

Des lumieres a la “Queer Theory” en France Ou de l'individu au trans-genre

Françoise COLLIN

Recibido: 6.05.2010
Aceptado: 19.03.2011

De las luces a la Teoria Queer en Francia. Del el individuo al género

RESUMEN

Análisis del pensamiento queer teniendo en cuenta la identidad sexual. Crítica a la dualidad de sexos universal considerada como una construcción sociopolítica que se ha mantenido a lo largo de la Historia hasta los años Setenta del siglo XX. Valoración de las teorías de las/os principales pensadores de mediados del siglo XX sobre las construcciones históricas sobre los sexos y sus relaciones.

Palabras clave: Sexualidad, queer, identidad y/o construcción sexual

From the enlightenment to the Queer Theory in France. From the individual to transgender

ABSTRACT

This is an analysis of queer theory bearing in mind sexual identity. This paper is critical of the universal duality considered as a sociopolitical construction which has been maintained through History until the 1970s. This paper also reviews the theories of the main mid. XX century thinkers concerning historical constructions on sexes and their relationship.

Key words: Sexuality, queer, identity and/or construction sexual.

1. INTRODUCTION

Les débuts du féminisme français dans les années 1970 ont été la scène d'un débat parfois véhément entre deux théories de la différence des sexes. La première de ces théories, qualifiée d'universaliste et se revendiquant de la pensée des Lumières, soutenait que la dualité des sexes est une «construction» socio-historique. «On ne naît pas femme on le devient» avait écrit Beauvoir, oubliant cependant de préciser «on ne naît pas homme on le devient» comme si la masculinité était l'incarnation de l'humanité. Construction destinée à assurer la domination masculine et qui devait

être dépassée au profit de l'affirmation de l'individu ou du sujet, dans sa neutralité. Le second courant¹ soutenait la spécificité des sexes-le féminin étant articulé au maternel-spécificité dont la prise en compte devait être assumée dans l'égalité. Ainsi s'affrontaient deux conceptions de l'égalité: l'égalité des mêmes et l'égalité des différents.

Une troisième théorie de la différence des sexes ou du genre, traduction du *gender* américain, est venue ébranler voire recouvrir apparemment ce débat depuis une dizaine d'années, appuyée à la traduction et à la diffusion intensive des livres de Judith Butler. Celle-ci substitue à la théorie moderne de l'individu transcendant les catégories factuelles des sexes, celle, postmoderne, de la *queer theory* qui affirme en chacun l'indécidabilité *transgenre*. La dualité des sexes serait en effet articulée à la normativité hétérosexuelle que vient interroger, voire brouiller progressivement la prise en compte et la revendication des homosexualités. On se souviendra de ce que, dès les années 70 Monique Wittig avait affirmé «qu'une lesbienne n'est pas une femme», sans être non plus un homme mais dans la transgression de ces catégories. On peut cependant remarquer que l'homosexualité témoigne autant et peut-être plus encore que l'hétérosexualité de la dualité des sexes puisque son choix d'objet va à l'encontre de la norme sociale.

2. LES ORIGINES PHILOSOPHIQUES DE LA QUEER THEORY

Ce qui a été désigné sous le terme de *queer theory* est une reformulation *made in usa* d'une certaine pensée philosophique française qualifiée de postmoderne, et est inspiré initialement de la pensée de la différance, avec un a, le mouvement de différer, développée par Jacques Derrida², dont l'enseignement très médiatique dans les universités américaines, fut déterminant pour l'élaboration de cette nouvelle pensée de la sexuation qu'ont nourri également les œuvres de Deleuze et de Foucault. La notion de différance, avec un a, derridienne, à laquelle la notion de *queer* fait écho en la reformulant, surmonte ou prétend surmonter en effet l'alternative du «un» ou du «deux» dans laquelle la pensée des sexes avait été initialement enfermée³. La différance, avec un a, le mouvement de différer, transgresse ou prétend transgresser les catégories du un et du deux.

¹ Illustré par les travaux importants de Luce Irigaray ou d'Antoinette Fouque

² Voir entre autres la rubrique Jacques DERRIDA dans *Les femmes de Platon à Derrida* (1999), anthologie critique F.Collin, E.Pisier, E.Varikas dirs.

³ En France, un débat qui laisse des traces aujourd'hui encore, a opposé les féministes qualifiées d'universalistes aux féministes qualifiées d'essentialistes. Les premières soutenaient l'égalité entre les sexes au nom d'une commune humanité. Les secondes la soutenaient à travers la reconnaissance de la spécificité de l'un et l'autre sexe et en particulier du rôle déterminant des femmes dans la maternité. Je serais tentée de penser que la *queer theory*, en soutenant l'indécidabilité des orientations sexuelles, est une reformulation de la première de ces positions.

Il faut toutefois souligner d'emblée ce qui distingue la pensée de la différance derridienne de la *queer theory* butlérienne, c'est que si l'une et l'autre mettent en question la dualisation des sexes, le premier n'inclut pas dans sa réflexion la contestation de la norme hétérosexuelle, qu'il passe sous silence, tandis que la seconde voit dans l'homosexualité requalifiée en *queer theory* la radicalisation de cette contestation, qui aboutit chez certain/es de ses adeptes à l'apologie du *transgenre* comme réalisation d'une forme concrète d'universalisme ou l'égalité se réalise à travers «l'indécidabilité» prise au sens propre. Dans la différance, «le sexe s'indécise» écrivait déjà Derrida qui avait même pu affirmer occasionnellement, «je suis une femme», sans perdre toutefois ses prérogatives d'homme.

3. LA CRITIQUE DU "LOGOCENTRISME".

Lecteur attentif de Heidegger, Derrida prolonge en d'autres termes la critique de la métaphysique occidentale, qui dès ses origines grecques et définitivement dans sa version moderne, réduit le monde à un objet de savoir et de pouvoir exploitable et manipulable par un sujet-maître, à travers la science et la technique⁴. Il faut toutefois souligner que, pour Derrida pas plus que pour Heidegger, cette critique de la modernité occidentale ne réhabilite par comparaison d'autres traditions, et n'entraîne la valorisation de cultures alternatives. On ne relève dans son œuvre que des fragments de dialogue avec tel ou tel penseur oriental⁵. C'est au sein de la tradition occidentale elle-même, qui est la nôtre, qu'un déplacement, un tournant, s'impose.

Chez Heidegger, la retenue à l'égard de la raison occidentale réside dans la vigilance de la pensée, celle du philosophe ou du poète résistant, quand elle ne succombe pas à la funeste erreur d'idéaliser, un temps au moins, le nazisme. Chez Derrida la critique du «logocentrisme» occidental se conjugue à une critique du phallogocentrisme. Il forge ainsi le terme de «phallogocentrisme» pour caractériser la structure de la pensée de l'Un avec laquelle il prend ses distances, valorisant par contraste non pas le deux ou le plusieurs mais ce qu'il qualifie comme «l'indécidable», la différance, avec un a, le perpétuel différer qui ne se résout pas dans une progression dialectique de type hégélien vers l'Un mais reste toujours suspendu, «indécidable».

C'est cette conception de l'indécidabilité qui inspire le courant de la pensée américaine qui, l'appliquant plus systématiquement à la question des sexes et des sexualités, la traduit en *queer theory*. Celle-ci veut échapper à l'alternative du un ou du deux en matière de qualification des sexes, alternative qui a nourri jusque là le débat féministe, et le débat féministe français en particulier. Chaque individu humain

⁴ Le postmoderne est en ce sens une critique de l'ambition moderne et occidentale de la maîtrise.

⁵ On pense entre autres à HEIDEGGER: *D'un entretien de la parole. Entre un japonais et un qui demande*, «Acheminement vers la parole», Paris, 87-140.

doit pouvoir négocier singulièrement les dimensions du féminin et du masculin dans la constitution de son identité, même si l'injonction sociale se formule comme une alternative. La *queer theory* radicalise ainsi la différance énoncée par Derrida en l'appliquant à la question des formes de sexualités et au brouillage de leurs frontières.

Derrida aborde la critique de la pensée occidentale sous la rubrique de ce qu'il nomme le logocentrisme, mais aussi le phallogocentrisme, c'est à dire la centralité du logos comme du phallus dans le rapport au monde. Cette critique va se préciser pour lui dans la confrontation de la parole à l'écriture, la parole étant liée à la transmission d'un sens déterminé à partir d'une présence maîtrisant, tandis que l'écriture assume le langage comme un perpétuel différer, une différance, avec un a, non déterminable et non totalisable. Cette appréhension de l'écriture, cette traduction de la critique du logocentrisme en termes d'écriture est tributaire entre autres de Maurice Blanchot⁶ chez qui, bien qu'il ne la relie pas à la question des sexes, on trouve précisément une telle mise en évidence de l'écriture comme mouvement indéfini et infini, de déplacement de ce qui s'énonce, report permanent du sens: l'écriture comme déplacement infini résiste à la totalité par son essence même, irréductible à la forme unifiée du livre. Le sens est un perpétuel report, un déplacement sans totalisation.

Penser ce n'est pas se saisir d'un objet dans une représentation, mais poursuivre un dire auquel constamment échappe ce qu'il poursuit, non pas momentanément dans la perspective d'une appréhension ultérieure, comme dans la dialectique hégélienne reprise par le marxisme qui maintient le fantasme d'une «fin de l'histoire» et d'une adéquation de soi avec soi, mais structurellement. De sorte que, dans ce rapport à une altérité non appropriable, on n'en a jamais fini de «différer». La pensée défriche, elle ne surplombe pas. Elle n'est pas de l'ordre de la Lumière mais des clairières. Elle trace, comme l'écrit Heidegger dans un titre bien connu des "chemins qui ne mènent nulle part" (HOLZWEGE) mais qui n'en sont pas moins des chemins. Ainsi la vérité, et la vérité des sexes, n'est-elle pas un territoire à conquérir et à fixer dans une représentation duelle mais à assumer dans son mouvement. L'indécidable est son essence. «Le sexe s'indécide» écrit Derrida.

L'espace du sens, l'espace de la "vérité" à la différence de "l'exact", s'écrit, se dit, se supporte et se porte dans une «finalité sans fin», Kant. A la question "¿Qu'est ce que l'homme?", et ¿qu'en est-il de ses modalités sexuées?, la réponse est une manière de le décliner sans jamais le figer dans une identification. "Achille ne rejoint jamais la tortue". Le sens ne se condense pas dans une représentation, concept ou image qui déterminerait l'agir, le transformant en fabrication, c'est à dire en réalisation d'un modèle préalable. La vérité est de l'ordre de l'irreprésentable. Elle n'est pas une fin à atteindre mais une réalité à scander et à

⁶ Je renvoie au livre que je lui ai consacré (1971-1986): *Maurice Blanchot et la pensée de l'écriture*, Paris.

reformuler en permanence, une différance, comme l'écrit Derrida, avec un a marquant le mouvement plutôt que l'état, un perpétuel différer, une «finalité sans fin». Mais aussi et surtout un agir corrigera Arendt, qui ne traite cependant pas de la question des sexes.

Cette compréhension du logos comme écriture irréductible au discours, du différer sans identification de ses pôles, donne lieu, pour ce qui concerne Blanchot, auquel se réfère Derrida, à une œuvre d'essais et de fictions, résultant d'un travail d'écriture non systématique, faite de répétitions et de déplacements dont "le centre est partout, la circonférence nulle part" comme l'écrivait Pascal. Derrida quant à lui n'accède pas à la fiction mais s'efforce de donner à son œuvre philosophique un caractère non systématique, polygraphique et décentré. La philosophie tente ainsi de se rapprocher de la littérature. Le différer de la différance, Derrida forge ce terme, y est à l'œuvre, fait l'œuvre, récusant l'identification de la philosophie à un système. La pensée est une «déconstruction» permanente des représentations dans lesquelles elle se fige. Cette déconstruction appliquée à la représentation des sexes interroge leur détermination d'habitude traditionnelle non pas au profit d'un Sujet neutre qui en serait exempt ou du moins les transcenderait, le sujet moderne, mais d'une mise en question de leur dualité substantielle.

La différence, exprimée par Derrida sous le terme de différance, avec un a, se distingue de la dialectique telle que l'ont illustrée Hegel et Marx. Certes les penseurs dialectiques soulignent également que le sens n'est jamais accompli dans le présent, qu'il appelle d'autres "moments" ultérieurs de la vérité. Mais ce défaut du sens est alors le gage d'un progrès, en vue d'un accomplissement potentiel que révélerait la "fin de l'histoire" et qui est d'une certaine manière déjà là même si nous ne l'appréhendons pas. Autrement dit la dialectique maintient l'hypothèse métaphysique d'un état idéal des rapports humains en voie de réalisation à travers l'histoire. Elle reste «logocentrique», voire «phallogocentrique» pour reprendre les termes de Derrida, suspendue à la représentation d'un accomplissement de la vérité, et d'une «bonne forme» des sexes et de leurs rapports.

4. LA CRITIQUE DU PHALLOCENTRISME.

Le déconstructionnisme derridien, ignoré ou méconnu de la plupart des féministes françaises, fait ainsi retour dans les études de genre en France à travers la traduction des œuvres de Judith Butler, sous le vocable de la *queer theory*. La critique derridienne du logocentrisme qui commande l'histoire de la métaphysique si elle ne rejoint pas ce qui se formule dans la *queer theory* se doublait pourtant déjà d'une critique du phallogocentrisme, dont la psychanalyse, par exemple, reste prisonnière même si Lacan l'interroge. Logos et phallus assurent en effet à des titres divers le règne de l'Un et la réduction du sens à ce qu'il comporte d'objectivable. La critique de la métaphysique occidentale se double alors de la critique de la domination masculine, ou du moins du principe phallique. Aux confins de ces deux

critiques, Derrida forge le terme de «phallogocentrisme» même si sa pensée développe davantage la critique du logocentrisme que celle du phallocentrisme qui fait l'objet de la queer theory.

L'articulation du phallus au logos dans la critique derridienne vient sans doute pour partie d'une fréquentation –toujours réservée cependant, de la pensée de Lacan mais aussi d'un flair en quelque sorte pour ce qui se dit et s'écrit dans la mouvance féministe de l'époque. L'alternative à l'Un du logos et du phallus, n'est pas un autre Un qui lui serait opposé et dès lors sinon identifiable du moins comparable, mais c'est le non, un de la différence que Derrida traduit en «différance», avec un a, mouvement de différer irréductible à la dualité. L'Un est habité par sa déconstruction permanente. Cette déconstruction, cette question qui reste posée dans l'affirmation, cette «dissémination», Derrida, du sens qualifie habituellement le féminin, ainsi la déconstruction, la différence, le féminin font jonction dans la pensée derridienne comme ce qui résiste à l'Un phallique.

Le féminin, ce qui est désigné du côté des femmes par la pensée traditionnelle, est de l'ordre du non-un, de l'inobjectivable, du "pas -tout" comme le formule Lacan, de la «dissémination». Mais ces qualifications ne sont pas, ne sont plus pensées en termes de manque, comme chez Freud, bien au contraire elles révèlent le caractère fantasmatique de l'ambition unifiant, «phallogocentrique» et «phallogocentrique». Avec Derrida nous sommes dans ce moment de pensée où le féminin n'est plus un en moins du masculin, un défaut par rapport au plein du phallus mais un "au -delà du phallus" pour reprendre l'expression de Lacan, lequel ne développe cependant pas davantage ses intuitions et reste fidèle, dans son infidélité même, à la centralité phallique. La différence excède la loi de l'Un, et du deux. Une femme est "pas-toute", Lacan, une femme est "infinie"⁷, c'est à dire non déterminable. Elle est de l'ordre de l'insaisissable, de ce qui échappe, de ce qui n'est jamais localisable, de ce qui se déplace. En ce sens, elle est le lieu de la vérité comme de ce qui n'est pas représentable ni appropriable, de ce qui ne peut être enfermé dans les limites d'un concept ou d'une image. La femme diffère toujours d'elle-même, comme la vérité, dit Derrida à qui il arrive dès lors d'affirmer: «je suis une femme».

Le féminin comme résistance à l'Un étant revalorisé, Derrida, en effet, s'en revendique. Il relie sa conception du «féminin» identifié à la différence, avec un a, à sa lecture de Nietzsche. Celui-ci est pourtant réputé misogyne, ou franchement sexiste. Mais ses propos sur les femmes et le féminin sont complexes et c'est dans cette complexité que Derrida les lit et les interprète, comme le fait aussi pour sa part Sarah Kofman⁸. "Il n'y a pas d'essence de la femme parce que la femme écarte et

⁷ On trouve ces développements chez Luce IRIGARAY, dès son premier livre (1974): *Speculum de l'autre femme*

⁸ Philosophe et amie morte en septembre 1994. On lira entre autres (1983) : *Nietzsche et la métaphore*, Paris; (1986): *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris; (1992-93): *Explosion I et II*, Paris.

s'écarte d'elle-même. Elle engloutit, envoie par le fond, sans fin, sans fond, toute essentialité, toute identité, toute propriété... Il n'y a pas de vérité de la femme mais c'est parce que cet écart abyssal de la vérité, cette non-vérité est la "vérité". Femme est un nom de cette non-vérité de la vérité"⁹.

Nietzsche écrivait en effet : "A supposer que la vérité soit une femme, n'aurait-on pas lieu de soupçonner que tous les philosophes, dans la mesure où ils étaient des dogmatiques, ont mal compris les femmes, ¿se sont mal entendus en femmes? Et que le sérieux effroyable, la gauche indiscretion avec laquelle jusqu'ici, ils ont poursuivi la vérité, étaient des moyens maladroits et malséants pour prendre une fille", au sens de se saisir d'une fille facile¹⁰. Autrement dit les philosophes ont appréhendé la vérité comme ce qui est à conquérir, à prendre, dont il faut s'emparer et non comme ce avec quoi il y a rapport. Et Derrida commente: "La femme, la vérité, ne se laisse pas prendre.... Ce qui, à la vérité, ne se laisse pas prendre est, féminin, ce qu'il ne faut pas s'empresseur de traduire la féminité, la féminité de la femme, la sexualité féminine et autres fétiches essentialisant"¹¹.

Le féminin réhabilité comme non-un vient donc ainsi se substituer à la féminité qui identifie traditionnellement les femmes. Le féminin est aux antipodes de la féminité, celle qui dans l'organisation sociale et ses représentations fige les femmes dans une image stéréotypée, un fantasme. La féminité c'est le propre de La femme, «l'éternel féminin», qu'aucune femme n'incarne. «La» femme n'existe pas dit pour sa part Lacan, mais dont elle doit produire le mirage pour capturer le désir phallique : non pas le désir de l'homme, mais le phallique de son désir qui ne fonctionne que sur un objet prédéterminé et dont une femme n'est que le support.

Dès lors, Derrida va désigner sa propre pensée, et se désigner lui-même comme «féminin», en ce sens qu'il détache définitivement la vérité de la représentation pour la décliner comme déplacement et polyphonie. Dire plusieurs choses à la fois, voilà l'essence de la pensée libérée de la logique monothéiste, l'onto-théologie, ou monodéiste de l'ordre conceptuel. Phallique, «phallogocentrique». La philosophie excède sa détermination dans le concept: elle est écriture plutôt que système. Et la différence des sexes s'écrit comme différence plutôt que de se conceptualiser de manière duelle.

Voici donc le masculin cloué au pilori dans son identification au phallique, comme règne de l'Un, à la logique des contraires, à la coupure sujet-objet, à la volonté de maîtrise et d'instrumentalisation. Voici l'aventure occidentale identifiée à l'«oubli de l'Être», dans sa dérive «phallogocentrique». Et le «féminin» réhabilité

⁹ J. DERRIDA: *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, 39.

¹⁰ Ouverture à *Au-delà du bien et du mal*, cité par Derrida in *Eperons*, 41-42.

¹¹ DERRIDA: 43

comme résistance à cet arraisonnement, comme déconstruction dans la construction, résistant à la tentation comptable de l'Un et du deux.

Il faut distinguer cette valorisation du «féminin» propre à la pensée déconstructionniste postmoderne de la pensée dite de la différence (L. IRIGARAY). Car si dans les deux cas, le féminin est désigné comme l'infini, le non un¹², dans le second cas -il y a bien «deux sexes» (A. FOUQUE) distincts et le féminin est le propre des femmes. Alors que dans le cas de Derrida qui nous occupe ici, le féminin ou plus exactement la différence, avec un a, désigne ce qui déconstruit et rend caduque la distinction duelle des sexes, ce que soutiendra et radicalisera par la suite la *queer theory*.

Dans la philosophie post-métaphysique ou postmoderne développée par Derrida, le féminin désigne ainsi une structure ontologique, non le propre des femmes Car la différence des sexes est un mouvement de différer qui rend ses pôles inidentifiables. Il n'y a pas un ou deux sexes mais des formes infinies de variation de leur inscription. On voit ainsi comment la *queer theory* peut se greffer sur la déconstruction derridienne, sans s'y identifier, en contestant définitivement la dualité des pôles sexués, non pas au profit de l'Un du Sujet que soutient la philosophie moderne des Lumières, mais au profit du «ni un ni deux» postmoderne. La position *queer* est celle d'individus qui ne se déterminent pas à partir de leur morphologie, qui transcendent en quelque sorte cette assignation. Ce que la pensée de Derrida affirme spéculativement, l'indécidabilité des sexes contre leur séculaire dualisation, la *queer theory* le concrétise en termes de transsexualité. Ce qui est qualifié de transsexualité recouvre pourtant plutôt, chez Butler en tout cas, l'homosexualité dont on peut penser que, bien que dans une position minoritaire, elle ratifie autant que l'hétérosexualité le fait que le sexe n'est pas indifférent, qu'il y a deux sexes.

Dans un commentaire de Maurice Blanchot et plus particulièrement dans un commentaire de son récit *La folie du jour*, Derrida relève que dans l'œuvre de Blanchot les femmes ont une force affirmative exceptionnelle¹³. "J'ai pourtant rencontré des êtres qui n'ont jamais dit à la vie tais toi et jamais à la mort va-t-en. Presque toujours des femmes, de belles créatures. Les hommes, la terreur les assiege" écrit Maurice Blanchot. Et Derrida s'appuie donc sur le "presque" de presque toujours des femmes pour se compter parmi ces êtres affirmatifs féminins: "il est donc plus que probable que pour autant que je dise oui, oui, je suis femme et belle. Je suis femme et belle. Les genres passent l'un dans l'autre..." "Je" garde donc la chance d'être femme ou de changer de sexe" écrit-il. Dans la mesure où le féminin devient la catégorie référentielle, excédant la dualité des sexes, brouillant leurs

¹² Ce sexe qui n'en est pas un, était le titre du deuxième livre publié par Luce IRIGARAY, (1977).

¹³ J'ai souligné ce fait et analysé la place des femmes dans l'œuvre de BLANCHOT (1976): *Du côté de Claudia au Madame Moffat balaiera tout ça*, «Lire Blanchot II», 5.

frontières, le philosophe se revendique du féminin. On trouve d'ailleurs certaines allégations similaires chez Lacan.

Cette affirmation d'un féminin des hommes, et de Derrida lui-même, n'est cependant pas à mettre, dans son œuvre, au compte d'une pratique sexuelle, homosexuelle ou mieux transsexuelle comme le fait la *queer theory*, mais bien plutôt d'un mode de rapport au monde. C'est la reconnaissance et la prise de conscience en soi d'une dimension «indécidable» que le dressage éducatif dualiste, social et culturel, exclut. Mais dès lors si les hommes, peuvent être placés du côté du féminin, Derrida comme Lacan s'en revendiquent, il est des femmes qui, elles, se situent du côté du phallique. Et il arrive à Derrida de penser que les féministes militantes, celles qui ambitionnent avec acharnement le partage du pouvoir se situent de ce côté phallique, tout en ajoutant que cette position temporaire est sans doute inhérente à tout processus de libération, comme un de ses moments incontournables.

Ainsi la différence entre les sexes ne peut relever d'une quelconque métaphysique identificatoire, déterminant les caractères spécifiques propres à l'un et l'autre sexe comme à une "espèce". Il y a dans la sexuation quelque chose qui est de l'ordre de l'indécidable, "dans la voix le sexe s'indécide" écrit Derrida. Dans cette perspective c'est le féminin comme non-un qui est référentiel et dont dérivent l'un et le deux: le différer pour lequel Derrida forge le terme de «différance» comme mouvement de différer, excède la détermination duelle des assignations sexuées, non pas, comme le fait la pensée moderne des Lumières, en la *transcendant*, par l'affirmation d'un Sujet neutre, mais en la *transgressant*, par l'affirmation d'un Sujet indécidable.

5. IMPLICATIONS POLITIQUES DU POSTMODERNE.

Si la pensée postmoderne ou déconstructionniste trouve son plein exercice dans le domaine du texte en privilégiant toujours le mouvement infini de l'écriture sur la détermination finie du sens qu'incarne le livre (BLANCHOT), elle peut s'appliquer aussi à l'espace politique. Comme l'écrit Bennington¹⁴ commentant Derrida "Les qualités attribuées aux femmes déjouent l'opposition même dans laquelle elles ont été prises". Elles résistent à la logique duelle de l'opposition, à la détermination identifiante. Si «le féminin» transcende la logique des contraires, l'opposition duelle hommes/femmes n'est plus pertinente. La résolution de la hiérarchie voire de l'antagonisme sociopolitique entre les sexes réside dans la dissolution de leurs frontières, voire de leur réalité même. L'égalité se réalise dans la contestation de la dualité, accentuée, voire ontologisme par le freudisme, au profit d'un continuum de différences. Paradoxalement, la pensée postmoderne reformule ainsi et radicalise dans le concret, ce que, sans en tirer toutes ses conséquences, avait affirmé

¹⁴ G. BENNINGTON (1991): *Derrida par lui-même*, Paris.

spéculativement l'universalisme moderne: la variété des formes d'incarnation de l'humain ne porte pas atteinte à son universalité mais en est la déclinaison.

La position postmoderne suscite nécessairement une remarque critique fondamentale: c'est que en surmontant spéculativement la dualité des sexes au profit de leur continuum, elle semble oublier la réalité sociopolitique effective et persistante des «rapports de sexe»¹⁵. Car le féminin d'un homme n'a jamais le même statut que le féminin d'une femme. Et réciproquement. L'indécidabilité affirmée de la sexualité reste spéculative et n'efface pas la décidabilité hiérarchique très réelle des groupes sexués dans l'ordre social et politique. De la même manière d'ailleurs que la philosophie des Lumières affirmait spéculativement les «droits de l'homme» en cautionnant dans la réalité la dualisation des sexes et le privilège du masculin.

6. MOUVEMENT ET OPOSSITON

Devant le caractère spéculatif de l'affirmation de l'Homme en général, et des «droits de l'homme», qui dans la réalité minorisait les femmes 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" comme une pratique précédant toute dogmatique théorique. Mouvement critique qui distancie, se distancie, et qui déjoue. Affirmation pratique 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 selon la logique du dominant, ce sont les pièges de l'égalité.

Ainsi Heidegger écrivait-il dans *Dépassement de la métaphysique*¹⁶: "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.

¹⁵ J'ai développé longuement cette critique dans *Le philosophe travesti ou le féminin sans les femmes*, lors d'un exposé à Beaubourg été dans un article paru in (1992): *Futur antérieur*.

¹⁶ *Essais et conférences*, Paris, 104.

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..." Pourtant le mouvement des femmes, dans ses différentes composantes, a toujours soutenu une alternative globale, plus ou moins élaborée, au fonctionnement sociopolitique donné. Il introduit une hypothèse non seulement 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.

La plupart des féministes des années 70 ont eu cette ambition. 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 catégories et d'autres valeurs. Avec une certaine naïveté sans doute mais dans une perspective très ouverte ce n'est pas seulement le pouvoir des hommes qui fut alors critiqué mais l'organisation du monde en termes de pouvoir, d'instrumentalisation des choses et des êtres produite par la modernité et plus généralement par ce que Derrida a désigné du terme de "phallogocentrisme". C'est une autre conception de l'être au monde humain qui était visée.

Toutefois, les résistances rencontrées, et l'idéologie majoritaire transforment 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 professions qui leur étaient jusque là interdits. Si la liberté avait été la revendication première du mouvement, c'est l'égalité qui en prend la relève, à mesure que les institutions- universitaires ou politiques, et il faut signaler parmi celles-ci les institutions européennes- 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 sans que celles-ci soient bouleversées.

Dialoguant avec des féministes américaines, Derrida prend acte du passage obligé du féminisme par le moment de l'opposition duelle, opposition du groupe factuel des femmes au pouvoir masculin détenu par le groupe factuel des hommes, mais il le considère comme un moment, sans doute nécessaire mais transitoire. Il rappelle, sans doute à juste titre, la nécessité, même dans cette péripétie oppositionnelle de la «libération» de ne pas perdre de vue la liberté, de ne pas dissoudre dans la revendication la force subversive de l'affirmation joueuse. "Si je ne peux plus danser, je n'en veux pas de votre révolution" disait la féministe anarchiste Emma Goldman¹⁷. Dans tout combat, il faut pouvoir continuer à danser, à retenir le ludique

¹⁷ Cité par l'interlocutrice de Derrida Ch. Mc Donald (1992): *Chorégraphies*, «Points de suspension», Paris, 95. On lira aussi dans le même ouvrage *Voice 2*.

de l'indécidable dans le moment de l'opposition. Car si on veut changer les choses, il importe de ne pas perdre rapport avec ce pourquoi précisément on veut les changer, paradoxalement, seuls des êtres libres peuvent se libérer. Il n'y a pas de libération sans liberté comme le dit Hannah Arendt. La libération ne peut être pensée comme simple assimilation au dominant et aux structures qu'il a établies, elle doit produire une alternative.

7. LES DIMENSIONS POSTMODERNES DU FÉMINISME: UNE POLITIQUE DE L'IRREPRÉSENTABLE.

Quelles que soient les positions philosophiques adoptées par les féministes, et même quand elles se tiennent à l'écart du courant dit "postmoderne" leur action échappe par certains aspects décisifs à la définition moderne du politique, encore partagée ou même conduite à son apogée par le marxisme¹⁸. En effet, le mouvement de libération des femmes, est une invention constante, théorique et pratique. Il ne prend appui sur aucune doctrine fondatrice ni aucune métaphysique des sexes préalable qui serait unanimement reconnue: l'œuvre de Simone de Beauvoir n'y tient pas lieu de référence dogmatique au même titre que l'œuvre de Marx pour les marxistes. Et ce mouvement ne s'est jamais donné de représentation précise de sa fin, c'est à dire de ce que serait une société où l'inégalité des sexes serait surmontée, pas plus qu'il ne la conçoit comme un retour à un état initial, l'idée du paradis perdu d'un matriarcat originaire a été rapidement écartée. Ce mouvement ne se fonde pas sur la représentation d'un état idéal du rapport entre les sexes et les sexualités qu'il réaliserait progressivement, il se constitue bien au contraire dans le temps, c'est à dire "en direction de l'inconnu". Il est dépourvu de modèle tant historique que théorique. Il ne répond pas à un plan ni divin ni humain mais il s'invente pas à pas. C'est ce qui fait son originalité et sans doute aussi sa difficulté, rien n'y est donné d'avance. Et ce qu'il refuse est souvent plus évident que ce qu'il vise. Enfin, il ne prétend pas faire de la contradiction qu'il travaille, "la contradiction principale", au sens où les marxistes l'entendaient quand ils pensaient que l'abolition du rapport capital/travail résoudrait tous les autres conflits, y compris celui qui divise les sexes.

Ce qui se cherche et se veut dans le féminisme n'est pas l'adéquation à un modèle prédéterminé, c'est cela même que les femmes inventent dans l'ordre et le désordre, et qui n'est pas inventé une fois pour toutes. L'avancée ne suit pas une ligne mais plusieurs lignes. L'orthodoxie doctrinale y fait obstacle plus qu'elle ne le soutient et nulle ne peut prétendre la détenir. La représentation n'y joue jamais qu'un rôle transitoire, tant en ce sens où aucune femme ou aucune position ne peut prétendre représenter ou exprimer l'ensemble des femmes, qu'au sens où aucune image ou idée, aucune représentation, ne peut fixer leur devoir être. Tendue entre moderne et

¹⁸ J'ai développé ce point dans une introduction à Diane LAMOUREUX (1985): *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois*.

postmoderne, et en ce sens pourrait, on dire trans-moderne, le mouvement des femmes porte en lui une promesse dont on se demande où et quand elle peut être tenue, si elle ne l'est pas déjà à chaque instant, *here and now*, comme l'affirmait le mouvement des années soixante-dix à la suite du mouvement hippie.

8. UNE AUTRE PRISE EN CHARGE DE L'INDÉCIDABLE: LE DIALOGUE PLURIEL.

La critique du sujet moderne, et d'une conception du monde en termes de rapport de maîtrise sujet/objet, et l'objet est aussi l'autre, n'est pas supportée que par les philosophies de la différence ontologique ou de la déconstruction. On peut la trouver à l'œuvre, dans une perspective différente, chez des philosophes qui, telle Hannah Arendt, contestent l'idée d'une métaphysique fondatrice du projet politique, de la constitution a priori d'un modèle de société, et situent l'essence du langage, langage de la vérité, langage de la démocratie, dans le dialogue pluriel qui est une autre forme de mise en cause de l'Un supporté par une modernité qui a révélé son vrai visage dans le totalitarisme. La visée d'un monde commun se soutient de ce dialogue pluriel, qui interdit la représentation préalable du Vrai ou du Bien, ou leur inscription dans une forme déterminée. Le dialogue, dialogue socratique des débuts de la philosophie ou dialogue démocratique, est l'assomption permanente de l'un et du multiple, de l'un dans le multiple. Mais c'est là une autre interprétation de la critique du moderne que l'on ne peut qualifier précisément de postmoderne. Elle donne lieu à une mise en question de toute métaphysique des sexes au profit d'une *praxis des sexes*, en un sens que j'ai développé ailleurs¹⁹, une praxis sans modèle, une praxis de l'irreprésentable. Car l'irreprésentable ou l'indécidable n'est pas un état ontologique, mais l'invitation à un agir permanent, un agir sans représentation de sa fin. C'est cette dimension de l'agir que méconnaissent les pensées de la différence (DERRIDA) ou *queer* (BUTLER) quand elles s'identifient à une nouvelle métaphysique des sexes qui résiderait dans leur dissolution salvatrice. Et qui est paradoxalement une reformulation postmoderniste du vieil universalisme selon lequel il ne peut y avoir d'égalité qu'entre les mêmes, non entre les différents.

En effet, la «dissolution des sexes», revendiquée par la *queer theory*, est-elle, comme la dissolution des classes pour Marx, la seule possibilité de l'égalité entre les êtres humains? Est-ce seulement en n'étant ni hommes ni femmes, ni noirs ni blancs, ou à la fois l'un et l'autre que les humains peuvent se reconnaître comme égaux? L'égalité ne peut-elle se penser que comme égalité des mêmes ou peut-elle se penser comme égalité des différents? La question reste posée tant dans la problématique des Lumières qui vise l'homme en général que dans la problématique de la différence (DERRIDA) ou de la *queer theory* (BUTLER).

¹⁹ Sur Hanna Arendt, (1985): *N'être*, «Ontologie et politique» et (1992): *Agir et donné*, «H. Arendt et la modernité», Paris. Sur la praxis (1992): *Praxis de la différence des sexes*, «Provenances de la pensée», Paris.

9. THÉORIE ET POLITIQUE DES SEXES.

Les théories auxquelles nous nous appuyons, et qui peuvent nous opposer, sont comme les béquilles temporaires d'un agir aventureux qui nous permettent d'avancer dans la réalisation, toujours recommencée, d'un monde qui serait enfin commun et dont il faut soutenir la chance dans chaque conjoncture. La politique n'est pas l'application d'une théorie préalable, opposée à une autre, mais une praxis de la pensée et de l'action indissolublement mêlées : une « praxis de l'irreprésentable », comme j'ai pu le formuler ailleurs, un agir aventureux qui se décide dans chaque conjoncture mais ne connaît pas de modèle idéal préalable, même s'il est rythmé par les motifs de la liberté et de l'égalité dont il reste à chaque moment à déterminer la forme conjoncturelle. De ce point de vue, toutes les métaphysiques des sexes, qu'elles soient universalistes, différencialistes ou postmodernistes, de Derrida à Butler, sont les béquilles d'une praxis c'est à dire d'un agir indispensable à la transformation des rapports entre les sexes et les sexualités. La question posée par le féminisme dans les années soixante dix est et reste une question politique, celle de l'égalité comme droit des individus à leur autodétermination quelle que soit leur appartenance sexuée, raciale, nationale, culturelle ou leur orientation sexuelle. Mais la réalisation politique de l'égalité ne postule pas la même chose. Elle ne requiert pas l'uniformisation préalable des sexes, des races, des cultures, des langues, uniformisation qui s'identifie d'ailleurs généralement au modèle du plus fort. À l'égalité normative des mêmes on peut donc préférer l'égalité des différents traduite dans « le dialogue pluriel » (H. ARENDT) des sexes, des sexualités, des cultures, des races, des langues qui ne sont pas des essences mais des réalités en mouvement en cours de redéfinition permanente. La vie politique constitutive du monde commun n'est pas l'application d'une métaphysique mais un agir. Dont aucune représentation ne peut être la norme. Or si dans la perspective de Derrida, la différance est définie comme une « déconstruction » permanente des identités, dans la *queer theory* la déconstruction prétend être une destruction, une dissolution, de celles-ci dans la figure résolutoire, ou supposée résolutoire, du transgenre.

On peut, d'ailleurs, se demander si la *queer theory* n'est pas finalement une reformulation et une concrétisation dans le corps même de l'affirmation moderne selon laquelle il n'y a que des individus, ni hommes, ni femmes, l'égalité ne pouvant apparemment être réalisée qu'à partir de la même chose. Chacun se devrait dès lors d'être « trans » pour dépasser les problèmes que posent les différences et au premier chef la différence sexuelle. Le « trans » serait-il ainsi paradoxalement l'accomplissement de l'individu des Lumières, son incarnation, l'Homme en général enfin descendu sur terre, ni homme ni femme, ou à la fois homme et femme ?

Cette version triomphante est toutefois revue et corrigée, y compris chez Butler, par l'introduction de la question du « deuil » que Freud, dans un texte célèbre, oppose à la « mélancolie », nul ne peut prétendre être tout. C'est à partir de la conscience de limites propres à l'humaine condition, et à la condition sexuée, que se cherche un universel comme articulation des particuliers. À l'égalité des mêmes dont rêve le

transgenre ne faut-il pas opposer la pluralité dialogale des différents, sans prédétermination identifiant des différents, comme le soutient Arendt? Si on transpose cette problématique dans la question des races, la résolution de leurs antagonismes et du phénomène de la domination se situe-t-elle dans la radicalisation du métissage, un homme blanc/noir/jaune/rouge et féminin/masculin, ou dans la reconnaissance de la diversité? Autrement dit, l'affirmation de l'égalité présuppose-t-elle la réalisation de la même? Assez curieusement, la *queer theory* en postulant ou en revendiquant l'indécidabilité des catégories sexuées rejoint et radicalise le postulat des Lumières selon lequel l'égalité ne pourrait être que l'égalité des mêmes. Elle prétend concrétiser dans l'expérience cette affirmation de principe en postulant au-delà de la dualité sexuée le modèle universel ou universalisable du transgenre qui semble traduire concrètement, dans le corps même, ce que la tradition avait désigné comme l'individu, réalisant sur terre ce qu'annonçait dans le ciel la promesse évangélique, «il n'y aura plus ni homme ni femme». Mais aussi, paradoxalement, ce à quoi prétendait la philosophie initiale des Lumières, une égalité définie sous la condition de la même.

On ne peut oublier que les Lumières ont, au nom de la raison, justifié l'occidentalocentrisme, et la violence colonisatrice. «Comment peut-on être persan?», écrivait déjà ironiquement le Persan de Montesquieu. Et cautionné jusqu'au XXe siècle le principe de la domination masculine, la fondation de la démocratie excluant les femmes. Ainsi que la norme hétérosexuelle que conteste aujourd'hui le mouvement homosexuel. La question est toujours de savoir si l'égalité ne peut s'entendre que comme égalité des mêmes ou si elle s'accomplit, dans la pluralité, comme égalité des différents.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- BENNINGTON, G. et DERRIDA, J. (1991): *Jacques Derrida*, «Les contemporains», Seuil.
- BUTLER, Judith (2005): *Trouble dans le genre*, préface d'Eric Fassin, (1992): *Gender Trouble, Feminism and the Politics of Subversion*.
- CUSSET, F. (2003): *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cie, Les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La découverte.
- DERRIDA, Jacques (1992): *Points de suspension*.
- RUBIN, Gayle et BUTLER, Judith (2002): *Marché au sexe. More gender ans trouble: Feminism meets Queer theory*, «Differences», VI, 2 y 3.