

Françoise Collin

Le « devenir féminin » du masculin dans la philosophie contemporaine

La philosophie, des Grecs à nos jours, est un espace presque exclusivement masculin : le masculin en philosophie est donc d'abord le masculin de la philosophie elle-même, celui des philosophes. Et il apparaît que la définition de la différence des sexes et le regard porté sur l'un et l'autre sexe y est tributaire de la position du sujet d'énonciation. Ainsi un examen critique des textes philosophiques, de l'antiquité grecque à nos jours - « de Platon à Derrida »¹ - révèle-t-elle que le traitement de la différence des sexes y est essentiellement un traitement du féminin ou des femmes, elles seules constituant apparemment un objet problématique. Le lieu d'où s'énonce la vérité, et qui prétend excéder toute particularité - celui du sujet pensant - est masculin, ses officiants étant des hommes. Ce fait, inscrit dans les origines grecques de la philosophie, s'est perpétué jusqu'à nos jours. Ainsi que l'écrit Hegel « La loi humaine....(est) dans son activité en général la virilité.. »².

Si de nos jours -vingt siècles après la fondation grecque de la philosophie- les femmes sont désormais autorisées à se prononcer, c'est plus souvent comme commentatrices ou au mieux comme interlocutrices plutôt que comme sources de vérité. Il est difficile en effet de citer le nom de femmes déterminantes dans l'histoire de la philosophie, y compris contemporaine³. Celles qui peuvent y figurer occupent généralement un domaine délimité de la réflexion.

¹ « Les femmes de Platon à Derrida » Anthologie critique établie par F.Collin, E.Pisier, E.Varikas, éd. Plon, Paris, 2000.

² Phénoménologie de l'Esprit, t.2, pp.22-27, Paris, éd. Aubier Montaigne.

³ Le seul nom de Hannah Arendt, qui se déclare d'ailleurs « politologue », ne suffit pas à contredire cette affirmation.

Cette absence des femmes en philosophie trouve à la fois sa justification et sa compensation dans la référence fantasmatique à quelques figures mythiques, ainsi que l'a bien montré Nicole Loraux⁴ à propos de la Grèce, qu'il s'agisse de la déesse Athena, ou encore de Diotime dans les dialogues platoniciens. Il semble plus facile d'honorer des figures imaginaires que de dialoguer avec des égales.

Le masculin étant sujet de l'énoncé philosophique, il est peu de textes philosophiques qui le prennent pour objet et le problématisent : particulier au même titre que le féminin, il s'identifie apparemment à la généralité de l'humain. Ainsi que l'écrit Rousseau : « Il n'y a nulle parité entre les deux sexes quant à la conséquence du sexe. Le mâle n'est mâle qu'à certains moments, la femelle est femme toute sa vie, ou du moins toute sa jeunesse »⁵. Aussi quand la différence des sexes est abordée en philosophie – de manière souvent périphérique et sans que ses fondements soient remis en cause – c'est presque toujours sous la forme d'une problématisation du féminin ou des femmes. Et c'est dans ce miroir du féminin que se révèle indirectement le statut du sujet masculin qui n'est pourtant jamais défini comme tel.

La philosophie ne problématise pas ou peu le masculin puisque elle l'incarne. Être homme va de soi. Ce sont les femmes qui font question. Ce sont elles qui, selon la terminologie consacrée, sont « le sexe ». Le sujet philosophant supposé neutre est un sujet masculin mais qui ne s'avoue pas – ou rarement – comme sexué, c'est à dire comme particulier. Sa particularité ne se trahit qu'à travers des remarques périphériques : ainsi Spinoza avouant au détour d'une démonstration : « Les hommes on le sait n'aiment le plus souvent les femmes que d'un désir sensuel.... ».⁶

⁴ Nicole Loraux, *Les enfants d'Athena*, Paris, Maspero, 1981, rééd. augmentée, éd. du Seuil, 1990

⁵ JJ. Rousseau, *Emile*, livre V, p. 337

⁶ Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, éd. de la Pléiade, p. 1044.

Le schéma philosophique, articulé à l'exercice de la raison est d'ailleurs sur ce point étrangement semblable à celui de la religion, articulé pourtant à la foi. En philosophie comme en théologie l'énoncé de la vérité est soutenu par des célébrants exclusivement masculins.

La priorité du masculin sur le féminin -et plus concrètement de l'homme sur la femme - s'exprime sous des formes diverses, dans tous les systèmes philosophiques. Elle s'appuie souvent sur le constat de la force ou de la puissance masculine. Mais là où la puissance est manifestement du côté des femmes, à savoir dans le processus de la génération, l'argumentation s'inverse pour soutenir la priorité de la paternité sur la maternité : la puissance trop évidente du rôle effectif de la mère dans la génération doit en effet être réduite à sa seule dimension biologique et contrée par l'affirmation de la priorité symbolique du père, titulaire du Nom. La transmission du nom du père compense en quelque sorte l'incertitude séculaire de son rôle effectif, incertitude qui ne sera dissipée par les progrès de la science qu'à la fin du XXe siècle. Toute l'organisation sociale, confortée par l'histoire de la philosophie comme d'ailleurs par le récit religieux, soutient cette domination du père sur la mère et son pouvoir générateur. On retrouvera ce schéma dans la pensée plus tardive, et qui se veut révolutionnaire, de la psychanalyse : le Nom du père (explicitement rapproché du nom de Dieu par Lacan) y fait rempart contre le pouvoir factuel -la puissance- de la mère.

Ainsi que l'affirmait entre autres Jean-Jacques Rousseau « le père doit commander dans la famille ». Pourtant certains rares philosophes, ainsi Hobbes par exemple, reconnaissent que « la puissance paternelle ne vient point de la génération » mais du contrat, c'est à dire de la loi -laquelle est fixée par les hommes -. Et que « s'il n'y a pas de

contrat, la génération appartient à la mère »⁷ : ainsi par exemple dans le cas de la filiation hors mariage. Il souligne d'ailleurs au passage que la domination masculine est « construite » et non naturelle. C'est cette « construction » qui, traduite en « symbolique », la justifie pour d'autres.

Le masculin dans la philosophie à l'ère du féminisme

Les premières manifestations du féminisme au XXe siècle, restent d'une certaine manière tributaires de ce schéma dans leur contestation même : ce qui est le plus généralement problématisé et remis en question par ce courant politique et théorique, ce n'est pas seulement le statut social des femmes mais le féminin lui-même. Cette approche, particulièrement sensible dans l'ouvrage incontournable de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, confirme aussi implicitement l'identification de l'humain au masculin et conçoit l'émancipation des femmes comme accès à la version masculine de l'humain.

Ce point de vue ne sera cependant pas partagé par tous les courants du féminisme. Certains soutiendront avec force la réalité d'un féminin parallèle au masculin : « il y a deux sexes »⁸. Mieux encore, la catégorie du masculin elle-même sera interrogée par tout un courant philosophique, contemporain de la naissance du féminisme et qualifié de post-métaphysique ou de post-moderne. La dimension du féminin y est valorisée et même revendiquée comme constitutivement humaine - propre aux hommes comme aux femmes -, en tant que son « indécidabilité » empêche la dualisation des humains en deux catégories.

Cette requalification philosophique du féminin entraîne-t-elle pour autant celle des femmes ? Rien n'est moins sûr. Ce « féminin » que les philosophes hommes prétendent dès

⁷ Hobbes, *Du citoyen*, Le livre de poche, 1996, pp. 157-160

⁸ Antoinette Fouque, *Il y a deux sexes*, ou Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, éd. de Minuit, 1977

lors incarner , vient faire de leur sexe un sexe totalisant ,qui continue à bénéficier des avantages acquis du masculin tout en se parant désormais des qualités du féminin.

Ainsi à partir du moment où le féminin est revalorisé philosophiquement , il est revendiqué par les hommes, voire même,à la limite, considéré comme propre aux hommes .A la fin du XXe siècle, la philosophie aborde ainsi le féminin comme péripétie ultime du masculin.

Le philosophe reste certes un homme mais il revendique « l'indécidabilité » du féminin.Non la condition des femmes cependant , préservant ses prérogatives masculines historiques.

La « déconstruction » de la dualité sexuée traditionnelle s'effectue ainsi au profit d'un sexe, celui des hommes, véritables dépositaires désormais du féminin sans perdre les avantages du masculin, assumant la « différance » avec un a ainsi que l'écrit Derrida⁹, c'est à dire le mouvement de différer, de jouer entre deux pôles sans jamais s' identifier à l'un ou l'autre.

Le post-métaphysique : Heidegger

La lecture post-métaphysique de la sexuation comme « indécidable »,telle que nous venons de l'évoquer, est tributaire d'un moment majeur de la philosophie contemporaine, incarné par Martin Heidegger, lui-même disciple de Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie. Le courant qui en est issu s'illustre en France par les noms de Michel Foucault,Gilles Deleuze et surtout Jacques Derrida, qui déploiera toute l'ampleur de sa réflexion sur ce sujet à travers son enseignement universitaire aux USA.

Pour comprendre ce qui a été élaboré par ces pensées du

⁹ Jacques Derrida, *La dissémination*,,éd.du Seuil , 1972,Points de suspension, éd.Galilée,I992

« post », il faut se référer à ce qui, dans la philosophie contemporaine, s'est développé au titre de « critique de la métaphysique occidentale ». Car l'expression de « post-moderne » est absente du vocabulaire philosophique français -seul Jean -François Lyotard ¹⁰ le prend à plusieurs reprises pour titre et thème de ses livres -. D'autres vocables qualifient ce moment dit post-métaphysique de la philosophie : « la pensée nomade » de Deleuze « la pensée faible » (*debole*) de l'italien Vattimo, la pensée des limites, ou, avec Derrida, la déconstruction ou la pensée de la différence (avec un a).

La généalogie proprement philosophique de ce courant remonte à Heidegger. En effet, celui-ci opère une analyse critique fondamentale de ce qu'il désigne sous le terme de « métaphysique occidentale ». Il met en question la forme adoptée par le développement de la Ratio depuis ses origines grecques jusqu'à nos jours, forme qui s'exacerbe à l'époque moderne dans l'apologie du Sujet autonome, maître de la nature, réduisant le rapport au monde et à l'autre à un rapport sujet/objet, et le savoir à un pouvoir.

Dans « La question de la technique »¹¹, Heidegger montre comment le développement du rapport au monde en Occident- terre d'élection de la philosophie- s'est fait sur le mode de ce qu'il nomme l'arraisonement (*Gestell*), c'est à dire la mise en demeure de la nature, sa transformation sous contrainte en vue de son rendement. « Cet appel provoquant qui rassemble l'homme autour de la tâche de commettre comme fonds ce qui se dévoile nous l'appelons l'Arraisonement. » écrit-il. L'Etre s'y épuise dans la manipulation des étants. Et l'homme, désigné sous le terme de *da-sein*, ce « berger de l'Etre », appelé par l'Etre, se transforme en producteur .

¹⁰ J.F. Lyotard, *Le différend*, éd. de Minuit, G. Deleuze et Guattar, *L'anti-oedipe*, éd. de Minuit,

¹¹ M. Heidegger, *Essais et conférences*, éd. Gallimard, coll. Tel

Ainsi la maîtrise scientifico-technique de la nature est-elle devenue la tâche directrice voire exclusive de l'homme occidental .Mais la technique telle qu'elle s'est déployée en Occident est infidèle à ce qu'il nomme « l'essence de la technique » si on veut bien entendre celle-ci comme déploiement et advenir de l'Être.Elle transcrit le faire être ou le faire apparaître de l'Être en termes de rendement, en production d'objets. ».Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefördert*) et accumulée. »

¹² Heidegger ne recourt cependant pas à la catégorie du masculin pour caractériser cette dérive de la pensée et de la pratique occidentales vers le régime des moyens et des fins.Il ne qualifie pas de phallique ou de phallogocentrique - comme le fera Derrida -l'infléchissement de l'histoire occidentale vers la seule dimension de la production et du rendement.

On connaît un bond inquiétant de cette évolution depuis que,comme l'a pressenti et analysé Michel Foucault, l'ère de la technique s'est traduite dans les bio-technologies, c'est à dire depuis que la vie humaine elle-même,comme vie particulière de tel ou tel, mais aussi comme vie de l'humanité (le génome humain) est devenue l'objet de manipulations : une matière première, un fonds à exploiter.Heidegger n'aborde pas cette modalité eugénique de la manipulation du vivant par la techno-science , mais sa pensée l'éclaire indirectement.

Philosophiquement, cette exploitation de la nature, y compris du vivant et du vivant humain, résulte d'une coupure entre le Sujet et l'Objet(*Gegenstand*). »Le mot *Gegenstand* (objet) apparaît seulement au 18 e siècle comme traduction allemande du latin *objectum*. » écrit Heidegger. Le Sujet est pensé comme coupé de l'objet qu'il dispose devant lui. Il

¹² Essais et conférences,p.

réduit l'être à une série d'étants .De la sorte, et paradoxalement, le Sujet devient pour lui-même un objet.

Dans ce processus, l'être humain est réduit à sa seule modalité de travailleur .Heidegger écrit: »L'homme devenu *l'animal rational*, ce qui veut dire aujourd'hui le vivant qui travaille ». Ou encore: »L'animal rational est mis en place comme bête de labeur ». Et il ajoute : « Fatalité nécessaire de l'Occident et la condition de sa domination étendue à toute la terre.»¹³

On trouve chez celle qui fut sa disciple, Hannah Arendt, une dénonciation similaire de l' « *animal laborans* » et moins radicalement de l'« *homo faber* »¹⁴, même si c'est ultimement dans l'agir -distinct du fabriquer- que se manifeste ,selon elle, l'humanité.¹⁵

La manipulation du monde suppose sa représentation par le savoir. Heidegger établit une distinction entre exactitude et vérité.Les sciences exactes, celles qui établissent les lois de la nature,ne sont pas du domaine de la vérité,laquelle ne permet pas d'opérer cette coupure entre le sujet et l'objet .Avoir défini les caractéristiques physiques et chimiques d'une réalité ce n'est pas l'avoir appréhendée dans son être même.

Quand il parle de l'oeuvre d'art,qui rompt avec le règne de la production, Heidegger souligne que ce qui la caractérise, c'est qu'elle préserve l'Etre dans l'étant, ou encore qu'elle assure l'émergence de ce qu'il nomme la Chose dans l'objet produit.L'art fait résistance à la réduction du monde à un ensemble d'objets manipulables :créer n'est pas fabriquer.

Ainsi à la modalité purement technique du rapport au monde,axée sur la prédominance du regard qui crée une

¹³ *Essais et conférences*, éd.Gallimard

¹⁴ cfr *Condition de l'homme moderne*, éd.Calman-Levy

distance et fixe son objet, Heidegger oppose le « laisser être », le hören, l'écoute. Cette insistance sur le *hören* –sur la métaphore de l'écoute comme accueil –opposé au *voir* peut suggérer une critique du phallique comme maîtrise et domination, au profit de la réceptivité. Mais la réflexion de Heidegger ne l'inscrit pas dans ces catégories sexuées (même si Derrida en détecte quelques rares occurrences). Elle oppose plutôt l'art à la technique : « L'homme habite en poète » écrit-il. Et le poète fait montre d'un agir qui n'est pas de l'ordre du maîtriser ni du fabriquer.

Heidegger ne récuse pas pour autant la science et la technique. Il ne plaide pas pour le retour à une société « naturelle » pré-technique, même si certains de ses propos peuvent paraître nostalgiques : il rappelle simplement de manière forte et permanente que le rapport instrumental au monde, et à l'humain, -savoir et pouvoir, savoir pour pouvoir - n'est qu'une modalité dérivée et non l'essence de l'être au monde humain. Et qu'il y a aujourd'hui un risque pour l'humanité de ne plus concevoir le monde et de ne plus se concevoir elle-même que comme un objet rentable.

Cette mise en cause du « logocentrisme » -que Derrida qualifiera de « phallogocentrisme »- peut comporter ou paraître comporter des éléments néo-romantiques, voire des éléments obscurantistes -et Heidegger n'en a pas toujours été exempt.¹⁶ Mais cette dérive est son risque, non sa vérité. La mise en cause de la rationalité occidentale prépare la voie à la critique d'un rapport au monde où la volonté de maîtrise et de profit se confondent dans un même insouciant de leurs conséquences pour l'humanité.

Il faut toutefois souligner que cette critique de la dérive occidentale n'est pas développée par comparaison avec d'autres traditions culturelles moins réductrices. Le travail

¹⁶ On sait qu'il succomba un temps au moins à la fascination du nazisme. Le rapport exact de sa pensée avec cette dérive politique reste controversé.

critique de Heidegger s'effectue au sein de la pensée occidentale elle-même. Et il n'inclut pas la critique du masculin ou du phallique : cette transcription sera celle des interprètes de la génération suivante quand le devenir sera qualifié de « féminin » par Deleuze et que le « logocentrisme » sera qualifié de « phallogocentrisme » par Derrida.

Après Heidegger : le féminin du masculin.

La question de la différence des sexes n'est donc pas présente en tant que telle dans la critique du développement de la *ratio* occidentale et de sa dimension d'arrondissement qu'effectue Heidegger, et cela même si Derrida relève et commente un court passage s'y référant. Mais la critique de la relation de maîtrise sujet/objet au profit de l'accueil et du recueillement, et la critique des métaphores du regard au profit des métaphores de l'écoute, va inspirer ses successeurs dans le sens de cette traduction, et cela pour des raisons diverses, liées sans doute à l'émergence du mouvement des femmes à la fin du XXe siècle, et aux développements de la psychanalyse telle que la déploie Jacques Lacan. La métaphysique et le rapport technique au monde qu'elle engendre -rapport de pure maîtrise-, dénoncée par Heidegger, est identifiée à l'aventure virile de la pensée, à son versant masculin ou phallique. Le post-métaphysique, en revanche, inaugure ainsi ce que Derrida appellera explicitement « le devenir femme de la philosophie » qui est plutôt son devenir féminin, mais toujours sans les femmes cependant : le féminin une fois valorisé devient en effet une affaire d'hommes.

Les héritiers de Heidegger vont donc poursuivre sa démarche critique à l'égard de l'ambition métaphysique conçue comme projet de totalisation, et en particulier à l'égard de son dernier avatar dialectique, illustré par les noms de Hegel et de Marx. Ils ne sombrent pas pour autant dans le scepticisme mais mettent en valeur une autre

modalité du rapport au monde et à la vérité, modalité définie par la réceptivité plutôt que par la maîtrise, modalité non totalisante : la vérité comme non-un, fragmentaire, irréprésentable. C'est l'adoption de cette position qui, à travers de nouvelles métaphores, favorise le renvoi à la catégorie –désormais positivée- du féminin, tant dans l'espace philosophique que dans l'espace psychanalytique déployé alors par Lacan.

Dans un climat d'époque, où ils perçoivent les échos du féminisme naissant sans cependant en assumer les enjeux, ces penseurs vont donc retraverser le corpus philosophique à l'aide du signifiant « féminin », détaché de ses origines sexuées et promu au titre de catégorie de pensée. Il ne s'agit d'ailleurs pas tant d'opposer de manière duelle le féminin au masculin ou au phallique comme deux modalités équivalentes, mais plutôt de subvertir le phallique et sa prétention unificatrice –« unaire » - par l'instance déstructurante du féminin. Le féminin vient ainsi déstabiliser l'ambition de la domination du Sujet phallique sur un monde posé comme un objet. Il est un principe de « déterritorialisation », comme l'écrira Deleuze.

Si on scrute les textes du corpus philosophique de cette époque, on perçoit que le développement du registre du féminin y est chronologiquement postérieur aux premières manifestations du féminisme, auquel leurs auteurs font pourtant rarement référence. Le discours désormais proliférant du « féminin » semble une manière d'assumer et de récuser tout à la fois la prise de parole des femmes en redéfinissant le masculin en même temps que le philosophique.

Si chez les philosophes, la catégorie du féminin comme dissémination ou déconstruction vient désormais rendre caduque l'ambition totalisante du système, chez les psychanalystes et notamment chez Lacan, le féminin ne déstabilise jamais la centralité phallique : il s'y ajoute plutôt

,ainsi qu'il le formule, comme un « en plus » (dont l'auteur se gratifie d'ailleurs aussitôt).

Le devenir femme :Gilles Deleuze

On trouve chez Gilles Deleuze un appel explicite au « devenir femme » identifié au « devenir minoritaire »¹⁷ qui, selon lui, « affecte les hommes autant que les femmes » et qui devient la référence d'une nouvelle pratique politique procédant non plus par affrontement mais par déstructuration. Pratique non pas « molaire » mais « moléculaire » ainsi qu'il l'exprime. Le devenir est d'ailleurs toujours un « devenir femme » car « il n'y a pas de devenir majoritaire, la majorité n'est jamais un devenir. Il n'y a de devenir que minoritaire ». Ou encore : « Il n'y a pas de devenir homme parce que l'homme est l'entité molaire par excellence, tandis que les devenirs sont moléculaires »¹⁸

Devenir femme des femmes car celles-ci sont menacées comme les hommes par la fascination du pouvoir unitaire, ou du phallocentrisme. Devenir femme des hommes que leur sexe assigne à celui-ci et qui doivent s'en détacher. Le travail de mutation est donc à effectuer par les deux sexes : « devenir minoritaire est une affaire politique et fait appel à tout un travail de puissance, à une micro-politique active » écrit Deleuze. Les places dissymétriques qu'occupent initialement l'un et l'autre sexe dans le rapport social sont tenues pour nulles et non avenues au regard du mouvement de minorisation auquel il sont appelés l'un et l'autre. Deleuze illustre d'ailleurs le devenir minoritaire par d'autres rapports que le rapport sexué. Ainsi « le juif et le non -juif entrent dans un devenir juif » écrit-il : formule qui laisse perplexe dans cette époque post-concentrationnaire. Dans cette perspective, ce ne sont pas les hommes qui sont contestés mais la domination du masculin, assimilé à l'Un

¹⁷ *Mille Plateaux*, éd. de Minuit pp.339, 357,587.

¹⁸ *Idem*, p.358

phallique. Le devenir minoritaire comme nouvelle pratique subversive, de même que la dissémination ou la différance que nous avons relevées chez Derrida, font cependant un peu rapidement l'économie des positions initiales effectivement dissymétriques de ceux qui s'y engagent, de ce deux effectif des sexes ou du genre, fût-il un faux deux, produit par le pouvoir. On ne peut s'empêcher de penser que si devenir femme et/ou devenir juif est élevé au rang de modèle de tout devenir, ce devenir se joue de manière incomparable pour les non juifs ou les juifs, pour les non femmes ou les femmes -leurs places initiales n'étant pas assimilables-. Le « devenir juif » d'un aryen et le « devenir femme » d'un homme apparaissent en effet comme un luxe, voire une coquetterie, au regard de la situation historique effective qui fut faite aux juifs ou aux femmes.

Le devenir minoritaire est, chez Deleuze, le ressort de la « pensée nomade », celle qui se refuse à la logique des oppositions duelles, logique du « ou bien ou bien », pour la fissurer et la contourner, traçant hors des voies autoroutières des « chemins qui ne mènent nulle part » (Heidegger) mais qui sont seuls susceptibles d'ouvrir des clairières hors de la fausse lumière du grand Jour ou du grand Soir. La politique à venir n'est pas une politique d'opposition frontale, propre au moderne, mais une politique du grignotement, du contournement et de la déstabilisation. Il y faut une capacité ludique, ou féminine, comme le rappelle pour sa part Jacques Derrida. Mais le ludique, ainsi rapproché du féminin, est peu convaincant si on se souvient que jouer, comme le relevait Nietzsche, est l'apanage des forts plutôt que des faibles.

Déconstruction et différance : Jacques Derrida

Abordant Derrida, dans l'héritage de Heidegger, je n'insisterai pas ici sur ce qui l'en distancie-la critique qu'il adresse à Heidegger pour sa retenue dans l'espace de l'ontologie, sa référence à l'Être et à une philosophie de la

présence, éléments qui appartiendraient encore selon lui à l'héritage hégélien de Heidegger .-.J'insisterai plutôt sur ce qui dans sa pensée prolonge et va au-delà de la critique heideggérienne de la métaphysique occidentale, et qui a pu inspirer directement un certain courant du féminisme.

Lecteur attentif de Heidegger, Derrida prolonge en effet en d'autres termes sa critique de la culture occidentale ,qui a réduit le monde à un rapport Sujet/Objet .Chez Heidegger,la retenue à l'égard de la Raison occidentale réside dans la Différence (non dialectique) de la pensée, celle du philosophe ou du poète. Aussi la Différence va être qualifiée de féminine, mais d'un féminin qui n'est pas ou plus considéré comme le propre des femmes et que le philosophe , l'ayant revalorisé, s'attribue :rien de plus féminin que le masculin dans cette optique.

Proche en cela de Heidegger,il aborde sa critique de la pensée occidentale sous la rubrique de ce qu'il nomme le « logocentrisme » ou même le « phallogocentrisme » ,c'est à dire la centralité du logos- de la raison-ou du phallus dans le rapport au monde. Cette critique va se greffer sur la confrontation de la parole à l'écriture, la parole étant liée à la transmission d'un sens déterminé à partir d'une présence maîtrisante , tandis que l'écriture assume le langage comme un perpétuel différer,non totalisable et échappant au contrôle du sujet .On voit ainsi s'établir le lien entre le masculin et le phallique,la maîtrise, l'oralité, comme entre le féminin, l'indécidabilité ,l'infini report de l'écriture.

Cette compréhension de l'écriture ,cette traduction de la critique du logocentrisme en termes d'écriture est tributaire d'un des inspirateurs de Derrida, Maurice Blanchot ^{i 19}chez qui on trouve précisément une mise en évidence de l'écriture comme modalité de l'infini, mouvement

¹⁹ Sur Blanchot et le rapport de Derrida à Blanchot : F.Collin, *M.Blanchot et la question de l'écriture*, Tel, Gallimard,1973-1988

d'effacement et de déplacement de ce qui s'énonce, report du sens que même la fin du livre ne peut accomplir: l'écriture comme langage non totalisant dans son essence même. Il ne s'agit plus dès lors de progresser vers un sens que l'on pourrait capturer en se le re-présentant, que l'on pourrait poser devant soi, mais de poursuivre un dire auquel constamment échappe ce qu'il poursuit. De sorte que ce rapport à une altérité non appropriable est un mouvement infini, interminable, ouvert. La parole défriche, elle ne s'approprie pas. Elle n'est pas de l'ordre de la Lumière mais de l'éclaircie. Elle trace, comme l'écrit Heidegger dans un titre bien connu des « chemins qui ne mènent nulle part » (*Holzwege*)

L'espace du sens (de la « vérité » à la différence de « l'exact ») s'écrit dans un perpétuel différer: il ne peut être objectivé. A la question « Qu'est ce que l'homme? » la réponse consiste à décliner l'homme sans jamais le saisir. « Achille ne rejoint jamais la tortue ». Le sens ne se condense pas dans un objet manipulable, de type phallique. Le sens ne se représente pas. La vérité est de l'ordre de l'irreprésentable.

Cette compréhension du logos comme écriture irréductible à la détermination du discours, donne lieu, pour ce qui concerne Blanchot, à une oeuvre d'essais et de fictions. Derrida quant à lui n'accède jamais à la fiction mais s'efforce de donner à son oeuvre philosophique un caractère polygraphique, toujours ouvert, qui serait selon lui la forme même du féminin. La fin de la philosophie comme système est ainsi concrètement incarnée par la structure décentrée – déphallicisée - de l'oeuvre. Le différer de la *différance* (Derrida forge ce terme) y est la trame même de la pensée quand elle renonce définitivement au système et se développe par touches successives.

Logos et phallus : Jacques Lacan

S'étendant de la philosophie à la psychanalyse la critique

derridienne du logocentrisme-la critique du logos- va se doubler d'une critique du phallogocentrisme-la critique du phallus - donnant lieu au terme de « phallogocentrisme ». Logos et phallus sont ainsi unis et dénoncés dans le même régime de l'Un, de la réduction du sens à ce qu'il comporte d'objectivable. La critique de la métaphysique occidentale, comme rapport au monde lié à l'objectivation et à l'instrumentalisation, est inséparable de la critique du principe masculin et de son trait unaire.

Cette assimilation critique du phallus au logos dans la pensée de Derrida renvoie à la psychanalyse qui connaît à l'époque, avec Lacan, un développement important. On trouve en effet chez Lacan un certain déplacement ou une remise en cause des catégories du masculin et du féminin énoncées par Freud. Le féminin est de l'ordre du non-un, de l'inobjectivable, du « pas –tout ». Mais le féminin n'est plus ici un « en moins » du masculin, un défaut par rapport au phallique mais un « en plus », un « au -delà du phallus » pour reprendre une expression de Lacan, qui dès lors se déclare féminin.

Une femme est « pas-toute », une femme est « in-finie »²⁰, c'est à dire non déterminable. Elle est de l'ordre de l'insaisissable, de ce qui échappe, de ce qui n'est jamais donné, de ce qui se déplace. En ce sens, elle est le lieu de la vérité comme de ce qui n'est pas représentable, de ce qui ne peut être enfermé dans les limites d'un concept ou d'une image. La femme diffère toujours d'elle-même: elle est « différance », et la différance n'est pas un en moins de l'Un mais un « en plus » : « il y a quelque chose en plus » comme le formule Lacan.

Le féminin vient donc se substituer à la féminité traditionnellement dévolue aux femmes. Le féminin est même aux antipodes de la féminité, celle qui enferme les

²⁰ J.Lacan, *Le séminaire*, livre XX, Encore, éd. du Seuil, 1975, pp.61-71

femmes dans une image stéréotypée. La féminité c'est le propre de « La » femme, de l'éternel féminin figé par le fantasme, qu'aucune femme ne réalise mais dont elle doit produire le mirage pour capturer le désir phallique. Le féminin c'est au contraire le mouvant et l'ouvert –« les lèvres qui se touchent » comme l'écrira la féministe Luce Irigaray, ce qui n'a pas de place et se déplace, ce qui excède tout « un ».

Derrida va désigner sa propre pensée, et se désigner lui-même comme « féminin », en ce sens qu'il détache la philosophie de la représentation et de l'ambition du tout, pour la déployer dans son libre cours polyphonique. Dire plusieurs choses à la fois, voilà l'essence de la pensée quand elle est libérée de la logique monothéiste (l'onto - théologie) ou mono- idéiste de l'ordre conceptuel phallogocentrique. La philosophie s'approche ici de l'écriture, veut se faire écriture, déploiement sans fin irréductible à sa systématisation.

Car le masculin a été son séculairement assigné au phallique, au souci de l'Un, à la logique des contraires, à la coupure sujet -objet, à la volonté de maîtrise et d'instrumentalisation par le savoir, la science et la technique, à l'aventure occidentale identifiée dès lors comme logo- et phallogo -centrique. Il n'est donc pas étonnant que les femmes aient été de plus en plus marginalisées voire exclues de cette aventure. Leur exclusion ne relève pas seulement d'un geste explicite des dominants mais aussi du privilège accordé au régime phallique des valeurs et des formes.

Pourtant la mise en cause du régime dit masculin ou phallogocentrique de la pensée et de la culture n'entraîne pas pour autant chez les philosophes cités une quelconque réhabilitation des femmes.

Le féminin sans les femmes

On pourrait penser que cette analyse critique, voire cette dénonciation du « phallogocentrisme » historique par les philosophes va soutenir le mouvement d'émancipation des femmes qui se développe dans le même temps. Mais la catégorie du « féminin » ayant été réhabilitée devient un insigne des hommes, autant et même davantage que des femmes. Et celles-ci, dans leur véhémence revendicatrice du moment, sont au contraire caricaturées et identifiées comme « phalliques ».

Ainsi on assiste chez Derrida comme chez Deleuze, et en d'autres termes chez Lacan, à une autonomisation accentuée de la catégorie du féminin détachée du groupe effectif des femmes. Ce féminin réhabilité est dès lors approprié par les hommes : ceux-ci en seraient même les plus surs garants. Le masculin ne s'oppose plus au féminin : il l'absorbe.

Dans cette perspective, la position post-moderne suscite nécessairement, du point de vue féministe, une remarque critique fondamentale : c'est que en privilégiant la catégorie du féminin en tant que telle, indépendamment de la position factuelle des femmes, elle semble oublier la réalité socio-politique du rapport entre hommes et femmes, réalité où le féminin d'un homme n'a jamais le même statut que le féminin d'une femme. En effet, l'indécidabilité affirmée de la sexuation n'efface pas la décidabilité très réelle des places sexuées dans l'ordre social. Aussi le féminin d'une femme n'a toujours pas la même valeur sur le marché que le féminin d'un homme. Et le féminin d'une femme n'est toujours recevable que sous les signes de la féminité.

Double et/ou trouble.

Un certain nombre de penseuses féministes, surtout américaines, se saisiront de cette conception d'un mode d'être au monde « féminin », « indécidable » pour éclairer leur réflexion et leur pratique, étant entendu que le féminin tel qu'il est désormais requalifié ne se définit plus comme l'autre du masculin, prisonnier de la dualité, mais comme le lieu même de l'indécidable, de « l'un et l'autre » ou du « ni l'un ni l'autre ».

C'est le mouvement homosexuel qui s'engouffre prioritairement dans cette brèche. Déjouant la logique des contraires, logique binaire par excellence, la pensée de la déconstruction jette le trouble sur la distinction même entre hommes et femmes qui a été assignée à l'être humain par l'histoire. « *Gender trouble* »²¹ ainsi que l'écrit la philosophe américaine Judith Butler, car le « genre » est non pas double mais trouble, chaque être humain étant pris dans un jeu masculin/féminin que seule l'injonction du social vient trancher de manière catégorique en assignant chacun à l'un ou l'autre, au féminin ou au masculin.

Ceux ou celles qui transgressent cette injonction duelle, sont dans la perspective ainsi adoptée et qualifiée de « *queer* » les homosexuels, supposés brouiller les frontières traditionnelles de la dualité sexuée.

Judith Butler pense en effet au trouble jeté dans l'ordre social et symbolique par la transgression de la position homosexuelle qui, selon elle, déjouerait les catégories duelles du masculin et du féminin. On peut toutefois se demander si les homosexuels hommes sont, de par leur forme de sexualité, étrangers aux privilèges sociaux du masculin et même à ses pratiques, et si les homosexuelles femmes sont, pour la même raison, délivrées des stigmatisations sociales affectant les femmes. On constate en effet une différence fondamentale entre la socialité gay et

²¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, éd. la découverte, 2005 (éd. originale 1990), Le pouvoir des mots, éditions Amsterdam, 2004, (éd. Originale 1997)

la socialité lesbienne, attestant de ce que, apparemment, l'orientation sexuelle n'abolit pas automatiquement les catégories de sexe. « L'indécidabilité » définie par Derrida , ou la *queer theory* qui la radicalise, ne semblent pas effacer la réalité factuelle des hommes et des femmes.

Différence et dialectique.

Le courant post-métaphysique ou de critique du moderne est assumé sous d'autres formes par un nombre important de philosophes tels que Deleuze , Lyotard ,ou encore Foucault.Quelles que soient ces formes elle veillent toutes à déjouer la « logique des contraires » ,dichotomique quand elle n'est pas manichéenne..La différence n'est pas réductible à l'opposition qui commande le mouvement dialectique:la critique de l'Un et de la totalisation entraîne une critique du deux.

Cette position implique un rapport de distanciation avec le marxisme et ses sources hégéliennes Et il faut bien reconnaître que le régime des oppositions de classe,fondé sur le rapport capital/travail qui constitue l'articulation fondamentale de l'analyse marxiste de la société,s'il comporte un caractère éclairant n'en a pas moins provoqué des simplifications funestes non seulement dans ses applications mais aussi dans la pensée.Hypothèse éclairante,il ne peut tenir lieu d'analyse dans l'approche des situations particulières

De la même manière le rapport hommes/femmes ,qui nous concerne ici, ne se détermine pas toujours selon les mêmes modalités,non seulement en raison du fait que toutes les femmes n'y sont pas présentes au même titre ni de la même manière, mais aussi parce qu'il connaît des inscriptions concrètes variables selon les conjonctures.Les féministes elles-mêmes,après un court moment d'unanimité ,n'ont

pas manqué de le souligner en insistant sur la pluralité des conditions, des situations, et sur l'irréductibilité des unes aux autres malgré la pertinence et la persistance du schème d'analyse qui les traverse.

Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que le féminisme se soit, dès le début, désigné comme « mouvement » des femmes, l'accent étant mis sur mouvement, déplacement, mobilité, et prenant même le pluriel : »mouvements de femmes ». Mouvement qui distancie, se distancie, et qui déjoue. Affirmation qui ne s'épuise pas en contestations stériles et qui emporte la conviction non par la validité ultime de l'argumentaire mais par son caractère impérieux. (Ainsi l'exigence du droit à l'avortement précédait, voire engendrait sa justification théorique). C'est même au nom de cette procédure que certaines ont récusé le terme de féminisme, trop idéologique à leur gré.

Que l'affrontement du pouvoir est toujours une aspiration (dévoration) par le pouvoir, qu'à lutter contre on lutte nécessairement avec est un constat difficile à éviter. L'affrontement impose au plus faible d'entrer dans la logique du plus fort. Dans cette lutte »du pot de terre « contre « le pot de fer », menée selon les règles du pot de fer, le pot de terre ne peut pas l'emporter vraiment, et les luttes d'émancipation se soldent par des processus d'assimilation. Lutte contre le colonisateur et ingestion de la figure du colonisateur, lutte contre le bourgeois et accès aux pratiques sociales bourgeoises: le processus est politiquement observable. L'autre est admis à devenir le même, mais un même un peu moindre: ce sont les pièges de l'égalité.

Ainsi Heidegger écrivait-il dans « Dépassement de la métaphysique » : »La lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer: des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance elle-même est partout le facteur déterminant. Par cette lutte pour la puissance, l'être de la puissance est placé des deux côtés dans l'être de sa

domination absolue...la puissance a dès le début pris ces luttes en main....cette lutte est nécessairement planétaire... »²²

Pourtant le mouvement des femmes ,dans ses différentes composantes, a toujours soutenu une alternative globale (plus ou moins élaborée) au fonctionnement socio-politique donné. Il introduit une hypothèse non pas assimilationniste mais transformatrice qui peut être attribuée à l'être propre des femmes (naturel ou historique) et/ou à un projet politique. Dans une telle optique, la transformation économique et sociale des rapports de sexes ne peut pas avoir qu'un fondement économique et social:elle nécessite un bouleversement du symbolique, l'élaboration d'un nouveau système de représentations et d'un nouveau langage. Dès les débuts du mouvement, les féministes, des féministes du moins ont affirmé clairement que l'ennemi ce ne sont pas les hommes mais le machisme-ce qu'en termes plus élaborés Derrida nommera le phallogentrisme ou le phallogentrisme.

Le féminisme, en faisant émerger « la moitié du monde » jusque là tenue dans le silence, ne prétendait pas seulement réparer une injustice mais offrir la chance d'une autre société, régie par d'autres valeurs. Ce n'est pas seulement le pouvoir masculin qui fut alors critiqué mais l'organisation du monde en termes de pouvoir, d'instrumentalisation des choses et des êtres, produit par la modernité. C'est une autre conception de l'être au monde humain qui était visée.

Toutefois,il est vrai que les résistances rencontrées, et l'idéologie majoritaire ont transformé peu à peu cette ambition révolutionnaire en processus réformiste. L'avancée des femmes se fait plutôt sur le mode de l'assimilation:ouverture aux femmes de tous les espaces d'études, de profession qui leur étaient jusque là interdits. Si

²² Essais et conférences, éd.Gallimard

la liberté avait été la revendication première du mouvement, c'est l'égalité qui en prend la relève, à mesure que les institutions prétendent relayer les aspirations des femmes. L'objectif de « l'égalité des chances » remplace peu à peu l'objectif subversif des années 70. Et l'égalité devient très largement synonyme d'égalisation, c'est à dire d'accès des femmes aux positions jusque là réservés aux hommes.

Dialoguant avec des féministes américaines, Derrida prend acte du passage du féminisme par ce processus mais il le considère comme un moment, sans doute nécessaire mais transitoire ou du moins insuffisant. Il rappelle, sans doute à juste titre, la nécessité, même dans cette péripétie, de ne pas perdre de vue la liberté, de ne pas dissoudre dans la revendication ou même le ressentiment, la force de l'affirmation joueuse initiale. » Si je ne peux plus danser, je n'en veux pas de votre révolution » disait la féministe anarchiste Emma Goldman²³. Cette affirmation peut surprendre ou même choquer. Elle était pourtant explicitement présente dans le premier élan du mouvement féministe où la lutte était accordée constamment au plaisir. Elle rappelle incontestablement une dimension qui ne peut être oubliée dans la problématique des luttes, à savoir que si l'on veut changer les choses, il importe de ne pas perdre rapport avec ce pourquoi précisément on veut les changer, Il n'y a pas de libération sans liberté, comme le dit Hannah Arendt. Car paradoxalement, seuls des êtres libres, qui ont un rapport intense à la dimension de la liberté, peuvent décider de se libérer, et commencer à se libérer.

Au terme de ce bref parcours destiné à indiquer les variations -voire les mises en question- auxquelles est soumis le masculin dans la philosophie de la fin du XXe siècle on voit se dessiner deux courants interprétatifs. Pour le premier cette évolution consiste à dépouiller le masculin de sa domination sur le féminin pour laisser jouer à égalité

²³ *Chorégraphies, in Points de suspension*, éd. Galilée, p.95

ces deux incarnations de l'humanité sans prétendre pour autant abolir la distinction des hommes et des femmes. Pour le second, cette évolution consiste à effacer la distinction duelle du masculin et du féminin et en tout cas à cesser de la rapporter à deux catégories distinctes d'êtres humains, les hommes et les femmes, chacun étant plutôt « fémininmasculin » et interprétant à sa manière ce statut complexe d'indécidabilité constitutive.

Ainsi dans la philosophie contemporaine le masculin tente-t-il, par diverses procédures, de se définir comme féminin, voire même d'annexer le féminin, sans toutefois renoncer aux acquis du masculin.
