



HAL
open science

Discours phallogentrique de l'Antiquité et restauration du genre humain chez Luce Irigaray

Tadagbé Adelphe Adambadji

► **To cite this version:**

Tadagbé Adelphe Adambadji. Discours phallogentrique de l'Antiquité et restauration du genre humain chez Luce Irigaray. 2022. hal-03690076

HAL Id: hal-03690076

<https://univ-paris8.hal.science/hal-03690076>

Preprint submitted on 2 Jul 2022

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.

Discours phallogentrique de l'Antiquité et restauration du genre humain chez Luce Irigaray

ADAMBADJI Tadagbé Adelphe

Université Paris 8

Université d'Abomey Calavi

Email : edp.ecd@gmail.com ou Email : tadagbe@yahoo.fr

Résumé

La cité antique a été régie par le discours phallogentrique qui a exclu la femme de la cité. Celle-ci, vue comme la source des malheurs humains, devrait alors se consacrer aux activités domestiques. Comme telle, elle devrait se soumettre au phallus. L

uce Irigaray montre qu'un tel statut de la femme a traversé les siècles: des stéréotypes, collés à la femme, transparaissent dans le langage. Irigaray rejette alors une telle peinture de la femme. Il urge donc que nous prenions conscience de l'existence et des effets du discours phallogentrique en nous fondant sur la différence entre "nature" et "culture" avec une volonté ferme de restaurer le statut du genre humain. Cette restauration passera par une éducation originelle.

Mots clés: femme, homme, statut, phallus, éducation.

Abstract

Luce Irigaray and the rejection of the phallogentric discourse of Antiquity

For a restoration of genre humain

The ancient city was ruled by the phallogentric discourse which excluded women from the city. This, seen as the source of human misfortunes, should then be devoted to domestic activities. As such, she would have to submit to the phallus. Luce Irigaray shows that such a status for women has spanned the centuries: stereotypes, stuck to women, appear in language. Irigaray then rejects such a painting of women. It is therefore urgent that we become aware of the existence and the effects of phallogentric discourse based on the difference between "nature" and "culture" with a firm desire to restore the status of mankind. This restoration will go through an original education.

Keywords: woman, man, status, phallus, education.

Introduction

Le statut de la femme dans la cité est depuis longtemps l'un des enjeux du féminisme, notamment quant aux questions d'égalité et de citoyenneté. Dans l'Antiquité, les formes de participation aux décisions différaient selon les contextes, les lieux et les personnes. Les figures marquantes qui nous ont situés sur les conditions de vie de la femme dans l'Antiquité sont: Platon, Aristote, Euripide. Les uns et les autres retracent le cadre de vie de la femme qu'il faut, à bien des égards, distinguer de celui des hommes. Platon a une attitude ambiguë à l'égard du statut de la femme tandis qu'Aristote expose la soumission de la femme et l'importance du patriarcat. Heureusement que, déjà dans ce concert du discours phallogocentrique, Euripide attachait du prix à une sympathie sans égale envers toutes les victimes de la société dont la femme. L'interrogation qui surgit ici, c'est de savoir ce qui autorise cette distinction entre l'homme et la femme quant aux formes de participation aux décisions et aux conditions de vie. Suffit-il d'être homme pour bénéficier de telle ou telle condition de vie différente de celle de la femme? Luce Irigaray, notamment dans *Speculum*. De l'autre femme, répond à cette question qui fait appel à d'autres questions selon elle comme: la sexualité féminine n'est-elle pas restée le "continent noir" de la psychanalyse? Les impératifs logiques masculins sont-ils neutres? La réinterprétation de Platon n'est-elle pas nécessaire à la détermination du sens des métaphores relatives à la femme? Il nous semble que, dans l'Antiquité, la logique masculine a établi, à travers son discours et l'éducation, des stéréotypes qui n'expriment pas la réelle identité sociale de la femme. En effet, il se pose ici le problème du statut de l'homme et de la femme au regard de leur différence sexuée. Pour donner des pistes de solutions à la résolution de ce problème, notre méthodologie d'analyse critique se fondera sur l'exposé des éléments clés de la thématique en étude, tels que présentés dans les écrits. Notre méthode est donc une conjugaison d'analyse critique livresque et d'analyse qualitative de pensées de femmes et d'hommes, en situation humaine. Les perspectives d'une telle conjugaison orientent vers l'appréhension d'un monde plus humain par la redécouverte ou la reconnaissance de la valeur des différences. Pour y parvenir, nous allons d'abord suivre le développement des théories phallogocentriques afin de remarquer où et comment l'autre – femme – se trouve exclue de la production du discours. Ainsi, nous allons, ensuite, montrer le combat irigaray en vue de la restauration du genre humain.

1. La femme selon la logique masculine dans l'Antiquité

La participation à la vie de la cité dans l'Antiquité était régie par un discours phallogocentrique. Ce discours concentrait tout pouvoir, au nom de la "nature" ou d'une certaine circonstance, dans les mains du sujet du discours: l'homme. Platon en donne son témoignage et son opinion.

1.1. Attitude ambiguë de Platon à l'égard de la femme

Platon fait une peinture de la cité grecque où on dirait que les citoyens ne sont que les hommes. En effet, la pensée platonicienne sur la femme se laisse lire dans trois de ces œuvres: La République, Ménon, et Le Banquet. Il passe visiblement la femme sous silence comme si elle n'existait pas dans la cité grecque. En effet, il commence par poser, dans La République, sa conception de la justice. Selon les thèses de Thrasymaque dans La République de Platon, cette justice est soit faire du bien uniquement à ses citoyens, soit obéir à la volonté du plus fort (Platon, République, 338c, 338e-339a). Mieux, selon Platon, elle est l'excellence de l'âme. L'État est appelé à cette justice. Dans cet État, chaque citoyen a une position sociale fondée par la musique. Nous comprendrons plus tard, tout le paragraphe sur la 1^{ère} forme de la Mythologie grecque, pourquoi l'auteur écrira qu'Apollon donna à Pandore "le talent musical" comme aux gardiens. Dans cet État, un eugénisme cependant s'opère naturellement. Dans cet État, les gardiens sont nobles par leur altruisme. Pour parvenir à cette noblesse, il faut sortir de la caverne quel que soit le régime politique. Dans le régime de tyrannie, le pire des 4 régimes qui existent, le noyau est le paradigme du désordre et de l'injustice. Mais l'homme de bien aura une vie dans l'au-delà auprès des dieux. Ce qui importe donc, c'est la vie vertueuse qui permet d'accomplir sa tâche dans l'amour et la beauté. On n'y perçoit pas, en première lecture, le statut de la femme. On y voit une peinture de la cité qui occulte visiblement la face de la femme. Alors, pour toucher plus concrètement du doigt le statut et les conditions de vie de la femme chez Platon, il faut se référer à la mythologie de la première femme grecque, Pandore.

Le mythe de Pandore se situe dans le livre de Patrick Kaplanian, *Mythes grecs d'origine: Prométhée et Pandore* (2011). Il se retrouve aussi dans *Les Travaux et les Jours* où Hésiode, l'auteur, fournit sa plus ancienne et sa plus complète version. Cet auteur raconte, au début de son œuvre, que Pandore fut créée sur l'ordre de Zeus qui voulait se venger des hommes pour le vol du feu par Prométhée. Elle fut ainsi fabriquée dans de l'argile et de l'eau par Héphaïstos; Athéna lui donna ensuite la vie, lui apprit l'habileté manuelle: elle lui apprit entre autres l'art du tissage et l'habilla; Aphrodite lui donna la beauté; Apollon lui donna le talent musical; Hermès lui apprit le mensonge et l'art de la persuasion et lui donna la curiosité; enfin Héra lui donna la jalousie.

Zeus offrit la main de Pandore à Épiméthée, frère de Prométhée. Bien qu'il eût promis à Prométhée de refuser les cadeaux venant de Zeus, Épiméthée accepta Pandore. Pandore apporta dans ses bagages une boîte mystérieuse que Zeus lui interdit d'ouvrir. Celle-ci contenait tous les maux de l'humanité, notamment la Vieillesse, la Maladie, la Guerre, la Famine, la Misère, la Folie, le Vice, la Tromperie, la Passion, l'Orgueil ainsi que l'Espérance. Une fois installée comme épouse, Pandore céda à la curiosité qu'Hermès lui avait donnée et ouvrit la boîte, libérant ainsi les maux qui y étaient contenus. Elle voulut refermer la boîte pour les retenir; mais, hélas, il était trop tard. Seule l'Espérance, plus lente à réagir, y resta enfermée (Hésiode, 2001, v.59-99). Voilà la peinture que fait Platon de la femme selon les écrits de Patrick Kaplanian, *Mythes grecs d'origine: Prométhée et Pandore* (2011). Cette peinture montre que la femme est à l'origine de tous les maux humains. Mais, plus concrètement, Platon a une double approche du statut de la femme.

Le statut de la femme, dans la société grecque, était très bas. Ce statut se laisse dessiner dans des milieux comme la maison et la cité. En effet, la principale fonction d'une femme était la reproduction des enfants, spécialement des fils. Elle était confinée à l'intérieur de la maison

parentale. Dans la première partie de son adolescence, son futur époux lui était choisi. Celui-ci, de quinze ans son aîné au moins, la recevrait, si elle était athénienne de la classe des citoyens, dans sa maison. Là, elle devait remplir sa fonction principale : porter et élever des enfants. Son mariage est non nominal ; elle n'a pas droit au divorce ; l'adultère est sévèrement puni ; elle ne gère pas ses biens ; de plus, ce ne sont pas tous les enfants qui lui sont laissés pour être éduqués. Parmi ses enfants (quatre ou cinq environ, l'un ou l'autre mourant à la naissance), les fils sont élevés dans la famille, particulièrement dans les années qui suivent les guerres quand il y a pénurie d'hommes. Une seule des filles tout au plus est gardée et éduquée au foyer. Les autres filles sont probablement exposées ; si elles ne meurent pas sur place, elles sont recueillies par des vendeurs d'esclaves ou des prostituées et destinées à une vie d'esclavage, de prostitution ou les deux. D'ailleurs, les hommes athéniens disposaient d'une variété d'occasions pour satisfaire leurs besoins sexuels : des garçons, d'autres hommes, des courtisans ou hétaires, des prostituées ou leurs propres esclaves féminines et leurs épouses. La fonction des épouses étant cependant le soin de la lignée familiale et la tenue du foyer. La femme est ici le moyen de poster les enfants et d'en élever une. Elle est aussi un moyen de satisfaction sexuelle ou une esclave livrée à tout péril (Saïd Suzanne, 1986, p.142-162).

La femme ne joue pas de rôle politique ; elle est, durant toute sa vie, sous tutelle. Le texte d'Aristophane le synthétise bien (Aristophane, L'assemblée des femmes) :

AGORACTIVE - Qui demande la parole ?

LA SECONDE FEMME - Moi.

AGORACTIVE - Mets la couronne et bonne chance.

LA SECONDE FEMME - Ça y est.

AGORACTIVE- Alors parle.

LA SECONDE FEMME - Ben quoi? Je parle avant de boire ?

AGORACTIVE- Comment ça, boire? Allez, ouste, va-t'en.

LA SECONDE FEMME - Ben quoi, à l'ecclésia, on ne boit pas ?

AGORACTIVE - C'est ça, tu te figures qu'ils boivent ?

LA SECONDE FEMME - Et comment, par Artémis, et du bon encore ! En tout cas, si on y réfléchit bien, tous les décrets ont l'air d'avoir été pris par des gens ivres : ils divaguent. Par Zeus, pourquoi feraient-ils tant de libations et de prières si ce n'est à cause du vin ! Et puis, ils s'engueulent comme des ivrognes et les archers doivent parfois en embarquer quelques-uns.

AGORACTIVE - Eh bien toi, va-t'en t'asseoir, tu n'es bonne à rien. Avec votre permission, je décide que je parlerai à mon tour, après avoir pris cette couronne. Je m'adresse d'abord aux Dieux pour qu'ils favorisent nos projets. J'appartiens comme vous à la communauté de ce pays, et je m'afflige de voir si mal menées les affaires de la cité. Elle est gangrenée! Car je la vois toujours choisir ses dirigeants parmi les plus malfaisants, et s'il en est un bon pendant un jour, il devient mauvais pendant dix. Si l'on donne les responsabilités à un autre, c'est encore pire. (...) Mais si vous m'écoutez, vous pouvez encore vous en tirer. Il vous faut confier le gouvernement de la cité aux femmes.

TOUTES LES FEMMES - Bravo, bravo, par Zeus, bravo.

En effet, la femme ne participe pas socialement aux réunions de son mari et de ses amis qui sont des réunions d'hommes. Même si ces réunions se passent dans sa propre maison, elle n'y était pas admise. Elle demeure en retrait de cette vie extérieure, celle de l'ecclésia, de la palaïstre et de l'agora, où la parole circule entre hommes. Elle n'a qu'un lointain écho de cette

parole, lorsqu'elle assiste avec l'esclave et le métèque aux représentations théâtrales ou religieuses. Elle est incarnée par Pénélope (Crystel Pinçonat, 2001, p.94). L'attitude de Platon envers les femmes est ambivalente. Dans certains de ses écrits, il plaide pour que la femme ait un meilleur sort; dans d'autres, il la livre aux périls¹. Qu'en dit Aristote ?

1.2. Aristote : la soumission de la femme et le patriarcat

La principale idée d'Aristote est d'expliquer la nature des choses à partir de ce qu'elles semblent être. En se basant sur le sujet des femmes et sur leur statut inférieur, il déduit leur infériorité de nature. La raison de l'infériorité des femmes provient d'un défaut. « Les femmes ont un défaut par nature » (Andrés Christian, 1989, p.255-277) parce qu'elles ne peuvent pas reproduire le sperme qui contient l'être humain tout entier. Quand un homme et une femme font l'amour, l'homme apporte la substance de l'être humain (c'est-à-dire, l'âme), la femme apporte seulement la nourriture (la matière). C'est un principe fondamental pour Aristote que, de ces deux facteurs ou composants de chaque être humain, la forme est supérieure à la matière.

La reproduction sexuée était considérée comme bénéfique parce qu'elle requiert que celui qui donne la forme (le mâle) soit séparé de celle qui donne la matière (la femelle). Donc l'inférieur n'est pas mélangé avec le supérieur dans le même individu. Aristote annonce ce que Caroline Whitbeck va appeler plus tard la "Théorie du Pot de Fleurs" de la génération humaine (Whitbeck Caroline, 1976, p.54-80). La femelle, comme elle manque de chaleur naturelle, est incapable de cuire son fluide menstruel jusqu'au point de raffinement où il deviendrait du sperme (c'est-à-dire graine). Sa seule contribution à l'embryon est sa matière et un champ dans lequel il peut se développer ; son incapacité à produire du sperme est sa déficience : « Une femme, conclut Aristote, c'est comme s'il s'agissait d'un mâle infertile » (Marco Wolf, 2017, p.62). « Un mâle est mâle en vertu d'une capacité particulière, une femelle est une femelle en vertu d'une incapacité particulière » (Aristote, 1962, I, 82f).

Selon Aristote, les hommes prennent à juste titre le pas sur les femmes, parce qu'ils jouissent d'une intelligence supérieure. Il compare ceci à la relation entre un être humain et des animaux domestiques. « Il est préférable pour tous les animaux domestiques d'être dirigés par des êtres humains. Parce que c'est de cette manière qu'ils sont gardés en vie. De la même manière, la relation entre le mâle et la femelle est par nature telle que le mâle est supérieur, la femelle, inférieure, que le mâle dirige et que la femelle est dirigée » (DIOUF, 2019, p.14). Cela profite également aux femmes qui dépendent des hommes.

Ce que nous devons remarquer dans le texte d'Aristote, est l'expression : par nature. La subordination est juste parce qu'elle correspond à la façon dont les choses ont été faites. Aristote note aussi que l'esclavage est naturel parce que certains sont par nature destinés à être esclaves (E. van der Rest, 2010, p.377). La tradition qui prévaut dans la vision des Hellénistes est donc que la société est organisée ou divisée en des strates d'êtres humains supérieurs et inférieurs, c'est-à-dire que les femmes sont par nature inférieures aux hommes, les barbares étaient inférieurs aux races civilisées par nature, les esclaves étaient des esclaves parce qu'ils étaient de nature inférieure. Ceci serait la manière de penser de beaucoup de gens à travers le Moyen Orient ancien. La même pensée de base domine pendant le Moyen Age chrétien.

Aristote, contrairement à Platon, attribue beaucoup plus traditionnellement à la femme un rôle d'auxiliaire et de subalterne. Il considère que la vertu ne peut être qu'unique ; il existe donc un courage d'homme et un courage de femme. Une femme qui manifesterait un courage masculin serait une effrontée aux comportements inappropriés. Par nature, la femme doit être commandée par l'homme. La supériorité de l'homme sur la femme est justifiée biologiquement, chez Aristote, par le fait que c'est le sperme qui donne la forme de l'homme, tandis que la femme

¹ <https://philpapers.org/rec/VLAWPA>, consulté le 14 mai 2021 à 16h50.

n'est qu'un réceptacle passif. Pour Platon au contraire, comme pour les auteurs hippocratiques avec lesquels il a certainement eu des contacts, il y a une semence féminine. Ainsi, comme dans beaucoup d'autres domaines, Aristote s'inscrit en porte-à-faux vis-à-vis de son maître Platon, pour revenir, au sujet de la femme, à des conceptions beaucoup plus traditionnelles mais, heureusement, dans cette cité, puisque la nature a horreur de l'injustice, Euripide se présente comme précurseur de tant de personnes comme Luce Irigaray pour rejeter le discours phallique.

1.3. Euripide et la sympathie sans égale envers toutes les victimes de la société

Euripide est un des trois grands tragiques de l'Athènes classique, avec Eschyle et Sophocle. Certains auteurs antiques lui attribuent 95 pièces ; mais selon la Souda, il n'en écrivit pas plus de 92, dont 18 ou 19 conservées dans leur intégralité ; il existe des fragments, certains de longueur importante, de la plupart des autres pièces. Il reste d'Euripide plus de pièces que d'Eschyle et Sophocle réunis, parce que sa popularité augmentait tandis que la leur déclinait. Il connut un immense succès durant l'époque hellénistique. Connus parmi les écrivains de l'Athènes classique pour sa sympathie sans égale envers toutes les victimes de la société, femmes incluses, ses contemporains l'ont associé à Socrate, et en ont fait le porte-parole d'un intellectualisme décadent. Les deux personnages se trouvent fréquemment raillés par des poètes comiques comme Aristophane. Alors que Socrate fut traîné en justice pour être finalement exécuté au motif d'une « corruption des mœurs », Euripide a choisi l'exil volontaire à un âge avancé, en Macédoine, où il meurt.

Voici le tableau de la condition féminine dépeint par Euripide (Michael Martin, 2004, p.506).

De tout ce qui respire et qui a conscience

Il n'est rien qui soit plus à plaindre que nous les femmes.

D'abord nous devons faire enchère

Et nous acheter un mari qui sera maître de notre corps,

Malheur plus onéreux que le prix qui le paie.

Car notre plus grand risque est là : l'acquis est-il bon ou mauvais ?

Se séparer de son mari c'est se déshonorer

Et le refuser est interdit aux femmes.

Entrant dans un monde inconnu, dans de nouvelles lois

Dont la maison natale n'a rien pu lui apprendre

Une fille doit deviner l'art d'en user avec son compagnon de lit.

Si elle y parvient à grand peine

S'il accepte la vie commune en portant de bon cœur le joug avec elle

Sa vie sera digne d'envie. Sinon la mort est préférable.

Il faut lire cette pièce extraordinaire. Le personnage de Médée est peut-être la figure la plus impressionnante du théâtre antique : envie, jalousie, dépit amoureux, haine, exaspération, colère, passion de vengeance, orgueil blessé, tout le Chaos primitif en ébullition, dans une frénésie de destruction que rien n'arrêtera, pas même l'amour sensuel et félin qu'elle porte à ses enfants. Euripide excelle à inventer de prodigieuses images de femmes, tantôt folles à lier, tantôt sublimes jusqu'à l'exaltation. Et le seul poète, peut-être, de l'Antiquité, il contrebalance

la misogynie obligatoire du temps par des considérations de justice : le sort des femmes, dans cette société guerrière et phallique, est par trop misérable. C'est par là que se manifeste une dimension essentielle du tragique : la femme, plus que l'homme encore, est la proie d'un destin impitoyable qui brise les plus hautes et les plus belles destinées. L'homme peut se faire illusion sur ses pouvoirs, la femme jamais. Elle est une monnaie d'échange entre les familles, un bien comptable, un objet de transaction avant d'être une personne. Et si elle ne se montre pas à hauteur des exigences maritales elle sera délaissée, exilée dans le gynécée, alors que le mari ira se chercher quelque compagne plus désirable. Médée, dans la pièce, s'estime bafouée par Jason qui lui préfère une fille de roi pour asseoir sa réputation. Ce qui ravage Médée, c'est le souvenir poignant de ses amours charnelles contrariées, et l'on s'étonnera, en lecteur moderne, de la crudité de ses propos, lorsqu'elle évoque, contre toute pudeur, le lit conjugal squatté par sa rivale. Toute la sensualité frustrée, la passion bafouée, toute la férocité de la vengeance se déversent en imprécations contre Jason, et lui inspireront cette frénésie inouïe de mettre à mort ses propres enfants pour punir le mari coupable, dans son amour de père.

Pour Euripide, la folie est omniprésente, folie dévastatrice, sauvage et criminelle, qui n'est que l'expression ultime du tragique. Le monde est trop difficile pour les mortels, livrés aux caprices de divinités hostiles et sans scrupules, aux vengeances interminables et sanglantes, à l'imprévisible du destin. Et ces dieux eux-mêmes, qui semblent agir à leur guise, sont soumis à la Moïra, ont leur part à la cécité du hasard. Aucun remède : nulle transcendance salvatrice, nulle perspective de changement politique. Si les Grecs ont inventé la tragédie comme genre littéraire et musical c'est que leur monde, leur culture, leur sensibilité sont irrémédiablement tragiques. Ils ont développé jusqu'à l'ultime de la destruction la conscience aiguë du malheur sans issue. Mais, admirablement, ils ont construit un monde de l'art, un univers de beauté, transfigurant le malheur en spectacle, la souffrance en jouissance esthétique.

Le tragique, chez l'homme grec, c'est d'être avant toute chose le membre d'un clan, voué aux affres de la guerre. La femme est l'otage des liens familiaux et claniques. Nul ne se possède soi-même, ne peut librement disposer de soi. L'homme libre, qui parade devant la scène, est un esclave qui s'ignore. Chacun est une marionnette : de la tradition, de la famille, de la cité, des dieux, du destin. Le tragique est dans cette dépossession initiale, définitive. Quoi que l'on fasse, en servant une puissance on en contrarie une autre. Le « héros », ballotté d'un côté et de l'autre, voué à l'un ou à l'autre, se voit emporté de ci de là, jusqu'à l'issue fatale. La mort est au bout, mais elle est là dès le début, inscrite en lettres noires dans les vers du prologue.

L'extrême mérite de la tragédie est de nous faire réfléchir sur l'improbabilité de l'acte libre. Si la conscience est aliénée dans les conflits insolubles de la destinée comment l'action serait-elle libre ? Nous fanfaronnons trop facilement : qui ne se croit libre au prétexte fallacieux qu'il est doué de pensée ? Mais la pensée même, et la plus spontanée au premier chef, qu'est-elle donc, si ce n'est fantasmagorie ? Il en faut plus pour se libérer. La tragédie nous révèle nos chaînes. Elle appelle la philosophie pour nous en délivrer.

Euripide est à l'origine d'innovations qui ont profondément influencé le théâtre, particulièrement par sa représentation des héros traditionnels et mythiques comme des personnes ordinaires faisant face à des circonstances extraordinaires. Il a fait, par cette nouvelle approche, figure de pionnier, et des écrivains ont plus tard adapté à la comédie ces développements, dont certains sont caractéristiques du roman de chevalerie. Il fut aussi le plus tragique des poètes, se concentrant sur les motifs profonds de ses personnages d'une façon inédite (Philippo, 2003, p.22).

La condition de la femme dans l'Antiquité se retrace, notamment en Grèce, à travers des noms de femmes grecques célèbres dans le mythe ou l'histoire comme Hélène, Pénélope, Antigone,

Médée, mais aussi Aspasia, la compagne de Périclès, la courtisane Phrynée, modèle du sculpteur Praxitèle, Diotime l'étrangère de Mantinée, l'interlocutrice de Socrate dans Le Banquet de Platon. L'antiquité est dominée par un monde de valeurs viriles, celles du héros de l'époque comme celles du citoyen-soldat de la cité. Est aussi lié à ces valeurs, le fameux "amour grec" qui reléguerait la femme au simple rôle de reproductrice. C'est de cette ambiguïté que nous avons tenté de rendre compte, en évitant de tomber dans le piège de « l'éternel féminin » (Mosse Claude, 1983, p.189), mais en nous gardant aussi de tout « féminisme militant » qui ne mettrait en lumière que les aspects négatifs de cette condition. En effet, celle-ci éclaire la nature même des sociétés (Mosse Claude, 1983, p.189) d'aujourd'hui. Luce Irigaray va s'opposer à ce construit social et proposera une voie de libération de la femme en vue de la restauration du genre humain.

2. Le combat irigarayien pour une restauration du genre humain

Luce Irigaray, à travers sa vie et ses oeuvres, mène un combat contre le discours phallogocentrique de l'Antiquité pour libérer la femme et restaurer le genre humain.

2.1. Luce Irigaray et le combat contre la logique masculine de l'Antiquité

Pour mieux saisir la conception de Luce Irigaray sur le genre, nous partirons d'un bref aperçu de sa vie et de ses oeuvres. En effet, Irigaray est née en 1930 à Biaton en Belgique. Elle a fait ses études à l'Université Catholique de Louvain qui s'appelait Université Catholique de Malines. Sortie de cette université, elle a commencé sa carrière en tant que professeur dans un lycée de Bruxelles. Elle est venue s'installer en France au début des années 1960. Elle devient, un peu plus tard, directrice de recherche au Centre National de Recherche Scientifique plus connu sous le sigle CNRS (IRIGARAY Luce, 1990, p.172). Plus tard, en 1968, elle soutient un doctorat en linguistique. De 1970 à 1974, elle enseigne à l'université Paris VIII alors située à Vincennes. Elle participe à la même époque au Séminaire de Jacques Lacan, un psychiatre et psychanalyste français, né le 13 avril 1901 à Paris 3ème et mort le 9 septembre 1981 à Paris 6ème. C'est après la Seconde Guerre mondiale que Jacques Lacan voit son enseignement sur la psychanalyse prendre de l'importance. Irigaray va boire à cette source.

Disciple de Lacan, Irigaray deviendra plus tard elle-même psychanalyste, membre de l'École freudienne de Paris et sera l'analyste d'Antoinette Fouque qui est une militante pour l'émancipation des femmes, psychanalyste, éditrice, essayiste, politologue et femme politique française. Elle présente une seconde thèse un peu plus tard, *Speculum. De l'autre femme*. On lui retire en 1974 son enseignement à l'université à la demande de Jacques Lacan, son ancien maître, à cause de ses écrits critiquant la misogynie de Freud. Irigaray a une grande influence sur le féminisme international contemporain ; son oeuvre en témoigne.

L'oeuvre scripturaire de Luce Irigaray est marquée par l'étude de la différence sexuelle dans la langue (IRIGARAY Luce, 1984, p.42) : il y aurait une langue des hommes et une langue des femmes, différentes ; et il appartiendrait, selon elle, aux hommes de comprendre que leur langue ne serait pas la langue de toute l'humanité (IRIGARAY Luce, 1992, p.77). Ses livres, traduits en anglais, ont influencé plusieurs universitaires et féministes aux États-Unis d'Amérique, et font partie de ce qu'on appelle la French Theory. A travers ses écrits, Irigaray a retracé sa pensée et a abordé la question de l'aliénation du féminin comme aliénation de toute l'humanité. Elle ne s'est pas arrêtée à critiquer le sujet masculin qui a toujours parlé (IRIGARAY Luce, 1983, p.10). Mais elle a aussi « créé le sujet féminin » et a introduit l'intersubjectivité entre les deux sujets en montrant une des oeuvres du discours phallogocentrique: la fabrique du genre.

L'expression "fabrique du genre" vient ici s'opposer à "création du genre", mieux elle se situe historiquement après la "création". Autrement dit, une classe de personnes a travaillé, après la

création du genre, à fabriquer le genre selon eux. Luce Irigaray a traité de cette fabrique du genre grâce à sa formation pluridisciplinaire dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent, et sa méthode de pratiquer la psychanalyse.

Dans son ouvrage *Entre Orient et Occident* paru en 1999, Luce Irigaray a montré en quoi la tradition philosophique occidentale a pu contribuer à renforcer les rapports de pouvoir entre hommes et femmes. Elle a dénoncé le discours platonicien qui situe la femme comme un moyen de poster les enfants et d'en élever une, le moyen de satisfaction sexuelle ou une esclave livrée à tout péril. Selon elle, il faut une voie « médiane » qui pourrait permettre de penser la question de la différence sexuelle. Il faut que la réflexion féministe au xxie siècle emprunte un autre chemin que celui du discours phallogocentrique. En effet, Irigaray a interprété la tradition philosophique, et plus généralement culturelle, de l'Occident comme l'œuvre d'un sujet masculin. Ce sujet masculin, selon elle, essaie d'émerger du monde maternel, assimilé à la nature, à travers la maîtrise, la domination, et non le respect de la différence entre les sexes: le sujet masculin "fabrique le genre humain" (IRIGARAY Luce, 1977, p.32). Irigaray va œuvrer à déconstruire cette "fabrique du genre". Elle va travailler à « sauter » le privilège d'un sexe, le privilège du sujet masculin.

Dans la tradition occidentale, le droit au silence est l'apanage de la femme dans toutes les acceptions du terme. Irigaray va distinguer ce silence que le phallus a imposé à la femme du silence dont il est question dans la tradition du yoga. Ce silence, pour elle, est évidemment autre chose. Il correspond à la fin d'un parcours de vie, et non à l'interdit ou au mépris de la pensée. Ce qui est souvent mal compris des Occidentaux.

En Occident, l'idéal – représenté, par exemple, dans l'œuvre de Hegel – revient à être capable de maîtriser la totalité du discours et non d'atteindre au silence comme complétude de la vie et de la béatitude. Parler suppose toujours un rapport partiel au réel, alors que le silence peut permettre, grâce à une culture du souffle, une perception de la totalité du réel. Les chemins d'un Hegel et d'un Bouddha vers l'accomplissement de soi sont en quelque sorte inverses. D'ailleurs, dans ses textes – par exemple dans *J'aime à toi*, *Etre Deux*, *Entre Orient et Occident*, *The Way of Love* – Irigaray insiste sur la nécessité d'atteindre le silence pour pouvoir respecter l'autre dans sa différence. Le silence correspond alors à un lieu ouvert entre l'un et l'autre, qui n'appartient à aucun des deux et qui ménage la possibilité de se rencontrer dans le respect de deux mondes différents : le sien et celui de l'autre.

Être capable de silence serait le premier geste d'accueil et d'hospitalité vis-à-vis de l'autre. Ce geste est d'autant plus difficile à réaliser quand l'autre nous est proche et quand nous nous confondons avec lui, ou elle. Sans doute, la nécessité d'un tel geste nous apparaît plus clairement quand il est question de coexistence avec une personne d'une autre culture. La différence, en particulier la différence sexuelle, a été utilisée en vue de la reproduction naturelle de l'humanité. C'est de cette façon que le genre a été fabriqué en accordant des avantages ou privilège à l'homme: ce qui est une aliénation car à défaut d'une reconnaissance de deux identités humaines différentes et d'une culture de leur relation dans le respect réciproque, les rapports entre la femme et l'homme ne peuvent que rester inaccomplis. Il faut restaurer ces rapports.

2.2. Pour une restauration du genre humain

Le discours phallogocentrique mérite, pour l'épanouissement humain, d'être déconstruit. Et, pour ne pas rentrer dans un militantisme féminin, puisque nous œuvrons pour un humanisme, il nous faut poser, objectivement, les étapes de cette déconstruction.

2.1.1. Prise de conscience de la différence entre la nature et la culture

Le statut de la femme, suivant le discours aristotélicien, est fondé par nature au point où il va de l'intérêt de la femme de se laisser gouverner par l'homme (Frédéric Le Play, 1890, p.299). Cela profite également aux femmes qui dépendent des hommes. Il y a donc à clarifier ce fondement du statut de la femme en rapport avec la culture. Nous n'allons pas nous verser ici dans une étude systématique de distinction entre "nature" et "culture". Mais expliciterons cette notion de façon simple en l'actualisant selon le domaine du genre. En effet, ce qui a mal orienté le discours phallogentrique, si nous recherchons un argument pour l'innocenter, c'est la compréhension de la "nature" et de la "culture". Une prise de conscience d'une différence fondamentale entre "nature" et "culture" ouvrira la porte à la restauration du genre humain. Elle permettra de ne pas rentrer dans le jeu platonicien ou aristotélicien de certains attributs liés à l'homme et d'autres liés à la femme au point d'aliéner cette dernière au profit du premier. Qu'est-ce donc la nature ? Qu'est-ce donc la culture ?

Nous partirons de simples exemples afin de parvenir à une définition. Dans le contexte de la reproduction et de l'éducation, qui peut porter, entre l'homme et la femme, un enfant dans son sein pendant neuf mois? (la femme)². Qui peut aider la femme enceinte à accoucher entre l'homme et la femme? (l'homme ou la femme) Qui peut allaiter un bébé? (la personne qui possède le sein maternel: la femme) Qui peut donner le biberon à l'enfant entre l'homme et la femme? (l'homme ou la femme) Qui peut porter l'enfant au dos ou dans le kangourou? (l'homme ou la femme) Qui peut apprendre à l'enfant à marcher ? (l'homme ou la femme) Qui peut enseigner à l'enfant l'alphabet ? (l'homme ou la femme). Dans le contexte de l'art culinaire, dans les restaurants qui, entre l'homme et la femme, porte souvent le titre et exerce la fonction de "chef"? (l'homme) Qui peut préparer un repas dans un restaurant? (l'homme ou la femme) Qui peut préparer un repas à la maison ? (l'homme ou la femme)... Entendons bien par "qui peut", la personne qui a la capacité, quand on fait fi de tout discours, d'exercer telle ou telle action. Donc, nous appelons "nature" tout ce qui, biologiquement, est attribué à l'un ou à l'autre. Ainsi, ne peut allaiter que la personne humaine qui porte naturellement un sein maternel. Ne peut donner un biberon que la personne qui naturellement a une main. Tout ce qui vient en dehors de cette biologie, de cette nature, est "culture". Ainsi, un discours qui va soutenir que la femme ne doit pas aller au puits la nuit ou que l'homme ne doit pas allumer le feu à la maison pour préparer un repas, relève de la culture. Car ce fait est vrai pour un milieu et faux pour un autre. Est donc culturel ce qui n'est pas un possible universel biologiquement fondé. C'est à juste titre que Françoise Héritier parlera de "l'invariant qu'est le donné universel d'ordre biologique" (De Françoise Héritier, 2008, p.49). Si donc, objectivement, on ne ferme pas l'intelligence à la compréhension d'un tel possible universel biologiquement fondé qu'est la nature et non la culture, il faut encore faire un pas vers la volonté d'action de restauration.

2.1.2. Volonté d'action de restauration

Le discours phallogentrique, pour des raisons avouées ou non, a posé la culture comme un possible universel. Il a attribué à l'homme des valeurs humaines spécifiques et à la femme d'autres valeurs humaines spécifiques aussi. Cependant, dans la catégorisation d'attribution, la femme se voit dessaisir de certaines fonctions qu'elle doit accomplir pour participer, comme sujet, à l'édification de la cité. Dans l'Antiquité, la femme était « confinée dans le gynécée et exclue de l'espace public » (Marie-Laure SRONEK, 2018, p.134), de l'agora. Dans La République, on le voit bien, Platon passe visiblement sous silence, l'existence de la femme, exclue de la cité. Et quand il faut parler d'elle, il la montre comme l'origine de tous les maux humains. Son statut fondamental est de soigner la lignée familiale et de tenir le foyer: son rôle est domestique. Et Aristote va lui montrer qu'elle doit être soumise au patriarcat. Le rejet de

² La réponse est mise entre parenthèses après la question.

cette peinture par Luce Irigaray se fait voir, entre autres, dans sa dénonciation du matricide originel (Irigaray Luce, 1981). Il importe donc, après la prise de conscience d'un tel fait et de la différence entre nature et culture, de restaurer volontairement le statut humain et de l'homme et de la femme. Car la déformation de l'un est celle de l'autre, l'aliénation de l'un est l'aliénation de l'autre. Cette restauration doit commencer par une éducation originelle (IRIGARAY Luce, 1981, p.13).

2.1.3. Restauration du statut humain par une éducation originelle

Luce Irigaray pour montrer à quel point le statut de la femme est une construction sociale a réalisé des exercices avec des garçons et des filles (Irigaray Luce, 2001, p.2-4). Et par-là, elle a fait ressorti les stéréotypes collés à la femme. Elle a montré que la communication féminine a une logique plus orientée vers l'autre qui est devant soi que celle masculine qui met l'accent sur l'objet de la communication. Ainsi, cette dernière assimile même la fille à un objet de sa communication, condamné aux travaux domestiques. Luce Irigaray va refuser une telle objectivation, une telle instrumentalisation de la femme. Elle va inviter à une reconstruction de l'identité de la femme. La stratégie pour y parvenir sera une éducation originelle (DURUBELLAT Marie et MINGAT Alain, 1993, p.74).

Tout s'apprend en germe de la conception à l'enfance d'un être humain. C'est pourquoi à la conception d'un enfant, les parents doivent s'investir à se considérer mutuellement comme des sujets de dialogue pour leur propre épanouissement et celui de l'enfant à naître. Ainsi, l'inconscient de l'enfant à naître commencera déjà à enregistrer ce que sera la vie future de l'enfant: une culture à deux sujets respectueux de leur différence, modèle de coexistence de la diversité au niveau universel. Ce ne sera plus une culture de l'exclusion. Ce dialogue sera l'expression tangible de la femme qui n'est pas laissée au destin biologique. Cette étape qui concerne la formation ou l'auto-formation des adultes est importante.

Lors de l'enfance, des jouets sont offerts aux enfants non seulement pour les occuper mais surtout pour leur donner une formation, une éducation par une forme de langage (IRIGARAY Luce, 1983, p.102). Les parents aiment souvent offrir aux filles des poupées, des services de vaisselle, des appareils photo et tout ce qui a une relation à l'être humain ou à l'affectif. Par contre, ils donnent aux garçons des jouets comme une voiture, des véhicules de chantier, des fusils, des ballons, tout objet qui éloigne de l'idée de l'autre et met en relation avec des objets. Ce sont des conditionnements de la formation et de l'éducation de l'enfant. C'est un langage qui crée en lui des stéréotypes avec qui il va grandir. Il nous faut viser des jouets de mise en relation pour tout enfant. Et quand l'enfant commence à parler, il est indispensable de commencer à lui apprendre des paroles de mise en relation car la langue est une médiation pour une vie relationnelle. Il faut communiquer avec quelqu'un et non communiquer des informations reçues: l'accomplissement, l'épanouissement de l'homme ou de la femme ne peut que réussir ainsi en vue d'une fin du discours phallogocentrique, en vue de la restauration du genre humain.

Conclusion

Le discours phallocratique positionne l'homme et lui attribue, au-delà, de ses droits et devoirs, des fonctions. La cité antique de Socrate, Platon et Aristote a été régie par ce discours avec, comme note particulière, l'exclusion de la femme de la cité et l'invention de la citoyenneté à la fin du VI^{ème} siècle avant JC. Ainsi, la citoyenneté est fermée : elle est réservée à une minorité et conçue comme un privilège donnant d'importants droits et devoirs. Ce privilège était celui des hommes qui ont fabriqué le genre. Cette fabrique obligeait la femme à se consacrer aux activités domestiques. Elle était limitée aux fonctions biologiques: le soin de la lignée familiale et la tenue du foyer. Car le citoyen est un homme de condition libre, athénien et majeur, qui dispose de droits politiques (*politeia*). Pour Aristote, la définition est plus restrictive, car le citoyen est celui qui exerce ses droits politiques et ne se contente pas d'une citoyenneté passive : «Le nom de citoyen s'applique avant tout à celui qui a part aux honneurs publics» (Ndong Samba Sylla, 2014, p.49). Le citoyen serait donc le *politès*, celui qui appartient à la communauté politique du *demos* (peuple) et qui par ses droits participe au fonctionnement de la démocratie. Cette considération a totalement exclu la femme de la communauté politique. De plus, suivant le discours phallocentrique, la femme était surtout vue comme la source des malheurs humains. Comme telle, elle devrait se soumettre au phallus. Luce Irigaray montre qu'un tel statut de la femme a traversé les siècles. Des stéréotypes sont collés à la femme. Ces stéréotypes transparaissent dans le langage des hommes et des femmes. Irigaray rejette alors une telle peinture de la femme. Il urge donc que nous prenions conscience de l'existence et des effets du discours phallocentrique en nous fondant sur la différence entre "nature" et "culture" avec une volonté ferme de restaurer le statut du genre humain.

La cité formée par le genre humain (homme et femme) doit être l'expression d'une parfaite solidarité organique où s'accomplit pleinement la citoyenneté. L'homme est naturellement lié à la femme. On ne peut exclure l'une, la femme, du genre humain et obtenir le genre humain. La restauration du genre humain devient donc une priorité. Cette restauration passera par une éducation originelle. Car l'éducation est une passerelle pour atteindre objectivement la nature des choses. Par l'éducation, la recherche historique et les sciences alliées propulsent l'éduqué dans le monde intelligible. L'éducation est donc le lieu propice pour faire émerger la conscience humaine. C'est aussi un espace privilégié pour articuler les interactions entre le passé et le présent. Mais cette éducation dans notre contexte de restauration du genre se doit d'être originelle. Mais, avant tout, pour notre monde aujourd'hui, la question de la prise de conscience et de la volonté d'agir objectivement demeure.

Bibliographie

- Crystel Pinçonat, 2001, *New-York mythe littéraire français*, Genève, Ed. Droz, 328 pages.
- Ndongo Samba Sylla, 2014, *Les mouvements sociaux en Afrique de l'Ouest: Entre les ravages du libéralisme économique et la promesse du libéralisme politique*, Paris, Ed. L'Harmattan, 455 pages.
- Michael Martin, 2004, *Sorcières et magiciennes dans le monde gréco-romain*, Paris, Ed. Le Manuscrit Eds, 560 pages.
- DIOUF, 2019, *Lire le(s) féminisme(s) : origines, discours, critiques*, Paris, Ed. L'harmattan, 244 pages.
- Frédéric Le Play, 1890, *La réforme sociale et le centenaire de la Révolution*, Paris, Ed. Economica, 265 pages.
- Marco Wolf, 2017, *C'est prouvé scientifiquement*, Paris, Ed. Books On Demand, 348 pages.
- E. van der Rest, 2010, *Platon et Aristote: essai sur les commencements de la science politique*, Charleston, Ed. Nabu Press, 610 pages.
- ANDRES Christian, 1989, "La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influence du Cortesano dans la comedia lopesque", in *Bulletin Hispanique*, tome 91, n°2, p. 255-277.
- DURU-BELLAT Marie et MINGAT Alain, 1993, *Pour une approche analytique du fonctionnement du système éducatif*, Paris, PUF, 192 pages.
- FRANÇOISE (de) Héritier, 2008, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Paris, Ed. Odile Jacob, 336 pages.
- HESIODE, 2001, *Les Travaux et les Jours*, Paris, Gallimard, 416 pages.
- IRIGARAY Luce, 1974, *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit, 468 pages.
- IRIGARAY Luce, 1977, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 217.
- IRIGARAY Luce, 1981, *Le Corps à corps avec la mère*, Paris, La Pleine lune, 90 pages.
- IRIGARAY Luce, 1983, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Les éditions de Minuit, 325 pages.
- IRIGARAY Luce, 1984, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 192 pages.
- IRIGARAY Luce, 1990, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris, Grasset, 168 pages.
- IRIGARAY Luce, 1992, *J'aime à toi*, Paris, Grasset, 238 pages.
- IRIGARAY Luce, 2001, *Le partage de la parole*, Oxford, Legenda, 2001.
- IRIGARAY Luce, 1999, *Entre Orient et Occident*, Paris, Grasset, 194 pages.
- KAPLANIAN Patrick, 2011, *Mythes grecs d'origine: Prométhée et Pandore*, Volume 1, Paris, L'Entreligne, 442 pages.
- MOSSE Claude, 1983, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, A. Michel, 189 pages.

PHILIPPO, 2003, *Silent Witness : Racine's Non-Verbal Annotations of Euripides*, Oxford University Press.

SRONEK Marie-Laure, 2018, « Des femmes invisibles dans l'Athènes classique? Les effets du travail pour une redéfinition de la place des femmes dans la vie publique » in *Archimède, Archéologie et histoire ancienne*, n°5, p.134.

VECCHIO (del) Giorgio, 1961, « L'homme et la nature », in: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 59, n°64, p.684.

WHITBECK Caroline, 1976, « Théories of Sex Difference », in *Women and Philosophy*, New-York, Ed. Oxford University Press, p.54-80.

SAÏD Suzanne, 1986, "La République de Platon et la communauté des femmes", in *L'antiquité classique*, Tome 55 p. 142-162.