

Monografica II

**LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE
À L'ÉPREUVE DES FÉMINISMES :
ENJEUX CONCEPTUELS ET
APPROCHES HISTORIQUES**

sous la direction de
Emma Barettoni, Valentina Santoro et Jean-Baptiste Vuillerod

« Se faire reconnaître » : les luttes féministes sont-elles des luttes de reconnaissance ?

Emma Barettoni, Valentina Santoro et Jean-Baptiste Vuillerod

S'il est vrai que le paradigme de la reconnaissance, pour le dire avec Axel Honneth, offre une « grammaire morale des conflits sociaux »¹ et un instrument conceptuel fécond pour penser les luttes contemporaines, encore faut-il en éprouver la pertinence pour saisir le sens, la finalité et la dynamique des mouvements féministes occidentaux². Au premier abord, les luttes féministes paraissent représenter un exemple typique de lutte pour la reconnaissance, puisqu'elles s'incarnent dans des luttes pour obtenir des droits (le droit de vote, le droit à l'avortement) ainsi que dans des luttes contre toutes les formes de mépris et de violences physiques et psychologiques qui touchent spécifiquement les femmes au travail, dans la sphère domestique, dans la rue. On serait alors tenté de considérer que les mouvements féministes militent pour que les femmes soient *mieux reconnues* socialement, aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée³. Cette reconnaissance se veut à la fois spécifique et universelle : elle concerne les femmes en tant que groupe social particulier avec ses enjeux et ses problématiques propres (l'avortement, le travail ménager...), mais elle œuvre aussi sur le terrain de l'égalité pour que les femmes soient considérées comme des êtres libres dont la dignité et la liberté doivent être respectées au même titre que celle des hommes. On pourrait ainsi lire les différentes luttes ou « vagues »⁴ féministes depuis le XIX^e siècle comme des

¹ Honneth (1992).

² Alors même, relevons-le, que Honneth n'accorde pas une place centrale aux luttes féministes dans *La lutte pour la reconnaissance* en 1992, ce n'est que dans *Le droit de la liberté* (2011) que les mouvements féministes deviennent importants dans son dispositif théorique.

³ Ce premier constat nourrit ce que nous appellerons, tout au long de cette introduction, la problématique du « (se) (faire) reconnaître ».

⁴ Nous reprenons ici par commodité le concept de « vague » pour parler des grandes étapes des mouvements féministes en Occident : la lutte suffragiste au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, centrée autour de la question du droit de vote ; la deuxième vague du second XX^e siècle, qui affirme la dimension politique de la sphère dite « privée » et concerne les problèmes liés au travail des femmes, aux tâches domestiques, à la sexualité, à l'avortement ou encore à la contraception ; enfin la troisième vague qui

mouvements pour obtenir toujours davantage de reconnaissance pour les femmes⁵.

Une telle interprétation semblerait être parfaitement en phase avec le motif hégélien de la reconnaissance que la démarche honnethienne contribue à réactualiser et dont elle a fait une référence philosophique incontournable pour élucider les enjeux normatifs des mouvements d'émancipation⁶. D'un point de vue hégélien, être reconnu c'est à la fois être reconnu *par autrui* et *par les institutions* du monde social dans lequel on vit – plus précisément, c'est être reconnu par autrui dans la mesure où l'on est au préalable reconnu au niveau institutionnel qui encadre les relations intersubjectives⁷. Comme Hegel, les théories contemporaines de la reconnaissance adoptent à la fois une perspective interpersonnelle et institutionnelle⁸. Mais c'est

naît à la charnière de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle, qui met davantage l'accent sur la critique des normes de genre et sur l'intersectionnalité. Nous laissons ouverte la question de savoir s'il faut parler aujourd'hui d'une quatrième vague, où sont particulièrement mises en cause les violences faites aux femmes (souvent racisées) et où l'enjeu de la reproduction socio-écologique s'avère essentiel Koechlin (2019), ou bien si, à l'inverse, il vaut mieux se passer du concept de « vague » en raison de son caractère ethnocentré et généralisant Vergès (2019).

⁵ C'est précisément dans le contexte de la tension, au sein des féminismes, entre d'une part le refus d'une identité essentialisée et d'autre part la nécessité de nommer une position sociale de domination, que la conception d'une subjectivité « féminisée », mobilisée à partir de Catherine Malabou (2009 et 2020) et discutée dans l'article de Viola Carofalo dans ce dossier, s'avère heuristique. Il ne s'agit pas de penser le féminin comme une essence ou une identité fixe, mais comme un processus de positionnement social. Selon cette approche, et comme V. Carofalo le fait remarquer, une personne est considérée comme « féminisée » si elle est impliquée dans des processus de « féminisation », c'est-à-dire si elle est constamment exposée à des formes de violence, d'exploitation, de marginalisation. Cette conception permet ainsi de dépasser la stérile opposition entre l'essentialisation des identités et la neutralisation des différences, en offrant un cadre pour penser un front commun à partir d'expériences concrètes de domination partagées. C'est dans le sillage de cette acception élargie et non essentialiste de la femme comme prototype ni exclusif ni excluant du sujet féminisé que nous employons le mot « femmes » dans cette introduction.

⁶ La source hégélienne est aussi bien présente chez Axel Honneth (1992) que chez Charles Taylor (1992), ainsi que chez les critiques féministes de la reconnaissance comme Lonzi (2023 [1970]) et Butler (1987). Pour une réactualisation féministe du modèle hégélien de la reconnaissance voir *infra*, Vuillerod.

⁷ C'est ainsi qu'on peut lire l'évolution entre le traitement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* (IV-A), qui échoue parce qu'elle n'est encadrée par aucune institution sociale, et son traitement dans les *Principes de la philosophie du droit*, où des institutions modernes (famille, corporation, État de droit) viennent favoriser des relations de reconnaissance satisfaisantes entre les individus. Voir la lecture que propose Axel Honneth des *Principes* dans *Leiden an Unbestimmtheit* (Honneth 2001).

⁸ C'est particulièrement le cas chez Axel Honneth qui, dans *La lutte pour la reconnaissance* (1992), proposait une théorie anthropologique et sociale des relations interpersonnelles, mais qui, plus récemment, dans *Le droit de la liberté* (2011), a complété

précisément cette double perspective qui fait problème d'un point de vue féministe.

En effet, si l'on observe la manière concrète dont les relations de reconnaissance se développent – tant au sein des institutions modernes que dans les interactions –, on constate qu'elles demeurent imprégnées de dynamiques de pouvoir qui reproduisent la normativité dominante et établie, en l'occurrence celle issue de l'ordre patriarcal. Il est donc essentiel d'identifier et d'analyser ces dynamiques dans une perspective socio-historique, afin de mettre au jour, d'une part, les mécanismes de soumission générés par les institutions censées garantir les libertés formelles de tous et, d'autre part, les formes de domination informelles qui structurent les interactions, rarement fondées sur une véritable égalité. De ce point de vue, la reconnaissance, qu'elle soit institutionnelle ou relationnelle, risque inévitablement de s'accompagner de formes de domination qu'elle tend à reproduire à travers ses propres dispositifs. Cette ambiguïté majeure a été formulée avec une radicalité exemplaire par les critiques féministes occidentales, dans leurs tentatives d'articuler la problématique de la reconnaissance aux enjeux soulevés par les mouvements féministes⁹. Outre le reproche for-

cette approche par une théorie des institutions modernes qui rendent possibles les relations de reconnaissance.

⁹ Une illustration significative de cette ambiguïté ressort également des critiques décoloniales à l'égard du paradigme de la reconnaissance, issues du contexte latino-américain historiquement marqué par la colonisation. Pensons, par exemple, à *Nous sans l'État*, ouvrage qui, pour la première fois, réunit en français des textes de Yásnaya Elena Aguilar Gil (2022). L'autrice – intellectuelle et militante ayuujk (peuple désigné sous le nom de 'Mixe' dans le monde métis ; voir *ivi*, 9, préface de J. Falquet) – critique notamment l'imposition de la forme étatique moderne de l'État-nation comme unique cadre de reconnaissance politique et juridique. Elle montre comment, pour les peuples autochtones du Mexique, la reconnaissance institutionnelle peut devenir un outil de marginalisation supplémentaire lorsqu'elle impose des formes de subjectivation incompatibles avec les logiques communautaires, linguistiques et politiques propres à ces groupes. Par-là, son approche met en lumière le caractère situé, historiquement et culturellement, des luttes de reconnaissance qui appelle à une reconfiguration des cadres normatifs à partir des épistémologies autochtones. Une problématique analogue traverse les luttes d'un autre peuple autochtone, le peuple mapuche dans le sud du Chili et de l'Argentine, comme le montrent bien les analyses de Gloria Carrillo Vallejos, Cristian Pacheco Huaiquifil, Luz Marina Huenchucoy Millao et Paulina Pauchard Cortés dans l'article *Expériences d'injustice par les voix de Wallmapu. Réflexions sur la reconnaissance* (in Barettoni, Mégret et Santoro, à paraître). Leur étude montre que les politiques de reconnaissance, lorsqu'elles ne s'accompagnent pas d'une véritable transformation des rapports de pouvoir, tendent à figer les savoirs autochtones dans des cadres interprétatifs extérieurs, imposant comme condition de reconnaissance la conformité à une rationalité dominante. Ce processus produit une injustice épistémique, dans laquelle seuls les savoirs qui peuvent être traduits dans le langage de l'institution – juridique, politique, scientifique – sont jugés légitimes, au

mulé par Nancy Fraser, qui souligne le risque d'un recentrement exclusif sur les dimensions symboliques et culturelles des politiques de la reconnaissance, au détriment des injustices matérielles et des revendications de redistribution¹⁰, ces critiques mettent également en lumière la dissimulation persistante des rapports de pouvoir genrés qui traversent les pratiques mêmes de reconnaissance. Ce sont alors les valeurs et les représentations culturelles et symboliques immanentes aux normes de reconnaissance qui se trouvent mises en question. On trouve par exemple chez Judith Butler, dans sa discussion avec Axel Honneth, l'idée selon laquelle le vocabulaire de la reconnaissance est peu opératoire pour comprendre les mouvements féministes et minoritaires, car il présuppose des identités préétablies qui sont pourtant remises en question par ces mouvements¹¹. On lisait déjà chez Carla Lonzi, dans *Sputiamo su Hegel*, une prise de distance avec le modèle hégélien de la reconnaissance (tel qu'il a été notamment reçu par Kojève¹²) pour encadrer les luttes féministes, pour la raison que celui-ci repose sur la déclinaison viriliste de valeurs entièrement assumées par l'ordre patriarcal – tels que le pouvoir, l'argent, le conflit, l'honneur, le prestige – et qu'il vaut mieux pour les femmes faire sécession, inventer des communautés féminines autonomes, que de chercher à être reconnues par les hommes et par les institutions patriarcales¹³. La manière dont Lonzi refusait le modèle hégélien est ainsi intéressante, voire paradigmatique, pour discuter la légitimité du concept de reconnaissance dans l'analyse des luttes féministes, car elle pose clairement le problème en termes d'intégration des femmes à l'univers masculin et à ses valeurs patriarcales, indiquant que c'est précisément une telle intégration qui fait difficulté lorsqu'on suppose que les femmes cherchent à être reconnues.

De cette tension naît une antinomie. D'un côté, l'intuition que les luttes féministes font progresser la reconnaissance sociale des femmes ; de l'autre, le soupçon qu'une « grammaire » de la reconnaissance reproduit la hiérarchie qu'elle prétend défaire (comme Lonzi le montre bien). Pour

détriment des ontologies relationnelles et des pratiques de connaissance ancrées dans les territoires et les langues autochtones.

¹⁰ Fraser (1995) et (2007). Pour situer la pensée de Fraser dans le contexte plus large des théories féministes de la reproduction sociale, et pour une présentation à la fois historique et critique des liens entre ces théories et les théories de la reconnaissance voir *infra*, Genel.

¹¹ Butler et Honneth (2021).

¹² Kojève (1947).

¹³ Lonzi (2023 [1970]). Lonzi ouvre aussi un autre versant du reconnaître, celui d'une reconnaissance entre femmes, réalisée dans l'*autocoscienza*, pratique de la parole et du lien – que nous développerons dans la section suivante.

sortir de cette antinomie, il faut penser la possibilité pour les femmes de se mobiliser *contre* la non-reconnaissance (leur exclusion), sans pour autant se mobiliser *pour* être reconnues, au sens d'une intégration dans l'ordre patriarcal. Cette distinction décisive repose sur un déplacement du centre de gravité de l'analyse : ce n'est pas dans la quête de reconnaissance que les luttes féministes prennent ancrage, mais avant tout dans un *déni de reconnaissance* – juridique, symbolique, épistémique – expérimenté dans leurs interactions formelles (avec les institutions) et informelles (avec autrui). C'est parce qu'elles sont exclues, méprisées, dévaluées ou défavorisées dans le système patriarcal que les femmes se mobilisent. Si les luttes féministes peuvent être saisies à travers le prisme du concept de reconnaissance, c'est dès lors moins au sens où elles seraient des luttes *pour* la reconnaissance, comme les entend Axel Honneth, qu'au sens où il s'agit de luttes *de* reconnaissance, c'est-à-dire qui résultent d'une reconnaissance déniée et qui en font le motif même du conflit¹⁴. L'obtention de la reconnaissance n'est pas ici le *telos* de la mobilisation sociale, et pourtant, par le fait même qu'elle soit refusée, elle devient la cause du mouvement social. Cette distinction permet de préciser le statut de la reconnaissance obtenue par les femmes au cours de leurs mobilisations. De fait, les luttes féministes ont contribué à ce que les femmes soient davantage reconnues, tant dans les relations sociales que dans des institutions historiquement modelées par des normes masculines. Mais il serait trompeur de décrire ces mobilisations comme une simple tentative d'accéder à un espace préexistant ou de s'y intégrer, en comblant l'espace vide du manque de reconnaissance. Les luttes ne visent pas simplement l'inclusion dans un ordre établi, mais la remise en cause active de ses logiques fondatrices, en transformant les conditions mêmes d'accès à la reconnaissance (de visibilité, de prise de parole et de légitimité).

En préservant cette antinomie, notre hypothèse est qu'il n'est ni nécessaire ni souhaitable d'abandonner le vocabulaire de la reconnaissance pour saisir les mouvements féministes ; au contraire, il faut le reconfigurer pour le rendre opératoire dans une perspective *matérialiste et intersectionnelle*. La

¹⁴ Nous reprenons cette distinction à Renault (2015). Cette compréhension en termes de « lutte de reconnaissance » s'appuie notamment sur l'insistance que Hegel accorde à l'honneur blessé et à la vengeance dans les manuscrits d'Iéna, et peut s'autoriser de l'expression « *Kampf des Anerkennens* » présente dans l'*Encyclopédie* (§ 433, remarque). Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth prend certes appui sur des expériences négatives de mépris, mais il les explique à l'aune d'attentes positives de reconnaissance, qu'il comprend d'abord comme des exigences anthropologiques fondamentales avant de les concevoir historiquement comme des acquis normatifs de la modernité. L'idée qu'une lutte *de* reconnaissance puisse ne pas être en même temps une lutte *pour* la reconnaissance n'a donc pas véritablement de place dans sa théorie.

question devient alors : à quelles conditions la reconnaissance éclaire-t-elle les luttes féministes sans les défigurer ? Nous proposons, pour y répondre, une analyse en trois temps ancrée sur le concept de « (se) (faire) reconnaître » qui rassemble trois opérations indissociables : (1) *se faire reconnaître*, qui met l'accent sur l'agentivité féministe se faisant jour dans l'expérience de la lutte comme production active de reconnaissance, non pas sous la forme d'une concession ou d'un privilège, mais comme un arrachement qui entraîne une transformation des cadres institutionnelles et de ce qui peut être perçu, nommé et légitimé comme un sujet politique à part entière ; (2) *se reconnaître*, qui consiste à établir une reconnaissance mutuelle entre opprimées et préfigure d'autres formes de vie, sans que ce repli identitaire sur un « nous » soit conçu comme une substance immuable, mais toujours comme une identité conflictuelle, plastique et transformative ; (3) *faire reconnaître*, qui vise à rendre publiquement intelligible la domination masculine, ce qui consiste à la dévoiler au grand jour pour combattre sa perception comme réalité naturelle ou inévitable. Ces trois étapes cruciales du processus du « (se) (faire) reconnaître » nous permettrons ainsi de poser les bases d'une refondation critique du paradigme de la reconnaissance capable de relever les défis historiques, politiques et conceptuels des luttes féministes, tout en évitant de réduire la reconnaissance à une simple politique de concession ou d'inclusion unilatérale, à une logique identitaire et essentialisante, à une forme de naturalisation des rapports de domination. Autrement dit, elles visent à affirmer le caractère inévitablement conflictuel de la reconnaissance, où l'enjeu est la transformation des critères d'authenticité, d'audibilité et de légitimité.

1. Se faire reconnaître : agentivité et transformation du « reconnaissable »

Le premier moment du « se faire reconnaître » vise à souligner la dimension agentive et transformative de l'action féministe, en opposition à une vision des luttes sociales qui les réduit à de simples demandes d'inclusion ou d'assimilation. Ce faisant, ce concept remet en question les critères historiques de compréhension et de narration de ces luttes. L'évolution historique des revendications des femmes révèle en effet que la logique de l'intégration ou de l'inclusion des femmes dans un ordre qui ne les considère que comme des sujets subalternes, a certes existé, mais qu'elle ne rend pas raison des transformations des luttes féministes au cours de l'histoire.

À cet égard, les analyses de l'historienne Geneviève Fraisse sur la portée de la Révolution française dans le processus d'émancipation des femmes au XVIII^e siècle, sont éclairantes. De l'examen des textes antérieurs à la Révolution¹⁵ émerge le recours massif à l'expression du « dédommagement » des femmes pour le préjudice de servitude qui leur est fait, ou encore des expressions encourageant leur « influence » au sein de la société régie par les hommes. Sous le regard de l'historienne, ce langage montre sans doute son efficacité à révéler le caractère systémique et non occasionnel des préjugés et des stéréotypes de genre à cette époque. Toutefois, d'un point de vue synchronique, il révèle également son inefficacité à renverser les schémas sociaux ancrés dans l'inégalité et la disparité entre les sexes. Autrement dit, ce qui se fait jour dans ces textes, c'est notamment la manière dont les femmes continuaient à être considérées comme une sorte d'appendice des hommes. Ce n'est qu'à partir de la Révolution que ce rôle subordonné caractérisant la condition féminine se trouve remis en question, grâce au geste politique revendiqué par certaines femmes – telles qu'Olympe de Gouges, Fanny Raoul, Flora Tristan, Jeanne Deroin, Clémence Royer, Louise Michel¹⁶ – d'une « légitimité autoproclamée » qui passe par l'affirmation de soi en tant que sujet politique à part entière. Ainsi, la « reconnaissance du préjudice » laisse la place « au refus d'une situation historique subalterne, au rejet de la place en oblique de l'influence »¹⁷. Dans une telle reconstruction historique, le passage d'une logique de concession à une logique de la reconnaissance affirmée par les femmes elles-mêmes à travers la conquête d'une nouvelle agentivité politique, permet de saisir l'ambiguïté du concept de reconnaissance, à la fois concession interne et unilatérale à l'ordre patriarcal, et acte de rupture qui transforme radicalement la relation réciproque de reconnaissance.

Si cette reconstruction historique est pertinente pour décrire les mouvements d'émancipation des femmes lors du passage de l'Ancien Régime à la modernité, il n'en reste pas moins que c'est encore sous le sceau de la reconnaissance « octroyée » que l'on présente le plus souvent les acquis de la lutte des femmes. Un bref regard dans l'histoire des mobilisations féministes plus récentes suffit pour montrer la complexité de cette réalité. Si,

¹⁵ Fraisse (2024), notamment le chapitre 1 intitulé « Reconnaissance octroyée/reconnaissance affirmée ».

¹⁶ Ces femmes citées par Fraisse ne constituent nullement une liste exhaustive et doivent être resituées dans un contexte plus large, qui déborde largement le contexte français (sur Olympe de Gouge, voir *infra*, Rey). Les modes de revendication féministe qui témoignent d'une conscience de leur propre agentivité politique sont courants à cette époque dans d'autres régions occidentales (pour le Royaume-Uni, voir *infra*, Knüfer).

¹⁷ Fraisse (2024, 24-25).

d'un côté, il paraît possible de considérer que certains mouvements féministes historiques correspondent au modèle intégratif de l'octroi – comme, par exemple, le mouvement suffragiste de la « première vague », à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle, qui visait à ce que les femmes soient reconnues comme des citoyennes à part entière par des institutions politiques structurées par la domination masculine –, de l'autre, réduire ces conquêtes à une simple intégration dans un monde inchangé revient à effacer la conflictualité qui les a rendues possibles et à reconduire la souveraineté du geste qui « accorde ». C'est ce que suggère Michelle Perrot lorsqu'elle résume le rapport des femmes à la vie politique et démocratique dans la France d'après-guerre, où « la politique se définit et s'organise comme un *domaine masculin et exclusif des femmes* »¹⁸, en mettant l'accent sur le caractère problématique de cet « octroi » que les hommes font aux femmes lorsqu'ils les reconnaissent comme leurs égales¹⁹. Présenter le suffrage comme une faveur, un « fait du Prince », invisibilise un siècle de luttes et naturalise l'idée que les droits politiques des femmes relèveraient d'une concession de la part de l'ordre patriarcal plutôt que du résultat de leurs combats. De même, Christine Bard rappelle que l'ordonnance de 1944 est trop souvent comprise comme le fait que « De Gaulle octroie le droit de vote aux femmes »²⁰, quand elle condense en réalité des mobilisations ininterrompues sous la Troisième République. Elle indique également en creux à quel point cette représentation laisse de côté le long combat des femmes pour obtenir leur place dans la vie politique, et à quel point le récit du don gracieux recouvre le fait que la reconnaissance des femmes ne leur est pas tant concédée qu'*arrachée* au bras de fer. Comme le dit Christine Delphy à propos des mobilisations pour la légalisation de l'avortement dans les années 1970 : « Nous avons forcé le monde politique, par nos campagnes et par nos pratiques, à changer la loi »²¹. Autrement dit, même lorsqu'elle se cristallise juridiquement, la reconnaissance n'est pas une grâce accordée

¹⁸ Perrot (2020 [1998], 397).

¹⁹ « Dans l'histoire contemporaine de la démocratie occidentale, la France se distingue en effet par la hauteur de l'obstacle opposé aux femmes au triple niveau du droit de vote, "octroyé" en quelque sorte par une ordonnance gaullienne de 1944 ; de la représentation, qu'elle soit locale ou plus encore législative, qui demeure une des plus faibles d'Europe ; enfin de la participation à l'exécutif. Cette dernière a toujours été le "fait du Prince", que celui-ci s'appelle Léon Blum, Valéry Giscard d'Estaing, François Mitterrand ou Jacques Chirac, comme s'il fallait un talisman particulier pour ouvrir les portes du temple, "un sésame, ouvre-toi" pour faire s'écarter les parois de la grotte mystérieuse » (ivi, 383-384).

²⁰ Bard (1995, 146).

²¹ Delphy (1980, 7).

; elle est l'effet d'un rapport de forces qui oblige les institutions à se reconfigurer.

De ce constat, une reformulation du paradigme de la reconnaissance s'impose : pour éviter que la reconnaissance ne soit comprise comme une simple acceptation, concession ou intégration passive dans l'ordre normatif patriarcal, il faut la penser du point de vue de l'agentivité féministe. Dès Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Woman*, 1792), la revendication d'être reconnues comme des sujets autonomes va de pair avec la critique des dispositifs normatifs – au premier plan l'éducation – qui produisent la domination, en déplaçant les frontières de qui peut prétendre devenir un sujet politique²². Au XX^e siècle, les campagnes pour le suffrage puis pour l'IVG poursuivent ce geste : loin de s'inscrire simplement dans un cadre donné, elles contribuent à transformer les catégories juridiques et symboliques à partir desquelles sont définis la citoyenneté, le corps et l'autonomie des femmes. Il y a en ce sens, dans toute lutte féministe qui fait progresser la reconnaissance sociale des femmes, une dimension révolutionnaire qui vient bouleverser le monde tel qu'il est et remettre profondément en question la domination masculine. C'est cette dimension que radicalise Wittig, en montrant que toute critique de la domination masculine est indissociable d'une critique de la normativité hétérosexuelle : se faire reconnaître implique de dénaturiser les catégories (sexe/genre, hétérosexualité) qui décident à l'avance de ce qui peut – ou non – entrer dans le champ du « reconnaissable »²³. Autrement dit, elle suppose également une reconfiguration des cadres de représentation qui déterminent ce qui peut être perçu, nommé et légitimé comme sujet à part entière.

Ainsi comprise, la reconnaissance n'est ni l'ornement final d'un cadre inchangé ni une simple intégration dans un espace politique et social pré-existant. Ce que la dimension du « se faire reconnaître » prend pour objet, ce sont directement les critères eux-mêmes de ce qui est perçu comme étant « reconnaissable » : qui peut apparaître comme sujet légitime, quel type d'expérience compte, quels mots existent pour dire cette expérience, quels lieux et procédures lui donnent droit de cité. En ce sens, la *reconnaissance arrachée* n'est pas assimilation mais transformation : elle convertit les cadres d'intelligibilité et redistribue le pouvoir de nommer, de juger, d'instituer, condition même pour que des sujets jusqu'alors impossibles deviennent pensables, audibles et justiciables.

²² Sur le rôle central de Wollstonecraft pour comprendre la dimension critique de la reconnaissance, voir *infra*, Cossutta.

²³ Wittig (2018).

2. Se reconnaître : la reconnaissance mutuelle et le « nous » conflictuel

Si « se faire reconnaître » désigne le travail conflictuel par lequel se reconfigure le champ du reconnaissable dans les espaces publics, institutionnels et discursifs, aborder la reconnaissance du point de vue du « se reconnaître » revient à mettre au jour sa condition politique interne : la pratique par laquelle les mouvements féministes se constituent à travers une reconnaissance mutuelle en tant que groupe dominé ou féminisé. La reconnaissance ne renvoie alors pas à une simple validation identitaire statique, mais à une invention collective de formes de vie au sein des mouvements féministes, capable de reconfigurer les identités et de s'opposer à toute forme de substantialisation ou d'imposition d'une identité essentialisée. Carla Lonzi offre une explication exemplaire de ce processus inspiré par le modèle hégélien mais capable de le dépasser de l'intérieur. Par le concept d'*autocoscienza*, elle désigne la pratique de production d'une subjectivité politique incarnée et constituée par le moyen d'une analyse dialogique et partagée de l'expérience vécue. Plus précisément, la pratique de l'*autocoscienza* chez Lonzi est ce qui permet de transformer la reconnaissance entre femmes en force créative, productive et critique.

Elle est d'abord *créative*, parce qu'elle libère le désir de l'étalon patriarcal de la valeur et ouvre à des formes inédites de subjectivité, ainsi qu'à des langages capables de dire l'expérience sans la rabattre sur des normes préexistantes. La figure de la « femme clitoridienne » incarne, de ce point de vue, la non-coïncidence avec les définitions patriarcales de la féminité : elle représente un sujet qui ne s'identifie ni aux rôles assignés (épouse, mère, complément de l'homme), ni au modèle de la sexualité hétérosexuelle centrée sur la pénétration, et qui maintient une distance critique vis-à-vis des identités féminines prescrites. Cette non-coïncidence ouvre un espace de désidentification et de réinvention, où la subjectivité féminine peut se constituer à partir de son propre désir plutôt qu'à partir des attentes masculines. De cette manière, la pratique de l'*autocoscienza* est aussi *productive*, en ce qu'elle fait émerger des formes spécifiques de relation et de pratique politique entre femmes. En produisant des catégories, des mots et des récits communs, elle fabrique un espace politique propre aux femmes, où la reconnaissance mutuelle devient une ressource pour l'action collective. C'est précisément dans ces espaces de sens ouvert par l'*autocoscienza* que, selon Lonzi, « les groupes d'autoconscience œuvrent au passage des femmes au statut de sujet, se reconnaissant entre elles comme

des êtres humains à part entière »²⁴. Enfin, l'*autocoscienza* est critique, en ce qu'elle opère un travail de déculturation : elle rompt l'équivalence entre différence et identité sexuée, et restitue à la différence sexuelle sa mobilité érotico-désirante et son statut de pratique, dont la « femme clitoridienne » constitue l'exemple paradigmatique. Ainsi comprise, l'*autocoscienza* ne reconduit pas l'ordre symbolique patriarcal sous une forme simplement inversée ; elle le rouvre comme un espace d'expérimentation permanente, où les significations, les positions de sujet et les formes de vie peuvent être continuellement reconfigurées.

Pour qualifier cette reconnaissance interne au mouvement féministe, les militantes de la *Libreria delle Donne di Milano* ont parlé d'*affidamento*²⁵, un concept fondamental qui renvoie à une confiance mutuelle que les femmes trouvent à l'intérieur du mouvement féministe, une confiance asymétrique et déclarée qui institue des relations d'autorité féminines non pour reconduire des hiérarchies, mais pour accroître la puissance d'agir par la responsabilité réciproque. Cette confiance mutuelle explique l'importance des groupes non-mixtes dans les mouvements féministes : des espaces où les femmes peuvent se retrouver sans la présence masculine pour élaborer collectivement des expériences souvent rendues indicibles dans les contextes dominés par la domination masculine. Ce sont aussi des lieux de partage, de complicité, de plaisir et de joie – des formes de sociabilité et de solidarité que l'on peut désigner par le terme de sororité, et qui donnent aux luttes féministes leur force politique, leur vitalité et leur dimension émancipatrice. Ce faisant, la pratique de la non-mixité ne relève pas d'un repli identitaire, mais d'un dispositif de pouvoir, à comprendre ici non pas dans son sens répressif mais créateur : elle suspend la surveillance masculine, redistribue la parole et rend dicible ce qui demeure ailleurs indicible.

Ainsi, prendre au sérieux la pratique de la sororité en tant que reconnaissance interne aux luttes féministes, implique avant tout de se positionner de manière explicite contre les orientations féministes qui tendent

²⁴ Lonzi (2023 [1970], 141), traduction par nos soins. Sur le rôle de l'*autoconscienza*, non pas comme pratique inaugurale du féminisme mais comme fil directeur structurant de la pratique féministe chez Lonzi, voir Boccia (1990). Pour une lecture critique du féminisme de la différence proposant une généalogie alternative, voir Gambaro (2025).

²⁵ Librairie des femmes de Milan (1987). Nous pourrions également évoquer d'autres formes d'expérimentation de la reconnaissance mutuelle à caractère émancipateur théorisées et mises en pratique par les philosophes féministes au fil des siècles. Par exemple, l'importance de l'amitié déjà centrale pour Wollstonecraft (voir *infra*, Cosutta), ou l'écriture autobiographique de Simone de Beauvoir qui active un processus de reconnaissance mutuelle virtuelle entre femmes, les aidant à reconduire aux déterminants sociaux et historiques leur aliénation (voir *infra*, Lorelle et Carofalo).

à la dissoudre, au premier chef les « féminismes ennemis »²⁶ comme les féminismes néolibéraux, qui reconduisent des logiques d'« *empowerment* » individualisées, de méritocratie compétitive et de marchandisation de soi ; mais aussi les féminismes qui reproduisent des oppressions de race et de classe, ainsi que les féminismes trans-excluants. En effet, il faut rappeler, avec Françoise Vergès²⁷, que les politiques de sororité, lorsqu'elles font l'économie d'une analyse des héritages coloniaux et des rapports de race, tendent à universaliser un point de vue situé, celui de femmes blanches, occidentales, souvent de classe moyenne ou supérieure. Dès lors, la sororité ne peut jamais être présupposée comme immédiate, évidente ou déjà acquise, sous peine de reproduire en son sein les hiérarchies et les exclusions que les luttes féministes entendent combattre à l'extérieur. C'est pourquoi, afin d'empêcher que la reconnaissance mutuelle ne soit conçue comme un geste abstrait, homogène et pacifié, qui efface les conflits internes entre femmes, il faut considérer attentivement les apports du féminisme intersectionnel (hooks, Lorde, Collins, Crenshaw²⁸) dont les travaux montrent que la possibilité de « se reconnaître » entre femmes est traversée par de rapports de race, de classe, de sexualité, d'identité de genre, qui ont un effet sur la possibilité même d'établir des liens communs. Aux apports du féminisme intersectionnel, il faut ajouter ceux du féminisme trans et queer (Butler, Serano, Stryker²⁹) qui met en garde contre la naturalisation de la catégorie « femme » : le nous féministe est un espace politique qui doit rester ouvert si l'on ne veut pas qu'il finisse par reproduire des exclusions qu'il cherche à combattre (notamment des femmes trans et des personnes non binaires).

Penser les luttes féministes à partir du « se reconnaître » revient ainsi à souligner que la reconnaissance mutuelle entre femmes n'est pas un point de départ évident, mais un travail politique permanent. Ce travail suppose d'identifier sans relâche les asymétries, les tensions et les désaccords qui peuvent fragiliser le lien collectif. Le « se reconnaître » n'est donc pas seulement une condition préalable à l'action : il en est l'un des terrains les plus exigeants, où se joue la possibilité même de construire un sujet politique capable de forcer la reconnaissance et de rendre visible la domination. Ainsi comprise, la reconnaissance devient moins l'horizon final d'un mouvement que l'une de ses pratiques constitutives, à réinventer constamment

²⁶ Lewis (2025).

²⁷ Vergès (2019).

²⁸ hooks (1981) et (1984) ; Lorde (1984) ; Collins (1990) ; Crenshaw (1989) et (1991).

²⁹ Butler (1990) et (2004) ; Serano (2007) ; Stryker (2008).

au fil des alliances, des conflits et des transformations du champ politique féministe³⁰.

3. Faire reconnaître la domination : critique et transformation

Tandis que la dynamique du « se reconnaître » renvoie au travail, toujours conflictuel, par lequel les mouvements féministes se constituent, le « faire reconnaître » concerne le versant ouvertement antagoniste de la lutte, dirigé vers la mise en cause publique des rapports de domination. Loin de s'opposer, ces deux dimensions sont étroitement intriquées : c'est parce qu'un certain « nous » se construit que la domination peut être nommée, et c'est dans l'affrontement avec cette domination que ce « nous » se reconfigure. L'articulation entre le caractère agentif des luttes féministes et la constitution d'une communauté entre femmes n'est donc ni accidentelle ni secondaire : on s'associe pour intervenir dans des rapports de pouvoir, et c'est dans cette intervention que se fabrique un « nous » politique. Les luttes féministes sont un processus générateur et agissant qui ne se contente pas de rassembler des expériences dispersées ni simplement de conférer une valeur politique à des vécus jusque-là isolés : elle dénature ce vécu, le fait apparaître comme effet de rapports sociaux et, en le nommant, fait exister de nouveaux objets politiques et épistémiques. Elle permet qu'un vécu fragmentaire, souvent relégué au silence, soit pris comme matériau d'analyse ; c'est là qu'il devient une expérience politiquement signifiante. Par la confrontation, l'enquête collective et la prise de parole publique, ce qui était supporté comme malheur individuel apparaît alors comme effet de rapports sociaux organisés. Comme l'a montré Rita Segato, la mise en discours collective de la violence de genre n'a rien d'un simple partage d'intimités : elle dévoile une stratégie de domination, une véritable « pédagogie » de la cruauté patriarcale, et la désigne comme telle³¹. Les formes d'oppression et de contrainte vécues au quotidien ne relèvent ni du hasard ni de la fatalité ; elles renvoient à des agencements institutionnels, écono-

³⁰ En France, par exemple, un important pan du champ politique autour de ces questions s'est structuré depuis les années 1990 autour de l'opposition entre le féminisme matérialiste et le mouvement queer, donnant lieu à des controverses et divergences très radicales. La récente publication de Sophie Noyé (2025) est précieuse pour montrer comment les questions soulevées par ces différentes approches et pratiques militantes peuvent être intégrées, au-delà de tout sectarisme, pour arriver à alimenter une dimension stratégique et unitaire du « nous » féministe.

³¹ Segato (2016).

miques, juridiques et symboliques qu'il faut rendre lisibles pour pouvoir les affronter comme tels, par des pratiques de lutte.

C'est seulement dans ces conditions que la dimension du « faire reconnaître » prend tout son sens politique. Si la reconnaissance ne consiste pas en une demande de validation morale abstraite ou purement formelle, elle constitue plutôt une stratégie de conflit qui reconfigure les rapports de pouvoir concrets, et qui produit des contre-savoirs susceptibles d'obliger la domination à se dévoiler. Dans cette perspective, la reconnaissance révèle sa double portée, à la fois cognitive et pratique. Se reconnaître dans une certaine position de l'espace social signifie reconnaître la domination là où elle est naturalisée – au travail, dans la famille, dans l'espace public. Cette (re)connaissance exige un travail d'élucidation politique constant, dont l'enjeu principal n'est pas un simple ajustement subjectif, mais une transformation pratique des relations (à soi-même, aux autres et aux institutions), visant à déjouer l'évidence trompeuse des habitudes et des attentes incorporées.

Dans les sciences sociales, de nombreuses théories critiques offrent de précieux outils pour appréhender la position située de l'agent ou du groupe social dominé en vue de transformer les relations de pouvoir qui l'oppriment. Pour ce faire, elles se concentrent précisément sur la manière dont le plan des représentations (de soi-même et du monde social) est étroitement lié, voire en partie déterminé, par des pratiques et des dispositions incorporées, routinières, adoptées inconsciemment. À titre d'exemple, l'analyse bourdieusienne de la reconnaissance dans la méconnaissance est particulièrement pertinente pour penser ce processus d'incorporation des normes³². Par les notions d'habitus et de violence symbolique, elle montre que les rapports de domination sont vécus et reconnus comme allant de soi et comme légitimes tant par les dominé-es que par les dominants, parce que les schèmes de perception et d'appréciation des dominé-es sont eux-mêmes le produit du rapport de domination ; ce qui permet aux rapports de domination de se perpétuer en se rendant systématiquement méconnaissables pour ce qu'ils sont. À ce propos, on peut également mobiliser le concept althussérien d'« interpellation », repris et réélaboré par Judith Butler³³. Il désigne le processus par lequel l'idéologie « appelle » les individus et les constitue comme sujets, en les assignant à une position sociale déterminée. Butler montre que cette constitution du sujet se fait à partir des normes préexistantes du « reconnaissable » : n'est reconnu comme sujet que ce

³² Voir par exemple Bourdieu (1997).

³³ Butler (1997).

qui se conforme, au moins en partie, aux cadres normatifs qui définissent à l'avance qui peut apparaître comme un sujet légitime, notamment en termes de genre et de sexualité. Enfin, une approche plus explicitement normative de ces enjeux est proposée par la théorie des injustices épistémiques de Miranda Fricker, qui se concentre sur les formes de dévalorisation systématique des savoirs produits par les personnes opprimées et sur leurs implications normatives. À travers la distinction entre injustice testimoniale et injustice herméneutique, Fricker montre comment la parole des groupes dominés peut être discréditée a priori ou manquer des ressources conceptuelles nécessaires pour rendre intelligible leur propre expérience³⁴.

Ces exemples indiquent que, bien que les cadres théoriques divergent fortement, l'examen du lien entre les dimensions pratiques et cognitives de la reconnaissance peut être conduit dans une perspective matérialiste, en analysant comment les corps et les subjectivités sont à la fois l'objet et le produit de dispositifs sociaux. De ce point de vue, ces théories inscrivent la problématique de la reconnaissance dans une généalogie des dispositifs de pouvoir attentive aux phénomènes d'assujettissement et de servitude volontaire, en les replaçant dans des configurations historiques et spatiales concrètes, de la sphère domestique à celle du travail. Elles montrent ainsi que la dissimulation ou l'occultement de la domination – à travers des pratiques langagières et des comportements normalisés, euphémisés et naturalisés – n'a rien d'accidentel, mais constitue un effet de pouvoir. À partir de ce constat, les pratiques féministes de mise en commun du vécu et des conflits de reconnaissance peuvent alors être comprises comme des stratégies concrètes de rupture avec la 'méconnaissance' systémique et organisée, par lesquelles les dominées arrachent leurs expériences au registre de l'évidence et de l'acceptation pour les requalifier comme injustices et en faire un terrain de lutte.

Dans le prolongement de cela, il faut remarquer que les mouvements féministes eux-mêmes jouent un rôle crucial en matière d'apprentissage et de compréhension pour les femmes de leur domination, les aidant à rendre intelligible leur expérience quotidienne du patriarcat par un travail de réflexion et de comparaison avec les expériences des autres. C'est en ce sens que Martine Leibovici définit par exemple les enjeux des groupes de parole non-mixtes à l'intérieur du MLF pendant les luttes pour

³⁴ Fricker (2007). Une première exploration de la relation entre cette orientation de l'épistémologie sociale et la théorie de la reconnaissance est présentée dans le récent ouvrage collectif dirigée par Giladi et McMillan (2023). Pour une tentative convaincante d'hybridation entre la théorie de Fricker et l'éthique de la reconnaissance de matrice honnethienne voir *infra*, Renault.

légaleriser l'avortement au début des années 1970 en France, lorsqu'elle explique que « pour faire apparaître le caractère "politique" de situations privées, le mouvement des femmes avait suscité une myriade de petits groupes de "prise de conscience" où il s'agissait de se raconter afin de comprendre que ce qui arrivait à chacune avait des points communs avec ce qui arrivait à l'autre. Le schéma de la domination donnait une grille de lecture de l'expérience individuelle qui faisait de chacune la sociologue de soi-même »³⁵. Si le concept de reconnaissance permet de saisir la nature et la portée de cette prise de conscience qui émerge dans les groupes féministes, il permet également de revendiquer la nécessité de faire reconnaître la domination masculine à la société tout entière. Les mobilisations collectives confrontent non seulement l'ordre social à ses propres principes pour en pointer les contradictions constitutives – des sociétés qui vantent leurs valeurs démocratiques mais qui, en pratique, sont souvent fort peu démocratiques dans les rapports sociaux de sexe –, mais aussi elles mettent en lumière les pratiques et les comportements suscités par la structure patriarcale, les dévoilant comme inacceptables. Car si la domination masculine est constante et omniprésente, trop souvent elle passe bizarrement inaperçue, on en parle peu, on ne la thématise pas comme telle. Mettre devant les yeux la réalité vécue par les femmes, empêcher de détourner le regard, obliger à regarder les effets concrets du patriarcat, et faire reconnaître les schémas de pensée et d'action qu'il produit : cela fait partie intégrante de la lutte féministe.

Dans cette perspective, il est essentiel de souligner que les passions sociales ont un impact décisif sur la prise de conscience collective d'un système oppressif et l'engagement dans une action commune visant à rendre visible cette oppression et à la combattre. C'est le cas notamment de la honte, dont la dimension contestataire se manifeste pleinement dans la différence décisive entre « avoir honte » et « faire honte »³⁶. Cette seconde dimension est à l'œuvre dans la dénonciation publique de la domination masculine : un *faire honte* qui consiste à retourner la honte contre l'oppresser, « pour que la honte change de camp ». Ce retournement de la honte joue aujourd'hui un rôle essentiel dans les luttes féministes. Il est au cœur des mouvements *#MeToo*, sans doute aussi du procès Pélicot, où « la honte d'être un homme » est apparue comme une question majeure. Il met en jeu une (re)connaissance qui n'est plus seulement à entendre en termes de reconnaissance intersubjective ou institutionnelle, mais qui implique

³⁵ Leibovici (2003, 135).

³⁶ Falcon de Longevialle (2023).

de revenir à la signification cognitive du concept dans la mesure où elle comporte toujours des enjeux normatifs. C'est là tout le sens du troisième moment de notre concept : « faire reconnaître » la domination masculine, au sens de la nommer, la montrer, et contraindre le regard social à ne plus s'en détourner. Cette mise en visibilité ne produit cependant des effets que si elle s'accompagne de mesures qui redistribuent effectivement le pouvoir – ressources, protections, représentations –, sans quoi elle retombe en pure *flatus vocis*.

4. Le dossier : pour une histoire féministe de la reconnaissance

Si cette analyse à partir de l'élucidation des trois moments de la reconnaissance nous a servi à réfléchir à la pertinence et aux limites de ce paradigme pour penser à la fois les expériences d'émancipation et de domination des femmes, elle permet aussi de préciser les enjeux politiques et conceptuels des contributions réunies dans ce dossier. S'étendant depuis le milieu du XVIII^e siècle jusqu'à aujourd'hui, les articles fournissent des éclairages pour saisir les apports réciproques des féminismes et du modèle de la reconnaissance qui enrichissent la philosophie sociale et politique contemporaine, mais aussi la manière d'aborder l'histoire de la philosophie. En articulant étroitement enquêtes conceptuelles et historiques, l'ensemble des contributions soumet la théorie de la reconnaissance par les féminismes à un examen rigoureux et inédit : il ne s'agit pas d'appliquer une théorie abstraite à un nouveau domaine, mais plutôt de s'engager sur le terrain des combats où les mouvements féministes réinventent les catégories mêmes de la théorie de la reconnaissance. En ce sens, ce dossier propose de nouveaux outils pour penser une théorie féministe de la reconnaissance qui réécrit l'histoire des femmes à partir d'une grammaire de la reconnaissance affranchie de la normativité masculine mais capable de conserver l'ambivalence de ce concept, à la fois instrument de stabilisation de l'ordre patriarcal et levier de sa contestation.

Nous avons choisi de regrouper les contributions en trois parties distinctes correspondant à trois gestes critiques qui ouvrent la voie à une histoire féministe de la reconnaissance matérialiste et intersectionnelle. La première section (« Généalogies ») permet d'établir un rapport critique à l'histoire de la philosophie par le prisme de la reconnaissance, à partir d'une analyse critique de son modèle le plus influent, le modèle hégélien. L'article de Jean-Baptiste Vuillerod revient sur les fondements théorétiques de ce modèle dans la philosophie hégélienne, en retraçant son élaboration.

tion et en le soumettant à une critique immanente visant à souligner que l'historicité des attentes amoureuses de reconnaissance peut être retournée contre Hegel lui-même. Cette reconstruction permet à la fois de mettre en évidence les limites normatives de la théorie hégélienne héritées du XIX^e siècle (associées à une vision patriarcale de la famille et des relations amoureuses), mais aussi de l'expurger de cet héritage, afin d'actualiser le paradigme de la reconnaissance dans une perspective féministe. En revanche, l'article de Carlotta Cossutta se focalise sur les multiples contradictions du modèle hégélien de la reconnaissance (incarénées par la figure d'Antigone dans la *Phénoménologie de l'esprit*), soulevées à partir de Mary Wollstonecraft, Simone de Beauvoir, Carla Lonzi et Judith Butler. Au lieu de considérer la catégorie de la reconnaissance comme le socle de la subjectivité moderne cherchant à forger une identité universelle, la fracture et l'ambivalence de ce processus sont maintenues ouvertes pour faire de la reconnaissance le lieu par excellence de la contestation théorico-politique et de la transformation éthique. En examinant ces ruptures et leur portée, se dessine alors une contre-histoire de la reconnaissance qui s'écarte de la généalogie classique rattachée à la pensée hégélienne, dans la mesure où elle trouve son commencement chez Wollstonecraft, figure de proue des critiques féministes.

La deuxième section (« Domination/Émancipation ») concerne plus spécifiquement le problème de la constitution d'une subjectivité féministe ainsi que celui de l'élucidation des limites qui empêchent une telle constitution. Trois aspects majeurs sont ainsi abordés : comment donner forme à un « nous » féministe doté d'une capacité d'action politique qui s'écarte des schèmes et des dynamiques de domination ? Quels sont les écueils subjectifs et objectifs à surmonter pour sa constitution ? Comment les stratégies d'émancipation conçues par et pour les femmes contribuent-elles à faire progresser la justice sociale ? Le lien entre (re)connaissance de soi et action collective a été largement exploré par la pensée sociale et politique féministe occidentale, notamment dans le but d'articuler la question de la justice sociale à celle de la justice de genre. Les contributions dans cette section présentent de manière chronologique trois orientations théoriques (celle d'Olympe de Gouges, d'Anna Wheeler et de Simone de Beauvoir), qui interrogent la fonction émancipatrice et transformatrice de la (re)connaissance de soi comme sujet dominé. L'article d'Anne-Lise Rey sur la pensée politique et sociale de l'autrice de la célèbre *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) se présente comme un riche parcours à travers les écrits d'Olympe de Gouges, depuis les textes politiques, en passant par ses écrits critiques sur l'éducation et jusqu'aux œuvres théâtrales

politiquement engagées. De ses analyses de l'injustice sociale émerge une conception originale de l'égalité, qui envisage la reconnaissance des femmes à plusieurs niveaux : devant la loi, dans la sphère privée et sur la scène publique. Ce dernier niveau soulève directement la question de la crédibilité des femmes, dont dépend leur estime, et montre comment des biens symboliques apparemment futiles tels que le succès, la renommée ou la gloire cachent en réalité des formes de pouvoir qui perpétuent les mécanismes de la domination masculine et qui doivent être combattus en déstructurant les structures normatives sur lesquelles ils reposent, en premier lieu l'éducation. Depuis le Royaume-Uni et une génération plus tard, l'article d'Aurélien Knüfer se concentre sur l'approche de la philosophe et militante britannique Anna Wheeler – co-autrice, avec William Thompson, de *l'Appeal of One Half the Human Race* en 1825 – en reconstituant son débat avec Concordia, dans la revue owéniste « The Crisis » (1833). Il ressort de cette étude que toute demande de reconnaissance sur le plan normatif ne peut aboutir qu'à une validation par l'altérité masculine, et que le moyen de renverser cet état de fait repose sur une certaine (re)connaissance de soi dans sa spécificité et différence. À partir de la réflexion et de l'engagement passionné de cette philosophe, l'analyse se concentre sur les diverses manières d'envisager cette (re)connaissance de soi et sur les différentes stratégies de lutte qui en découlent, montrant concrètement l'articulation entre plans normatif et cognitif de la reconnaissance. Enfin, l'étude de Paula Lorelle offre une précieuse illustration des mécanismes d'incorporation de la domination masculine qui empêchent la constitution d'une subjectivité politique, à travers une analyse de la conception phénoménologique du « corps vécu » féminin de Simone de Beauvoir. Cette approche montre que la relation des femmes à leur corps, marquée par une longue histoire de domination, se manifeste sous la forme d'une *non-reconnaissance* actuelle et virtuelle d'elles-mêmes comme des sujets autonomes (ou « pour soi »), au sein d'un système qui ne les reconnaît que comme des sujets dépendants (ou « pour autrui »).

Enfin, la troisième section (« Confrontations/Hybridations ») apporte une contribution significative à la réflexion actuelle sur les formes de déni de reconnaissance d'un point de vue féministe, en combinant la théorie de la reconnaissance avec des paradigmes qui, pour des raisons historiques et théoriques, lui semblent au premier abord étrangers. L'article de Viola Carofalo propose une confrontation éclairante et originale des approches de deux féministes matérialistes, Nancy Fraser et Simone de Beauvoir. Ce qui ressort de cette étude n'est pas seulement une critique de la « privatisation » des relations sociales du capitalisme contemporain et de la

liberté (abstraite et désincarnée) qu'il promet, mais aussi une philosophie de l'action concrète et transformative capable de dépasser les dichotomies paralysantes entre culturalisme et économicisme, reconnaissance et redistribution, sphères de la production et de la reproduction. En ce sens, l'écriture autobiographique de Simone de Beauvoir constitue un exemple paradigmatique d'une pratique libératrice dans sa manière d'ouvrir la voie à une histoire *non-féminisée* (non subordonnée ni marginalisée) des femmes et plus généralement des personnes opprimées. Le renversement à la fois symbolique et matériel de l'ordre social dominant guide aussi les réflexions et les actions militantes des théoriciennes de la reproduction sociale dans les années 1970, dont l'objectif politique déclaré et revendiqué n'était pas simplement la reconnaissance juridique et économique du travail reproductif des femmes, mais plus radicalement la « subversion »³⁷ à la fois du mécanisme salarial et de l'ordre capitaliste lui-même. L'article de Katia Genel parcourt l'origine et l'évolution des débats autour du concept de « reproduction sociale » dans les années 1970 (dans le sillage du mouvement *Wages for Housework*) et aujourd'hui (Arruzza, Bhattacharya et Fraser), montrant que le progressif élargissement de la notion de reproduction – appliquée au travail domestique d'abord, puis à toute activité de reproduction exploitée par le capitalisme ensuite – se base aussi sur un élargissement de la notion de travail qui demande de repenser à nouveaux frais la notion de reconnaissance inspirée de Honneth, en intégrant pleinement le potentiel critique de la conception féministe de la reproduction sociale. Le renouveau du paradigme honnethien de la reconnaissance et de son éthique normative est également au cœur de la contribution d'Emmanuel Renault, qui présente une comparaison systématique de la théorie de la reconnaissance honnethienne et de la théorie de l'injustice épistémique élaborée par Fricker. Outre sa capacité à clarifier les concepts et les principes fondamentaux des théories respectives, cette contribution présente l'avantage de démontrer comment celles-ci peuvent se compléter mutuellement. Ce faisant, elle participe de manière significative à l'exploration des applications possibles de l'éthique de la reconnaissance dans sa perspective « négativiste », ayant comme objet privilégié d'analyse les expériences sociales négatives des agents sociaux.

Pour conclure, ce dossier cherche à tester la portée heuristique du concept de reconnaissance pour penser l'histoire des féminismes et des rapports de genre en s'intéressant à quelques auteurs et autrices, à quelques moments importants ou emblématiques – sans prétendre à l'exhaustivité.

³⁷ Dalla Costa (2023).

Il ne s'agit pas d'appliquer de l'extérieur aux féminismes un cadre conceptuel qui leur serait étranger, mais de prendre au sérieux le mouvement inverse : interroger ce que les pratiques et les théorisations féministes font à la théorie de la reconnaissance. Explorer la reconnaissance par le prisme des féminismes, c'est alors, d'une part, saisir comment les luttes féministes contraignent à déplacer ses catégories, et, d'autre part, examiner comment, dans la diversité des contextes historiques, géographiques et linguistiques, elles redéfinissent le sens et les usages possibles de la reconnaissance comme pratique féministe. C'est ce double geste – penser les féminismes avec la reconnaissance et reconfigurer la reconnaissance à partir des féminismes, en articulant étroitement enquête conceptuelle et historique – que ce dossier se propose d'initier.

Bibliographie

- Aguilar Gil Y. E. (2022), *Nous sans l'État*, préface de Falquet J., trad. de l'espagnol (Mexique) par A. Semat, Toulouse: Ici-bas (2^e éd. 2024).
- Bard C. (1995), *Les luttes contre le suffrage unisexe sous la Troisième République*, "Modern & Contemporary France", 3, 2: 141-148.
- bell hooks (1981), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Boston: South End Press.
- (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press.
- Boccia C. (1990), *L'io in rivolta. Cissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milan: La Tartaruga.
- Bourdieu P. (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Butler J. (1987), *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press.
- (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- (1997), *Excitable speech. A politics of the performative*, New York: Routledge.
- (2004), *Undoing Gender*, New York: Routledge.
- Butler J. et Honneth A. (2021), *Recognition and Ambivalence*, Ikäheimo H., Lepold K. et Stahl T. (éds.), New York: Columbia University Press.
- Carrillo Vallejos G., Pacheco Huaiquifil C., Huenchucoy Millao L. M. et Pauchard Cortés P., *Expériences d'injustice par les voix de Wallmapu. Réflexions sur la reconnaissance* (à paraître), in Barettoni E., Mégret F.

- et Santoro V. (éds.), *Quelles politiques pour la reconnaissance ? L'émancipation par les luttes culturelles, sociales et juridiques*, Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre (Le social et le politique).
- Collins H. P. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Boston: Unwin Hyman (2^e éd. revue, New York-Londres, Routledge, 2000).
- Crenshaw W. K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, "University of Chicago Legal Forum", 1989, 8: 139-167.
- (1991), *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, "Stanford Law Review", 43, 6: 1241-1299.
- Dalla Costa (2023), *Femmes et subversion sociale. Anthologie 1972-2008*, Genève-Paris: Entremonde.
- Delphy C. (1980), *Nouvelles du MLF : libération des femmes au dix*, "Questions Féministes", 7: 3-13.
- Falcon de Longevialle L. (2023), *#MeToo, répétition et transformation de l'identité*, "Sextant", 39: 23-38.
- Fraisse G. (2024), *L'égalité sans retour*, Paris: CNRS Éditions.
- Fraser N. (1995), *From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age*, "New Left Review", 212: 65-93.
- (2007), *Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice*, "Studies in Social Justice", 1, 1: 23-35.
- Fricker M. (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Gambaro G. (2025), *Controstoria del pensiero della differenza sessuale. Da Luisa Muraro a Carla Lonzi*, Boulogne: DeriveApprodi.
- Giladi P. et McMillan N. (éds.) (2023), *Epistemic injustice and the philosophy of recognition*, New York (New York): Routledge.
- Honneth A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Berlin: Suhrkamp.
- (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Berlin: Suhrkamp.
- (2011), *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Koechlin A. (2019), *La révolution féministe*, Paris: Amsterdam.
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- Leibovici M. (2003), *L'appel du temps ? Retour sur le Mouvement de Libération des Femmes*, "Tumultes", 20, 1: 119-142.

- Lewis S. (2025), *Enemy Feminisms: TERFs, Policewomen, and Girlbosses Against Liberation*, Chicago: Haymarket Books.
- Libreria delle Donne di Milano (1987), *Non credere di avere dei diritti*, Turin: Rosenberg&Sellier.
- Lonzi C. (2023 [1970]), *Sputiamo su Hegel*, Milan: La Tartaruga.
- Lorde A. (1984), *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg (New York): Crossing Press.
- Malabou C. (2009), *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Paris: Galilée.
- (2020), *Le plaisir effacé. Clitoris et pensé*, Paris: Payot&Rivages.
- Noyé S. (2025), *Pour un féminisme matérialiste et queer*, Paris: La Dispute.
- Perrot M. (2020 [1998]), *Les femmes ou les silences de l'histoire*, Paris: Flammarion.
- Renault E. (2015), *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris: CNRS Éditions.
- Segato R. L. (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Serano J. (2007), *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Berkeley (Californie): Seal Press (3^e éd. augmentée 2024).
- Stryker S. (2008), *Transgender History*, Berkeley (Californie), Seal Press; 2^e éd. revue, *Transgender History. The Roots of Today's Revolution*, New York: Basic Books, 2017.
- Taylor C. (1992), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- Vergès F. (2019), *Un féminisme décolonial*, Paris: La Fabrique.
- Wittig M. (2018), *La pensée straight*, Paris: Amsterdam.

