certains préjugés (la dévalorisation, la non-reconnaissance, le jugement ou même les tentatives d'annihilation de la voix des femmes), les femmes doivent prendre la parole et briser les silences qui les étouffent – le silence ne les a pas protégées par le passé, alors que la prise de parole les a rendues plus fortes (1984 : 41-44). Lorde écrit : « The fact that we are here and that I speak these words is an attempt to break that silence and bridge some of those differences between us, for it is not difference which immobilizes us, but silence. And there are so many silences to be broken » (1984 : 44). Ainsi, chez Lorde, le silence est systématiquement décrit comme aliénant pour les femmes, ce qui est hautement problématique.

Comme l'écrit Bourgault, qui mobilise elle-même la littérature féministe (2015 : 166-175) « en adoptant, sans le questionner, cette dichotomie manichéenne, les féministes risquent de limiter leurs réflexions sur le politique, ou encore de négliger de considérer des formes de résistances alternatives » (2015 : 168). Autrement dit, le problème c'est que cette opposition binaire entre parole et silence invisibilise, marginalise et dévalorise certaines pratiques de silence qui ont, ou pourrait avoir, un potentiel transformateur ou subversif sur le plan politique. Suivant ce constat,

il devient alors intéressant de s'attarder à certains écrits, bien qu'ils soient peu nombreux, au sein desquels il est permis et envisageable de comprendre certains silences comme des pratiques – et même des actes politiques en soi. Comme Butler le souligne, « si la performativité suppose la capacité d'agir (*agency*), [...] il n'est pas possible que cette capacité d'agir ne soit qu'un pouvoir spécifique de la parole et que l'acte de parole soit le modèle de l'action politique » (2016a : 60).

Martina Ferrari soutient que les discours qui appellent inconditionnellement à briser le silence et à prendre la parole nous empêchent parfois d'adopter une attitude critique et de remettre en question les normes coloniales sur le langage – ce qu'elle nomme *the coloniality of voice* (Ferrari, 2019 : 125). Selon elle, l'infériorisation des cultures non-européennes est réifiée par la conception occidentale entourant le dialogue qui accorde une place prédominante au *logos* (la parole et la voix au sens large – ce qui inclut le discours écrit ou parlé, mais aussi la rationalité). Cette conception eurocentrée marque le silence comme inintelligible, comme quelque chose n'ayant pas de sens – alors que certains modes de communication extérieurs au cadre colonial moderne accordent un sens au silence (2019 : 129, 134).

D'autre part, même si la mise au silence mène parfois à l'oppression et l'exclusion politique de certaines populations, il ne faut pas oublier que le langage et la prise de parole sont parfois également utilisés pour faire violence. Dans le contexte nord-américain, on peut penser aux propos haineux jetés aux visages des individus et communautés arabo-musulmanes par exemple. Ainsi, nous ferions évidemment erreur de lier systématiquement la parole à l'émancipation. Dans son livre *Le pouvoir des mots*, Butler amène d'ailleurs la question des discours de haine – elle attribue notamment au langage une puissance d'agir qui est aussi « un pouvoir de blesser » (2017 : 21). « Celui qui parle ne fait-il pas que parler, ou porte-t-il son corps en direction de l'autre, révélant ainsi la vulnérabilité du corps de l'autre à l'adresse? Comme instrument d'une

rhétoricité violente, le corps du locuteur excède les mots qui sont prononcés » (2017 : 35). Bref, si la prise de parole peut être libératrice, elle peut également être oppressive. À mon sens, il ne faut pas sous-estimer la violence et le pouvoir excluant de certains discours et de certains mots (on a qu'à penser aux propos racistes et misogynes tenus par Donald Trump).

En plus, la prédominance du *logos*, notamment dans la sphère politique, peut aussi se transformer en une injonction à prendre la parole. Cette injonction à prendre la parole au sein du cadre normatif dominant est problématique dans la mesure où la prise de parole des personnes normalement exclues et marginalisées peut s'accompagner d'une déformation radicale du sens souhaité et/ou même d'une disqualification de l'interlocuteur·rice dont les pratiques discursives ne concordent pas avec le moule dominant. Dans la sphère politique, par exemple, la prise de parole des femmes a historiquement été disqualifiée parce que considérée plus émotionnelle et donc inappropriée (les normes politiques dominantes faisant du discours « rationnel » le seul mode de communication légitime).

Dans le cadre de la politique institutionnelle, cette injonction à prendre la parole est également une injonction de participation à la sphère de représentation politique (notamment par le vote et la participation aux instances étatiques de consultation) qui est celle bien souvent des dominants. Il me semble qu'une critique de la prise de parole comme unique voix émancipatrice fait entre autres écho avec l'idée défendue par Glen Coulthard dans *Red Skin, White Masks* (2014) selon laquelle la reconnaissance politique, en contexte de domination, sert couramment les intérêts du groupe qui détient l'hégémonie. En ce sens, Coulthard propose une politique de reconnaissance alternative et radicale qui serait davantage centrée sur l'autonomisation (*empowerment*) des peuples indigènes (2014 : 18, 24). Suivant une perspective décoloniale près de celle de Coulthard, Ferrari écrit : « with a colonial context, "speech" requires conformity to Eurocentric

standards that exclude subaltern communicative practices and being. As such the demand to speak places the subaltern in untenable position » (2016 : 126). En ce sens, la prise de parole n'est peut-être pas toujours l'outil politique idéal à tout projet d'émancipation. Bref, le silence peut avoir de multiples significations et, parfois, il est bel et bien le résultat de relations inégalitaires et oppressives – tout comme la prise de parole. Or, ce qu'il faut comprendre, c'est que le silence comme pratique s'inscrit toujours dans un cadre normatif et dans des circonstances particulières et variables. Son sens et les répercussions de son utilisation varient en fonction des époques, des lieux, des cultures, des relations de pouvoir et bien plus encore. Comme l'explique Kris Acheson avec plusieurs exemples ethnographiques (2008), le silence peut avoir des sens bien différents. En effet, si dans certaines cultures, le silence peut être perçu comme un signe de soumission, dans d'autres, rester silencieux est une manière d'exprimer sa colère, sa joie, sa peur, sa surprise, son accord ou son désaccord. Au Japon, par exemple, rester silencieux après une demande en mariage signifie en général un consentement, alors que pour les Igbo au Nigeria il équivaut typiquement à un refus. (2008 : 539).

Dans cette optique, le silence est compris comme performatif (au sens où Butler l'entend) dans la mesure où il est encadré par des normes antérieures, ce qui est inévitable, mais ce qui n'a pas pour effet de lui retirer toute puissance. Ce processus « constitue au contraire la forclusion qui rend possible la puissance d'agir » (Butler, 2017 : 210). Il est également à noter que le silence sera ici compris dans un sens très large qui ne se limite pas simplement à un comportement individuel. Le silence peut très bien être institutionnel (je pense entre autres aux silences de l'État face à certaines injustices). Je soutiendrai aussi que certaines pratiques collectives, qui reposent sur le refus de répondre à l'interpellation étatique ou encore sur le refus de participer aux instances de délibération politique, peuvent également être comprises comme des silences

politiques. Je me pencherai tout particulièrement sur deux exemples de pratiques collectives de silences (l'abstentionnisme électoral, ainsi qu'un cas de désobéissance civile), mais avant, j'analyserai ce qui m'apparaît être les deux grandes catégories de pratiques défendues au sein de la littérature sur les silences agentifs : le silence comme libération de l'espace attentionnel, puis le silence comme résistance. Dans les deux cas, je montrerai en quoi l'approche butlerienne de la vulnérabilité et de l'agentivité peut soutenir ce type de pratiques qui ont le potentiel de transformer le cadre normatif dominant et de réorganiser l'espace politique.

Ici, l'objectif ne sera pas de valoriser le silence contre la parole, mais bien de reconnaître que les deux ont un potentiel agentif et que l'un ou l'autre n'est pas positif ou négatif en soi. Puisque la parole est déjà particulièrement valorisée dans les écrits sur le politique, un travail plus approfondi sur le silence, qui est souvent diminué, me semble davantage nécessaire dans une perspective critique. L'idée ici est de mettre en lumière le cadre normatif par lequel on conçoit l'action politique en accordant un espace aux pratiques qui ne sont généralement pas appréhendées comme émancipatrices.

Silence, reconnaissance et écoute

Dans la littérature sur les silences agentifs, beaucoup d'auteurs et d'autrices font appel au silence, plus particulièrement le silence des privilégiés et des dominants, comme une pratique qui permet de libérer de l'espace attentionnel, ou en d'autres termes, laisser la parole aux autres. Pour Jungkunz, Bourgault, Le Blanc et Robinson par exemple, l'absence de paroles et de bruits, plus particulièrement à travers l'écoute, ouvre un espace discursif pour les gens qui sont exclus de l'espace public (Jungkunz, 2013 : 15-17; Le Blanc, 2011; Bourgault, 2015 : 175-183; Robinson 2011). Selon Le Blanc, les exclu·e·s sont socialement imperceptibles dans la mesure

où ils ne sont pas entendu·e·s et ne sont pas vu·e·s (ils et elles ne sont pas appréhendé·e·s) (2011 : 18-19). « Ne pas entendre contribue à construire la catégorie de subalterne » (Le Blanc, 2011 : 137). À mon sens, le silence apparaît ainsi comme un ingrédient nécessaire à l'élargissement des structures auditives de la société et à la reconnaissance des vies exclues jusqu'à maintenant – ou encore comme une pratique inclusive ou un acte de reconnaissance.

Bourgault suggère que l'écoute est une forme de silence qui permet une véritable attention aux besoins des autres, de même que la possibilité d'entendre davantage l'inaudible, c'est-à-dire la voix des exclu·e·s (Bourgault, 2015). Bref, l'écoute apparaît ici comme l'une des pratiques inhérentes à une éthique de la vulnérabilité, dans la mesure où elle permettrait réellement de prendre en considération l'idée selon laquelle nous sommes tous et toutes à la fois vulnérables et capables d'agir. L'écoute est également valorisée dans plusieurs travaux abordant les questions de délibération et de discussion publique, notamment ceux de Michael Morrel (2018) et de Kate Lacey (2011). De manière générale, ces travaux défendent l'idée selon laquelle l'écoute est nécessaire au bon fonctionnement démocratique, car elle permet une meilleure prise en compte des autres perspectives et de la voix des personnes politiquement sous-représentées.

Dans son texte intitulé *Repenser la « voix », repenser le silence : l'apport du care*, Bourgault soutient que « l'écoute attentive (écoute de l'autre, écoute des besoins) constitue la pierre angulaire des éthiques féministes du *care* » (2015 : 165). Selon elle, Gilligan et ses héritières insistent sur l'idée selon laquelle la prise de parole des un·e·s demande le silence des autres – autrement dit le silence est nécessaire pour le dialogue dans un monde où l'espace attentionnel et discursif est limité. En ce sens, pour les penseuses et penseurs du *care*, l'écoute est définie comme une pratique discursive désirable dans une perspective éthique. C'est d'ailleurs sur cette question de l'écoute, de l'attention et de la reconnaissance qu'il est possible de venir mettre en

dialogue Butler et certaines théoriciennes du *care*. Bourgault soutient toutefois que les éthiciennes du *care* ont généralement été peu volubiles sur les pratiques et transformations politiques permettant la concrétisation de cet éthos du silence et de l'écoute. Elle mobilise donc les travaux et les propositions politiques de la philosophe Simone Weil – pour qui la justice sociale ne passe pas exclusivement par l'inclusion des voix des exclus, « mais bien par diverses mesures politiques visant à faire baisser le volume des discours dominants » (Bourgault, 2015 : 166). Deux propositions de Weil sont nommément abordées par Bourgault. Premièrement, que les personnes en position d'autorité, comme les polici-er-ère-s et les juges, soient choisi-e-s en fonction de leur capacité d'écoute et d'attention (Bourgault, 2015 : 178 ; 2016 : 329). Deuxièmement, que l'on abolisse les partis politiques. Selon Weil les partis politiques ne sont préoccupés que par leurs élections et occupent un espace médiatique beaucoup trop grand à cet effet, ce qui nuit à l'instauration d'un climat permettant d'entendre la voix des exclu-e-s (Bourgault, 2015 : 181 ; 2016 : 329).

N'adressant que peu la question des institutions politiques, comme on a pu le voir, Butler ne va pas jusqu'à proposer des mesures comme celles de Weil. Toutefois, Butler rejoint Weil et les théoriciennes du *care* dans la mesure où son approche de la résistance et de la vulnérabilité me semble promouvoir des pratiques – telles que le silence, l'attention et l'écoute – qui favorisent la remise en question du cadre d'intelligibilité par les populations précarisées. Une réelle prise en compte de notre vulnérabilité partagée, de notre interdépendance et d'une éthique de la solidarité requiert que l'on réponde à la précarité provoquée – ce qui nécessite une attention et une écoute à l'endroit des populations précarisées. La nécessaire ouverture et exposition à l'autre est, selon moi, au centre d'une conception butlerienne de la vulnérabilité qui ne peut faire l'économie de pratiques comme celle de l'écoute. La critique, qui rend visibles certaines inégalités et formes

d'oppression en faisant ressortir le cadre normatif, ne peut qu'être facilitée par le silence des dominants et l'écoute à l'endroit des personnes issues des marges. Comme Bourgault le souligne, écouter, c'est bien souvent se rendre vulnérable aux demandes et aux revendications des autres (2016 : 322-323).

Pour Medina, la rencontre entre différents savoirs et normes permet l'interrogation de certaines exclusions et de certaines hégémonies épistémiques. Comme mentionné plus haut, Medina nomme ce processus « frictions épistémiques ». Or, les normes ne sont pas extérieures à nous, nos propres actions reproduisent les normes constituant le régime de vérité. En ce sens, une certaine ouverture (se rendre vulnérable) est donc nécessaire pour faire ressortir les limites excluantes du champ épistémologique. Medina va même un peu plus loin et écrit : « the democratic sensibilities we need to cultivate to work toward epistemic justice are sensibilities that enable us to appreciate the epistemic value of dissent, sensibilities that encourage us not only to be open to contestation, but to actively search for dissenting view points and to benefit from critical engagements with them » (2013 : 10). Selon lui, cette attitude implique notamment d'écouter les autres attentivement. À mon sens, l'exposition qu'engendrent l'écoute et le silence favorise les frictions épistémiques et l'interrogation des biais et des privilèges constitutifs de l'ignorance des dominants.

Bref, je pense qu'il est tout à fait juste de dire qu'une réelle reconnaissance du pouvoir d'agir de précaires commence par l'écoute de ces derniers. Et c'est d'ailleurs un élément qui me semble tout à fait primordial afin d'éviter autant que possible toutes politiques paternalistes à l'endroit des populations catégorisées comme vulnérables. Reconnaître le pouvoir d'agir de l'autre, c'est avant tout prendre réellement en considération son point de vue, l'écouter et ne pas lui imposer de politiques qui l'affligent directement ou encore une manière de voir le monde. Cela dit,

l'écoute doit être accompagnée d'une réelle intention de comprendre et de prendre en compte la perspective de l'autre. Dans un cadre politique, il faut donc rester très attentif, car les gouvernements écoutent parfois leur population de manière très superficielle dans l'objectif d'apaiser les contestations sociales.

Ainsi, une grande importance doit être accordée à l'attention et à l'écoute si l'on veut prendre au sérieux la conception butlerienne de la vulnérabilité et de l'agentivité. Néanmoins, la promotion du silence des privilégiés et de l'écoute n'invalide évidemment pas complètement l'idée selon laquelle l'émancipation nécessite parfois de briser le silence et de prendre la parole. Bourgault et plusieurs autres mobilisent les silences des dominants précisément dans l'objectif de créer un espace discursif permettant l'émergence de discours insurrectionnels et contre-hégémoniques se matérialisant toujours par la prise de parole des dominé·e·s. Cette reconnaissance de la voix des opprimé·e·s me semble tout à fait nécessaire et je pense que la problématisation et la remise en question de nos privilèges de dominants nécessitent parfois (je dirais même souvent) de se taire et de mieux écouter.

Toutefois, le silence, mais plus particulièrement l'écoute, ont, selon les idées défendues plus haut, pour fonction d'inciter ou même de réclamer la participation narrative d'autrui. « Silence thus evokes non-silence: it incites interaction without demanding it » (2003, 57) comme le souligne Ferguson. Bref, dans le cas de l'écoute, le caractère émancipateur du silence repose en quelque sorte sur la prise de parole des personnes avec qui nous interagissons. En ce sens, l'idée selon laquelle l'écoute est centrale au dialogue démocratique et à la prise en compte de la voix des exclu·e·s s'accompagne clairement d'une *certaine* valorisation du *logos*. C'est pourquoi, comme le note bien Sophia Hatzisavvidou, « silence deserves attention in its own terms, that is not as the result of exclusion, neither as the result of engaged listening and yet nor as the

expression of a tacit consent, and therefore of disempowerment or irrelevance » (2015 : 513). Je pense que d'autres auteurs et autrices viennent remettre en question la dichotomie manichéenne qui existe entre silence et parole de manière plus probante en mettant de l'avant des silences agentifs qui ne s'inscrivent pas dans cette même logique d'une libération de l'espace attentionnel.

Silence, résistance et critique

Si Bourgault et certain·e·s théoricien·ne·s de la démocratie délibérative accordent une grande importance à l'écoute, chez d'autres auteurs et autrices, les silences sont pensés comme constitutifs d'un espace – non pas pour la prise de parole – mais la non-exposition à certains pouvoirs régulateurs. Brown avance que le silence a le pouvoir de nous préserver de certaines violences normatives, des effets destructeurs de l'exposition publique et de plusieurs pouvoirs qui régulent nos vies. De cette manière, le silence peut constituer un refuge face aux pouvoirs des dominants (Brown, 2005 : 75). Elle donne entre autres l'exemple des débats entourant la sexualité lesbienne à Trinidad et Tobago qui ont été introduits dans le discours public dans le but de stigmatiser et criminaliser les pratiques sexuelles extra-conjugales et non reproductives. Selon Brown, dans certains cas, les blessures morales et les limitations sociales liées à l'invisibilité sont parfois moins violentes que les souffrances découlant de l'exclusion et la criminalisation qui peut accompagner l'exposition publique (Brown, 2005 : 74-75). Suivant cette logique, le silence peut également être un moment ou un lieu qui est à l'abri de l'exposition publique (un retrait qui n'empêche pas la gestation d'idées, la préparation d'actions politiques et de résistances, ou même une prise de force *avant* la mobilisation politique).

Suivant une autre piste, plusieurs penseurs et penseuses comme Le Blanc, Brown, Hatzisavvidou, Roi Wagner, et Jungkunz soutiennent aussi que le silence peut littéralement équivaloir à prendre la parole et qu'il peut même être l'instrument d'actes d'insubordination et de résistance politique (Brown, 2005 : 82; Hatzisavvidou, 2015 : 512-514; Wagner, 2012 : 102-104; Jungkunz, 2011 : 8-9). Il est ainsi permis de penser le silence comme une pratique de résistance aux pouvoirs et aux normes qui produisent les conditions différenciées de la précarité et de le comprendre comme un acte politique et performatif – ou même comme une pratique critique. Jungkunz soutient notamment que le silence peut faire sens en venant interrompre ou modifier le flux des structures discursives. L'absence qui est généralement perçue comme une dimension inactive du silence peut donc être comprise comme une critique qui agit sur les discours et les normes, ou encore comme un acte de protestation qui attire l'attention sur les comportements oppressifs et sur les injustices discursives (Jungkunz, 2011 : 8). Le silence est alors compris comme une résistance au sens où Butler l'entend, c'est-à-dire un mode d'action dont l'objectif est de faire advenir une nouvelle manière de vivre et de lutter contre les modes d'invivabilités (Butler, 2016a : 269-270).

Avec une utilisation tactique du silence, il est entre autres possible d'attirer l'attention sur la manière dont certains groupes sont invisibilisés et forcés au silence. À titre d'exemple, Jungkunz cite 'The Day of Silence' – une journée durant laquelle des participants et des participantes, principalement des étudiantes et des étudiants, font vœu de silence pour une journée complète afin d'exposer la façon dont les membres de la communauté LGBTQ+ sont contraints au silence dans la vie de tous les jours (Jungkunz, 2011 : 9). Dans cet exemple, on voit donc une forme de mobilisation et d'exposition de la vulnérabilité (que représente parfois le silence) qui sont porteuses de revendications – exposition qui fait écho à celle mobilisée dans les travaux plus

récents de Butler (exposition des corps et de leur vulnérabilité sur la place publique) (Butler, 2016a; 2016b).

Butler n'aborde pas la question des silences et de leur potentiel agentif de manière aussi substantielle que les auteurs et autrices sus-mentionné-e-s, mais elle fait tout de même certaines remarques importantes à cet égard. Selon elle, lors d'une accusation ou d'une interrogation judiciaire, par exemple, la question « était-ce toi? » devient une forme d'injonction à parler (2017 : 11). Elle écrit :

Il est bien sûr possible de rester silencieux face à cette question, le silence exprimant une résistance à la question. [...] En l'occurrence, le silence appelle la question de la légitimité de l'autorité invoquée par la question et le questionneur, ou essaie de circonscrire une sphère d'autonomie dans laquelle le questionneur ne peut ou n'a pas à s'immiscer. (2017 : 11-12)

Bref, pour Butler, le refus de parler peut être un désaveu et une contestation de l'autorité, mais c'est également une pratique qui peut permettre d'échapper en partie au pouvoir de cette dernière.

Suivant une logique similaire, Jungkunz et Scott suggèrent que le silence peut faire sens et être un instrument de mobilisation politique en s'inscrivant comme un geste de refus (Jungkunz, 2011 : 8-9) et/ou d'une pratique de résistance qui repose sur la non-participation (Scott, 2017). L'objectif de ce genre de pratique peut être de rejeter les pouvoirs régulateurs et normatifs en refusant l'interpellation des structures d'oppression et de domination. Brown écrit : « refuser de parler est une méthode pour refuser la colonisation, refuser la complicité des interpellations oppressantes ou des réglementations assujettissantes » (2005 : 82). Le silence peut, de ce fait, se constituer autour d'une forme d'auto-exclusion d'un certain terrain politique (Jungkunz, 2011 : 8-9) comme celui de la politique traditionnelle partisane. On peut penser aux mouvements

sociaux qui refusent d'appuyer un parti ou de participer aux débats entourant les élections d'un gouvernement – j'y reviendrai à partir du cas de l'abstentionnisme électoral. Le refus de parler – absence de prise de parole auto-imposée sur certaines questions – peut donc être compris comme le refus d'un discours donné ou même le refus du politique compris comme lieu de contestation vocale. C'est aussi l'opportunité de ne pas répondre et de tourner le dos aux discours oppressifs qui nous construisent.

Cette dernière forme de silence, qui est celle d'une pratique du refus ou d'une résistance à l'endroit d'un pouvoir dominant, est intéressante dans la mesure où elle nous permet de penser certaines formes de résistances politiques transformatrices, et ce, plus particulièrement chez les opprimé·e·s ou, comme l'écrit Butler, les « formes de résistance et de capacité d'agir utilisées par les dépossédés » (Butler, 2016a : 102). Comme le propose d'ailleurs Jungkunz (2012 : 135), les silences dits d'insubordination sont souvent les silences des « faibles » ou des « sans-pouvoirs » (comme le dirait Le Blanc). « Against domination, these silences defy accepted norms regarding timeliness, appropriateness, deference, and speech rights and opportunities. Insubordinate silences involve the use of silence as one among other weapons of the weak » (Jungkunz, 2012 : 135). C'est d'ailleurs, dans une certaine mesure, ce que défend Roi Wagner dans son article « Silence as Resistance Before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent? » (2012) qui considère important d'accorder de l'attention aux « silences performés par les subalternes » (2012 : 101).

Selon Wagner, il faut aller au-delà de la présupposition selon laquelle le silence des subalternes est nécessairement la conséquence d'une domination, et proposer un modèle selon lequel le silence peut être compris comme une résistance potentielle de leur part. Certaines contraintes limitent l'accès des non-privilégié·e·s aux structures communicationnelles vocales du pouvoir,

mais il y a également dans le discours dominant une injonction de participation à la sphère de représentation politique (qui est celle des dominants). Selon Wagner, le fait d'avoir été exclu·e·s de certaines structures politiques ne sape pas tout potentiel agentif et dans le cadre de l'injonction susmentionnée, les silences performés par les marges peuvent justement avoir des conséquences sur les discours dominants en forçant une réorganisation des relations discursives (Wagner, 2012 : 106-107). Wagner donne des exemples qui s'inscrivent dans une logique de micro-résistances politiques pour illustrer son propos, notamment celle d'un berger palestinien qui, en demeurant silencieux face à l'interpellation d'un colon en hébreu, réussit à forcer ce dernier à lui adresser la parole en arabe (2012 : 105-106). C'est aussi cette idée d'un potentiel agentif du silence, qui s'inscrit dans la compréhension butlerienne de la performativité, que Hatzisavvidou met en avant. En effet, pour Butler, la performativité cherche parfois à établir une cassure dans la sphère de l'apparaître, « à exposer la contradiction par laquelle sa prétention à l'universalité est à la fois posée et invalidée » (Butler, 2016a : 67).

Selon Hatzisavvidou, le silence peut prendre la forme d'une pratique critique, car il nous force à porter attention à des formes d'agir qui vont au-delà du cadre habituel du discours parlé – révélant ainsi les limites du schème d'intelligibilité. Elle écrit : « critical silence transcends established manners of political conduct, expands the horizon of political activism and rearranges power relations, by manifesting neglected, unexpected and previously unexamined forms of political engagement » (Hatzisavvidou, 2015 : 517). Cette possibilité subversive du silence est bien entendu liée aux normes et aux circonstances politiques actuelles, qui sont celles d'une sphère politique dominée par la parole comme pratique discursive et agentive. Bref, puisque les normes politiques dominantes hissent la parole au rang d'acte politique par excellence et puisque la parole est l'outil privilégié des groupes dominants dans le cadre des

relations de pouvoir actuelles, il semble que certaines pratiques du silence employées par les dominé·e·s pourraient avoir un certain potentiel subversif. Dans un autre contexte, le silence pourrait très bien être la norme et avoir un potentiel subversif limité.

Résister par le silence : deux pratiques plus concrètes

L'approche de Hatzisavvidou fait clairement écho à la conception butlerienne de la vulnérabilité et de la résistance, car elle mobilise le silence comme une pratique subversive. Elle remet aussi en question les discours opposant de manière binaire ce qui représente traditionnellement la puissance d'agir (l'autonomie politique totale, la prise de parole, etc.) et ce qui représente traditionnellement la passivité et l'impuissance (la vulnérabilité, le silence, etc.). De plus, elle fait appel à des pratiques performatives exercées par les précaires, et ce, dans l'optique de défier les normes dominantes, les structures sociales de domination et les politiques de précarisation. Deux exemples de silences généralement jugés négativement dans les médias (au Québec particulièrement) me semblent s'inscrire dans la logique butlerienne de la résistance politique : 1. La désobéissance civile et le cas des manifestations sans trajet; 2. l'abstentionnisme électoral.

Silence et désobéissance civile

Dans *The Professor of Parody*, Nussbaum soutient que Butler néglige les revendications légales et institutionnelles en accordant trop d'importance à la symbolique (1999 : V). Or, les institutions légales ne se situent pas en dehors du cadre d'intelligibilité : la résistance et la critique, telle que Butler les conçoit, peuvent très bien remettre en question et transformer le cadre légal et institutionnel qui s'inscrit au sein d'un régime de vérité et je dirais même de la gouvernamentalité néolibérale. En ce sens, je pense que sur le plan de la politique démocratique,

Butler rejoint Frédéric Gros qui défend l'idée selon laquelle la démocratie repose davantage sur la remise en question des évidences, des conformismes politiques et du prêt-à-penser (c'est-à-dire sur l'exigence de réinterroger la politique) que sur le respect des bonnes pratiques, des procédures standardisées et des dispositions majoritaires (Gros, 2019 : 18). Pour ce dernier, « la démocratie, ce n'est pas tant un régime politique parmi d'autres qu'un processus critique qui les traverse tous et les oblige précisément à être "plus démocratique". Elle est une exigence de liberté, d'égalité, de solidarité. Cette exigence, qui fait désobéir, c'est la "démocratie critique" » (2019 : 18).

Cette conception de la démocratie nous offre notamment l'opportunité de réfléchir à la question de la désobéissance civile. Comme le souligne Frédéric Gros dans son ouvrage *Désobéir*, mais aussi Albert Ogien et Sandra Laugier dans *Pourquoi Désobéir en démocratie?*, le notion de désobéissance civile ne réfère pas à une désobéissance individuelle aux lois ou à une objection de conscience, mais plutôt à une pratique collective de contestation (Gros, 2019 : 164-167 ; Ogien et Laugier, 2010 : 54-57). Ce « désobéir ensemble » met de l'avant l'idée selon laquelle le projet de « faire société » repose sur bien plus que des institutions et des lois qui reproduisent les privilèges des dominants. Selon Gros, « la contestation commune projette l'ombre du pacte originaire sur une dimension d'avenir : vivre ensemble, mais sur de nouvelles bases, ne pas se laisser gouverner ainsi, ne pas accepter l'inacceptable, réinventer notre avenir » (2019 : 167). Bref, la désobéissance civile, telle que Gros la comprend, c'est refuser un mode donné de la gouvernamentalité, ce qui s'inscrit tout à fait dans le projet politique de Butler. Ajoutons à cela que la désobéissance civile peut également très bien venir soutenir une éthique politique de la solidarité, car comme l'affirme Michel Granger, « elle affirme la nécessité de sortir des

préoccupations égoïstes afin de se sentir responsable des autres, et la possibilité de réaliser une justice qui ne soit pas seulement juridique » (Granger, 1999 : 57).

Je pense que le silence peut notamment être compris comme une pratique politique transformatrice lorsqu'il s'incarne à travers un acte de désobéissance civile. Le silence étant ici aussi pensé comme un refus de répondre à l'interpellation étatique. Au Québec, par exemple, le refus de certaines manifestantes et certains manifestants à fournir l'itinéraire de leurs manifestations aux autorités policières, malgré l'instauration de certaines lois les obligeant à le faire, illustre en quoi le silence peut s'inscrire dans une logique de résistance politique. Depuis la grève étudiante de 2012 au Québec, qui a été accompagnée de très nombreuses et grandes manifestations, le gouvernement du Québec, de même que plusieurs municipalités comme Québec et Montréal, ont instauré des lois afin d'obliger les participants et participantes aux manifestations à fournir un trajet prédéterminé. Plusieurs de ces lois ont d'ailleurs récemment été en partie invalidées par les tribunaux (Vézina et al., 2018; Bich et al., 2019). Malgré ces nouvelles règles législatives, plusieurs manifestants et manifestantes, particulièrement durant les grèves étudiantes de 2012 et 2015, ont refusé de fournir l'itinéraire de leur manifestation et sont resté·e·s silencieu·x·se face à l'interpellation policière. Ils et elles ont refusé de répondre à une loi qui selon certain·e·s, avait uniquement pour but de réguler les contestations, qui étouffait la possibilité de manifestations spontanées et qui allait à l'encontre du droit de manifester. Le silence des manifestantes et manifestants face aux requêtes de la police a d'ailleurs mené à de nombreuses arrestations.

En ce sens, le silence peut parfois prendre la forme d'une désobéissance civile, d'un refus collectif de répondre à l'interpellation de l'État et de reconnaître sa légitimité, puis se matérialise à travers l'exposition des corps à la répression policière. Cette résistance s'inscrivait donc

également comme une mobilisation de la vulnérabilité des corps. Pour Butler, la vulnérabilité des corps peut jouer un rôle performatif comme ce fût le cas dans les rassemblements publics du printemps arabe (2016a : 111-124). L'exposition des corps à la répression étatique – qui prend la forme d'arrestations de masse dans le cas des manifestations étudiantes québécoises – peut être mobilisée pour revendiquer un droit à la participation politique (notamment la liberté de manifester). D'autre part, le silence des manifestants et des manifestantes face à l'interpellation de l'autorité illustre bien en quoi le silence peut apparaître comme un rejet des pratiques du pouvoir et comme une opportunité pour revendiquer une reconfiguration de l'espace politique, mais également comme un pouvoir placé entre les mains des précaires – des personnes précarisées économiquement par les politiques néolibérales en éducation – contre les détenteurs du pouvoir politique institutionnel (la police et les législateurs).

Certains et certaines pourraient dire que dans le cas susmentionné, le silence des manifestants ne fait pas sens en soi, dans la mesure où il est accompagné d'une justification pré ou post-silence en expliquant les raisons politiques. Le silence, pensé comme une pratique, ne fait effectivement sens que dans un contexte donné et souvent, dans un objectif d'émancipation politique, il est combiné à d'autres pratiques. Or, cela ne rend pas le silence différent d'une prise de parole publique. Un discours ne fait jamais de sens en soi (de manière isolée), il s'inscrit toujours dans un contexte culturel, historique et linguistique donnée – dans un cadre d'intelligibilité. En effet, la puissance d'un discours est nettement contextuelle. Par exemple, si une prise de parole est faite dans une langue incomprise par l'auditoire ciblé, on peut penser que l'éloquence et la puissance des arguments rationnels n'auraient que peu d'importance.

J'ajouterais aussi que les mots ne font pas tout à fait sens sans silences. Les discours sont parsemés de silences qui modèlent leur signification. En musique, les silences sont d'une grande

importance, différents symboles leur sont même associés en fonction de leur durée (pause, demi-pause, soupir, demi-soupir, etc.). À mon sens, les silences sont constituants dans une mélodie au même titre qu'ils peuvent l'être à l'intérieur d'une phrase. Dans un cas, le silence performé représente un moment entre les notes, alors que dans l'autre, il constitue un espace entre les mots.

De plus, dans une optique de luttes politiques émancipatrices, la prise de parole (tout comme le silence) n'est pas nécessairement efficace seule. La prise de parole est très souvent accompagnée d'autres pratiques – telles que les grèves, les manifestations, les boycottages et les barrages routiers pour en nommer quelques exemples communs aux luttes sociales. En ce sens, suivant l'exemple donné plus haut, même si le silence des manifestant·e·s est accompagné de rassemblements sur la place publique ou de lettres ouvertes dans les journaux, cela ne signifie pas qu'il ne constitue pas pour autant un acte performatif. Bref, les silences peuvent être compris comme des pratiques politiques, mais leur sens et leur pouvoir est bel et bien contingent.

Abstentionnisme et silence électoral

Le silence, compris comme refus d'une forme de pouvoir ou d'autorité, nous permet également de défendre des formes de résistance qui reposent sur ce qu'on qualifie traditionnellement comme de la non-participation politique et/ou/ citoyenne, telle que l'abstentionnisme électoral. C'est indirectement ce qu'aborde Sean W.D Gray à partir du concept de citoyenneté silencieuse (Gray, 2015). Selon lui, les théoriciennes et les théoriciens de la démocratie associent largement la prise de parole avec la capacité d'action et le silence est souvent interprété comme une inaction, un désengagement citoyen, une perte de pouvoir ou de l'apathie (Gray, 2015 : 477). Ils souscrivent ainsi à ce qu'il appelle un idéal vocal de la citoyenneté démocratique (*vocal ideal of*

democratic citizenship). En général, la prise de décision caractérisée par le vote – qui est une forme de prise de parole faite papier – est le minimum demandé aux citoyens et aux citoyennes par les théoriciennes et théoriciens de la démocratie (Gray, 2015 : 484). Or, il y a un large spectre de motivations qui peut être à l'origine du silence citoyen. Il écrit :

Silent citizenship might be an indication of trust and satisfaction with democratic system, [...], Or it might indicate, simply, a general dislike or distrust of politics and politicians. Silent citizenship might involve shirking duties to vote and other collective responsibilities [...]. But it might also be the result of systemic barriers to voice, including discrimination, marginalization, and exclusion. Silent citizenship could reflect a lack of electoral competition, as when citizens become discouraged with their limited choices on the ballot and choose not to vote. Or, silence can, sometimes, indicate alienation from the political system in general. (Gray, 2015 : 485).

Ce qui est clair, c'est que contrairement à ce qui est souvent sous-entendu dans la littérature sur la démocratie, le silence peut être le résultat d'une prise de décision – un acte qu'un citoyen ou une citoyenne choisit volontairement –, un acte qui bien souvent a pour objectif d'exprimer un jugement politique. Opter pour le silence peut donc parfois être motivé par l'aversion, la désaffection, ou une volonté de résistance politique. Cela peut être dû au fait que les décisions gouvernementales apparaissent illégitimes et arbitraires, ou encore que les pouvoirs délibératifs sont radicalement limités à certains et inégalement distribués, etc. (Gray, 2015 : 485-487).

Suivant cette logique, l'abstentionnisme électoral peut se comprendre comme une forme de silence politique dont l'objectif premier peut notamment être le refus de cautionner les institutions politiques actuelles ou les mises en scène politico-médiatiques qui entourent les élections. Pour Francis Dupuis-Déri par exemple, les institutions politiques ne sont ni démocratiques ni réellement représentatives, ou sont tout simplement des structures de domination mises dans les mains des privilégiés (Dupuis-Déri, 2019). Selon lui, c'est l'une des raisons pour lesquelles certaines personnes choisissent de ne pas voter. En ce sens, le silence des

urnes peut être compris comme une pratique politique tactiquement intéressante pour les gens exclus des sphères traditionnelles du pouvoir ou même opprimé·e·s par celle-ci. D'autre part, comme le souligne Dupuis-Déri, l'abstention, comme pratique, repose parfois aussi sur des principes de non-participation et de non-collaboration au régime colonial. À cet effet, il souligne les très hauts taux d'abstention dans les colonies françaises comme la Guadeloupe, la Nouvelle-Calédonie et la Martinique – puis au Canada dans les communautés autochtones. À titre d'exemple, dans le cas des Mohawks de Kahnawake, le taux d'abstention a atteint plus de 98% aux élections provinciales de 2014 (Dupuis-Déri, 2019 : 132-134). Pour Dupuis-Déri, « les personnes désabusées par l'offre électorale constituent une "véritable réserve" d'énergie ou puiser pour lancer de nouveaux projets politiques autonomes, qui s'inscriraient dans la tradition antiparlementariste de la vraie démocratie (directe) » (2019 : 116).

Sans remettre en question de manière systématique la pertinence et l'efficacité de l'abstentionnisme comme pratique politique émancipatrice, je crois qu'une approche butlerienne de la politique nous permet de nuancer l'idée anarchiste selon laquelle l'abstentionnisme est toujours la meilleure tactique politique. L'abstentionnisme, comme toute autre pratique politique, prend son sens au sein d'un cadre d'intelligibilité donné; son utilisation doit donc être pensée de manière contingente. C'est notamment ce que défend Nathan Hanna lorsqu'il élabore une liste de conditions qui peuvent justifier l'abstentionnisme électoral (2009).

Selon lui, l'illégitimité et l'injustice du processus électoral est une bonne raison de s'abstenir lors du vote. D'ailleurs, dans les régimes jugés moins démocratiques par pays occidentaux, l'abstention électorale ne fait pas l'objet de jugement aussi réprobateur. Parfois, le vote peut même entraver les changements politiques en légitimant des institutions tout à fait injustes – « significant electoral participation often take this as evidence that an electoral process is

legitimate (even when they should not) » (Hanna, 2009 : 278). Pour Hanna, le manque de proportionnalité du système électoral, les barrières systémiques aux votes de certaines populations (particulièrement les personnes racisées et les jeunes) et la configuration (manipulation) des districts électoraux par les politicien·ne·s (gerrymandering) sont notamment des conditions qui rendent les élections états-uniennes injustes (2009 : 279). Certain·e·s dirons que le processus peut être corrigé par le vote, ce qui peut être vrai quand les conditions sont propices. Mais selon Hanna, dans le contexte états-unien, les piètres choix qui s'offrent aux électeurs font de l'abstentionnisme une opportunité plus que valable (2009 : 283). De plus, pour lui, plusieurs anti-abstentionnistes font l'erreur de penser que l'abstention s'accompagne nécessairement d'un refus d'influencer les décisions politiques. « Rather, it can be an attempt of one) to influence things in another way – a way outside the narrow electoral process conventionally affords us. It can be a way of trying the electoral process itself and others' attitudes toward it » (Hanna, 2009 : 283).

Je pense qu'il demeure toutefois très important de contextualiser l'abstentionnisme électoral et de le mettre en parallèle avec d'autres pratiques électorales. Si dans certains systèmes électoraux le choix est limité et que l'offre électorale est idéologiquement étroite, dans d'autres systèmes, des courants remettant en question de manière plus radicale les inégalités et les injustices institutionnelles occupent une partie de la scène électorale. Pour certaines personnes pourtant très critiques des institutions politiques, le vote peut alors devenir une tactique politique valable. De plus, remettre en question le système électoral est considéré par certains et certaines comme une lutte ne justifiant pas l'abandon du terrain de la politique électoral. Dans certains cas par exemple, les reculs socio-politiques que pourrait causer un résultat électoral donné justifient

amplement le fait de voter (on peut penser ici à la toute récente élection présidentielle américaine).

Pour résumer, je pense que l'abstentionnisme électoral peut être une pratique de résistance *parmi d'autres*, qui repose sur une forme de silence citoyen et qui peut parfois troubler les normes de nos institutions politiques. Les citoyennes et les citoyens sont interpellé·e·s par l'État pour aller porter leur voix et choisir les personnes qui gouvernent et dirigent. L'abstention représente ainsi une opportunité pour ne pas répondre à cette interpellation de refuser les discours et les structures sociales qui sont liés au vote, mais également de remettre en question le cadre normatif qui entoure la participation politique – ce qui en fait une pratique de résistance au sens où Butler l'entend. Bref, le fait de ne pas voter est parfois une forme de refus, de rejet et/ou de résistance qui ne peut pas être réduite à un acte de passivité.

Le silence qui prend forme lors de l'abstention, comme celui qui prend forme lors du refus de donner l'itinéraire des manifestations aux autorités policières, se définit ainsi comme un refus de répondre à l'interpellation faite par l'État – ou même comme une critique remettant en question le cadre normatif de la politique traditionnelle. Ces deux exemples nous permettent de bien comprendre en quoi certains silences sont en fait des actes d'insubordination, et en quoi le silence peut bel et bien s'inscrire au sein d'une logique de résistance politique. Comme le soutient Brown, même si les silences peuvent à la fois être l'effet de discours opprimants et excluants, ils peuvent aussi être le véhicule de messages subversifs et alternatifs qui ont la capacité de redéfinir les normes sociales et politiques. Ainsi, faire silence est parfois un acte discursif fort, un acte de résistance.

Épilogue

Les travaux de Butler sont très utiles lorsque vient le temps d'analyser la question d'une capacité générale à agir – qui se fait à partir de, mais également contre, la précarité même des sujets. La perspective butlerienne nous fournit des outils langagiers pour penser et engager le pouvoir d'agir des dépossédés et des opprimés et mieux saisir l'ampleur de leur potentiel subversif et transformateur. Comme j'ai tenté de le montrer dans ma thèse, c'est d'ailleurs sur cette question que Butler se distingue tout particulièrement des théoriciennes du *care* et des féministes libérales. De plus, la conception butlerienne de la vulnérabilité nous donne l'occasion de remettre en question l'opposition binaire qui est souvent mise de l'avant entre *agentivité* (souvent réduite au concept d'autonomie politique dans les écrits libéraux) et vulnérabilité.

J'ai également voulu montrer que Butler nous offre une conception plus substantielle de la résistance qui accorde notamment un grand rôle à la critique. Pour elle, la critique nous permet de faire ressortir le cadre normatif dominant, et par la même occasion de rendre visibles certaines inégalités et formes d'oppression. Étant tous et toutes (mais surtout tous) placés circonstanciellement en posture de dominants, j'ai aussi défendu que cette dernière dimension nous incite à adopter une posture d'ouverture et d'exposition volontaire aux marges et à la critique. Pour ce faire, je pense qu'il faut, socialement et politiquement, accorder une importance aux idées défendues par les éthiciennes du *care* et par les auteurs et autrices qui théorisent les silences agentifs (entendus comme attention et écoute par exemple). Toutefois, même si l'écoute constitue un élément central aux théories du *care* selon Bourgault, il me semble que Butler remet davantage en question les discours qui font de la parole l'action politique paradigmatique que les

théoriciennes du *care*, puis qu'elle nous offre un cadre théorique qui nous permet de bien défendre d'autres formes de silences agentifs. En effet, la compréhension performative de l'action politique qui sous-tend l'approche butlerienne de la vulnérabilité me semble plus intéressante pour défendre de nouvelles pratiques politiques transformatrices qui, historiquement, ont été exclues de la sphère politique, ou simplement marginalisées et dévalorisées par les différents penseurs et penseuses de la politique. Certains silences, pensés comme des actes performatifs, s'inscrivent dans cette logique de l'agir politique.

Tel que j'ai tenté de le montrer, l'abstentionnisme électoral et la désobéissance civile de certains manifestants et certaines manifestantes durant les grèves étudiantes de 2012 et 2015 au Québec font office d'exemples. Mobilisant le silence et refusant l'autorité et l'interpellation étatique du même coup, ces silences détiennent un potentiel subversif et de résistance politique bien réelle. Ces deux cas permettent de montrer en quoi certains silences sont en fait des actes d'insubordination et en quoi le silence peut parfois s'inscrire au sein d'une logique butlerienne de résistance. Comme le soutient Brown (2005), même si les silences peuvent souvent être l'*effet* de discours opprimants et excluants, ils peuvent également être le véhicule de messages subversifs et alternatifs qui ont la capacité de redéfinir les normes sociales et politiques. Faire silence est parfois un acte discursif fort, un acte de résistance, un pouvoir qui est à la portée des précaires. Je pense que ces exemples analysés dans le dernier chapitre de ma thèse nous permettent aussi de répondre à l'accusation de Nussbaum voulant que les travaux de Butler ne permettent pas de proposer des transformations politiques, légales et institutionnelles concrètes. En effet, l'abstentionnisme et la désobéissance civile me semblent précisément occuper ce terrain.

L'objectif de cette théorisation du silence, puis de ces analyses de cas de silences agentifs, était donc avant tout de venir compléter les travaux de Butler en analysant certaines pratiques de résistances tangibles. Malgré la pertinence des travaux de Butler sur la résistance, il demeure que ses travaux ne donnent que peu d'exemples concrets de pratiques politiques. L'idée était ainsi d'aller sur un terrain non-occupé par Butler, mais aussi de répondre à ses détracteurs en exemplifiant en quoi l'approche éthico-politique de Butler permet de conceptualiser et d'appuyer des pratiques concrètes de résistances qui s'inscrivent dans un projet de transformation sociale et qui font écho avec l'approche critique de la vulnérabilité et de l'agentivité. Deux grandes dimensions qui ont été analysées dans le dernier chapitre me semblent d'ailleurs lier les travaux de Butler sur la vulnérabilité et la résistance à la question des silences agentifs.

Premièrement, sur le plan politique, je pense que la reconnaissance d'une vulnérabilité commune défendue par Butler passe notamment par notre propre exposition à la critique et à la résistance et doit mener à l'adoption de nouvelles pratiques politiques transformatrices axées sur l'ouverture, l'attention et l'écoute. L'écoute, par exemple, ouvre la porte à une meilleure reconnaissance de la voix des exclu·e·s. Si l'on veut réellement accorder de l'importance éthico-politique à la reconnaissance du pouvoir d'agir de l'autre, il est nécessaire de prendre en considération son point de vue et de l'écouter afin de ne pas lui imposer de manière unidirectionnelle des politiques paternalistes. En ce sens, l'écoute, pensée comme pratique politique joue un rôle central lorsque vient le temps de penser des politiques sociales non-paternalistes à l'endroit des populations précarisées.

Deuxièmement, des approches sur le silence comme celle de Hatzisavvidou, font clairement écho à la conception butlerienne de la vulnérabilité et de la résistance, car elles mobilisent le silence comme une pratique subversive et font appel aux pratiques politiques anti-oppressives propres

aux « sans-pouvoirs ». Certaines formes de silence, comme celle d'une pratique du refus ou d'une résistance à l'endroit d'un pouvoir dominant, sont intéressantes dans la mesure où elles nous permettent de penser des résistances politiques transformatrices détenues par les opprimés·e·s. Ceci vient illustrer et appuyer l'idée défendue dans le premier chapitre selon laquelle les sans pouvoirs détiennent bel et bien une puissance d'agir.

Dans un autre ordre d'idée, le but de cette théorisation du silence était également de faire une critique sur le plan théorique – plus précisément de remettre en question le schème d'intelligibilité par lequel on réfléchit au politique et à la participation publique. Défaire les oppositions binaires existantes entre vulnérabilité et agentivité, puis entre silence et parole me semble pleinement s'inscrire dans le projet butlerien – celui d'un élargissement et d'une multiplication des pratiques politiques transformatrices et communicationnelles légitimes. Sur ce point, je pense que les réflexions qui ont été développées sur la question du silence peuvent et doivent être élargies à un ensemble plus large de pratiques. Des travaux futurs sur le sujet pourraient notamment s'intéresser au potentiel performatif du bruit. De manière analogue au silence, le bruit est généralement exclu de la sphère politique dans la mesure où le cadre normatif actuel échoue à l'appréhender ou à le considérer comme une pratique communicationnelle légitime (il n'est certainement pas compris comme un discours rationnel par Habermas).

Finalement, il est à noter que l'analyse de ces exemples pratiques n'avait pas pour but d'encourager une plus grande utilisation du silence dans la résistance, mais plutôt de défendre l'idée selon laquelle, dans l'optique d'atteindre une plus grande justice sociale, nous aurions collectivement avantage à faire un effort pour appréhender les pratiques communicationnelles issues des marges, ce qui implique actuellement certains silences, mais aussi certaines prises de parole. Lorsqu'il était question de l'écoute et du silence des privilégié·e·s, l'objectif était

toutefois clairement d'encourager certaines pratiques politiques de silence liées à la libération d'espace attentionnel. L'écoute permet une véritable attention aux besoins des autres et le silence donne la possibilité d'entendre davantage la voix des exclu·e·s. Dans l'optique d'atteindre une meilleure représentativité et une plus grande égalité politique, davantage de silence de la part des privilégiés serait donc préférable.

Bref, avec cette thèse, j'ai voulu montrer qu'il est possible de défendre des pratiques émancipatrices et transformatrices à partir des travaux de Butler – et comment la démarche butlerienne nous permet d'éviter les risques inhérents aux approches idéales et universalistes (comme celle de Nussbaum), qui invisibilisent les relations de pouvoir inhérentes à leur propre cadre normatif et favorisent l'exclusion de certaines formes d'agir et de compréhension du monde. Une politique de l'émancipation devrait selon moi reconnaître pleinement la multiplicité des positions de sujet, et elle devrait encourager la remise en question des cadres normatifs et la création d'alliances contingentes, plutôt que de promouvoir la construction d'un idéal commun totalisant et paralysant. En ce sens, mes réflexions ont également montré en quoi Butler rejoint la perspective théorique de certaines autrices féministes qui élargissent la politique féministe et qui adoptent des postures favorisant les alliances entre les luttes – une posture que l'on peut qualifier de coalitionnaire et d'extensive du féminisme, puis qui remet en question l'universalisme libéral.

BIBLIOGRAPHIE

ACHESON Kris, « Silence as Gesture: Rethinking the Nature of Communicative silences », *Communication Theory*, vol. 18, no. 4, 2008, pp. 535-555.

ARENDRT Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 1983.

BAGNOLI Carla, « Vulnerability and the Incompleteness of Practical Reason », dans STRAEHLE Christine (dir.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, New York, Routledge, 2016, pp. 13-32.

BENHABIB Seyla, « Feminism and Postmodernism », dans BENHABIB Seyla et al., *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995.

BICH Marie-France, BOUCHARD Jean et GAGNON Claude C., « André Bérubé contre Ville de Québec », *Jugement de la cour d'appel de la province de Québec*, réf. du 12 août 2020, <http://t.soquij.ca/e4T8Z>, 22 octobre 2019.

BOUCHER Geoff, « The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler », *Parrhesia*, no.1, 2006, pp. 112-141.

BOURGAULT Sophie, « Repenser la voix, repenser le silence : l'apport du *care* », dans PERREAULT Julie et BOURGAULT Sophie, *Le care : éthique féministe actuelle*, Montréal, Les Éditions du Remue-Ménage, 2015, pp. 163-186.

BOURGAULT Sophie, « Attentive Listening and Care in a Neoliberal Era: Weilian Insights for Hurried Times », *Etica & Politica*, vol. 13, no. 3, 2016, pp. 311-337.

BROWN Wendy, « In the 'folds of our own discourse': The Pleasures and the Freedoms of Silence », *The University of Chicago Law School Roundtable*, vol. 3, no. 1, 1996, pp. 185-197.

BROWN Wendy, « Freedom's Silences », dans BROWN Wendy, *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 72-83.

BRUGÈRE Fabienne, *L'éthique du « care »*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

BRUGÈRE Fabienne et LE BLANC Guillaume, *Judith Butler : Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

BULLER, Marion et al., *Réclamer notre pouvoir et notre place : le rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, réf. du 5 septembre 2020, <https://www.mmiwg-ffada.ca/fr/final-report/>, 2019.

BUTLER Judith, *La vie psychique du pouvoir : L'assujettissement en théorie*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002 (1997).

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre : Pour un féminisme de la subversion*, Paris, Édition la découverte, 2005a (1990).

BUTLER Judith, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005b (2004).

BUTLER Judith, « Qu'est-ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault », dans GRANJON Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, « Recherches internationales », 2005c, pp.73-104.

BUTLER Judith, *Le récit de soi*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (2005).

BUTLER Judith, *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Éditions Zones, 2010 (2009).

BUTLER Judith, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016a (2015).

BUTLER Judith, « Rethinking Vulnerability and Resistance », dans BUTLER Judith, GAMBETTI Zeynep et SABSAY (dir.), *Vulnerability in resistance*, Durham et London, Duke University Press Books, 2016b, pp. 12-27.

BUTLER Judith, *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017 (1997).

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et de limites discursives du sexe*, Paris, Éditions Amsterdam, 2018 (1993).

BUTLER Judith, *The Force of Non-Violence*, Londres, New-York, Verso, 2020.

BUTLER Judith, GAMBETTI Zeynep et SABSAY Leticia (dir.), *Vulnerability in resistance*, Duke University Press Books, 2016.

BUTLER Judith, LACLAU Ernesto et ZIZEK Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality Contemporary Dialogues on the Left*, Brooklyn, Verso, 2000.

BUTLER Judith et SCOTT Joan W. (dir.), *Feminists Theorize the Political*, New York, Routledge, 1992.

BUTLER Judith et SPIVAK Gayatri Chakravorty, *L'État global*, Paris, Payot, 2007.

CAVARERO Andriana, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, New York, Columbia University Press, 2009.

CLAASEN Rutger, « Capability Paternalism », *Economics and philosophy*, vol. 30, no. 1, 2014, pp. 57–73

COULTHARD Glen, *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

CUNNINGHAM, Frank, *Theories of Democracy, A Critical Introduction*, London, New York, Routledge, 2002.

CYFER Ingrid, « What's the Trouble with Humanity? A Feminist Critique of Judith Butler's Ethics of Vulnerability », no. 23, 2019, pp. 1-15

DAVIS Angela Y., *La prison est-elle obsolète?*, Vauvert, Au diable Vauvert, 2014.

DAVIS Angela Y., *Freedom Is a Constant Struggle: Ferguson, Palestine, and the Foundations of a Movement*, Chicago, Haymarket Books, 2016.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal (Tome 1) : économie politique de patriarcat*, Paris, La Fabriques Éditions, 2008.

DELPHY Christine, *Classer, dominer : Qui sont les « autres »?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2008.

DELPHY Christine, *Pour une théorie générale de l'exploitation : des différentes formes d'extorsion de travail aujourd'hui*, Paris, Éditions Syllepse, 2015.

DUPUIS-DÉRI Francis, *Nous n'irons plus aux urnes*, Montréal, Lux Éditeur, 2019.

DUVAL Michelle, L'action collective pensée par Hannah Arendt : comprendre l'agir ensemble pour le favoriser, *Service Social*, vol. 54, no. 1, 2008, pp. 83-96.

DWORKIN Ronald, « What is Equality? Part 1: Equality of Resources », *Philosophy and Public Affairs*, vo. 10, no. 3, 1981, pp. 185–246.

FERGUSON Kennan, « Silence: A Politics », *Contemporary Political Theory*, vol. 2, no. 1, 2008, pp. 49-65.

FERRARESE Estelle, *Vivre à la merci. Les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, *Multitudes*, vol. 2, no. 37-38, 2009, pp. 132-141

FERRARESE Estelle, « Judith Butler's 'not particularly postmodern insight' of recognition », *Philosophy and Social Criticism*, 37, 7, 2015, pp. 459-473.

FERRARESE Estelle, *Vulnerability and Critical Theory*, Leiden, BRILL, 2018.

FERRARESE Estelle, *La fragilité du souci des autres : Adorno et le care*, Lyon, ENS éditions, 2018.

FINEMAN Martha Albertson, « The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition », *Yale Journal of Law and Feminism*, vol. 20, no. 1, 2008, pp. 1-23.

FINEMAN Martha Albertson, « The Vulnerable Subject and the Responsive State », *Emory Law Journal*, vol. 60, no. 2, 2010, pp. 251–275.

- FISHER Berenice et TRONTO Joan C., « Toward a Feminist Theory of Care », dans ABEL Emily et NELSON Margaret K. (dir.), *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, 1991, pp. 36-54.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, 2015.
- FRICKER Miranda, *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, eds. Brady & Fricker, Oxford, Oxford University Press, 2016.
- FRIEDMAN Milton, *Capitalism and freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- GARRAU Marie et LE GOFF Alice, *Care, justice et dépendance : Introduction aux théories du care*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.
- GARRAU Marie, *Politiques de la vulnérabilité*, Paris, CNRS éditions, 2018a.
- GARRAU Marie, « Vulnérabilité », dans SAVIDAN Patrick, *Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale*, Paris, Presse universitaire de France, 2018b, pp. 1655-1663.
- GILLIGAN Carol, « *Hearing the Difference: Theorizing Connection* », *Hypatia*, vol. 10, no. 2, 1995, pp. 120-127.
- GILLIGAN Carol, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- GILLIGAN Carol, *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationships*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- GILLIGAN, Carol et al., *Le care, éthique féminine ou éthique féministe?*, *Multitudes*, Vol. 2, no. 37-38, 2009, pp.76-78.
- GILSON Erinn C., *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social life and Practice*, New York, Routledge, 2014.
- GLICK Elisa, « Sex Positive: Feminism, Queer Theory, and the Politics of Transgression », *Feminist review*, vol.64, no.1, 2000, pp.19-45.
- GOODIN Robert E., *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1985a.
- GOODIN Robert E., « Vulnerabilities and Responsibilities: An Ethical Defense of the Welfare State », *American Political Science Review*, vol. 79, no. 3, 1985b, pp. 775-787.
- GRANGER Michel, « Thoreau rebelle : Violence et résistance », dans CARLET Yves (dir.), *Henry David Thoreau*, Cercla, Montpellier, 1999.

- GRAY Sean W.D., « Mapping Silent Citizenship: How Democratic Theory Hears Citizens' Silence and Why it Matter », *Citizenship Studies*, vol.19, no. 5, 2015, pp. 474-491.
- GROS Frédéric, *Désobéir*, Arcueil, Flammarion, 2019.
- GUAY Christiane et Sébastien GRAMMOND, « À l'écoute des peuples autochtones? Le processus d'adoption de la 'loi 125' », *Nouvelles pratiques sociales*, vol.23, no.1, 2010, p. 99-113.
- HAMROUNI Naïma, « Ordinary Vulnerability, Institutional Androgyny and Gender Justice », dans STRAEHLE Christine (dir.), *Vulnerability, Autonomy, and Applied Ethics*, New York, Routledge, 2016, pp. 69-82.
- HANNA Nathan, « An Argument for Voting Abstention », *Public Affairs Quarterly*, vol. 13, no. 4, 2009, pp. 275-286.
- HARAWAY, J. Donna, *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*, Durham et Londres, Duke University Press, 2016.
- HATZISAVVIDOU Sophia, « Disturbing Binaries in Political Thought: Silence as Political Activism », *Social Movement Studies*, vol. 14, no. 5, 2015, pp. 509-522.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Barcelone, Gallimard, 2013 (1992).
- HOOKS bell, *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*, New York, Routledge, 2014.
- JUNGKUNZ Vincent, « Dismantling whiteness: Silent yielding and the potentiality of political suicide », *Contemporary Political Theory*, vol. 9, no.1, article 12, 2011.
- JUNGKUNZ Vincent, « Deliberate silences », *Journal of Public Deliberation*, vol. 9, no. 1, 2013, pp.3-20.
- JUNGKUNZ Vincent, *The Promise of Democratic silences*, *New Political Science*, Vol. 34, no. 2, 2012, p.127-150.
- LACEY Kate, « Listening Overlooked. An Audit of Listening as a Category in the Public Sphere », *Javnost*, vol. 18, no. 4, 2011, pp. 5-20.
- LAUGIER Sandra, « Le sujet du care : vulnérabilité et expression ordinaire », dans MOLINIER Pascale, LAUGIER Sandra et PAPERMAN Patricia, *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Paris, Payot, 2009.
- LE BLANC Guillaume, *Que faire de notre vulnérabilité?*, Paris, Bayard, 2011.
- LE BLANC Guillaume, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, vol. 36, no. 2, 2004, pp. 45-62.
- LÉVINAS Emmanuel, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

LÉVINAS Emmanuel, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.

LORDE Audre, *Sister Outsider, essays and Speeches*, Trumansburg, Crossing Press, 1984.

LOREY Isabell, *State of Insecurity, Government of the Precarious*, Edinburgh, Verso, 2015.

MACINTYRE Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois, Carus Publishing Company, 1999.

MACKENZIE Catriona et STOLJAR Nathalie, *Relational Autonomy : Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New-York et Oxford, Oxford University Press, 2010.

MACKENZIE Catriona, ROGERS Wendy et DODDS Susan, « Introduction. What is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory? », dans MACKENZIE Catriona, ROGERS Wendy et DODDS Susan, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2014, pp. 1-27.

MACKENZIE Catriona, « The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability », dans MACKENZIE Catriona, ROGERS Wendy et DODDS Susan, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2014, pp. 34-57.

MACKENZIE Catriona, « Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism », *Journal of Social Sociology*, vol. 39, no. 4, 2008, pp. 512-533.

MEDINA José, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, New-York, Oxford University Press, 2012.

MEDINA José, « Toward a Foucauldian Epistemology of Resistance: Counter-Memory, Epistemic Friction, and Guerrilla Pluralism », *Foucault Studies*, no. 12, 2012, pp. 9-35.

MEDINA José, *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*, Albany, SUNY Press, 2006.

MOORE, Jason W. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, New York et London, Verso, 2015.

MORREL Michael, « Listening and Deliberation », *Oxford Handbooks Online*, réf. du 22 janvier 2021, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780198747369.001.0001/oxfordhb-9780198747369-e-55>, 2018.

MOUFFE Chantal, *Le politique et ses enjeux, pour une démocratie plurielle*, Paris, Éditions La Découverte, 1994.

MOUFFE Chantal et LACLAU Ernesto, *Hégémonie et stratégie socialiste : Vers une radicalisation de la démocratie*, Paris, Les Solitaires Intempestifs, 2009

MOUFFE Chantal, « Féminisme, citoyenneté et démocratie plurielle », dans BALLMER-CAO Thanh-Huyen et al., *Genre et politique : Débats et perspectives*, Éditions Gallimard, France, 2000, pp. 167-232.

NOZICK Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

NUSSBAUM Martha, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

NUSSBAUM Martha, *Women and Human Development - The Capabilities Approach, Feminist Economists*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

NUSSBAUM Martha, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

NUSSBAUM, Martha. « The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler », *The New Republic*, Vol.220, 1999.

OGIEN Albert et LAUGIER Sandra, *Pourquoi désobéir en démocratie?*, Paris, Éditions la Découverte, 2010.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang, « Reconnaissance et vulnérabilité. Honneth et Butler », *Archives de philosophie*, vol. 73, no. 1, 2010, pp. 119-141.

ONU, « Le virus qui a confiné le monde : le fossé béant entre riches et pauvres », *Onu info*, réf. du 5 janvier 2021, <https://news.un.org/fr/story/2020/12/1085392>, 26 décembre 2020.

PAPERMAN Patricia, *Le souci des autres : Éthique et politique du care*, Paris, EHESS, 2007.

PATEMAN Carole, *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

RAWLS John, *Théorie de la justice*, Paris, Éditions du Seuil, 1987.

RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Aubier, 1960.

RICOEUR Paul, *Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 1990.

ROBINSON Fiona, « Stop Talking and Listen: Discourse Ethics and Feminist Care Ethics in International Political Theory », *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 39, no. 3, 2011, pp. 845-860.

SCOTT Susie, « A Sociology of Nothing: Understanding the Unmarked », *Sociology*, vol. 52, no. 1, 2017, pp. 3-19.

SEN Amartya, « Equality of What? », dans AMARTYA Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 12-30.

SEN Amartya, *Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation*, vol. 10, no. 3, 2004, pp. 77-80.

STATISTIQUE CANADA, *Les crimes haineux déclarés à la police au Canada, 2017*, réf. du 14 janvier 2021, <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2019001/article/00008-fra.htm>, 2019.

STRAEHLE Christine (dir.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, New York, Routledge, 2016.

TRONTO Joan, *Un monde vulnérable : Pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009 (1993).

TRONTO Joan, *Caring democracy: markets, equality, and justice*, New York University Press, 2013.

WAGNER Roi, « Silence as Resistance before the Subject, or Could the Subaltern Remain Silent? », *Theory, Culture and Society*, vol. 29, no. 6, 2012, pp. 99-124.

XIE Wenjuan, « Queer[ing] Performativity, Queer[ing] Subversions: A Critique of Judith Butler's Theory of Performativity », *Comparative Literature: East & West*, vol. 20, no. 1, 2014, pp. 18-39.

YOUNG Iris Marion, « Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critique of Moral and Political Theory », *Blackwell Publishing Ltd*, vol. 5, no. 4, 1985, pp. 421-445.

YOUNG Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, New-York, Oxford University Press, 2000.