

02

DIFFERENCE SEXUELLE: CIXOUS, DERRIDA*

Diferencia sexual_ Cixous, Derrida

* Les réflexions qui dessinent cet article s'inscrivent dans le cadre de ma thèse de doctorat en Philosophie, soutenue en décembre 2023.

CARMEN RUIZ BUSTAMANTE

Institut Catholique de Paris

Fecha de recepción: 20 de marzo de 2024

Fecha de aceptación: 18 de julio de 2024

RUIZ BUSTAMANTE, Carmen (2024). «Difference sexuelle: Cixous, Derrida». *Filanderas. Revista Interdisciplinar de Estudios Feministas* (9), 27-43.

RESUME

Dans cet article, je passe en revue quelques réflexions d'Hélène Cixous sur la différence sexuelle, dans le but de montrer que dans ses essais des années 1970, on peut trouver des éléments autour de la question du genre qui permettent de pousser plus loin les réflexions de Derrida sur le phallogocentrisme. En montrant la complexité et l'hétérogénéité de ses réflexions, qui ne sont pas toujours en accord les unes avec les autres, mon intérêt est de montrer la voie que Cixous ouvrirait à la déconstruction du phallogocentrisme, lorsqu'elle invite à remarquer le caractère androcentrique du désir de présence qui sous-tend la métaphysique.

27

Mots-cles

Cixous, Derrida, différence sexuelle, phallogocentrisme

RESUMEN

En este artículo, reviso algunas de las reflexiones de Hélène Cixous sobre la diferencia sexual, con el objetivo de mostrar que en sus ensayos de los años setenta hay elementos sobre la cuestión del género que permiten llevar aún más lejos la deconstrucción derridiana del fallogocentrismo. Al mostrar la complejidad y heterogeneidad de sus reflexiones, que no siempre están de acuerdo entre sí, me interesa mostrar el camino que Cixous abriría a la deconstrucción del fallogocentrismo cuando nos invita

a reflexionar sobre el carácter androcéntrico del deseo de presencia que subyace a la metafísica.

Palabras clave

Cixous, Derrida, diferencia sexual, falogocentrismo

INTRODUCTION

28

Dans « Fourmis », conférence présentée à l'occasion du Colloque « Lectures de la différence sexuelle » en octobre 1990, Derrida (1994 : 74) indique : « dès qu'il y a de la différence sexuelle, il y a des mots ou plutôt des traces à lire ». La différence sexuelle n'est pas visible, mais lisible. N'étant pas une chose, elle passe. Nous pouvons être témoins d'un tel passage, mais nous ne le verrons jamais : « Lisible, donc invisible, objet de témoignage et non de preuve » (Ibidem : 75). Le fait que la différence sexuelle soit lue plutôt que regardée a des implications. La première, la plus évidente, est qu'il ne s'agit pas de quelque chose d'anatomique, se révélant à l'œil. Loin du regard, la lecture renvoie à la trace, à ce qui n'a jamais été présent, à ce qui nous pousse à faire un pari et à prendre une décision, un risque. Une lecture n'aura jamais le dernier mot. Elle ne relève donc pas de l'interprétation au sens courant du terme, du déchiffrement de quelque entité attendant d'être révélée. C'est seulement par ce risque qu'un avenir est possible.

Cet article est divisé en trois parties : La première, qui reprend le titre du livre dans lequel se trouvent les conférences de Cixous avec Derrida, est consacrée aux réflexions de Cixous sur la différence sexuelle ; la deuxième partie examine la distinction entre essai et fiction établie entre ses textes, censés aborder la question de la différence sexuelle de différentes manières. Le but est de faire ressortir la valeur de ses essais théoriques, généralement situés en dessous de son œuvre fictionnelle. La troisième et dernière partie se concentre sur ses critiques de l'androcentrisme formulées dans les années 1970, notamment dans « Le rire de la Méduse » et « Sorties ». Elles sont ici évoquées afin de les mettre en communication avec une certaine lecture de la déconstruction derridienne du phallogocentrisme, qui doit nécessairement passer par l'inversion du système d'opposition sexuelle.

LECTURES DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE

H.C. : C'est la signature de ton esprit philosophique. Tu ouvres la bouche et hop,

ça se divise entre qui et quoi. C'est ça ta force.

J.D. : Je ne sais pas si c'est une force.

H.C. : Si, c'est une force de pensée. Tu ne laisses rien en repos.

J.D. : Le plus souvent c'est pour aller vers un lieu où on ne peut pas distinguer entre le qui et le quoi.

H.C. : En même temps, on ne peut pas distinguer que si on distingue.

J.D. : Oui.

H.C. : Et je ne l'avais jamais remarqué.

J.D. : Comme quoi nous avons de l'avenir encore.

Hélène Cixous et Jacques Derrida,
« Ce qui a l'air de quoi » (2007 : 71)

Comme le souligne à juste titre Berger, la notion de « différence sexuelle » n'est pas réductible à un contenu déterminable. Pour l'auteure, il y a plusieurs idiomes, c'est-à-dire plusieurs particularités – intraduisibles – des usages de la différence sexuelle : « Je parle à dessein d'idiome et non de concept, afin de souligner ou de faire valoir dans cette locution, non quelque universalité abstraite du concept, mais des particularités textuelles et contextuelles de son emploi » (2013 : 156). Rendre compte de la multiplicité de ces usages, à commencer par la psychanalyse, laquelle pense, sous ce nom, des positions inconscientes (féminin, masculin) dans un rapport à la castration, nécessiterait un livre entier. Dans le cadre de cet article, je me borne, pour reprendre les termes de Berger, à « la traduction française » de cette locution. Bien que cette « traduction française » comporte à son tour plusieurs idiomes, je me tiens à l'idiome, ou plutôt aux idiomes, de Cixous et de Derrida.

Dans le cas de Cixous, dont la pensée est très importante à connaître compte tenu de son influence sur les réflexions francophones autour de la différence sexuelle dans les années 1970 – y compris celles de Derrida –, l'opposition sexuelle serait en quelque sorte une mutilation de la différence sexuelle. Là où il y a différence il y a l'échange même par lequel elle passe sans être vue, car l'échange en tant que tel n'est pas visible, mais lisible. D'ailleurs, comme l'écrit Calle-Gruber en renvoyant à Cixous, « '[u]n genre' n'existe pas non plus. Une hiérarchie des genres pas davantage » (Calle-Gruber, 1994 : 152). Puisque la différence sexuelle est innombrable, elle n'est jamais réductible « à un sexe ou genre ou un rôle familial ou social. Elle est myriade merveilleuse de qualités différentielles » (Cixous et Calle-Gruber, 1994 : 62). Dans un entretien publié dans la revue *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, Cixous (1997 : 139) affirme : « Quand je dis 'la différence sexuelle, la 'D.S.'

passé, c'est cela. Il n'y a rien de plus beau au monde que ce qui 'çapasse', et en même temps de plus déchirant parce que ça passe – et c'est perdu ». Quelques années auparavant, dans sa conférence intitulée « Contes de la différence sexuelle », elle souligne que la DS « n'est pas une région, ni un chose, ni un espace précis entre deux, elle est le mouvement même » (Cixous, 1994 : 56). Ce caractère insaisissable de la DS (ou de la déesse) renvoie à Athéna. Comme le souligne Joana Masó (2014 : 53), Athéna, fille de père qui est devenue mère sans accouchement « hante l'œuvre cixousienne de 1975, avec 'Sorties', jusqu'à 1990 avec *La ville parjure ou le réveil des Érinyes* ». Masó interprète de même la figure d'Athéna dans *Partie*, texte aussi audacieux qu'exceptionnel, dans lequel « Cixous suit la féminité de la vierge qui vient et va vers le masculin » (Ibid). Cette déesse « inengendrée, ingénère » (Cixous citée par Masó, 2014 : 53), est intéressante par son étrange corps fémininmasculin, sans naissance, qui « défie la naturalité de la filiation » (Masó, 2014 : 53). Si dans la conférence de 1994, la différence sexuelle est pensée dans son mouvement de l'un à autre, c'est-à-dire sans la coagulation binaire, il faut noter que, pour Cixous, lorsqu'il est pensé dans la société, ce mouvement devient guerre : « Quand on parle de différence sexuelle en société, c'est-à-dire en guerre, la personne qui porte la différence comme un fardeau, comme une question, très souvent c'est la femme » (Cixous, 1994 : 41)

Pour Calle-Gruber, il y aurait une différence entre les essais de Cixous et le reste de ses textes. Cette différence est importante à remarquer, si l'on considère le fait que les études de genre ont tendance à travailler uniquement ses essais théoriques sans examiner la diversité des textes qui composent son œuvre. Ainsi, Calle-Gruber affirme qu'on oublie souvent que « c'est dans l'écriture de fiction, dans le roman, le poème, le lyrisme, le théâtre, qu'Hélène Cixous remet à l'œuvre et à la question, le genre » (Calle-Gruber, 1994 : 152). On trouve cette mise en question « [d]ans la fiction et pas dans l'exercice de la théorie, ou de l'essai, ou de la thèse, ou de la philosophie » (Idem). Contrairement à ce qu'affirme Calle-Gruber, j'essaierai de montrer dans cet article qu'il existe un questionnement sur le genre dans les essais de Cixous¹. Ce que je veux souligner à partir des réflexions de Calle-Gruber, c'est que l'œuvre de Cixous se caractérise par une hétérogénéité de positions et de nuances par rapport à la question de la différence sexuelle. En effet, l'écriture de Cixous sur la différence sexuelle n'est pas homogène, ce qui empêche de la réduire à une seule et unique analyse. Je tenterai de montrer que ces « essais théoriques » de Cixous, parfois même relégués par l'auteure à une deuxième place, contrairement à d'autres réflexions qu'elle a faites dans des entretiens ou d'autres textes, appellent une lecture contemporaine qui les rendrait pertinents aujourd'hui, enrichissant le champ de discussion des théories du genre.

La lecture de Weltman-Aron envisage l'écriture de Cixous dans sa diversité et prend en compte tous les éléments. L'auteure essaie de montrer

1. Pour affirmer cela, il faudrait donc se distancier de (ou lire autrement) ce que l'auteure nomme « questionnement sur le genre ».

que les troubles dans le genre se trouvent dans les essais théoriques ainsi que dans ce qu'on appelle « la fiction » ou « la poésie » de Cixous. Le pari de Weltman-Aron consiste à mettre l'accent « sur le lien crucial entre l'essayiste et l'auteure de fiction qu'est Cixous » (Weltman-Aron, 2015 : 73) afin de problématiser la limite apparemment stricte entre fiction et essai. L'opération cixousienne répondant à cette limite et abordant, en même temps, l'impensé du phallogocentrisme, se retrouve également dans la poésie de Cixous. Est-il possible de suivre en même temps les lectures de Calle-Gruber et de Weltman-Aron ? Quelles sont les implications d'une posture affirmant que ce n'est pas dans les essais mais dans la fiction cixousienne que l'on peut trouver une pensée, une lecture, sur la différence sexuelle, et d'une lecture qui met en question une telle séparation ?

Revenons à la proposition de Calle-Gruber. J'ai indiqué qu'elle essaie de montrer la torsion de l'écriture de Cixous en prenant parti pour le jeu de la différence sexuelle tel qu'il se laisse lire dans ses fictions. L'auteure explique qu'en français le mot genre s'inscrit au moins dans trois domaines, à savoir, le biologique, le grammatical et le littéraire. La nouveauté de l'approche de Cixous serait de les considérer de manière articulée, de sorte que la « question du genre c'est... une question, justement » (Calle-Gruber, 1994 : 151) toujours irrésolue. Il y aurait constamment le passage du masculin au féminin et vice-versa. Le bouleversement des accords grammaticaux en serait un effet : « Le texte met en scène un fourmi, une météorite, une aigle, la rêve » (Ibidem : 158). Entre le masculin et le féminin il y aurait un enchevêtrement empêchant de trancher et de situer, d'une part, le masculin et, d'autre part, le féminin. La formule proposée par Calle-Gruber est « le masculin *du* féminin et le féminin *du* masculin » (Idem), c'est-à-dire, « *l'un dans l'autre* » (Idem). C'est l'écriture, donc, qui fait jouer tous les possibles du genre, là où la hiérarchie n'a pas lieu : « Envisager quelque hégémonie d'un sexe sur l'autre est, par suite, une attitude hors de propos » (Ibidem : 157). C'est « en regard, en miroir » (Ibid.) que ces textes font de l'hétérogène en faisant jouer les alternances du genre². Cet effet de miroir, marqué par l'indécision, s'explique par le fait que le masculin et le féminin se ressemblent. Comme l'écrit Cixous dans *Dé-luge* : « La chance arrive. Nous regarde. On se voit. Il se produit la simplicité absolue du miroir : les deux personnes sont soudain pareilles » (Cixous citée par Calle-Gruber, 1995 : 156). Le renversement et le rassemblement des deux genres dénonceraient ainsi la division, selon Calle-Gruber, d'une « humanité véritablement réalisée par la *complémentarité* de deux genres » (Calle-Gruber, 1994 : 156).

On trouverait dans les textes de Cixous l'invitation à lire une « humanité » plus vaste qui dépasserait la division des sexes en faisant jouer l'impossible. La pierre peut aussi, dans cette constellation, devenir « un Pierre nom propre » (Ibidem : 158), bouleversant les limites fixées entre l'humain et le

2. Je renvoie au texte de Setti (2019), « Queer écriture*** » dans lequel l'auteure propose une autre lecture de l'écriture cixousienne et de la question *queer*. Selon Setti, les effets *queer* qui se produisent dans les textes « ne consistent pas en simples balancements masculin-féminin, ou même dérive de l'une à l'autre, car cela reviendrait à restaurer la dramaturgie des opposés dans une sorte de fausse égalité ou alternance paritaire », (2019: 215). Setti donne comme exemple les ressources de la pronominalité au féminin que Cixous explore dans « La venue à l'écriture ». Dans ce texte, on peut lire une série de sujets féminins « elles » qui sautent, d'une façon abrupte, à la troisième personne neutre écrite en italique « *On* ». Néanmoins, Setti ne considère pas le sujet « on » comme neutre. Elle lit le sujet « on » comme la trace d'une désappartenance. En d'autres termes, comme un éloignement de soi à soi-même. Ainsi, au lieu de proposer une nouvelle interprétation de la théorie *queer*, Setti essaie « d'enrichir le champ lexical *queer* d'une série de traits relevés aux abords de la littérature Cixous », (Ibidem: 211).

non-humain, entre les vivants et les non-vivants. Malgré ce questionnement sur l'humain et le non-humain, la référence aux « humains », écrite un peu légèrement, peut-être avec trop de certitude, revient à plusieurs reprises dans ces lectures. Dans le même entretien avec Calle-Gruber, Cixous dit : « Quand je parle de l'humain c'est peut-être aussi ma façon d'être toujours traversée par le mystère des différences sexuelles » (Cixous et Calle-Gruber, 1994 : 40). Cela implique une double écoute : d'un côté, une réception des excitations et des signes venant de lieux marqués, sexualisés. De l'autre, une réception du « point-virgule », de ce à quoi la différence laisse place : l'humain. Cette double écoute (réception des deux courants) a amené Cixous, selon ses propres mots, à distinguer « le sexe » et « le cœur ». Ce dernier, le cœur, serait ce qu'il y a de commun entre les sexes, « le sexe commun » aux deux sexes, « le sexe humain » (Idem). Ainsi, la différence, selon Cixous, « nous la faisons, entre nous. Entre nous-mêmes aussi » (Ibidem : 62), elle est la richesse intérieure et la « myriade merveilleuse des qualités différentielles » (Idem). C'est pourquoi elle est innombrable, elle passe, elle varie. Cixous affirme que la différence sexuelle, en tant que lisible³, n'est jamais réductible « à un sexe ou genre ou un rôle familial ou social », mais en même temps, et dans le même entretien, elle revient à la marque sexuelle lorsqu'elle parle de la jouissance masculine comme de quelque chose qu'elle ne connaîtra jamais⁴ (Ibidem : 63).

Si, pour Cixous, nous ne pouvons pas voir la différence sexuelle, nous pouvons néanmoins la sentir « dans le livre d'heures de l'amour, dans ces moments extrêmes où la séparation s'éteint dans l'étreinte la plus étroite » (Ibidem : 62). C'est dans l'étreinte, au point de contact, dans l'espace infime et infini de la proximité que l'on sentirait et que l'on toucherait la différence sexuelle tout en étant touchés par elle. Voilà l'immaîtrisable mystère. Suivant cette description, Cixous évoque également un « point ultime voluptueux et cruel de la tentation » (Ibidem : 63); ultime et cruel car on ne peut pas passer de l'autre côté, là où il y a un monde dans lequel elle ne peut pas entrer. C'est là qu'apparaissent le désir et le regret : « j'aimerais connaître le jouir de l'autre sexe » (Idem). Il n'y a donc à connaître que le point de contact entre deux impossibilités, entre deux secrets qui ne s'échangent pas mais qui partagent néanmoins le goût de l'impossibilité.

En la comparant à la musique, Cixous affirme que la différence sexuelle constitue une musique là où le sens est une différence, et cette différence on ne la perçoit pas comme une dissonance mais plutôt « comme rapports entre des sons venant d'instruments différents mais qui s'accordent, bien sûr » [je souligne] (Ibidem : 57), produisant ainsi la jouissance. Cette question apparaît également dans « Contes de la différence sexuelle » : le récit de Cixous est formulé en termes de différence et de rencontre de deux jouissances. Sachant qu'une « femme » n'est pas une femme, ni « un homme » n'est un

3. À propos du caractère lisible de la différence sexuelle, nous renvoyons au texte de Crevier, « Rêve en corps : autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous », dans *Rêver, croire, penser* (2010 : 311-327), dans lequel Crevier, sans négliger la désontologisation de la différence sexuelle, essaie de la lire à partir du point de rencontre entre le corps et la lettre.

4. « j'aimerais connaître la jouissance masculine ; je ne la connaîtrai jamais ; j'aimerais connaître le jouir de l'autre sexe » (Cixous et Calle-Gruber, 1994: 63).

homme, Cixous revient à la jouissance, dans une réflexion sur une différence irréductible entre l'écriture de Lispector et celle de Derrida. Elle y affirme : « il n'y a pas de confusion possible entre deux types de jouissance. Et entre celle de Derrida, parce que c'est un homme, je veux dire l'écriture de D. qui avance à pas d'homme, ce qui est une bénédiction, écrit comme il écrit et pas autrement, et celle de Clarice-qui-écrit-comme-une-femme, ce qui est une bénédiction » (Cixous, 1994 : 67).

La tentative de penser la différence sexuelle comme un différentiel irréductible à un bord ou à une subordination duelle s'accompagne également d'une conception de la DS comme une relation de jouissance entre le masculin et le féminin. Malgré le geste de Cixous de faire lire la différence au lieu de la rendre visible, anatomique par exemple, cette mise en scène d'un scénario (hétéro)sexuel⁵, mettant dans un rapport érotique et de jouissance le féminin et le masculin, prend corps précisément là où selon Cixous nous « sentons » la différence, là où le désir du féminin envers le masculin et du masculin envers le féminin se dirigent vers un impossible qui se réalise pourtant : l'échange de « si tendres liens » (Ibidem : 63).

Par la naturalisation d'une certaine attirance hétérosexuelle (comme si elle allait de soi lorsqu'il s'agit de la différence des sexes qui ne se voit pas mais qui « se sent »), le partage sexuel phallogocentrique qui peut prendre la forme d'une opposition, cette « chose affreuse mais qui existe » (Ibidem : 62), est en quelque sorte oblitéré. Dans une lecture comme celle de Calle-Gruber, on trouve encore plus nettement une tendance à la neutralisation de la hiérarchie dans la différence, par exemple lorsqu'elle propose une différence qui ne produirait pas, dans son mouvement innombrable et hétérogène, des oppositions. C'est pourquoi pour Calle-Gruber la hiérarchie n'existerait pas davantage : avant toutes ces confrontations ou impositions, elle serait passage, mouvement, danse, comme si l'on pouvait envisager une différence pure sans l'opération de maîtrise faisant la loi. Calle-Gruber essaie de montrer la distance ou de faire le partage entre les textes de Cixous où les genres se mêlent, genres littéraires y compris, et ses textes théoriques. Comme je l'ai indiqué plus haut, pour Calle-Gruber, c'est dans l'écriture de fiction et non dans les essais que Cixous mélangerait les genres jusqu'à les faire disparaître. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Suivant Derrida, l'opération par excellence du phallogocentrisme est la neutralisation de la différence sexuelle. Cette question est pourtant complexe dans sa pensée. Tantôt il semble l'entendre en termes de binarisme, faisant de la différence plurielle une simple opposition. Mais tantôt il l'entend également comme le fait de masquer, voire de dénier, la hiérarchisation, là où le privilège masculin règne. J'accorderai une attention spéciale à la vigilance de Derrida à l'égard des gestes d'écriture qui croient se débarrasser du poids des « vieux noms » lorsqu'ils essaient de passer simplement au-dehors des oppositions

5. Qui envisage le féminin et le masculin dans une sorte de complémentarité.

classiques. Il me paraît pertinent de le faire parce que cela nous donnera une perspective pour voir (ou plutôt lire) la manière dont le phallogocentrisme se réinscrit et finalement réactualise et confirme les oppositions. En même temps, la question des « vieux noms » me semble généralement négligée dans les lectures des textes de Derrida. Formulons pour l'instant une hypothèse : Si le fait de penser à l'opposition sexuelle autant que de la dénier conduit à la neutralisation de la différence sexuelle, il semble qu'il ne s'agisse en quelque sorte d'un impensé dont le phallogocentrisme porte ses germes. Je propose donc de suivre la stratégie derridienne des vieux noms et du renversement pour que, en disant mais en sachant en même temps qu'on ne peut pas le dire, s'ouvre un autre régime du pensable du partage sexuel.

34

Peut-être avec un peu de dédain pour la pensée politiquement engagée, Calle-Gruber fait allusion à l'« idéologie féministe » (1994 : 152), comme un lieu d'intervention qui se distinguerait du domaine de l'imaginaire, c'est-à-dire de la fiction : « Choisir pour lieu d'intervention la fiction et non la théorie, c'est non moins préférer le terrain de l'imaginaire à celui de l'idéologie féministe, l'art à la démonstration⁶ » (Ibidem : 152-153). Selon Calle-Gruber, la « spécificité de la fiction » (1994 : 70) dans les écrits de Cixous lui permet de se distancier des gestes qui attaquent les institutions et les titres : « Exemple : *un fourmi, une aigle, la rêve, mais jamais une écrivaine, une auteure, une professeure... ce que j'entends au Canada* » (Idem). Selon Cixous, dès que quelque chose de ce genre bouge, tout vacille : « avec un fourmi, on peut faire trembler le monde, si on y pense » (Ibidem : 72). Le bouleversement des genres dans la fiction cixousienne appartient d'abord au plan poétique et imaginaire⁷ (Ibidem : 70). Pour elle, il y a un nombre considérable de locutions idiomatiques et incontestées qui nous font la loi. Sans nous en rendre compte, nous sommes ordonné·e·s d'avance par la langue, et tout est déjà rangé et classé selon une échelle hiérarchisante infondée. C'est pourquoi Cixous transforme la locution « de l'un à l'autre » pour la faire devenir « de l'une à l'autre », évitant d'expulser, dans cette locution, le féminin : le travail qu'elle fait dans la fiction ne se passe pas dans l'interruption violente mais plutôt « dans le passage de *l'une à l'autre* » (Ibidem : 19), autrement dit déhiérarchisant l'opposition sexuelle. Il y a ainsi le passage de l'entre-deux, le passage « de *lune* à l'autre » (Ibid) dont l'autre serait la terre. Dans ce tissage scriptural, Cixous dé-raconte et fait secouer les rangements, le ciel et la terre, le haut et le bas, « non pas pour faire tomber le haut vers le bas mais pour que le bas ait le même prestige, qu'il nous soit rendu avec ses trésors, avec ses beautés » (Ibidem : 21). Le haut ainsi ne sera plus l'opposé du bas. C'est le déluge.

ÉCRITURE CIXOUSIENNE : FICTION, ESSAI

6. On pourrait se poser des questions autour de ce que Calle-Gruber comprend par « idéologie féministe », et pourquoi certains textes appartenant à cette « idéologie » ne pourraient pas faire partie de la poésie ou de l'art. Il est possible que le contexte auquel fait référence Gruber soit le contexte du Mouvement de Libération de Femmes (désormais le MLF). Ce mouvement a eu un fort impact en France dans les années 1970. À propos des critiques adressées aux « idéologies féministes », je rappelle d'ailleurs la distance de Cixous vis-à-vis des textes de Simone de Beauvoir. Dans un entretien avec Frédéric Regard tenu en octobre 2010 à Paris, Cixous accuse Beauvoir d'être si naïve qu'elle n'a même pas remis en question le titre de son célèbre livre *Le Deuxième Sexe* : pourquoi le deuxième sexe serait-il les femmes, s'interroge Cixous ? Outre les expressions péjoratives utilisées pour caractériser la pensée de Beauvoir, sa critique la plus sévère est qu'il n'y a pas d'écriture dans ses textes. Elle ne voit pas Beauvoir ni Sartre en mouvement. Elle les voit assis : « Le monde 'Sartre et Simone de Beauvoir' est un monde sans lecture et sans écriture. Or pour moi, il ne peut pas y avoir de progrès, il ne peut pas y avoir de lumière sans le travail de l'écriture, sans la gestion du signifiant, sans l'écoute de la phrase.

Si l'un des buts de son écriture fictionnelle est donc de bouleverser les noms et de dépasser les hiérarchies, dans les essais théoriques, si l'on accepte par hypothèse provisoire cette démarcation, le jeu textuel semble s'organiser autrement. Concernant « Le rire de la Méduse »⁸, mais aussi d'autres essais de l'époque, Cixous affirme qu'il s'agissait d'« un effort conscient, pédagogique, didactique pour classer, pour ordonner certaines réflexions, pour souligner un minimum de sens. De bon sens » (Cixous et Calle-Gruber, 1994 : 15). Elle insiste sur le fait que ces textes sont le résultat d'une époque fortement mobilisée politiquement (il faut toujours prendre en compte le MLF), époque à laquelle elle avait été poussée à prendre une position et à sortir de son terrain. L'« urgence » qui a donné lieu à ces essais devrait empêcher de les réduire à un exercice absolument conscient et maîtrisé. Soulignant ce caractère urgent de ces manifestes, Weltman-Aron renvoie à *Vivre l'orange*, qui met en jeu l'obligation venue de l'autre « à laquelle 'je' doit impérativement se rendre, une interruption absolue qui ne souffre aucun retard : 'il faut le faire', sans calcul ni prévision » (Weltman-Aron, 2015: 75). Cette pensée de l'arrivée que Weltman-Aron lie obliquement au « messianique sans messianisme » de Derrida, expliciterait l'urgence de la période historique dans laquelle un texte comme « Le rire de la Méduse » a fait son apparition. Comme le rappelle Weltman-Aron, Cixous écrit dans l'introduction à la nouvelle édition de 2010 : « J'ai crié. Allons. Une bonne fois. J'ai fait date. Une fois. L'ai-je calculé ? Non. C'était l'heure. Une urgence. Une dislocation » (Cixous citée par Weltman-Aron, *Ibidem* : 74-75). Malgré le fait que se défendre implique pour Cixous une manière de faire la loi⁹, elle ne regrette pas d'avoir pris une voix directement politique : « Jamais je n'aurais pensé, quand j'ai commencé à écrire, que je me trouverais un jour en train d'effectuer des gestes stratégiques, ou même militaires : construire un camp avec des lignes de défense ! » (Cixous et Calle-Gruber, 1994 : 15). Ces textes stratégiques ont été écrits donc pour marquer des positions dans un champ très tendu qui correspond à ce que Cixous comprend comme un moment historique daté où l'urgence de la question de la différence sexuelle prenait une place dans les débats de l'époque.

De ces essais, qui marquent des positions, je voudrais relever, tout d'abord, leur caractère disséminant, que Cixous n'aurait jamais pu prévoir. Tant « Le rire de la Méduse » que « Sorties » ont été, à la surprise de Cixous, des actes. Sauf en France, où ils sont restés des livres¹⁰ : « Partout ailleurs dans le monde ce sont des actes. Surprise ! Aussitôt traduite en américain, voilà que ma Méduse s'en va » (Cixous, 2010 : 30). Ainsi, ce manifeste (c'est ainsi que Cixous le nomme¹¹), cet essai « pédagogique », résultat d'une urgence politique singulière, a dépassé largement son but initial : « La Méduse [écrit Cixous] est allée beaucoup plus vite, plus loin, plus fort que mes textes de fiction et plus tard mon théâtre » (*Ibidem* : 28). Elle, la méduse, ne marche

Le Deuxième Sexe, c'est un monument, c'est une pyramide, sans écriture » (2015: 138). Cette dévaluation a été cependant réciproque. Des décennies plus tôt, Beauvoir avait déjà exprimé une animosité à l'égard de l'écriture féminine : « De même aujourd'hui, l'écriture au féminin n'atteint qu'un petit cercle d'initiées. Elle me paraît élitiste, destinée à satisfaire le narcissisme de l'auteur et non à établir une communication avec autrui » (De Beauvoir citée par Ophir, 1976: 15).

35

7. À propos de ce débat, je renvoie au texte de Santellani (1990 : 149-160), « femmes sans figure et figures de femmes ». En lisant Cixous, l'auteure problématise ces solutions de compromis, faites par certains féminismes, par le biais de l'imaginaire et de l'art. Santellani rappelle les analyses d'Étienne Balibar et de Pierre Macherey pour qui la littérature « commencerait » par la solution imaginaire de contradictions idéologiques inconciliables.

8. Il apparaît pour la première fois en 1975, dans la revue *Arc*, dans un numéro consacré à Simone de Beauvoir.

9. « 'Défendre' est parfois une nécessité. Mais c'est un geste ambigu : qui se défend défend, i.e. interdit » (Cixous et Calle-Gruber, 1994: 15).

10. Dans les années 2000 la Méduse galope entre les Amériques, après avoir aussi galopé en Asie. Quand Cixous se demande comment ça se passe en France, elle se répond : « – Je crains qu'il faille que tu reviennes voler devant ma fenêtre, dis-je. Ces temps-ci l'air est plein d'algues, on étouffe et on ne rit pas beaucoup » (Cixous, 2010: 32).

11. « Le Rire, et autres sorties, est un appel. Un coup de téléphone au monde. On a dit : un manifeste » (*Idem*).

pas, comme « les humains », elle ne vole même pas, avec un passeport : elle galope, d'un continent à l'autre, comme un animal impétueux, indomptable, puissant. Cixous devient ainsi l'auteur de cette fille couronnée de langues, la Méduse : « moi qui croyais l'avoir inventée, délivrée du mythe, voilà qu'elle m'avait prise dans ses lacs : je devins l'auteur du *Rire de la Méduse*, dans l'univers, autrement dit son père, ou sa servante ! » (Ibidem : 29). Là où elle passe, que ce soit le Japon, l'Argentine, peu importe, c'est toujours elle, la méduse hantant Cixous. Ce qui a même fini par l'agacer¹². Il semble donc que ces essais, créés initialement en réponse à un contexte historique donné – réponse urgente faisant « sortir » Cixous, comme le dit Calle-Gruber, du champ de la fiction où elle se retirait –, ont finalement excédé les efforts conscients et didactiques dont l'intention était de classer, d'ordonner et de prendre une position : la méduse a fait le tour du monde, et chaque lecture, chaque traduction, la réinscrit autrement. Elle dépasse, elle coule ; elle rit aussi du rire qui lui a donné naissance, jusqu'à faire des ironies, des colères, des cris et des moqueries dont elle se constitue, quelque chose qui va plus loin et plus vite que toute anticipation. Cette dissémination imprévue, cet excès non calculé, qui doit sans doute être porteur de plus d'une force, me semble déjà une invitation à tordre l'image bornée que l'on peut se faire de ces essais.

Ainsi, à la différence des lectures qui négligent – voire méprisent – ces textes, ainsi que de celles qui tentent d'affirmer une cohérence de l'ensemble des écrits de Cixous, mon pari consiste à tenter de tisser une autre texture : ces textes « didactiques » ou « théoriques » ; ces « manifestes » qui ont été le résultat d'une urgence géopolitiquement et temporellement localisée, pourraient peut-être aussi appartenir au champ littéraire. Il y en a deux raisons : premièrement, comme je l'ai indiqué, parce que ces textes ont largement dépassé leurs contextes et les propos assignés au début, bouleversant les limites et les genres. Ensuite, et c'est le plus important, non pas parce qu'ils mélangent tout, faisant de la différence le rêve métaphysique d'un pur différenciel sans hiérarchie ni conflit, mais plutôt parce qu'ils bouleversent et mélangent les genres autrement.

D'ailleurs, pour lire la problématique du phallogocentrisme chez Derrida, il est important de parcourir ces essais non seulement parce que Cixous est une lectrice de Derrida et qu'elle a été constamment en conversation avec lui¹³, mais aussi parce que ses textes permettent de pousser plus loin les réflexions derridiennes autour de ce thème. De plus, ces essais cristallisent une époque, particulièrement en France, à partir de laquelle, et ce n'est pas une simple coïncidence, Derrida a abordé directement ces questions.

12. « Franchement, j'eus un agacement » (Ibidem: 29).

13. Il faut aussi remarquer que les échanges entre Derrida et Cixous vont au-delà de la question de la différence sexuelle. C'est le cas, par exemple, de la figure de la mère. Comme le souligne Michaud, Cixous a porté un intérêt spécial à « Circonfession », dont témoigne son *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. De plus, Michaud souligne que les échanges entre les deux auteurs « ont pris plusieurs formes et, surtout, ils se sont constamment intensifiés et accélérés depuis le colloque 'Lectures de la différence sexuelle' [...] qui a marqué le coup d'envoi de toute une série de lectures croisées » (2007: 236), notamment comme celle de *Voiles*.

MÉTAPHYSIQUE ET DÉSIR D'APPROPRIATION

Mais tout commence par le nom propre

Hélène Cixous, Or, les lettres de mon père (1997 : 21)

Primordial nucleus of violence, Meduse looms forth, compelling all attention.

The mythic face of horror, she directs back at the warriors the most authentic image of their ontological crime, stripping them of any heroic pretext.

And it is the face of a woman.

Adriana Cavarero, *Horrorism. Naming Contemporary Violence* (2011 : 11)

Dans « Sorties », texte paru pour la première fois en 1975 dans un livre co-écrit avec Catherine Clément (*La Jeune Née*), Cixous dénonce une subordination de la femme dans la philosophie : « la philosophie se construit à partir de l'abaissement de la femme. Subordination du féminin à l'ordre masculin qui apparaît comme la condition du fonctionnement de la machine » (Cixous, 1975 : 118-119) et où la femme n'aurait pas de place¹⁴. La femme est un sous-groupe non situé dans l'ensemble du système symbolique qui l'exclut, mais en même temps elle en fait partie. Pour expliquer ce double mouvement d'exclusion-intégration, Cixous reprend les analyses de Lévi-Strauss sur les modalités de répression – le mode anthropoémique et le mode anthropophagique –, et utilise la figure de l'hystérique (incarnant une impossibilité, à savoir la bisexualité) pour montrer la modalité anthropoémique qui opère à travers l'enfermement : quasi enfermée, l'hystérique est entourée de médecins et d'une famille qu'elle fait éclater. Si elle est en crise « elle fait les frais d'un spectacle médical » (Ibidem : 20). Cette dimension répressive est en même temps le signe d'intégration dans le même système. En tant que la périphérie fait partie intégrante du système total, il n'y a pas d'indépendance symbolique. Les exclues sont « en quelque sorte la caution qui verrouille les systèmes symboliques » (Ibid) : s'il n'y a pas l'hystérique il n'y a pas donc de spectacle médical, c'est-à-dire l'expression d'un pouvoir qui dépend de ce sur quoi il s'exerce.

C'est par une dialectique du maître et de l'esclave que Cixous va expliquer ce rapport de dépendance et d'appropriation : il n'y a pas de maître sans esclave, « pas de Propriété sans exclusion » (Ibidem : 130). Le corps autre, le corps étrange, ne doit pas disparaître, car la façon la plus convenable pour que sa force revienne au maître c'est qu'il soit dompté. L'une de manières de l'appropriation est l'exclusion des femmes dans une certaine économie de pensée finissant par produire une écriture répressive qui fait de la différence rien, c'est-à-dire un. Ainsi, pour Cixous, presque¹⁵ toute l'histoire de l'écriture est l'histoire

14. « Si je suis une femme, quelle est ma place ? Je me cherche à travers les siècles et je ne me vois nulle part » (Cixous, 1975: 138).

15. « Si je suis une femme, quelle est ma place ? Je me cherche à travers les siècles et je ne me vois nulle part » (Cixous, 1975: 138).

de la tradition phallogocentrique : « elle est même le phallogocentrisme qui se regarde, qui jouit de lui-même et se félicite » (Cixous, 2010 : 44) en expulsant non sans violence tout ce qui n'appartient pas à son cadre. Suivant la trace de Derrida, Cixous constate qu'il existe une opération traversant le déploiement de la philosophie : la forclusion de la femme « qui se confond avec l'histoire comme manifestation et représentation du pouvoir masculin » (Cixous, 1975 : 244). La femme serait en quelque sorte « le refoulé qui assure au système son fonctionnement » (Ibidem : 123). Cet abaissement a permis l'érection d'un système de pensée qui a travaillé depuis toujours par oppositions duelles et hiérarchisés. Sur ce point, cependant, il y a une divergence entre les deux auteurs : si, pour Derrida, l'opposition hiérarchisante fait partie du mouvement même de la différence, dont il sera toujours possible de lire des restances, à l'inverse, pour Cixous, la question semble osciller entre deux positions parfois incompatibles l'une avec l'autre : d'un côté, une pensée du renversement de la différence sexuelle dont le but serait le bouleversement de tout le système ; d'un autre côté, une pensée rêvant d'une sorte de différence sans conflit ni hiérarchie dépassant tous les vieux noms de la différence sexuelle.

Peut-être que le rêve de la résolution des conflits, d'une absence totale de violence, de la fin de l'économie de la violence, est un rêve de présence. Quoi qu'il en soit, pour aucun des deux auteur-e-s, le logocentrisme ne peut être compris indépendamment du phallogocentrisme. Si Derrida a proposé de penser la philosophie à partir de la solidarité du phallogocentrisme et du logocentrisme, Cixous poursuit cette proposition en analysant quelque chose de formulé par Derrida dans certains de ses textes, sans pour autant y approfondir, à savoir : le « désir de présence ». Comme le dit Derrida dans un entretien avec Marie-Louise Mallet : « j'ai toujours essayé dans mon enseignement, et même dans des écrits d'allure plus théorique, voire académique, de rendre aussi lisibles et nécessaires que possibles les questions de l'inscription ou de la signature du corps, de la vie, du désir dans le discours philosophique » (Derrida, 2004 : 223). Dans *De la grammatologie*, la question du désir de présence ou de parole vive apparaît comme le fonctionnement même du logocentrisme : « Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le *désir* exigeant, puissant, systématique et irrépressible » [je souligne] (Derrida, 1967 : 71) d'un signifié transcendantal, plus précisément, de la proximité absolue entre la voix et le signifié, entre la voix et le sens (pensé ou vécu) du signifié. Le concept classique d'écriture, que *De la grammatologie* pense à travers une archi-écriture, s'est imposé historiquement « par le désir d'une parole chassant son autre et son double et travaillant à réduire sa différence » (Ibidem : 83), c'est-à-dire à réduire l'écriture qui l'entame et la menace dès son commencement (Idem). Cependant, dans la mesure où il est produit par le mouvement de la différence, ce désir de présence est toujours destiné à l'inassouvissement : « La différence produit ce qu'elle interdit, rend possible cela même qu'elle rend impossible » (Ibidem : 206).

Concernant la question du désir de présence à partir duquel la métaphysique devient pensable, il est possible d'affirmer, suivant Cixous, que si un tel désir est masculin, alors une telle métaphysique devra être pensée aussi en tenant compte d'une certaine différence sexuelle. Lorsque Kofman lit une virilité essentielle dans la métaphysique, elle propose également de comprendre le logocentrisme sans se passer du phallogocentrisme : « Complicité du logophonocentrisme et du phallogocentrisme : la voix de la vérité est celle de la loi, de Dieu, du père. Virilité essentielle du logos métaphysique. L'écriture, forme de disruption de la présence, comme la femme, est toujours abaissée, ravalée au dernier rang. Comme les organes génitaux féminins, elle inquiète, méduse, pétrifie

» (Kofman, 1984 : 125-126). Tout cela a des conséquences sur la manière de lire la philosophie. À cet égard, Derrida remettra en cause le caractère apparemment asexué et neutre de la philosophie, en mettant en avant la question de la figure masculine. Dans le documentaire qu'ont fait sur lui Kirby Dick et Amy Ziering Kofman (2002), on demande à Derrida quel philosophe il aurait souhaité pour mère. Sa réponse est très intéressante, peut-être même décisive. C'est, dit-il, une bonne question, car un philosophe ne pourrait justement pas être sa mère :

Et ça c'est très important. Ça veut dire beaucoup des choses. Ça veut dire que la figure du philosophe pour moi – et c'est pourquoi aussi je déconstruis la philosophie – la figure du philosophe est une figure masculine. C'est ça mon problème. Toute la déconstruction du phallogocentrisme c'est la déconstruction de ce qu'on appelle la philosophie en tant qu'elle a été liée depuis toujours à une figure masculine et paternelle. Donc le philosophe est un père, pas une mère (Idem).

Cixous approfondit le rapport entre la philosophie et son caractère masculin lorsqu'elle observe que « l'abaissement de la femme » n'est pas anecdotique, mais bien nécessaire pour le fonctionnement de la philosophie. Elle explique la signification du fait qu'en philosophie les femmes ont presque toujours été écrites au masculin sous une économie dont la loi est celle de l'appropriation. L'une des expressions de cette loi d'appropriation est la mise en place d'une écriture répressive faisant de la différence rien, c'est-à-dire un. Si Derrida dévoile la sexualité cachée de tout texte en soulignant l'imposition de la signature masculine qui s'imprime sans être montrée grâce à l'opération de neutralisation, Cixous, pour sa part, décrit le fonctionnement d'une telle signature, en fournissant une explication des éléments qui permettent de nommer « masculine » l'écriture qui l'accompagne.

Ce qu'elle appelle, en expliquant le système textuel que nous habitons, « l'Empire du propre », renvoie à une « économie appropriante ». Celle-ci hiérarchise les échanges à partir de la marque sexuelle. L'Empire du propre déclenche, selon Cixous, toutes les oppositions, celles du propre et du sale, du dedans et du dehors, du masculin du féminin, etc. Ainsi l'histoire ne serait pas séparable de l'économie comprise comme un certain type d'épargne : « Rapport de l'homme à l'être homme, à sa conservation » (Cixous, 1975 : 146). L'opération d'appropriation est ainsi cruciale lorsqu'il s'agit de lire le fonctionnement du phallogocentrisme. La valorisation du propre organise toute la hiérarchisation faisant partie de cette économie : « Tout se passe là comme si, en un éclair l'homme et l'être étaient propriétés l'un à l'autre » (Idem). Dans ce rapport de l'homme avec l'être-homme, la femme apparaît comme la possibilité menaçante du non-propre. C'est là que le désir s'inscrit « comme désir de se réapproprier ce qui semble pouvoir lui échapper » (Ibidem : 146-147). Le désir d'appropriation semble être le résultat du non-propre : puisqu'il y a du non-propre, il y a donc désir d'appropriation.

Un aspect important à prendre en compte dans la réflexion sur la question du désir, notamment du désir masculin tel qu'il est pensé par Cixous, est la peur. Le désir d'appropriation n'existerait pas sans une certaine peur. Il est intéressant de noter qu'au début des années 70 Derrida mettait déjà en rapport le désir et la peur. Dans *Glas*, il écrit, à propos des colonnes divisant le texte : « Pourquoi faire passer un couteau entre deux textes ? Pourquoi, du moins, écrire deux textes à la fois ? Quelle scène joue-t-on ? *Que désire-t-on ? Autrement dit, de quoi a-t-on peur ?* »

[je souligne] (Derrida, 1974 : 76). Dans cette formulation la question du désir est un autre nom pour la question de la peur. Il est pertinent de se demander pourquoi, pour décrire la division d'un texte en deux colonnes (*Glas*), Derrida fait allusion à la figure d'un couteau qui déchire la page, là où il s'agit de penser le désir inscrit dans un tel geste scriptural et la peur qui va avec. C'est comme si la peur ne pouvait pas être pensée sans une certaine violence ou agression. Pour Cixous, il y aurait un certain type de force qui ne serait rien d'autre que « l'autre face de la peur, et qui ne produit, pour se rassurer, que faits de mort, agression » (Cixous, 1975 : 215). Force qui attaque parce qu'on a peur, force qui attaque pour se garder.

Pour revenir au rapport entre le désir masculin et la peur, je renvoie aux réflexions de Cixous sur la propriété, car c'est là que se trouve le cœur du sujet : « L'Empire du Propre s'érige à partir d'une peur qui est en effet typiquement masculine : peur de l'expropriation » (Ibidem : 147) à laquelle l'auteure va réfléchir en se tournant vers la psychanalyse, plus précisément, vers ce qui concerne la menace de castration. Puisque la masculinité s'érige à partir de la menace de la perte, et par conséquent, à partir de la peur, elle doit faire éprouver sans cesse sa loi, sa force et sa maîtrise. Tout cela explique que le rapport du masculin au propre « est plus étroit et plus rigoureux que celui de la féminité » (Ibidem : 160) : la féminité ne se structure pas à partir de la menace de la castration. À partir de là, Cixous détermine que l'économie (toujours aussi politique) du féminin et du masculin s'organise à partir de contraintes différentes, dont la socialisation produit « des signes, des rapports de force, des rapports de production et de reproduction, tout un immense système d'inscription culturelle lisible comme masculin ou féminin » (Ibidem : 148).

Si le mouvement de relève phallogocentrique ancré dans le « dogme de la castration » reproduit ainsi des vieux schémas (Ibidem : 125), alors la philosophie est, au moins en partie, l'expression théorique, mais aveugle, d'une telle peur et d'un tel désir. Il y a ainsi un aveuglement structurel au texte. C'est peut-être pour cette raison que, selon Derrida, tout texte cache au premier regard la loi de sa composition et les règles de son jeu, et que la dissimulation de la texture peut « mettre de siècles à défaire sa toile » (Derrida, 1968 : 71), ce qui n'implique pas, en tout cas, que la loi et la règle d'un texte se livreront un jour à la perception. La toile enveloppe la toile, et la seule chance d'entrer dans le jeu du texte est de toujours ajouter un nouveau fil. Un tissu est défait, un autre est tissé. C'est pourquoi la maîtrise totale du jeu textuel et de ses règles n'est pas envisageable. Tout texte ayant toujours plusieurs âges, Kofman affirme que la conception derridienne du texte ne permet pas d'en faire une généalogie simple d'un texte : « un texte n'a pas un seul père, une seule racine, il est un système de racines : ce qui efface à la fois la notion de système et celle de racine : 'L'appartenance historique d'un texte n'est jamais en droite ligne' » (Kofman, 1984 : 50). C'est pourquoi il n'est pas envisageable d'attribuer à un texte une seule histoire : le texte reste ouvert. Comme Derrida l'écrit au tout début de « La pharmacie de Platon », « [un] texte reste d'ailleurs toujours imperceptible » (Derrida, 1968 : 71). La lecture est donc interminable.

Dans l'économie phallogocentrique décrite par Cixous, l'altérité n'a jamais sa place. En lisant Hegel, Cixous écrit que, étant donné que tout repose sur la distinction du propre et du non-propre, le mouvement de l'histoire comme mouvement d'appropriation n'a jamais toléré l'altérité : « l'autre n'est là que pour être réapproprié, repris, détruit en tant qu'autre » (Cixous, 1975 : 130). Puisque le propre est le mien, et de ce fait le bien, alors tout ce qui menace « mon-bien » est l'autre. C'est pourquoi « l'autre » a été toujours réapproprié. Si l'autre est autre, « il est ailleurs, dehors : autre absolument »

(Ibidem : 129), donc tout effort pour le mettre dans un système dialectisable, implique son annulation en tant qu'autre. De cette manière, ce qu'on appelle « autre » est une altérité qui entre dans le cercle dialectique dans un rapport hiérarchisé « où c'est le même qui règne, nomme, définit, attribue, 'son' autre » (Idem). L'autre n'est que l'autre du même. Concernant la différence sexuelle comme opposition des sexes, la lutte sera une lutte à mort : « L'opposition, l'échange hiérarchisant, la lutte pour la maîtrise qui ne se termine que par au moins une mort » (Ibidem : 68). C'est pourquoi Cixous se sert à plusieurs reprises de la notion de guerre pour décrire le fonctionnement de la dialectique phallogocentrique. La dialectique du maître et de l'esclave prend ainsi une forme genrée à partir laquelle on peut lire la violence déployée dans cette lutte selon un partage sexuel déterminé comme opposition. D'après Cixous, l'opposition trouve son explication dans le partage du propre et de l'impropre, qui inscrit toutes les divisions binaires et hiérarchisées : « Et je sais déjà tout de la 'réalité' qui était la marche de l'Histoire : tout repose, à travers les siècles, sur la distinction entre le Propre, le mien, et ce qui le limite » (Ibidem : 129), où le Propre aurait justement le nom du masculin. L'Autre qui va créer le système dialectique, cet autre digéré et relevé dans le « Même » est également compris par Cixous à partir du processus de racialisation. La machine phallogocentrique est aussi une machine raciste et de guerre dont les oppositions font tourner l'économie et la pensée.

En guise de conclusion, il est intéressant de noter que Derrida s'est particulièrement intéressé à la question du phallogocentrisme dans les années 1970, marquées par un important mouvement politique féministe en France dont l'un des effets a été la production de revues et de maisons d'édition qui ont donné une place à la publication de textes écrits par des auteures. Une de ces auteures, sur laquelle je me suis attardée, est Cixous. Cela, je l'ai fait non seulement parce qu'elle développe une forte amitié avec Derrida, qui s'est traduite par un travail intellectuel partagé, mais aussi parce qu'il m'a semblé que certains de ses textes poussaient plus loin les réflexions derridiennes sur le phallogocentrisme dans les textes philosophiques. Afin de proposer une lecture de la différence sexuelle du point de vue de la déconstruction, j'ai essayé de complexifier la lecture plus « lisse » ou « canonique » de la déconstruction, en mettant l'accent sur la dimension conflictuelle de la différence (ou du *texte général*) et son double mouvement. Au lieu de me placer d'emblée dans un « au-delà » de l'opposition (et, par conséquence, confirmer le champ de forces, en déniait la hiérarchie), il s'agissait plutôt de traverser une telle opposition, sans la neutraliser, afin d'inscrire un déplacement général de la totalité du système binaire.

Si l'on trouve dans les textes derridiens diverses élucubrations sur l'irréductibilité de la violence, il serait intéressant d'élaborer une réflexion sur l'économie de la violence à partir de l'inscription de la marque sexuelle dans la notion même de différence. En d'autres termes, suivant la lecture proposée tout au long de cet article, penser le caractère androcentrique de la métaphysique à partir de ses mécanismes de hiérarchisation et de sa déconstruction. Cela nous permettrait de considérer que la déconstruction du partage sexuel phallogocentrique, qui, comme nous l'avons vu, passe par un renversement de l'opposition, ne serait pas non plus exempte de violence. Le mouvement d'inversion et de déplacement général du système correspond-il à un choix de la moindre violence dans cette économie de la violence ? La position qui croit pouvoir contourner toutes les opposition et se placer au-delà des hiérarchies et des violences n'est-elle pas l'une des pires violences, en ce qu'elle laisse intact le champ des forces en le neutralisant ? C'est contre cette violence que se dressent la déconstruction derridienne ainsi que les réflexions de Cixous.

BIBLIOGRAPHIE

- BERGER, Anne-Emmanuelle (2013). « Les fin d'un idiome ou la différence sexuelle en traduction ». Dans Berger, Anne-Emmanuelle. *Le grand Théâtre du genre. Identités, Sexualités et Féminisme en « Amérique »*. Paris : Belin, 151-178.
- CALLE-GRUBER, Mireille (1994). « Portrait de l'écriture ». Dans Calle-Gruber, Mireille et Cixous, Hélène. *Hélène Cixous, photos de racines*. Paris : Des femmes, 135-176.
- CAVARERO, Adriana (2011). *Horrorism. Naming Contemporary Violence*. New York : Columbia University Press.
- CIXOUS, Hélène (1975). « Sorties ». Dans Cixous, Hélène et Clément, Catherine. *La jeune née*. Paris : Série féminin futur, 114-245.
- (1994). « Contes de la différence sexuelle ». Dans Negrón, Mara. *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, p. 31-68.
- (1997). *Or, les lettres de mon père*. Paris : Des Femmes.
- (2010). « Le rire de la Méduse ». Dans Cixous, Hélène. *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris : Galilée, 35-68.
- (2010). « Un effet d'épine rose ». Dans Cixous, Hélène. *Le Rire de la Méduse et autres ironies*, Paris : Galilée, 23-34.
- (2015). « Méduse en Sorbonne. Entretien avec Frédéric Regard ». Dans Regard, Frédéric et Reid, Martine (éds.) *Le rire de la méduse. Regard critiques*. Paris : Honoré champion, 133-156.
- CIXOUS, Hélène et CALLE-GRUBER, Mireille (1994). « On est déjà dans la gueule du livre. Entre – Tiens ». Dans Calle-Gruber, Mireille et Cixous, Hélène. *Hélène Cixous, photos de racines*. Paris : Des femmes, 11-122.
- (1997). « 'Aux commencements, il y eut le pluriel... ' ». Dans *Genesis (Manuscripts-Recherche-Invention)*, n°11, p. 131-141.
- CREVIER, Sarah-Anaïs (2010). « Rêve en corps : autour des différences sexuelles chez Hélène Cixous ». Dans Segarra, Marta et Clément, Bruno (éds.). *Rêver, croire, penser*. Paris : Éditions Campagne Première, p. 311-327.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- (1968). « La pharmacie de Platon ». Dans Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris : Seuil, 7-68.
- (1994). « Fourmis ». Dans Negrón, Mara. *Lectures de la différence sexuelle*. Paris : Des femmes, p. 69-102.
- (1974). *Glas*. Paris : Galilée.
- (2004). « Du GREPH aux États Généraux de la Philosophie et au-delà... Entretien entre Marie-Louise Mallet et Jacques Derrida ». Dans Mallet, Marie-Louise et Michaud, Ginette (dir.) dans *L'Herne Derrida*. Paris : Éditions de l'Herne, 221-225.
- DICK, Kirby et ZIERING KOFMAN, Amy (2002). *Derrida*. Jane Doe Films.

- KOFMAN, Sarah (1973). « Un philosophe 'Unheimlich' ». Dans Finas, Lucette, Kofman, Sarah, Laporte, Roger et Rey, J. -M. (éds). *Écarts. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. Paris : Fayard, 107-204.
- KOFMAN, Sarah (1984). « Le simulacre, le jeu ». Dans Kofman, Sarah. *Lectures de Derrida*. Paris : Galilée, 35-50.
- MASÓ, Joana (2014). « Hélène Cixous, la lecture et le mythe ». Dans Garnier, Marie-Dominique et Masó, Joana (dir.). *Cixous Party/Partie de Cixous*. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.
- MICHAUD, Ginette (2007). « Circonflexions. Les lire en secret ». Dans Segarra, Marta (dir.). *L'événement comme écriture. Cixous et Derrida en se lisant. Précédé du texte d'Hélène Cixous, « Ce qui a l'air de quoi »*. Paris : Campagne première, 231-258.
- ORPHIR, Anne (1976), *Les regards féminins : condition féminine et création littéraire*. Paris : Denoël Gonthier.
- SANTELLANI, Violette (1990). « Femmes sans figure et figures de femmes ». Dans van Rossum-Guyon, Françoise et Díaz-Diocaretz, Myriam. *Hélène Cixous, chemins d'une écriture*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes RODOPI, 149-160.
- SETTI, Nadia (2019). « Queer écriture*** ». Dans Segarra Marta (éd.). *Hélène Cixous, corollaires d'une écriture*. Paris : Presses Universitaires de Vincennes, 127-148.
- WELTMAN-ARON, Brigitte (2015). « 'Il y a de la différence' : Hélène Cixous et la différence sexuelle ». Dans Regard Frédéric (éd.). *Le Rire de la Méduse. Regards critiques*. Paris : Honoré Champion, 73-88.