



HAL
open science

La lucidité des philosophes

Geneviève Fraisse

► **To cite this version:**

| Geneviève Fraisse. La lucidité des philosophes. Les Cahiers du Grif, 1992, 46, pp. 75-88. <hal-05103008>

HAL Id: hal-05103008

<https://hal.science/hal-05103008v1>

Submitted on 8 Jun 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

La lucidité des philosophes

Geneviève Fraisse

On a l'habitude de souligner l'absence de la question des sexes dans l'interrogation philosophique. Les philosophes eux-mêmes, j'y reviendrai, le disent. J'ai cru cela aussi, un temps, consciente bien qu'étonnée de ne trouver que scories et scolies misogynes dans les écrits philosophiques. Puis j'ai rencontré, à l'occasion d'une enquête philosophique, la prolixité des philosophes : ils expliquent et ils s'expliquent plus volontiers que la tradition ne l'affirme. Je dirai plus : « ils savent » ; ils savent de quoi il s'agit, comment la question sexuelle pourrait devenir un problème philosophique, un philosophème, pourquoi ils doivent affronter la question, et surtout pourquoi ils doivent en parler, voire la résoudre. Alors mon hypothèse : plutôt que de voir le philosophe prisonnier d'une « idéologie dominante », en l'occurrence celle d'une société à domination masculine, prisonnier de préjugés, ceux de son temps ou ceux de la tradition, on peut le lire comme un être préoccupé de penser le problème, pris dans une démarche strictement philosophique. Il l'est pour ce qu'il dit, pour sa misogynie philosophique ou pour toute forme conceptuelle donnée à la différence des sexes ; mais il l'est aussi, ce qui m'intéresse ici, dans le geste, dans la décision de dire qu'il sait (avant même de dire ce qu'il pense). Mon intention ici est donc extrêmement limitée : peu importe, quitte à faire frémir les érudits, si mes renvois aux textes philosophiques sont partiels ; je veux juste souligner comment le philosophe aborde, attaque ce problème, décide ce qu'il sait et comment il sait, comment il peut savoir, voire ce qu'il faut savoir.

Comment la différence des sexes serait un problème philosophique, si tant est que la décision est prise d'en dire quelque chose. Je donne ici quelques exemples, pas tout à fait au hasard, des exemples de l'époque moderne, de Kant à Kierkegaard, de Fichte à Nietzsche, parce que, me semble-t-il, la décision de dire se fait alors, avec le XIX^e siècle, explicite. Est peut-être même le schème des énoncés philosophiques d'aujourd'hui ; qu'on citera aussi brièvement. Exemples d'hommes parce que les femmes philosophes seraient trop facilement d'emblée des contre-exemples, en même temps trop dépendantes des systèmes masculins ; surtout aussi parce qu'un

des éléments premiers de la logique du savoir est de congédier les femmes, même comme lectrices. Ainsi Fichte pense que seul le philosophe, un homme nécessairement, est capable de formuler l'importance essentielle de l'instinct sexuel, de l'énoncer. Il n'est pas nécessaire que les partenaires d'un mariage aient conscience de cet instinct ; et il est impossible que la femme puisse se l'avouer ¹. L'innocence féminine n'est pas une affirmation légère ; c'est plus qu'un état, naturel dit-on, c'est un devoir. Ainsi Kierkegaard concluant l'avant-propos de *L'Alternative* : « Et si tu rencontres une lectrice, confie-lui : aimable lectrice, tu trouveras dans ce livre certaines choses que tu ne devrais peut-être pas savoir, d'autres choses dont la connaissance, sans doute, te sera utile ; lis donc les unes de manière à ce que tu sois, toi qui les a lues, comme celui qui ne les a pas lues, et les autres de manière à ce que tu sois, toi qui les a lues, comme celui qui n'a pas oublié ce qu'il a lu ». Il y a donc un savoir philosophique auquel une femme semble devoir être nécessairement étrangère. De sexe féminin, je décide cependant de quitter l'innocence et de me souvenir de ce que j'ai lu ; mais peut-être n'est-ce pas sans danger.

Le premier danger serait de constater, sous la plume de Fourier, à quel point les philosophes ont « avili le sexe féminin », échoué à penser l'amour, vanté le mariage, pourtant simple marché. Il accuse les philosophes d'impudicité, d'étourderie, d'égoïsme ², etc. 3 000 ans et 400 000 volumes de philosophie pour en arriver à ce que le philosophe soit avec les femmes comme le colon avec les nègres... Philosophe ou non, Fourier se pense dans la rupture avec cette histoire, penseur de la future harmonie et de la fin de la civilisation. Le danger serait, à lire les philosophes, de rencontrer leur bêtise. Jusqu'à Fourier tout au moins qui invite à la rupture avec le passé philosophique.

En rupture tout autant, et pourtant si loin de Fourier à l'égard des femmes, Schopenhauer s'instaure premier philosophe à penser l'amour, même s'il cite Platon, Rousseau et Kant : « au lieu de s'étonner qu'un philosophe aussi fasse sien pour une fois ce thème constant de tous les poètes, on devrait plutôt se montrer surpris de ce qu'un objet qui joue généralement un rôle si remarquable dans la vie humaine, n'ait pour ainsi dire jamais été jusqu'ici pris en considération par les philosophes » ³. Ainsi la philosophie, enfin, s'emparerait de l'amour, thème des poètes, comme par une nécessité interne à la philosophie de ce temps : « le sujet s'est imposé à moi objectivement et a pris place de lui-même dans le contexte de ma conception du monde ». L'innovation accompagne une philosophie nouvelle, peut-être une nouvelle façon de philosopher. Et Rousseau et Kant, qui ont aux yeux de Schopenhauer si mal effleuré le sujet, l'ont à peine précédé dans ce temps moderne. Temps où les poètes deviennent philosophes et où les philosophes s'intéressent à l'objet des poètes ; temps, c'est encore une hypothèse, marqué par cette rupture. La différence des sexes, la vie sexuelle, l'amour, l'égalité entre hommes et femmes, surviennent comme objets thématiques dans le travail conceptuel.

Est-ce vraiment neuf ? Le traitement de la question est moins nouveau qu'il n'y paraît, et les philosophes en disent toujours plus qu'on ne le croit sur la différence des sexes ; certes. En revanche, la décision, la déclaration d'en faire un objet philosophique, ainsi de l'écrire dans le texte, me semble un tournant dans la pensée. D'où le sentiment de rupture, pour des raisons différentes, chez Fourier ou Schopenhauer ; d'où l'idée du risque à ce que le lecteur soit une lectrice chez Fichte ou Kierkegaard.

Pourquoi ce tournant dans la conscience du philosophe du XIX^e siècle ? Pourquoi cette déclaration de nouveauté ? Les raisons sont à chercher dans et hors la philosophie, dans la réflexion du sujet pensant inaugurée par Kant comme dans la Révolution sociale qui provoque le débat sur l'égalité des sexes et l'émancipation des femmes.

La conscience épistémologique

Kant justement : on ne s'étonnera pas que sur l'origine de la différence sexuelle, celui-ci affirme que « la raison humaine est dans l'obscurité »⁴. Hors jeu donc la question du pourquoi à l'avantage de celle du comment ; où l'attitude descriptive semble étonnamment prédominer, où les affirmations semblent procéder de l'évidence : ce qui relève du caractère de sexe reste totalement dépendant de la nature, la culture servant au développement de celle-ci sans contrariété : « la culture ne crée pas mais développe la nature ». Et si Kant salue l'audace et la lucidité de Rousseau, c'est une façon de reconnaître que la valeur du propos sur les femmes se fonde sur l'évidence : « aussi peut-on déjà admettre par avance », dit-il en commençant. Affirmer la nature, tel semble être le principe de Kant en matière de rapport de sexes, en matière de femme, devrait-on dire puisqu'il affirme encore que « la particularité de la femme est plus un objet d'étude que l'homme pour le philosophe ». La lucidité de Kant consiste à suivre « son propre penchant »⁵ et la connaissance souhaitée s'arrête à l'évitement de la méconnaissance : connaître la différence des sexes consiste à reconnaître la nature pour ne pas la méconnaître : « ne pas rendre méconnaissable la différence charmante »⁶. Que le philosophe transforme le moins possible son objet d'étude, qu'il respecte la nature en la décrivant, toute l'audace de Kant tient à cela. Audace en effet d'envisager si peu « le développement de virtualités naturelles », le perfectionnement de la nature, audace d'accepter là aussi l'inconnaissable : à plusieurs reprises, il affirme que la nature a jeté « le voile du secret » sur la communauté corporelle, la « communauté naturelle des sexes ». Connaître notre ignorance de la nature et comprendre que la fin de la nature l'emporte ici sur la fin de l'homme, voilà ce que Kant nous dit avec insistance. Il suffit de regarder pour ne pas se tromper. Il suffit de voir.

D'autres philosophes tiendront tout autant à penser la différence des sexes en relation essentielle avec la nature, mais dans l'idée opposée à celle de Kant, affirmant alors que le dévoilement est possible, que le secret de la nature justement doit être par le philosophe montré à tous. Ce « droit de tout dire », tel que Sade l'entendait, Schopenhauer le verrait plutôt, et d'autres après lui, Nietzsche sans doute, comme un devoir, une nécessité.

Dévoiler le secret de la nature (un peu comme dénuder une femme), accéder à la vérité, si tant est, comme la femme, que la vérité soit accessible, signifie désigner la ruse de la nature (ruse féminine ?) : Schopenhauer pense ainsi l'amour, comme « l'intérêt de l'espèce », comme un moyen au service d'une fin, la procréation et la reproduction en général. Ruse, stratagème de la nature, dit Schopenhauer à propos de l'instinct sexuel ; ou illusion nécessaire pour que la nature, à travers l'homme, parvienne à ses fins. « La vérité prend ici la forme de l'illusion » ⁷ : en matière de sexe, le philosophe est en situation de désigner l'illusion, de dévoiler une vérité fondée sur l'illusion ; d'apprendre aussi à l'homme, à l'individu, qu'il est « le dupe de l'espèce », qu'il croit rechercher sa propre jouissance lorsqu'il accomplit la « tâche secrète » ⁸ de l'espèce. « L'amoureux ferme les yeux » sur les défauts de l'aimée et laisse agir le « vouloir de l'espèce »... Schopenhauer dit « dévoiler une vérité fondamentale », d'où l'appellation importante de « métaphysique de l'amour ». Le philosophe dévoile une vérité faite d'illusion, une illusion nécessaire ; même si on peut envisager qu'ainsi certains hommes s'en défassent. Mais tel n'est pas le but du propos de Schopenhauer. Le sens de sa décision philosophique à traiter un objet exclu de la philosophie est de souligner ce paradoxe : que le caractère illusoire de l'amour et de l'instinct sexuel doit être assumé comme vérité. Position philosophique difficile qui donne toute sa force à la notion de dévoilement. La méconnaissance est donc inévitable, et l'analyse de la méconnaissance le travail du seul philosophe.

Décrire l'évidence de la nature, ou dévoiler le secret de la nature : deux positions à la fois contraires et proches. Pour l'un la visibilité l'emporte sur le secret, pour l'autre le secret fait partie de l'illusion ; pour l'un il faut fuir la méconnaissance, pour l'autre il faut s'y attacher. Ces philosophes dessinent ainsi deux extrêmes d'un travail philosophique dont on sent encore toute la fragilité. D'où la curieuse position de Kierkegaard connu pour son infinie prolixité à écrire et décrire la relation amoureuse et conjugale lorsqu'il s'interroge sur le bien fondé de ces discours. Plus que tout autre philosophe, Kierkegaard a pleinement conscience que l'homme parle en lui dans les diverses positions discursives qu'il occupe : le séducteur s'essaie à « penser la femme », « source intarissable pour mes réflexions, pour mes observations » ; l'homme pense la femme, innocente par « l'essence de sa nature » ⁹. Loin de l'innocence en revanche et vers la connaissance tend l'homme, connaissance de l'amour notamment, qu'il soit époux, esthéticien, philosophe...

Le monde de la réflexion est celui de l'homme même si la position de la femme dans l'échange amoureux ou le dialogue sur le mariage est tout à fait représenté par Kierkegaard. Or ce monde de la réflexion sur l'amour, éros, le mariage, est immensément vaste et également peu sûr de son statut. « J'essaierai de penser la femme sous une catégorie, mais laquelle ? Sous celle de l'apparence »¹⁰. La rencontre entre la femme et la catégorie est incertaine, non donnée au départ. Car la réflexion fait face à la jouissance et Kierkegaard les met à maintes reprises en balance : « Il reste toujours à savoir si sa féminité est assez forte pour la laisser se réfléchir, ou si elle désire seulement qu'on en jouisse comme on jouit de la beauté et du charme »¹¹. Et un peu plus loin : « Jouissez, ne devisez pas. La plupart des gens qui font métier de telles réflexions ne jouissent pas du tout »¹². Inquiétude sur l'alternative entre jouir et réfléchir sur la question de l'amour. Inquiétude d'une absence de jouissance, d'un symptôme du manque de jouissance. D'un manque de savoir possible aussi, d'expérience : comme le jeune homme d'« In vino veritas » qui se lève lors d'un banquet pour parler d'éros et se voit contester son droit : « par son aveu de n'avoir jamais eu d'histoire d'amour, il s'était retiré le droit de parler en connaissance de cause ». À quoi il répond qu'après s'être fait souvent cette objection à lui-même, « aujourd'hui il voulait défendre son droit. N'avoir eu aucune histoire d'amour était certes déjà une histoire d'amour, et celui qui pouvait y prétendre était justement en son droit de pouvoir parler d'Éros, puisqu'on pouvait dire qu'en sa pensée il embrassait tout le sexe, et non pas des femmes isolées »¹³.

L'absence de jouissance n'empêche pas l'expérience, ou plutôt l'expérience n'est pas la condition nécessaire à la jouissance : peu importe la formule car l'essentiel est dans la possibilité d'accéder, chaste ou non chaste, à la pensée d'éros. Diverses positions sont possibles, dit Kierkegaard ; en effet, l'éthique, l'esthétique et la métaphysique ouvrent à des discours multiples, à des niveaux de connaissance variés sur éros.

Ce qui sera énoncé alors est rien moins que sûr : loin de Schopenhauer, Kierkegaard ne dévoile pas de vérité, n'explique pas l'amour. Car l'inexplicable subsiste, et la question du désir est sans doute à jamais ouverte. Freud, après Kierkegaard, saura le dire.

L'effet politique

Tous les philosophes rappellent volontiers le rôle de la poésie dans le discours sur l'amour, et comment leur propre texte vient prendre, déplacer quelque chose de la poésie. Schopenhauer, Kierkegaard, entre autres, joignent la question philosophique de l'éros au discours poétique. L'écriture littéraire est le lieu où se dit, se décrit, se représente, se pense l'histoire entre l'homme et la femme. Or cet appel et

ce rappel de la littérature masquent aussi peut-être d'autres enjeux : l'enjeu politique, surgissant au détour d'un paragraphe, semble en effet souvent donner le ton. C'est bien vrai des penseurs du politique de l'époque, philosophes du droit, du socialisme, de l'utopie, que j'ai laissés de côté ; c'est vrai aussi des métaphysiciens que j'évoque ici, et à propos desquels ce raccourci de la poésie à la politique est d'autant plus intéressant.

Les approximations à nommer la question, l'amour ou la femme, éros ou le féminin, l'embarras philosophique à déterminer ce nouvel objet, fut-ce avec des notions anciennes comme celle de l'amour, autorisent toutes les dérivations de l'esthétique à la politique, de la politique à la morale, de la morale à la métaphysique. D'où ces incises, remarques ou commentaires sur l'actualité de l'émancipation, sur le féminisme contemporain, du philosophe. Autre point alors de lucidité : l'urgence à se prononcer sur une question que le philosophe rencontre à sa porte, de chaque côté de sa porte sans doute, dans l'espace public et dans l'espace privé ; l'urgence à se prononcer sur le désir d'égalité des sexes que peu de philosophes recommandent, il faut bien le dire. À l'exception de Fourier ou de Stuart Mill, et de Marx un peu, il est habituel de rencontrer une réticence, doublée d'un appareillage théorique minimal pour déjouer l'aspiration à l'égalité des sexes. Là se trouve aussi la lucidité du philosophe : s'il fait appel à des critères d'évidence (la nature, le bon sens, la jouissance, etc.), c'est pour travailler à laisser le rapport des sexes en sa tradition tout en montrant qu'il n'est le dupe ni de lui-même, ni de la philosophie.

Ils savent donc de quoi ils parlent. Ils savent pour la plupart qu'ils ne veulent pas du féminisme, d'une égalité avec les femmes, et que pour ce faire, il faut répondre quelque chose à l'argument de l'émancipation. Ils menacent de « méconnaissance » celui qui s'aventurerait hors des sentiers battus, ils répondent aux objections concernant le mépris qu'ils auraient de la femme, ils menacent de désordre (ontologique ou social). La poétique laisse place à la politique, et la question de l'amour le cède à celle du féminisme. Difficile apparemment de penser l'un sans l'autre, difficile cependant d'assumer le croisement du métaphysique et du politique.

Bien sûr, certains savent que les deux questions sont liées. Sade et Fourier par exemple. Pour le premier, la liberté sexuelle des deux sexes suppose qu'il faille « dédommager » le sexe féminin, régler en quelque sorte l'inégalité entre les sexes dans le droit à la jouissance : « Nous rétablirons la balance... Ces femmes que nous venons d'asservir si cruellement, nous devons incontestablement les dédommager »¹⁴. Langage provisoire de la justice pour mêler le sexe et l'égalité ; ce que Fourier dit aussi, avec une autre force, et à l'adresse des philosophes : il les accuse de ne pas avoir su penser l'amour ; il parle de « conspiration », de « farce », de « manœuvre », où le matériel triomphe du spirituel dans le mauvais sens : occupés à endiguer les pulsions, les philosophes ont abimé le sentimental. « Le système oppresseur des philosophes à l'égard des femmes » est là : dans la condamnation de

leur liberté passionnelle et amoureuse, qui fait un avec l'égalité sociale. Les philosophes sont les penseurs de la Civilisation lorsqu'il faut inventer l'Harmonie. Fourier condamne « l'étourderie des philosophes, qui n'ont jamais su rien innover en affaires domestiques »¹⁵.

D'autres, Fichte et Kant par exemple, s'évertuent à affirmer l'égalité dans l'inégalité même, à arguer de l'amour pour mieux argumenter l'infériorité des femmes. Fichte enlève à la femme la connaissance du plaisir sexuel, lui laisse la capacité de satisfaire l'homme, d'être le moyen de la fin de l'homme, ainsi de vivre son instinct sous la forme de l'amour... et surtout de ne rien perdre de sa raison, de sa capacité d'être raisonnable puisque « c'est en toute liberté qu'elle se fait moyen, en vertu d'une noble tendance de sa nature, celle de *l'amour* ». En tant qu'êtres moraux, les deux sexes « doivent être égaux ». Mais non comme êtres politiques : la raison et la liberté, commune à l'homme et à la femme, ne devraient pas établir une différence de droits ; et pourtant : « il en a été généralement autrement, depuis qu'il y a des hommes, et que le sexe féminin a toujours été placé, dans l'exercice de ses droits, après le sexe masculin. Un tel accord universel doit avoir une raison profonde ; et si la recherche de cette raison a jamais été un besoin urgent, c'est bien de nos jours »¹⁶. Voilà : l'histoire surgit dans la tradition immuable de la domination masculine, l'événement « demande d'émancipation » survient avec la Révolution ou Les Lumières, et l'urgence politique appelle la réflexion du philosophe. La réflexion du philosophe est prise alors dans un impératif familier à la naissance de la démocratie : dire à la fois l'égalité et l'inégalité, dans un cercle classique où l'identité des êtres raisonnables ne signifie pas l'égalité des droits sociaux et politiques. Fichte excelle à décrire ce cercle ; il sait qu'il n'a pas le choix.

Fichte parle d'urgence à se prononcer, Kant imagine les objections, dans un même registre, celui de la philosophie du droit. Partant de l'acte sexuel comme jouissance réciproque mais où l'être humain se fait chose, il conclut à la nécessité du mariage instaurant un « rapport d'égalité de possession ». D'où inévitablement la question : « de savoir si contradiction il y a en ce qui concerne l'égalité des époux lorsque la loi dit à propos du rapport de l'homme et de la femme : il sera ton maître... Cette loi ne saurait être considérée comme contredisant l'égalité du couple, dès lors que cette domination a pour unique but de faire valoir dans la réalisation de l'intérêt commun de la famille la naturelle supériorité de l'homme sur la femme, et le droit à commander qui y trouve son fondement, droit qui d'ailleurs peut être dérivé du devoir de l'unité et de l'égalité au point de vue de la fin »¹⁷. Même schéma donc pour tenir ensemble égalité et domination, même souci de justifier la réticence du philosophe à accueillir la nouveauté politique du féminisme, même reconnaissance alors que la demande d'émancipation nécessite une contre argumentation. L'argument du cercle cependant se joignant à de douteux truismes, la nature immuable et la tradition universelle.

La lucidité de Fichte et de Kant est de pressentir, de voir venir cette vague émancipatrice dont ils comprennent pleinement qu'elle est inhérente au monde démocratique affichant dès lors l'égalité des êtres comme un principe, une évidence ; qu'ils peuvent tenter de l'endiguer, de la canaliser, mais qu'en aucun cas ils ne peuvent l'ignorer. D'où leur rhétorique tout à fait respectueuse du sexe féminin, reconnaissante de la femme comme sujet.

Sans doute, quelques décennies plus tard, l'illusion de subordonner la femme à la fin de l'homme tout en affirmant respecter sa finalité propre s'estompe ; sans doute les mouvements d'émancipation déclenchent une urgence plus grande qui porte le philosophe à dénoncer violemment le féminisme. Ainsi Kierkegaard qui dit sa « haine » de l'émancipation de la femme, puis se rassure sur la sottise de ceux qui proclament de telles opinions, sur la nullité des femmes qui se laisseraient séduire. Heureusement que l'émancipateur est aussi niais que le serpent tentateur est d'ordinaire malin. L'intelligence chez l'homme et chez la femme doit repousser ce que Kierkegaard ne peut s'empêcher d'appeler une « contagion » ; et chacun doit respecter ce partage : la femme « ne doit pas se trouver en dehors de l'idée, mais elle la possède de seconde main »¹⁸. Sinon, si la contagion gagnait sa propre femme, le philosophe serait au désespoir.

On ne sera pas surpris que d'autres préfèrent l'attaque, ou masquent leur désespoir par une misogynie criante. Mais la position du misogyne embrasse une perspective plus large que celle de l'antiféministe, tel Schopenhauer qui ne décolère pas contre « la dame » occidentale : « La femme en Occident, ce qu'on appelle « la dame », se trouve dans une position tout à fait fautive, car la femme, « le *sexus sequior* » des anciens, n'est nullement faite pour inspirer de la vénération et recevoir des hommages, ni porter la tête plus haute que l'homme, ni pour avoir des droits égaux aux siens »¹⁸. Ainsi seuls l'Orient et l'Antiquité ont bien traité la femme, notamment par la polygamie qui a le mérite de ne laisser aucune femme dans la solitude sociale. L'époque moderne toute entière s'est trompée en instaurant l'égalité dans le mariage. Car l'égalité dans le mariage (entendez la monogamie) entraîne inévitablement après elle l'égalité sociale pour « le numéro deux de l'espèce humaine ». Contradiction évidente (toujours cet argument de l'évidence fondée sur l'affirmation de l'évidence) pour Schopenhauer qui prétend savoir (comme tous les philosophes en général) ce qu'est le Bien pour les femmes : « en accordant à la femme des droits au-dessus de sa nature, on lui a imposé également des devoirs au-dessus de sa nature; il en découle pour elle une source de malheurs ». La lucidité du philosophe, ce pourrait être ce savoir, venu d'un lieu inconnu, cette connaissance, propre à l'être masculin, des conditions du vrai bonheur des femmes. Jamais aucun philosophe ne se demande ce qu'en pense la femme.

Fourier dénonce l'abaissement des femmes, exprimant une conscience de l'histoire des femmes, de leur état dans la civilisation ; de leur situation. Les philo-

sophes en général sont au plus loin de ce regard sur l'histoire. Ils voient bien que l'histoire change, que la revendication féminine se politise ; mais ils campent sur leurs positions, et d'abord celle qui consiste à savoir, à croire, qu'ils savent où se trouve le bonheur des femmes. Leur lucidité est celle de dire le vrai en la matière, disons plutôt celle de leur « phallogocentrisme », leur « phallogocentrisme ».

La lecture des embûches

Ce terme derridien, le phallogocentrisme, dit tout : le philosophe d'aujourd'hui, de la seconde moitié du xx^e siècle saurait « d'où il parle », de son état d'homme, de sa position phallique. Peut-être. Il est certain qu'on peut, l'espace d'un siècle, marquer le chemin parcouru. Les catégories changent, se déplacent, se précisent : avec le terme de « sexualité », le partage entre l'instinct sexuel et l'amour perd son sens complémentaire ; avec la psychanalyse bien sûr, la perspective est profondément modifiée et l'identité sexuelle des êtres, le fait qu'ils aient un sexe, devient déterminant. Ainsi le sexe échappe aux médecins et s'introduit dans le texte philosophique de manière nouvelle. Aussi, la catégorie de « l'Autre » connaît la fortune que l'on sait et les phénoménologues introduisent par là de nombreux Autres, y compris parfois les femmes ; la catégorie d' « altérité » et avec elle celle de féminin prennent des colorations diverses et multiples, chez les philosophes et les psychanalystes. Il apparaît que la représentation du sexe féminin, comme question sur la sexualité et insistance sur le féminin, modifie la perspective, supprime le discours sur « les femmes », tenu par les philosophes du xix^e siècle, au profit d'une pensée de la sexualité des êtres et de la différence des sexes.

Au xx^e siècle, la psychanalyse et la phénoménologie sont apparemment le témoin d'une rupture : même si la sexualité féminine est diversement traitée dans l'histoire de la psychanalyse, cette dernière lui donne un statut nouveau dans le discours ; même si l'altérité féminine n'est pas toujours pensée comme telle, la phénoménologie, avec la catégorie de l'Autre, lui ouvre désormais la porte. Qu'en est-il alors des démarches philosophiques propres à chaque auteur ? Il y a des points de ressemblance et aussi de grandes singularités. La ressemblance tient à l'irréversibilité de ces deux catégories nouvelles, sexualité et altérité ; ce qu'une américaine, Alice Jardine, regrouperait, à partir de la différence derridienne, sous le terme de « gynésis »¹⁹ : cet état de la philosophie du xx^e siècle où le sexe et le féminin comme métaphores seraient le lieu par où passent et où vont la pensée de la fin de l'homme et de la critique du sujet. Hypothèse trop globale pour une lectrice française, mais provocante aussi pour mon propos. Y a-t-il sur cette question une lucidité du philosophe, également une mise en rapport avec cet autre élément de la pensée,

l'émergence du sujet femme et du féminisme ? Faute d'avoir ici un espace suffisant, je m'en tiendrai à souligner quelques difficultés propres à l'interrogation contemporaine ; celle de Derrida et de Lyotard par exemple ; celle de Lévinas tout d'abord.

Avec des choix philosophiques où l'altérité s'avère nécessaire à la pensée, la sexualité inhérente à l'écriture, et l'économie libidinale inévitable, on découvre en effet à quel point la philosophie contemporaine utilise le féminin pour faire son chemin (il n'est pas le lieu ici de s'attarder sur le fait, ancien, que sexe et féminin soient des termes superposables), désigne presque le féminin comme une solution. Cela semble plus vrai vu des USA que de France, car il existe là-bas une critique féministe, à la fois toujours soumise et déçue, qui cherche dans la philosophie française un appui pour penser la fin de la domination masculine. De plus, il n'est pas sûr que le phénomène soit si nouveau. Sans la même ampleur certes, quelques philosophes du siècle précédent, Kierkegaard, Auguste Comte, Nietzsche, ont également construit leur pensée avec les femmes et le féminin. Il n'est pas sûr non plus qu'il faille accorder un tel rôle à la métaphore sexuellement féminine dans la pensée contemporaine. Je me tiendrai alors volontairement en deçà de la critique féministe habituelle, principalement américaine, qui excelle à montrer les impasses « féministes » des philosophies d'aujourd'hui. Plus portée à ne voir les ruptures qu'au regard de l'histoire, à tester la nouveauté qu'avec l'œil sur la continuité, je voudrai simplement faire quelques remarques, indiquer par quelle démarche la philosophie contemporaine approche la différence des sexes.

Le savoir concernant l'interrogation philosophique sur la différence des sexes a changé de nature ; la lucidité de l'homme philosophe n'est plus la même. Déjà il sait qu'il n'échappera pas, que l'humanité n'échappera pas à l'émancipation des femmes. Le féminisme n'est pas déploré ni vilipendé ; il est parfois pris en compte, dans sa logique même ; on verra comment. Aussi ils savent, même s'ils usent de catégories désignant le sexe féminin, que la différence des sexes n'est pas un philosophème, un concept philosophique déjà donné, qu'il faut donc un préalable à leur engagement dans cette question.

Levinas d'abord qui ouvre la voie par l'idée fondamentale que la pensée de l'altérité, déstabilisant la philosophie, adonnée au travail sur l'être et le sujet, inaugure quelque chose d'important. Or « l'autre par excellence, c'est le féminin »²⁰ ; pas la femme : « le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure – et l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure »²¹. L'autre érotique n'est pas nécessairement l'Autre, et l'Autre n'est pas nécessairement la femme. Malgré toutes ces subtilités, il apparaît que le féminin joue un rôle salvateur, loin

de toute empiricité, dans l'achèvement de la métaphysique occidentale. Schopenhauer introduisait la pensée de l'amour comme un élément essentiel de sa philosophie ; Levinas fait du féminin l'espace où se joue sa philosophie.

Qu'il ait pris la mesure des traditionnelles impasses d'une pensée de la différence des sexes ne saurait dès lors étonner dans l'urgence où il est de représenter la métaphore féminine efficace à déplacer la « virilité du logos occidental ». Ainsi privilégie-t-il l'asymétrie entre masculin et féminin, refusant un féminin qui serait spécification du genre universel (reproche adressé à Heidegger ²²), ou complément du masculin. Cette conscience des embûches propres à la représentation de la différence des sexes permet aussi de clairement distinguer féminin de femme : l'altérité féminine ne se représente pas dans un être sexué, dans un « interlocuteur ». Mais comme le montre Catherine Chalier ²³, il est très délicat de la part de Levinas d'éviter la question du sujet féminin (ainsi d'un logos qui ne serait pas viril) mais encore plus délicat de restaurer le sujet féminin sans tenir compte d'une pensée, celle de Levinas, qui a su mettre fin aux difficultés de la dialectique hegelienne du Même et de l'Autre. L'empiricité de la femme néanmoins appelle inévitablement un retour sur l'histoire, absent chez Levinas, sur une temporalité qui empêcherait le piège de l'ancienne subjectivité sans méconnaître pour autant la réalité des deux sexes. Par l'évitement de l'empiricité et de l'histoire, par la mise à l'écart du sujet femme, se construit l'importance du féminin. Les femmes réelles ne peuvent être insensibles à ce jeu.

Quand Derrida introduit les termes de phallogocentrisme et de phallogocentrisme, la pensée de l'altérité se fait pensée de la différence et le féminin se dissémine dans une multitude d'énoncés qui lui font perdre toute univocité, traditionnelle ou nouvelle. Sarah Kofman résume en une double expression cette transformation de la philosophie : il y aurait « une sexualisation du texte et une textualisation du sexe » ²⁴. Tout semble alors possible, parler du féminin, des femmes, du sexe et de la sexualité ; du phallus, de l'hymen, du vagin, du prépuce... et même du féminisme.

Pas de crise de désespoir (tel Kierkegaard) ou d'agressivité (tel Schopenhauer) devant le féminisme, mais la tentative d'en dire quelque chose « sur le fond », avec Nietzsche : « le féminisme, c'est l'opération par laquelle la femme veut ressembler à l'homme, au philosophe dogmatique, revendiquant la vérité, la science, l'objectivité, c'est-à-dire avec toute l'illusion virile, l'effet de castration qui s'y attache » ²⁵. L'important ici est de souligner comment se croisent parfaitement l'analyse du féminisme et la critique de la philosophie (même si ce n'est pas l'objectif du philosophe), comment la question des sexes est devenue essentielle à la philosophie. Ce croisement, cette rencontre entre le politique et le métaphysique, fera date, à mes yeux en tout cas. Depuis Heidegger, devrait-on dire. Levinas critiquait ce dernier d'être resté pris dans une catégorie non pertinente, la spécification du genre ; Derrida ouvrant la perspective commence ainsi son texte « Geschlecht, différence

sexuelle, différence ontologique » : « Du sexe, oui, on le remarque facilement, Heidegger parle aussi peu que possible et peut-être ne l'a-t-il jamais fait »²⁶. Par sexe, on entendra « rapport sexuel », « différence sexuelle », « l'homme-et-la-femme » ; ce que je reprendrai sous le terme « différence des sexes ». Revenant ainsi à Heidegger, Derrida marque la rupture, indique qu'après Heidegger peut-être quelque chose a changé : « la différence sexuelle ne serait pas à hauteur de différence ontologique, disions-nous, entendions-nous dire ». Elle serait abandonnée aux sciences et à la morale, à l'anthropologie et à l'éthique ; elle ne serait pas un philosophème ajouterait-on. Précisément Derrida se livre, et le sait, à ce travail de construction du philosophème²⁷. Toute sa philosophie en témoigne largement.

La philosophie n'étant pas aujourd'hui toute derridienne, il convient de finir sur la citation d'une autre approche, celle de Lyotard par exemple, où la pensée du différend n'est pas celle de la différence ; où la différence sexuelle laisse incertain son statut ontologique. Comme dit Rada Ivekovic à propos du philosophe, c'est « indécidable »²⁸. Incertitude qui laisse fragmentaires les propos de Lyotard sur la différence des sexes, le féminin dans la différence et les femmes dans l'histoire ; excepté dans un texte « Féminité dans la métalangue ». Ou en anglais : « One of the things at stake in Women's Struggles » (« Un des enjeux dans les luttes de femmes. ») L'italien, où paraît d'abord ce texte, se réfère aussi au féminisme. La moindre mode du féminisme chez les penseurs et philosophes français explique sans doute la transformation « chic » du titre en langue française et l'abandon de la référence politique. Je ne cherche pas là chicane ; plutôt à souligner encore l'incertitude : même si la féminité dans la métalangue est un des enjeux, essentiel, du féminisme, la diversité des titres indique combien l'auteur se soucie de l'adresse de son titre. Il désigne cette curieuse boucle : où les féministes italiennes et américaines se nourrissent de la pensée française (masculine et féminine) très soucieuse pourtant de se démarquer du féminisme. On ne fera pas grief à Lyotard de respecter cette boucle puisqu'ainsi il la reconnaît, en souligne l'étrangeté.

Quant au texte enfin, riche à commenter, je privilégie l'approche de la question, le savoir de Lyotard sur les embûches épistémologiques et théoriques d'une interrogation sur la différence des sexes. L'entrée en matière et la clôture sont exemplaires de cette conscience ; « Ici un philosophe parle de la question des rapports entre hommes et femmes. Il s'efforce d'échapper à ce qu'il y a de masculin dans la position même de cette question. Pourtant sa fuite et sa manière de ruser restent probablement masculines »²⁹. Cette lucidité l'honore, mais la ruse est bien là : « C'est cesser de philosopher qu'il faudrait » puisque c'est la philosophie (et la politique) masculines qui a construit l'opposition masculin/féminin. Malgré cette maximalisation, cette menace d'un passage à la limite, la lectrice souhaite, et c'est ce que fait le philosophe, qu'il continue à philosopher. La clôture aussi fait peur puisque la démonstration va au point où la critique de l'ordre symbolique mène à une impasse :

« Un vote de l'O.N.U. un jour dénoncera la primauté donnée au discours théorique comme sexisme mâle, au grand scandale de... nous tous ». Cesser de faire de la philosophie, voire cesser de parler, voilà l'horizon d'un texte par ailleurs si peu caricatural, si savant à décrire les difficultés à réfléchir la question sexuelle. Et même si ce n'est pas pur effet de rhétorique, cette double menace n'est pas innocente. Car ce texte dit en son cœur même ce que les penseurs de la gynésis disent tous : que la société contemporaine, ici le Capital, neutralise la différence sexuelle, et que le féminisme suit ce mouvement, qu'il y a production d' « homologation ». Mais cette mise à l'échelle de l'homme, est-ce la perte des femmes, du féminin, de la féminité ?

Ils savent. Ils savent que le phallocentrisme a de bonnes raisons d'être critiqué ; ils savent que le féminisme implique la fin de l'autre sexe. Ils savent qu'ils construisent un cercle où le sujet femme est incertain, où la différence des sexes ne se trouve pas toujours dans une pensée de la différence et du féminin. Ils savent ce que la femme ne sait pas, et peut-être ne peut pas savoir.

Ils ont conscience des difficultés épistémologiques (à quelle condition puis-je parler de cette question, moi qui suis un homme ?) et des enjeux politiques (on n'évitera pas de parler de l'émancipation des femmes). Tous les philosophes cités partagent ce double souci.

L'idée de la lucidité m'est venue en lisant Nietzsche ³⁰. Ce n'est pas la multiplicité de ses propos sur les femmes qui me l'ont donnée bien qu'à force d'occuper des positions contraires ou contradictoires à l'égard des femmes, Nietzsche produise chez son lecteur un effet de distance. Cela tient à ce qu'il dit à partir de la question de l'émancipation des femmes : que l'égalité des droits est une illusion car le conflit entre les sexes ne cessera jamais. Que la « loi des sexes » est « dure » pour la femme ³¹. Aussi il est un des seuls à ma connaissance (avec Fourier) à parler de l'histoire des femmes, de leur historicité et non de leur essence ; à voir ce qu'elles vont perdre et ce qu'elles vont gagner à l'émancipation. « Pour le moment », « pour un temps », « jusque-là », sont précautions rhétoriques courantes. Historicité se doublant de la singularité du philosophe : « On me permettra peut-être d'énoncer un certain nombre de vérités sur « la femme en soi », puisqu'on sait maintenant que ce ne sont que « mes vérités » ³². Qu'il énonce ses vérités et que la femme se taise : « à considérer tout ce que les femmes écrivent sur "la femme", il est permis de se demander avec quelque méfiance si elles "souhaitent" être éclairées sur elles-mêmes, si elles "peuvent" le souhaiter... et je pense qu'aujourd'hui un authentique féministe dirait aux femmes : mulier taceat de muliere » ³³. L'erreur, dit le philosophe, est que la femme s'explique sur son propre compte ; là est l'ultime danger. Mais le philosophe ne m'explique pas en quoi consiste ce danger, qui est menacé, l'homme ou la femme ; s'il invoque le danger pour me faire peur, ou s'il est réel.

1. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, PUF, p. 324.
2. Fourier, *Le Nouveau monde amoureux*, Anthropos, p. 231-232.
3. Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, 10/18, p. 40.
4. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, La Pléiade, p. 995.
5. Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, GF Flammarion, p. 136.
6. *ibid.* p. 120.
7. Schopenhauer, *op. cit.* p. 53.
8. *ibid.* p. 68.
9. Kierkegaard, *Ou bien... ou bien*, Tel Gallimard, p. 346.
10. *ibid.* p. 334.
11. *ibid.* p. 269.
12. *ibid.* p. 333.
13. *Étapes sur les chemins de la vie*, « In vino veritas », Tel Gallimard, p. 34.
14. Sade, *Français, encore un effort...*
15. Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, Anthropos, p. 126.
16. Fichte, *op. cit.* p. 319.
17. Kant, *Doctrine du droit*, Vrin, p. 158.
18. Schopenhauer, *Essai sur les femmes*, Actes sud, p. 32-33.
19. Alice Jardine, *Gynésis, Configurations de la femme et de la modernité*, PUF, 1991.
20. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p. 145.
21. Levinas, *Totalité et Infini*, Nijhoff, p. 131.
22. *ibid.* p. 164.
23. Catherine Chalié, *Figures du féminin, Lecture d'Emmanuel Levinas*, La nuit surveillée, 1982.
24. Sarah Kofman, « Ça cloche », *Les fins de l'homme*, 1981, p. 107.
25. Derrida, *Éperons*, p. 50.
26. Derrida, « Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique », *Psyché*, p. 395.
27. cf Geneviève Fraisse, « La différence des sexes, une différence historique », *L'exercice du savoir et la différence des sexes*, L'Harmattan, 1991.
28. Rada Ivekovic, « Masculinité dans la métalangue, à propos de Jean-François Lyotard », 1991, inédit.
29. Lyotard, « Féminité dans la métalangue », *Rudiments païens*, 10/18, p. 214.
30. cf mon enquête philosophique, « De la destination au destin, histoire philosophique de la différence des sexes », *Histoire des femmes*, (G. Duby, M. Perrot), tome 4, Plon, 1991.
31. Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 68.
32. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 231.
33. *ibid.* p. 233.

This article is a chapter of a book which deals with the epistemology of the difference between sexes as developed in philosophy. The hypothesis has two parts : the first one is based on the premise that it is necessary to produce categories with which to read philosophical texts on women and on the difference between the sexes ; the second part argues that in the course of the nineteenth century the discussion of this question changed. The « lucidity » of the philosophers is seen in their concern to « finally » deal with this issue in philosophy, in their ironic awareness to tell everything that they know, and in their consciousness to employ a polemic about the true stakes at issue.