

La déconstruction et le neutre : de la critique des analogies de l'être à la promotion du genre

Baptiste Rappin

Numéro 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1098599ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1098599ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (imprimé)

2562-5381 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rappin, B. (2022). La déconstruction et le neutre : de la critique des analogies de l'être à la promotion du genre. *Cahiers Société*, (4), 35–61.
<https://doi.org/10.7202/1098599ar>

Résumé de l'article

Dans cet article nous montrons que la finalité de la déconstruction de la métaphy-sique n'est autre que la critique des analogies de l'être et des institutions, c'est-à-dire de l'ensemble des formes de médiation. Cette entreprise est rendue possible par une stratégie qui procède au renversement des polarités de la métaphysique ainsi que par le déplacement des catégories de cette dernière. De ce point de vue, le Neutre apparaît comme le pivot qui, chez les déconstructeurs, permet de faire basculer l'édifice grec ; il permet également au féminisme de revêtir une dimension ontologique – il s'agit des théories du genre.



La déconstruction et le neutre : de la critique des analogies de l'être à la promotion du genre

par Baptiste RAPPIN
Université de Lorraine, France

Amérique

Une certaine histoire de la déconstruction véhicule un truisme qui, s'il n'est pas faux, s'il décrit même avec véracité une trajectoire surprenante appelant son lot d'analyses, se pose comme une entrave épistémologique à la réflexion sur le projet anthropologique, et même civilisationnel, de la *french theory*. De quel lieu commun s'agit-il ?

Le sous-titre de l'ouvrage que François Cusset consacre à ce courant de pensée fournit un indice, quoique ce dernier se révèle tout à fait insuffisant à lever notre insatisfaction : « Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis¹ ». L'historien des idées montre, en effet, que les penseurs français de la déconstruction, dont les noms des plus célèbres viennent d'être cités, connurent un succès digne de *stars* sur les campus américains des années 1970, avant que leur pensée, métamorphosée, américanisée, ne revienne en France et ne fasse l'objet de débats intellectuels et politico-médiatiques sous la forme, d'ailleurs, de vocables anglicisés : « *culture woke* », « *cancel culture* ». Helen Pluckrose et James Lindsay reprennent à leur compte cette histoire dans leur acerbe critique des « impostures intellectuelles² ».

Ainsi donc les pensées des Derrida, Foucault, Deleuze, etc., auraient été déformées, transformées, peut-être même trahies, lors de leur importation puis de leur fulgurant développement sur les campus américains ; elles auraient en tout cas connu un processus d'adaptation, voire de conversion culturelle, à tel point qu'elles

1. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

2. Helen Pluckrose et James Lindsay, *Le triomphe des impostures intellectuelles. Comment les théories sur l'identité, le genre, la race gangrèment l'université et nuisent à la société*, Saint-Martin-de-Londres, H&O Éditions, 2021.

auraient été, selon le mot que François Cusset écrit en caractères italiques, tout simplement « *dé-francisées*³ ». Cette étrangeté expliquerait alors pourquoi le vieux continent se trouve si réticent à renouer avec des philosophies dont il ne reconnaît plus l'élan initial.

Cette thèse nous semble, à dire vrai, non seulement lacunaire mais également insatisfaisante, dans la mesure où elle élude le rapport qu'entretient, dès son origine, la déconstruction avec l'Amérique, carence d'autant plus fâcheuse que ce rapport nous apparaît comme la condition de possibilité de la greffe réussie de la pensée dite « postmoderne » sur le territoire du Nouveau Monde. Jacques Derrida nous met sur la piste, plus particulièrement dans ses *Mémoires pour Paul de Man* ; dans cet ouvrage, en effet, le penseur en vient à poser la question suivante : « Peut-on parler de “déconstruction en Amérique” ? »⁴. Pour de multiples raisons qui tiennent à la condamnation de l'essentialisation – l'expression « déconstruction en Amérique » suppose un mouvement unique, uniforme et continu –, Jacques Derrida refuse de créditer cette tournure de langage d'une quelconque pertinence. Mais la raison ultime, celle qu'il présente en dernier lieu, prend une tournure autrement plus radicale :

Pour parler de la « déconstruction en Amérique », il faudrait prétendre savoir de quoi on parle – et d'abord ce qu'on entend ou délimite sous le mot « Amérique ». Or qu'est-ce que l'Amérique, dans ce contexte ? Si j'étais moins souvent associé à cette aventure de la déconstruction, je risquerais en souriant modestement cette hypothèse : l'Amérique, mais c'est la déconstruction. Ce serait, *dans cette hypothèse*, le nom propre de la déconstruction, le nom propre de la déconstruction en cours, son nom de famille, sa toponymie, sa langue et son lieu, sa résidence principale⁵.

Derrida critique ainsi l'expression « déconstruction en Amérique », parce que l'Amérique n'est autre que la déconstruction dans toutes ses dimensions, parce qu'elle en est à la fois le moteur et l'imaginaire. D'aucuns rétorqueraient alors, par trop hâtivement, que le penseur se précipite dans le piège qu'il ne laisse pourtant pas, tout au long de son œuvre, d'éviter : celui de l'essentialisation, légitime soupçon que vient renforcer le déterminant « la » placé en caractères italiques devant le nom « déconstruction ». Ce serait cependant aller trop vite en besogne. Qu'est-ce que cela signifie, au juste, que l'Amérique soit la déconstruction ? *Psyché*, publié un an avant les *Mémoires pour Paul de Man*, contient à cet égard un passage précieux :

3. François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, op. cit., p. 12. Sauf indication contraire, les italiques sont dans le texte.

4. Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 41.

De même, on ne dirait plus aujourd'hui que Christophe Colomb a inventé l'Amérique, sauf en ce sens devenu archaïque où, comme dans l'Invention de la Croix, celle-ci revient à découvrir une existence qui se trouvait déjà là. Mais l'usage ou le système de certaines conventions modernes, relativement modernes, nous interdiraient de parler d'une invention dont l'objet serait une existence comme telle. Si on parlait aujourd'hui de l'invention de l'Amérique ou du Nouveau Monde, cela désignerait plutôt la découverte ou la production de nouveaux *modes* d'existence, de nouvelles manières d'appréhender, de projeter ou d'habiter le monde mais non la création ou la découverte de l'existence même du territoire nommé Amérique⁶.

Il faut donc bien entendre ceci : la découverte de l'Amérique n'est pas la découverte d'un nouveau continent qui n'attendrait qu'à être conquis pour compléter une carte du monde. Non, la découverte de l'Amérique est bien plutôt synonyme de la possibilité, toujours déjà actuelle, de faire surgir la nouveauté et de se libérer définitivement de l'emprise des traditions de l'Ancien Monde. Construire un nouveau monde, cela ne signifie donc pas, dans l'esprit de Jacques Derrida, édifier une nouvelle civilisation, mais continuellement inventer et expérimenter de « nouveaux modes d'existence » qui n'ont surtout pas pour vocation de se figer en une routine. Soit. Mais poursuivons notre questionnement : l'Amérique est-elle le lieu de la déconstruction par le fruit du hasard ou, à rebours, était-elle en quelque sorte destinée à le devenir – raisonnement téléologique que les déconstructeurs ont en horreur ?

Dit autrement : quelles sont les caractéristiques anthropologiques des populations qui formèrent le premier peuplement de ce qui, plus tard, sera connu sous le nom de « États-Unis » ? Pour le dire d'un trait : le rejet des médiations, qu'elles soient religieuses ou politiques. En effet, les deux premières vagues d'émigration furent constituées des puritains, arrivés à bord du voilier *Mayflower* et que le XIX^e siècle baptisera du nom de *Pilgrim Fathers*, et des quakers qui s'implanteront en Pennsylvanie pour y vivre la « Sainte Expérience⁷ ». Or, tant les uns que les autres furent certes les persécutions anglaises, mais cherchent de surcroît une terre vierge sur laquelle ils pourront faire fi des médiations catholiques et protestantes : où ils pourront se passer du Magistère de l'Église catholique qui possède le monopole de l'interprétation des textes de la tradition et de la mise en relation avec Dieu lors du rituel de la messe, mais où ils pourront également tirer un trait sur l'Écriture qui demeure le support de la foi protestante (*sola scriptura, sola fide*). Ainsi ne reste-t-il plus, pour les quakers, que l'illumination directe par le Saint-Esprit, divine étincelle qu'ils ont la charge de transmettre.

6. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 35.

7. Voir à ce sujet Denis Lacorne, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, Gallimard, 2007.

La voici, la raison pour laquelle l'Amérique est la déconstruction : depuis sa fondation, elle est le continent qui aspire à en finir avec les détours de la médiation issus de la longue tradition, par deux fois millénaire, grecque et catholique⁸. Projet que la déconstruction porte à son paroxysme en développant une critique sophistiquée, fondamentale et ciblée, des principes de la métaphysique. Aussi les penseurs de la déconstruction, malgré leur diversité, malgré leur singularité, se rejoignent-ils tous pour condamner et rejeter le leitmotiv de la médiation, c'est-à-dire de l'analogie dans l'ordre de la métaphysique et de l'institution dans le domaine politique. Cette critique systématique des médiations est conduite au nom de et au profit du Neutre, catégorie théorético-pratique et pivot qui permet de faire basculer la déconstruction de sa *pars destruens* – la critique de la métaphysique – à sa *pars construens* – le projet anthropologique et politique des théories du genre.

La tradition analogique de la métaphysique

Une parenthèse, sous forme de retour historique et philosophique, s'avère ici incontournable. Quelle est au juste cette tradition de l'analogie que les penseurs de la déconstruction ont en ligne de mire ? L'on sait que le motif de l'analogie de l'être se trouve au centre de la pensée de Thomas d'Aquin ; mais de nombreux auteurs soulignent que cette doctrine repose sur une structure cosmique héritée de Denys l'Aréopagite en particulier, et du néoplatonisme de façon plus générale. Ainsi Jean-François Courtine explique-t-il que c'est une « inflexion néoplatonicienne qui donne le jour à la première "systématisation" de l'œuvre d'Aristote, à la faveur d'une doctrine de l'analogie de l'être⁹ » et analyse-t-il le rôle décisif joué par Alexandre d'Aphrodise dans cette opération. Dans ce cadre, « ce qui fonde en dernière instance l'unité totale des étants, ce n'est pas tellement un lien qui viendrait les attacher ensemble de dehors, mais c'est la commune présence, analogiquement différenciée et distribuée, en chacun, du même principe¹⁰ ». Faut-il cependant arrêter le cours de cette remontée qui nous emmène, en l'état actuel, de saint Thomas vers les néoplatoniciens ?

Certes non, et c'est tout l'intérêt de l'œuvre de Jean-François Mattéi¹¹ que d'opérer le retour de l'analogie au bercaïl de la philosophie, chez Platon lui-même, et,

8. Cette américanité de la déconstruction, que nous mettons ici en exergue en suivant Derrida dans le texte, peut également être exposée en pointant, avec Céline Lafontaine, le rôle de la cybernétique, science américaine par excellence, dans la formation de la pensée postmoderne. Voir Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004, p. 143-170.

9. Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2005, p. 122.

10. *Ibid.*, p. 208.

11. Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'ouvrage que nous avons consacré à la pensée de Jean-François Mattéi : Baptiste Rappin, *La rame à l'épaule. Essai sur la pensée cosmique de Jean-François Mattéi*, Nice, Ovidia, 2016.

au-delà du fondateur de la philosophie, à la tradition pythagoricienne à laquelle il se rattache. Citons, en guise de première étape de notre démonstration, cet extrait du *Gorgias* : « Les savants, Calliclès, affirment que le ciel et la terre, les dieux et les hommes, sont liés ensemble par l'amitié, le respect de l'ordre, la modération et la justice, et pour cette raison appellent l'univers l'ordre des choses [*cosmos*], non le désordre ni le dérèglement¹² ». Cette citation laisse apparaître la différenciation qualitative des éléments du monde : le haut n'est pas le bas, pas plus que les mortels ne peuvent prétendre occuper l'Olympe. Mais tous vivent dans une tension harmonieuse à l'origine de la constitution d'un ordre proportionné, celui du cosmos.

Il nous faut toutefois donner à la citation du *Gorgias* sa pleine extension afin de poursuivre notre enquête sur l'analogie. En effet, Socrate poursuit de la sorte : « Tu n'y fais pas attention, je crois, malgré toute ta science, et tu oublies que l'égalité géométrique est toute-puissante parmi les dieux comme parmi les hommes. Tu es d'avis qu'il faut travailler à l'emporter sur les autres : c'est que tu négliges la géométrie¹³ ». Telle est donc ce que Jean-François Mattéi nomme, à la suite d'Edgar Poe, « la loi universelle de l'Analogie¹⁴ » à laquelle se trouvent soumis aussi bien les mortels que les immortels : elle prend le nom mathématique d'égalité géométrique, et se définit par une égalité de rapports de telle sorte que $a/b = c/d$. L'analogie ne consiste pas à attribuer des caractéristiques à un étant en fonction d'un premier exemplaire, ce qui serait la reconduire vers une forme d'univocité en réduisant la différence entre le premier et le second analogués, mais laisse la différence s'épanouir au sein de l'identité des rapports (et non des termes). Comme l'écrit encore Jean-François Mattéi, « [e]lle seule sauvegarde la nature distincte de chaque être pour mieux épanouir la multiplicité des choses du monde au sein d'une communauté d'amitié. Elle possède une fonction logique, ontologique et cosmologique dans la mesure où elle *fonde* l'ordre du discours, de l'être et du monde¹⁵ ». Si bien que l'analogie évite aussi bien la tautologie parménidienne, qui inlassablement ne voit que du Même partout, que la dissémination sophistique qui promeut un éternel devenir-autre. Elle maintient la différence au sein de l'ordre du monde, en établissant chaque chose à sa propre place, et articule de façon harmonieuse l'Un et le multiple.

Or, derrière ou en deçà du fondateur de la philosophie se perçoit l'influence encore plus lointaine de Pythagore et du pythagorisme :

Timée pouvait donc faire crédit à Pythagore de l'application du terme cosmos – « *ordre et beauté* » – à l'univers. Le mouvement

12. Platon, *Gorgias*, 507e – 508a, dans Platon, *Protagoras, Gorgias, Ménon*, Paris, Gallimard, 1991, p. 142.

13. *Ibid.*, 508a.

14. Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996, p. 91.

15. Jean-François Mattéi, *L'étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983, p. 228-229.

cyclique des corps célestes manifeste la présence d'âmes intelligentes qui président au cours de ce qui vit comme à la connaissance : celle-ci est un retour au monde dont l'âme est issue pour retrouver l'ordre de la justice cosmique. Le Platon du *Gorgias* attribue explicitement cette exigence de justice aux pythagoriciens¹⁶.

Ce sont donc les mêmes rapports qui gouvernent les mathématiques (dans la convergence des nombres et des figures géométriques), la musique (dont Jamblique raconte la naissance en mettant en scène Pythagore entendant un forgeron battre le fer) et les éléments physiques ; Platon prolongera dans la *République* ce raisonnement en l'étendant à la cité et à l'âme humaine, qui ne sont pas identiques mais offrent une semblable proportion entre leurs composantes, et également dans le *Timée* dans le récit de la genèse du *cosmos* : « La proportion harmonique, découverte à partir des intervalles musicaux, n'est autre que l'analogie dont Platon fait un usage constant (*Timée*, 35 a – 36 b)¹⁷ ».

Toutefois, la place de l'analogie ne saurait se limiter, chez Platon, à l'évocation d'éléments mythologiques et symboliques : elle occupe également la place centrale dans la définition même de la rationalité qui se met en place autour de l'édification de paradigmes : « Nous définirons heuristiquement [le paradigme] comme le *procédé analogique* qui rend manifeste la *communauté* de rapports entre deux sujets, dont l'un est d'un abord plus aisé¹⁸ ». Le dialogue du *Politique* offre ici un exemple saisissant de l'utilisation d'une telle méthode : les métaphores de l'écriture, du pastorat et du tissage se succèdent tour à tour pour finalement rendre compte de l'exercice de l'homme royal à partir du métier de tisserand. En effet, devant la difficulté à définir le politique, Platon nous propose de le saisir à partir d'une évidence sensible qui, si elle se trouve fondée dans et par le dialogue doit permettre le passage à l'intelligible. Mais, au final, l'utilisation du paradigme se trouve bel et bien justifiée par le postulat du retour du Même au cœur de l'Autre car, ce qui fonde le paradigme n'est autre que le paradigme lui-même : « Mon paradigme lui-même, bienheureux jeune homme, a besoin à son tour d'un paradigme¹⁹ », affirme ainsi l'Étranger à Socrate le jeune, pour mettre en exergue la circularité de toute connaissance et ouvrir la porte à la théorie de la réminiscence.

On pourrait croire que la question de l'analogie demeure cantonnée au domaine de l'être et du discours, c'est-à-dire à l'ontologie. Mais cette approche formelle ne

16. Jean-François Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1983, p. 115.

17. *Ibid.*, p. 82.

18. Jean-François Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre*, *op. cit.*, p. 341.

19. Platon, *Le Politique*, 277 d, Paris, GF Flammarion, 2011, p. 125.

doit pas occulter la centralité de l'égalité géométrique dans la philosophie politique grecque, celle de Platon (la justice comme harmonie dans *La République*) mais surtout celle d'Aristote (la justice distributive dans les *Politiques*), qui forma la référence des juristes romains : « Les juristes romains connaissent et ont soin de mettre en vedette la définition de la *justice* – et de son objet spécifique – explicitée par Aristote : la justice est cette vertu dont l'objet propre est d'attribuer à chacun la part qui lui revient ; *jus suum cuique tribuere* », note ainsi Michel Villey²⁰. Cela signifie donc que l'analogie, dont la doctrine relève de la métaphysique, est néanmoins indissociable de son inscription sociale et politique dans l'instance de la justice dont le lieu d'élaboration et d'application, dans la tradition occidentale, n'est autre que le droit. Analogie et institutions juridiques, égalité géométrique et corps intermédiaires, sont les deux faces de la médiation qui répondent, dans l'ordre du monde et dans celui de la cité, à l'exigence de la proportion.

Ayant surpris l'analogie au fondement et dans le surgissement de la philosophie, nous pouvons à présent énumérer les cinq grandes analogies de l'être qui, chacune associée à un pôle du *cosmos*, structurent l'ensemble de la tradition philosophique : l'Architecture (la terre), le Théâtre (le ciel), la Musique (les dieux), le Tissu (les mortels), l'Étoile (l'être en tant que puissance de médiation). Chacune de ces dimensions se trouve remise en cause à l'époque de la mort de Dieu ; ainsi :

- à l'Architecture qui repose sur le sol s'oppose la Déconstruction qui sape les fondations de l'édifice philosophique et en dépose les murs porteurs, comme s'il fallait démonter la raison comme l'on démantèle un bâtiment gorgé d'amiante ; symbole complémentaire de l'Architecture, la Culture se trouve également menacée par la prolifération des Rhizomes et le mouvement de Dissémination ;
- le Théâtre du monde et la scène céleste s'offrent à la contemplation théorique comme un spectacle, pour qui sait détourner le regard des séduisants reflets des Fantômes et des Simulacres ;
- la divine Musique, qui fait entendre l'accord du *logos* et du *cosmos*, menace de sombrer dans le Désaccord éristique de la rhapsodie ; Composition et Arrangement se corrompent sous l'action de la Décomposition ;
- le Tissu, qu'il soit politique ou cosmique, court le risque de l'effilement, de la trouée voire de la mise en pièces si les prétendants venaient à découvrir le nocturne travail de Pénélope puis à y mettre un terme ;
- l'étoile flamboyante de l'Être brille de ses mille feux pour orienter la pensée, et rassembler le monde en son Unité : la Dislocation du site, quant à elle, tourne au Désastre.

20. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 104.

Portons alors notre attention sur ce que l'on nomme à proprement parler la « déconstruction » et observons comment elle s'attache, pour s'émanciper de la métaphysique, à mettre en doute la pertinence et la centralité de l'analogie de façon générale, et à contester le motif de l'architecture en particulier.

Contre les analogies de l'être

Ainsi donc le véritable péril de la déconstruction serait-il le travail de sape que ses promoteurs mènent contre la structure analogique de la philosophie ; parlant de Gilles Deleuze, Jean-François Mattéi affirme que ce dernier « démonte les ruses ultimes du vieux substantialisme, disloque indifféremment identité et origine, modèle platonicien et *cogito* cartésien, et, avec lui, toutes les figures – arbre, montagne, fil, ciel, racine – qui méditent éternellement le souvenir de la Maîtrise²¹ ». Dans la dix-huitième série de sa *Logique du sens*, Deleuze explique effectivement que l'imaginaire dont est affublé le philosophe provient du platonisme : on s' imagine en effet l'amant de la sagesse arpentant la caverne pour s'élever par-delà le monde sensible et atteindre une hauteur de vue²². C'est bien cette image ascensionnelle, et plus encore verticale car elle allie à la hauteur son revers, la profondeur, de la figure du philosophe qui devient la cible du déconstructeur : « C'est une réorientation de toute la pensée et de ce que signifie penser : il n'y a plus ni profondeur ni hauteur », geste d'arasement niveleur qui prend pour objectif de promouvoir la surface, la superficie, le superficiel, et de « destituer l'Idée »²³. La suppression des analogies fondatrices de la philosophie sert par conséquent l'entreprise de « renversement du platonisme²⁴ » qui consiste à libérer les simulacres de l'emprise des Formes et des Objets (en tant que copies issues d'une *mimesis* supérieure) en raison de la tyrannie du Même et du Semblable qu'ils exercent insidieusement.

La mobilisation du rhizome ressortit au même procédé stratégique. Chacun connaît la célèbre analogie de la lettre-préface des *Principes de la philosophie* par laquelle René Descartes présente la constitution de la philosophie :

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent du tronc toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant

21. Jean-François Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre*, op. cit., p. 414.

22. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 152.

23. *Ibid.*, p. 155.

24. *Ibid.*, p. 292.

une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse²⁵.

Et l'on sait également que Martin Heidegger envisagea son enquête comme une découverte du sol dans lequel l'arbre de la philosophie puise ses racines :

Dans quel sol les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur point d'attache ? De quel fond les racines et par elles l'arbre tout entier reçoivent-ils la vigueur et les sucus nourriciers ? Quel élément celé dans le fond et dans le sol s'entrelace aux racines qui portent l'arbre et le nourrissent ? Sur quoi repose et prend naissance la métaphysique²⁶ ?

En d'autres termes, il serait du moins exagéré, voire abusif, de considérer que le philosophe souabe conçut le projet de se débarrasser de la métaphysique : il semble bien plutôt qu'il cherche à faire apparaître le sol à partir duquel elle se déploie et qu'elle a tendance, du fait de sa constitution ontothéologique, à recouvrir de ses fondements. Néanmoins, aux yeux de Gilles Deleuze, les racines, le sol, les sucus nourriciers, etc., tout ce registre de la semence et de la culture pointe vers la généalogie et la filiation. Or, significativement, la réalité qu'il appelle de ses vœux « apparaît dans l'avortement de la racine principale²⁷ » : cette dernière prolifère alors sous forme de radicules et de rhizomes qui ne s'enfoncent pas dans la profondeur du sol, ce qui témoignerait de leur dépendance à un *a priori* transcendantal ou à toute autre forme d'antécédence (passé, transcendance, langage, etc.), mais prolifèrent sur le plan horizontal de la seule immanence. En effet, le rhizome « n'est justifiable d'aucun modèle structural ou génératif » et demeure « étranger à toute idée d'axe génétique, comme de structure profonde²⁸ » ; pour le dire encore plus simplement, et sans ambages, il « est une antigénéalogie²⁹ ».

Gilles Deleuze, en qui Jean-François Mattéi observe « la moderne *réplique* de Protagoras³⁰ », use d'une stratégie de substitution ; en effet, pour déconstruire la tradition métaphysique, il identifie les analogies fondatrices de la philosophie et remplace les images primordiales pour opérer le déplacement souhaité : c'est la raison pour laquelle la surface dame le pion à la hauteur et le rhizome éclipse la racine. Mais c'est en quelque sorte rester prisonnier de l'analogie que de remplacer un

25. René Descartes, *Les principes de la philosophie. Première partie – Lettre-préface*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 42.

26. Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 23.

27. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Rhizome. Introduction*, Paris, Minuit, 1976, p. 15.

28. *Ibid.*, p. 35.

29. *Ibid.*, p. 32.

30. Jean-François Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre*, *op. cit.*, p. 414.

symbole par un autre et, probablement, ne pas être assez conséquent avec la valorisation parallèle de l'univocité. Jacques Derrida, quant à lui, procède d'une autre manière, pas moins efficace, bien au contraire : il vide l'image de sa substance jusqu'à la subvertir pour en donner une signification autre, voire opposée.

Dans « La mythologie blanche », article tout d'abord publié dans la revue *Poétique* en 1971 puis repris en tant que chapitre dans *Marges de la philosophie* en 1972, Jacques Derrida décèle derrière tout concept abstrait une figure concrète et sensible, qui devint métaphore sous l'emprise de la philosophie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il peut définir la philosophie comme « un procès de métaphorisation qui s'emporte lui-même », allant même jusqu'à affirmer que « la culture philosophique aura toujours été fruste³¹ » à cause, précisément, de l'oubli du sens primitif et matériel. Le déconstructeur cite alors un passage du *Jardin d'Épicure*, livre qu'il commente tout au long de son texte, dans lequel Polyphile s'adresse à Ariste : « Par un sort bizarre, ces métaphysiciens, qui croient échapper au monde des apparences, sont contraints de vivre perpétuellement dans l'allégorie. Poètes tristes, ils décolorent les fables antiques, et ils ne sont que des assembleurs de fables. Ils font de la mythologie blanche³². » Blanche comme l'encre qui servit à dessiner ces allégories, mais qui, si elle demeure active à l'insu des philosophes, n'en reste pas moins imperceptible car recouverte des sédiments de la raison.

« Mythologie blanche », telle est donc l'expression qui donne à cet article ou à ce chapitre son titre. La mythologie blanche de l'Occident est celle de l'homme blanc, elle est la métaphysique, qui, oublieuse de ses origines, impose son *logos* aux autres civilisations : « l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison³³ ». Et ce qui permet de passer de la mythologie blanche à la mythologie de l'homme blanc, du formel à l'histoire, n'est autre que le mouvement d'expansion de l'Occident, car, ajoute Derrida à la suite de la phrase précédente, « [cela] ne va pas sans guerre ». Les armes de la colonisation convertissent la figure de style en action historique, de telle sorte que la critique de la « guerre des civilisations » doit procéder, avant même les considérations géopolitiques, d'une déconstruction des catégories de la mythologie blanche occidentale.

Le leitmotiv est ici le *même* chez tous les déconstructeurs : la philosophie occidentale, qui impose indûment le Même et le Semblable comme canons de l'Universel, doit être critiquée en premier lieu du point de vue de son langage : « La métaphore a toujours été le trope de la ressemblance [...]. C'est son trait le plus

31. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 251.

32. *Ibid.*, p. 253.

33. *Ibid.*, p. 254.

général et c'est ce qui nous a autorisé à rassembler sous ce nom toutes les figures dites *symboliques* et *analogiques* évoquées par Polyphile (figure, mythe, fable, allégorie)³⁴ ». Le travail de la déconstruction consiste alors à mettre en évidence la pluralité constitutive de la métaphore dont les multiples sens ne sauraient être incarcérés et retenus dans la vérité de l'être ; si bien que la métaphore, si elle se laisse emporter par le jeu de la différance et de la dissémination, porte en elle sa propre mort, et aussi, par conséquent, celle de la philosophie et de son oppression planétaire.

Le cas de la colonne, que l'on rencontre dans *La dissémination*, est ici une illustration exemplaire, car l'image en question relève pleinement du registre architectural de la construction, de l'édification et du maintien. Plus profondément, pour Jean-François Mattéi, la colonne est l'analogie représentant « l'ordre qui, depuis les temples doriques, régit l'architecture de pierre comme l'architecture d'esprit de l'Europe³⁵ ». Une page plus loin, le philosophe précise que « l'analogie de l'homme et du temple, qui ne fait qu'un avec l'analogie du temple et du monde, se trouve fixée, on le sait, par l'ordre des colonnes³⁶ ». D'une part, la colonne articule le haut et le bas, elle est le carrefour de l'être par lequel les puissances du ciel et les forces de la terre peuvent communiquer ; d'autre part, elle indique la proportion et la juste mesure par l'harmonie qu'elle donne à voir dans son intégration équilibrée à l'édifice ; au total, elle exprime donc l'ordre du monde et la pérennité des structures. Mais pour Jacques Derrida, qui ne se réfère plus au temple grec mais à la tour de Babel et à la kabbale³⁷, « la colonne n'est rien, n'a aucun sens en elle-même », elle est un « phallus vidé, retranché de lui-même, décapité », qui assure « le passage innombrable de la dissémination et le déplacement joué des marges »³⁸. Loin d'offrir l'image d'un *cosmos* dont les étages se trouvent traversés et reliés par un *axis mundi*, la colonne, qui « n'est jamais elle-même³⁹ » mais est au contraire « absolument disséminée⁴⁰ », devient le non-lieu du mouvement perpétuel de décentrement fondé sur les incessants reports de la polysémie et de la plurivocité.

On mesurera enfin, pour clore cette première partie, à quel point la déconstruction des analogies de la philosophie conduit à la stérilité et, par extension, à la remise en cause de toutes les formes de généalogie, aussi bien dans l'ordre des idées que dans celui de la cité. Gilles Deleuze, rappelons-le, en appelait à « l'avortement de la racine

34. *Ibid.*, p. 255.

35. Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 212.

36. *Ibid.*, p. 253.

37. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 415.

38. *Ibid.*, p. 416.

39. *Idem.*

40. *Ibid.*, p. 418.

principale », tandis que Jacques Derrida se fait l'apologue d'un « phallus vidé » : dans les deux cas, c'est bien la philosophie comme *cultura animi*, telle que Cicéron la définissait dans une analogie célèbre⁴¹, qui se trouve atteinte car méprisée.

Mais c'est ainsi : les Barbares n'aiment pas les arbres ; ils préfèrent aux forêts et aux champs les steppes et les déserts qui tracent l'horizon, sans dresser de hauteur, ou encore les plateaux, les mille plateaux, où ils peuvent nomadiser sans jamais prendre souche et monter au soir leur regard vers le ciel. Que reste-t-il alors de la culture de l'Occident, toute hauteur abolie, lorsque l'on a détruit le fût de la colonne et déraciné le tronc de l'arbre ? Une dislocation du monde ou une machination du rhizome qui n'obéit qu'à une seule loi : « former des milieux qui laissent un instant surnager ceci cela : des blocs friables dans des soupes [Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Rhizome. Introduction, op. cit.*, p. 71] »⁴².

Déconstruction et éloge de la destitution

Pour Jean-François Mattéi,

[I]a déconstruction a donc pour but de désagréger ce qui relève du principe, *arché*, et de disséminer les figures majeures de l'architectonique : le roi comme origine de la cité, le père comme origine de l'homme, le soleil comme origine de la vie, et finalement Dieu comme origine du monde. On aura compris que les déconstructeurs s'en prennent à tout ce que la culture spirituelle de l'Europe avait réussi à édifier. La déconstruction est l'ennemie mortelle de toutes les formes d'édification⁴³,

et c'est pourquoi le philosophe n'hésite pas à qualifier Gilles Deleuze de « désarchitecte du sens⁴⁴ ».

C'est dans le domaine de l'analogie architecturale que l'enjeu semble s'exprimer dans toute sa quintessence ; en effet, le terme de « déconstruction », dont le nom relève de ce même champ monumental, l'indique de lui-même. C'est la raison pour

41. Cicéron, *Tusculanes*, Livre II, V, dans *Œuvres complètes, Tome 3*, Paris, J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1848 ; en ligne : <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/tusc2.htm>>

42. Jean-François Mattéi, *La barbarie intérieure, op. cit.*, p. 216-217.

43. Jean-François Mattéi, *L'homme dévasté. Essai sur la déconstruction de la culture*, Paris, Grasset, 2015, p. 53.

44. *Ibid.*, p. 99.

laquelle Jacques Derrida s'efforce de recourir à des images qui viennent contredire la métaphysique sur son propre terrain, qu'il s'évertue à présenter des temples dans lesquels « la colonne n'est rien, n'a aucun sens en elle-même⁴⁵ », ou qu'il fait appel à la tour de Babel comme à une contre-métaphore de la cathédrale métaphysique : « La "tour de Babel" ne figure pas seulement la multiplicité irréductible des langues, elle exhibe un inachèvement, l'impossibilité de compléter, de totaliser, de saturer, d'achever quelque chose qui serait de l'ordre de l'édification, de la construction architecturale, du système et de l'architectonique⁴⁶. » L'édifice de la métaphysique forme une totalité englobante qui se suffit à elle-même et se ferme par conséquent à l'irruption de toute altérité ; sa complétude l'empêche de s'ouvrir à la nouveauté, à l'inédit, à ce qui ne se laisse pas assimiler dans la structure existante par un mouvement d'intégration de la négativité que nous qualifierions volontiers de « dialectique », tant dans son sens platonicien que dans sa portée hégélienne. C'est pourquoi le combat contre la clôture, et tous les types de clôture, constitue un leitmotiv central de l'entreprise de la déconstruction ; mais ce bordage de la philosophie tient lui-même à cette lancinante présence de l'*arché* qui maintient son emprise logique et ontologique sur le réel : « Le trait invariant de cette référence [l'*arché*] dessine la clôture de la métaphysique : non pas comme une bordure entourant un espace homogène, mais selon une figure non circulaire, tout autre⁴⁷ », qui me semble pouvoir et même devoir s'envisager non pas comme un tracé géométrique, mais comme une structure de renvoi qui attache, par le nouage qu'opère le *logos*, les signifiants aux signifiés et à la référence.

Aussi me semble-t-il judicieux de bien préciser ceci :

La déconstruction n'est pas simplement la décomposition d'une structure architecturale, elle est aussi une question sur le fondement, sur le rapport fondement/fondé ; sur la clôture de la structure, sur toute une architecture de la philosophie. Non pas seulement sur telle ou telle construction, mais sur le motif architectonique du système⁴⁸.

Il ne s'agit donc pas de passer en revue les systèmes philosophiques les uns après les autres, il n'est pas question d'écrire une contre-histoire des idées, non : la déconstruction vise la possibilité même de la philosophie comme architectonique, elle conteste la pertinence d'exprimer la vie de la pensée dans la logique et dans les termes du système. Elle procède dès lors d'une logique catastrophique, terme que

45. Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 416.

46. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 193.

47. Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 238.

48. Jacques Derrida, *Points de suspension*, Paris, Minuit, 1992, p. 225.

Jacques Derrida utilise pour rendre compte de l'effet d'un « retrait-de-l'être⁴⁹ » et que Gilles Deleuze choisit pour définir la différence comme « fond rebelle irréductible⁵⁰ » qui ne se laisse pas happer par le jeu de la représentation mimétique. Le mouvement de la catastrophe, comme l'indique son étymologie grecque, est un tournant, une rotation, voire une torsion dirigés vers le bas, qui peuvent en outre procéder d'un détour, c'est-à-dire d'une ruse, ainsi que l'indique le sens figuré du grec *strophé*. Il en résulte un bouleversement, un retournement qui conduit l'édifice de la métaphysique à sa destruction, à « son délabrement général » et à sa « déstructuration » pour Jacques Derrida⁵¹, à son « *effondement* » pour Gilles Deleuze⁵² qui parvient, par ce seul mot, à dire à la fois l'effondrement et la disparition du fond, autrement dit de l'*arché*.

Cependant, le lecteur ne doit pas tomber dans le piège de croire que la déconstruction ne serait qu'un simple jeu de pensée ou de langage ; car cette remise en question radicale du motif architectural possède une finalité à proprement parler politique, voire anthropologique, qui se traduit par une critique de l'institution et la promotion d'une logique de destitution. Jacques Derrida dresse le lien entre les deux bouts de la ficelle dans la citation suivante :

La déconstruction n'est pas, ne devrait pas être seulement une analyse des discours, des énoncés philosophiques ou des concepts, d'une sémantique, elle doit s'en prendre, si elle est conséquente, aux institutions, aux structures sociales et politiques, aux traditions les plus dures ; et, de ce point de vue là, comme aucune décision architecturale n'est possible qui n'implique une politique, une mise en jeu d'investissements économiques, techniques, culturels et autres... une déconstruction effective, disons radicale, doit passer par l'architecture⁵³.

À travers ce mot, « institution », c'est en réalité toute une famille lexicale qui se trouve concernée, et précisément celle qui s'est construite autour du radical indo-européen *steh₂*, et qui comporte, entre autres, les noms communs suivants : état, être, statut, statue, stature, station, stabilité, (hypo-)stase, stade, existence, testament,

49. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 75.

50. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2003, p. 52.

51. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 75.

52. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 92. Le terme d'« effondement » permet de justifier l'application du terme de « déconstruction », que seul Derrida utilise à partir d'une interprétation frauduleuse de la pensée de Heidegger, à la philosophie de Deleuze, mais également à toutes ces philosophies que l'on qualifie de « postmodernes » dans la mesure où le fondement, qui relève de l'analogie de la construction, est la cible prioritaire de leur critique, quelle que soit la forme prise par cette entreprise de démolition.

53. Jacques Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 227.

attestation, consistance, constitution, institution, instituteur, système, etc. Cette racine élémentaire, prolifique à la vue de tous les dérivés dont elle est à l'origine, signifie « être debout », « se tenir debout » : elle est consubstantiellement liée à la verticalité et à l'assise, ce qui lui confère d'emblée une portée symbolique tout à fait considérable. Il est alors assez évident, à la lecture de la précédente énumération, que le radical *steh*₂ occupe une place centrale dans la pensée européenne : on pourrait même dire, en usant d'un raisonnement analogique, que l'être est à la métaphysique ce que l'institution est à la philosophie politique et l'*épistémè* à la philosophie des sciences, c'est-à-dire un pôle de consistance et de permanence, un fondement. Lisons par exemple Jacques Derrida jouer avec cette famille de mots, et à partir du nom de « statut » dériver vers la « station », la « stabilité », l'« institution » puis le « système » :

Qu'est-ce qu'un statut ? Comme "invention", le mot "statut", et ce n'est pas insignifiant, se détermine d'abord dans le code latin du droit et donc aussi de la rhétorique juridico-politique. Avant d'appartenir à ce code, il désigne la stance ou la station de ce qui, se dressant de façon stable, tient debout, stabilise ou se stabilise. En ce sens, il est essentiellement *institutionnel*. Il définit en prescrivant, il détermine selon le concept et la langue ce qui est stabilisable sous forme institutionnelle, à l'intérieur d'un système et d'un ordre qui sont ceux d'une société, d'une culture et d'une loi humaines, même si cette humanité se pense depuis autre chose qu'elle-même, par exemple Dieu⁵⁴.

Dans le cadre de la déconstruction, la révolution ne vise plus à établir un nouvel ordre, mais à lutter contre l'institutionnalité en tant que telle, quelle que soit sa forme, quel que soit son contenu. Résumons cette logique. Dans une brochure intitulée *Qu'est-ce que le Tiers État ?* parue en 1789, l'abbé Emmanuel Joseph Sieyès introduit une distinction entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué, le premier désignant la capacité de faire la constitution et le second l'ordre émanant de ladite constitution. Pourtant, l'histoire semble montrer, c'est en tout cas ce que prétend le philosophe italien Antonio Negri dans son ouvrage *Le pouvoir constituant* paru en 1997, que les penseurs et les acteurs historiques recouvrent bien trop rapidement le pouvoir constituant par le pouvoir constitué, neutralisant alors la force révolutionnaire du premier par le conservatisme du second. À telle enseigne, d'ailleurs, que l'un forme tout simplement le contraire de l'autre, et que la démocratie ne saurait se figer dans des textes dont les puissants se font les gardiens ; elle est en effet vivante et doit pouvoir à chaque reprise, contre toute clôture de l'histoire, se ressourcer au pouvoir constituant auquel, en fin de compte, elle s'assimile. Giorgio

54. Jacques Derrida, *Psyché. Inventions de l'autre*, op. cit., p. 32.

Agamben adresse néanmoins le reproche suivant à Antonio Negri : cette priorité absolue accordée au pouvoir constituant, bien qu'elle se prétende radicale, ouvre pourtant, de fait, la porte au pouvoir constitué. Et l'on ne saurait guère nier, d'un point de vue logique, que s'il y a du constituant, c'est qu'il peut y avoir du constitué. Le révolutionnaire conséquent prendra donc garde de rejeter non seulement le pouvoir constitué, mais également, et plus principalement, le couple pouvoir constituant/pouvoir constitué au profit de la seule et unique puissance destituante :

Si au pouvoir constituant correspondent les révolutions, les soulèvements et les constitutions nouvelles, c'est-à-dire une violence qui pose et constitue le nouveau droit, pour la puissance destituante, il convient de penser de tout autres stratégies, dont la définition est la tâche de la politique qui vient. Un pouvoir qui n'a été abattu que par une violence constituante renaîtra sous une autre forme dans la dialectique incessante, interminable et désespérée, entre pouvoir constituant et pouvoir constitué, violence qui pose le droit et violence qui le conserve⁵⁵.

À cet égard, le « Comité invisible » inscrit ses pas dans la brèche ouverte par Giorgio Agamben et propose, en guise de mot de désordre, de « destituer le monde ». Le collectif donne les précisions suivantes qui rappellent les considérations étymologiques détaillées ci-dessus :

Destituere en latin signifie : placer debout à part, dresser isolément ; abandonner ; mettre à part, laisser tomber, supprimer ; décevoir, tromper. Là où la logique constituante vient s'écraser sur l'appareil du pouvoir dont elle entend prendre le contrôle, une puissance destituante se préoccupe plutôt de lui échapper, de lui retirer toute prise sur elle, à mesure qu'elle gagne en prise sur le monde qu'à l'écart elle forme. [...] Ainsi donc, là où les constituants se placent dans un rapport dialectique de lutte avec ce qui règne pour s'en emparer, la logique destituante obéit à la nécessité de *s'en dégager*⁵⁶.

Stratégie générale de la déconstruction

S'il semble que l'intention générale de la déconstruction, à savoir : en toutes circonstances se débarrasser de l'*arché* et de ses manifestations, est désormais mise en

55. Giorgio Agamben, *Homo Sacer, IV, 2 : L'usage des corps*, Paris, Seuil, 2015, p. 363.

56. Comité invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017, p. 76.

évidence, encore me faut-il à présent en préciser les modalités opérationnelles. Quelle est donc « *la stratégie générale de la déconstruction*⁵⁷ » ? Très précisément, l'offensive menée contre la métaphysique s'articule autour de deux temps forts complémentaires l'un à l'autre, indispensables l'un à l'autre, elle fait appel à « une double écriture [afin de] pratiquer un renversement de l'opposition classique et un déplacement général du système⁵⁸ ». Deux étapes sont dans cette citation clairement identifiées : d'une part renverser, d'autre part déplacer.

Renverser la métaphysique, c'est en tout premier lieu abattre le pilier même de la philosophie, le système de pensée par lequel la philosophie fit son entrée dans l'histoire, c'est donc procéder, ni plus ni moins, au « renversement du platonisme⁵⁹ », geste qui conduit à l'inversion de la hiérarchie traditionnelle qui ordonne les copies à l'Idée, c'est-à-dire à l'émancipation des fantasmes. Et plutôt que de prendre le parti de Platon contre les sophistes, position que la tradition ne cessa de répéter au fil des siècles, le déconstructeur conséquent fera des sophistes ses alliés dans son entreprise de subversion, car « le sophiste lui-même est l'être du simulacre⁶⁰ ». De façon plus générale, le renversement opère au sein des polarités construites par la métaphysique et qui se caractérisent, toujours, quel que soit le couple concerné, par le primat d'un terme sur l'autre : « Faire droit à cette nécessité, c'est reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre [...], occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie⁶¹ ». Le premier temps de la déconstruction consiste par conséquent à privilégier le terme d'une opposition qui, au sein de la tradition philosophique, était considéré comme inférieur : le corps dame le pion à l'âme, comme le sensible à l'intelligible, l'absence à la présence, l'affect à la raison, le devenir au repos, le fait au droit, la différence à l'identité, l'autre au même, etc. Et si, par extension, l'on considère que la philosophie est le produit de l'homme blanc occidental, comme l'écrit Jacques Derrida dans « *La mythologie blanche*⁶² », alors la déconstruction achèvera le projet d'ébranlement de la métaphysique en valorisant la femme plutôt que l'homme (le féminisme postmoderne), l'animal plutôt que l'homme (le courant antisépéciste) et les hétérotopies colonisées à l'Occident colonisateur (le courant postcolonial).

Nonobstant, la déconstruction ne serait pas complète si elle en restait à ce stade du renversement :

57. Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 56.

58. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 392.

59. Gilles Deleuze, *Logique du sens, op. cit.*, p. 292.

60. *Ibid.*, p. 295.

61. Jacques Derrida, *Positions, op. cit.*, p. 56-57.

62. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie, op. cit.*, p. 254.

la déconstruction comporte une phase indispensable de *renversement*. En rester au renversement, c'est opérer, certes, dans l'immanence du système à détruire. Mais s'en tenir, pour aller *plus loin*, être plus radical ou plus audacieux, à une attitude d'indifférence neutralisante à l'égard des oppositions classiques, ce serait laisser libre cours aux forces qui dominent effectivement et historiquement le champ. Ce serait, faute de s'emparer des moyens d'y *intervenir*, conformer l'équilibre établi⁶³.

Inverser les données du problème, privilégier l'inférieur au supérieur, c'est, au bout du compte, encore se mouvoir sur le terrain de la métaphysique et maintenir, entretenir, la dépendance vis-à-vis des dualités qu'elle installa pour clore, et par conséquent contrôler, le champ de la pensée. C'est pourquoi la déconstruction ne peut se satisfaire du renversement qui ne constitue qu'une première étape en quelque sorte négative : « [On taxe la déconstruction de] nihilisme, d'anti-humanisme... On connaît tous les slogans. J'essaie au contraire de définir la déconstruction comme une pensée de l'affirmation⁶⁴ ». Il serait faux d'assimiler la déconstruction à une opération de table rase, tout comme il serait réducteur de ne voir en elle qu'une simple opération critique : il existe une affirmation – terme que Jacques Derrida prend grand soin de distinguer de la positivité, dans la mesure même où l'affirmation ne pose à strictement parler rien – propre à la déconstruction, qui se meut à l'intérieur de l'édifice métaphysique, ouvre des brèches et détache les signifiants de leurs signifiés afin de les rendre libres de s'associer à d'autres signifiants. Le sens est empêché d'exercer son emprise quand la pensée traverse les oppositions de la métaphysique sans emprunter le passage obligé des pôles constitutifs, demeure impuissant quand les concepts se transforment sous ses yeux et se retournent contre leurs présumés, panique quand, lui qui fut habitué aux énoncés du « soit, soit » (par exemple : soit intelligible, soit sensible), il se trouve subitement confronté aux formules du « ni, ni » (ni intelligible, ni sensible, donc non identifiable). C'est la raison pour laquelle les penseurs de la déconstruction, qui identifient la métaphysique à l'éternel retour du même, mettent en exergue l'indispensable créativité de la pensée : « penser, c'est créer », affirme ainsi Gilles Deleuze⁶⁵ tandis que Jacques Derrida place son programme philosophique sous le signe de l'inventivité :

La déconstruction est inventive ou elle n'est pas ; elle ne se contente pas de procédures méthodiques, elle fraye un passage, elle marche et elle marque ; son écriture n'est pas seulement performative, elle produit des règles – d'autres conventions – pour de nouvelles performativités et ne s'installe jamais dans

63. Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 12.

64. Jacques Derrida, *Points de suspension*, op. cit., p. 198.

65. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 192.

l'assurance théorique d'une opposition simple entre performatif et constatatif. Sa *démarche* engage une affirmation. Celle-ci se lie au venir de l'événement, de l'avènement et de l'invention⁶⁶.

Résumons : si le renversement consiste à valoriser l'un des termes de l'opposition métaphysique afin de mettre fin à un rapport hiérarchique, voire d'installer le pôle persécuté au pouvoir, le déplacement, quant à lui, subvertit l'édifice philosophique de l'intérieur en en tordant les liens et les nœuds afin d'émanciper les mots des concepts et de la réalité. En d'autres termes, la déconstruction invente, elle affirme, mais de façon intransitive, car elle n'invente pas un nouvel objet, pas plus qu'elle n'affirme une nouvelle position : le complément d'objet est en effet le subtil piège tendu par la métaphysique qui profiterait de ce « quelque chose » pendu au verbe pour le soumettre à l'interrogation critique, c'est-à-dire à l'instance du sens. Or, l'écriture est irréductible à tout transcendantal, quel qu'il soit, elle transgresse toujours déjà les catégories dans lesquelles la philosophie voudrait l'enfermer. Mais d'où provient ce caractère indomptable ? « Il est donc nécessaire que [...] l'écriture à la lettre ne-veuille-rien-dire. Non qu'elle soit absurde, de cette absurdité qui a toujours fait système avec le vouloir-dire métaphysique. Simplement elle se tente, elle se tend, elle tente de se tenir au point d'essoufflement du vouloir-dire⁶⁷ ». La meilleure stratégie, pour qui souhaite échapper à l'instance totalisante du sens, n'est-elle pas, en effet, celle qui consiste à renoncer à l'intention de vouloir-signifier-quelque-chose et, par voie de conséquence, à se défaire de toute volonté d'édification ?

Le neutre et la puissance de neutralisation

C'est la raison pour laquelle il n'est guère surprenant d'observer l'inflation du « neutre » chez les auteurs de la déconstruction ; comme le note Jean-François Mattéi, « “neutre” est, sans doute, le terme à la fois le plus et le moins approprié pour désigner cette instance singulière qui, au creux de l'écriture contemporaine, chez Maurice Blanchot en premier lieu, chez Roland Barthes, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida encore, pour ne rien dire ici de la neutralité de l'être chez Heidegger, se donne pour tâche de *suspendre* le sens de la philosophie, depuis son origine platonicienne, et d'indiquer les voies d'un nouveau rapport à l'être⁶⁸ ». Le neutre est précisément la catégorie dont les penseurs de la déconstruction usent pour déployer les deux volets de leur stratégie générale détaillée dans la partie précédente.

En effet, le neutre, c'est-à-dire la négation ou l'ignorance des polarités, est, sans que l'on y prête vraiment garde de prime abord, un puissant leitmotiv des pensées

66. Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, op. cit., p. 29.

67. Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 23.

68. Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde. Platon – Nietzsche – Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 120.

de la déconstruction ; le recours à cette catégorie est éminemment stratégique en ce qu'elle permet de sortir des gonds de la définition, c'est-à-dire de l'attribution d'une forme et d'une frontière, et des rets des jeux de la dualité : sensible/intelligible, âme/corps, substance/accident, etc. Observons Roland Barthes déployer le Neutre dans un cours au Collège de France qui lui est intégralement consacré, et dans lequel il répertorie les possibles usages lexicaux du neutre et passe en revue les domaines de la grammaire, de la politique, de la botanique, de la zoologie, de la physique puis de la chimie, en jouant à chaque reprise de la négation :

- 1) La grammaire : genre, ni masculin ni féminin et verbes (latins) ni actifs, ni passifs, ou action sans régime [...].
- 2) La politique : qui ne prend pas parti entre des contendants (États neutres).
- 3) La botanique : fleur neutre, fleur chez laquelle les organes sexuels avortent constamment [...].
- 4) La zoologie : les abeilles ouvrières : qui n'ont pas de sexe, qui ne peuvent s'accoupler.
- 5) La physique : corps neutres, qui ne présentent aucune électrisation, conducteurs qui ne sont le siège d'aucun courant.
- 6) La chimie : sels neutres, ni acides, ni basiques⁶⁹.

Cet inventaire laisserait accroire à une suite de définitions qui tentent de cerner, de donner un contour, au neutre ; mais ce n'est guère le cas : le neutre, en effet, ne se laisse pas saisir et se glisse entre les mailles du concept : « Tout le Neutre est esquive de l'assertion⁷⁰ » et de la contrainte qu'elle exerce sur les mots et les choses.

Ce sont très exactement ce raisonnement et ce stratagème que Maurice Blanchot place au cœur de son écriture du désastre :

Neutre, ce mot apparemment fermé, mais fissuré, qualificatif sans qualité, élevé (selon l'un des usages du temps) au rang de substantif sans subsistance ni substance [...] le neutre, qui, portant un problème sans réponse, a la clôture d'un *aliquid* auquel ne correspondrait pas de question. Car peut-on interroger le neutre ? Peut-on écrire : le neutre ? Qu'est-ce que le neutre ? Qu'en est-il du neutre ?⁷¹

Dire que l'écriture s'écrit au neutre, c'est par conséquent jouer d'un report indéfini du sens : ni masculin, ni féminin, le neutre, glissant de la neutralité à la neutralisation, neutralise les essences au profit « du souci de l'infime et de la souveraineté des

69. Roland Barthes, *Le neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Seuil, 2002, p. 32.

70. *Ibid.*, p. 75.

71. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 449.

accidents⁷² ». Mais le neutre était déjà présent dans un ouvrage antérieur, dont on peut dire, à la vue de ses nombreuses occurrences, qu'il en forme le fil directeur. En effet, dans *Le pas au-delà*, Maurice Blanchot se met en quête d'une écriture qui « ne te permet plus ce rapport à l'être – entendu d'abord comme tradition, ordre, certitude, vérité, toute forme d'enracinement – que tu as reçu un jour du passé du monde⁷³ », c'est-à-dire qui échappe à toute forme de détermination, car détermination signifie assignation et donc, en dernier ressort, domination. Examinons alors le cas du pronom personnel masculin de la troisième personne du singulier qui est le premier à se présenter dans le livre en question :

Le rapport au "il" : la pluralité que détient le "il" est telle qu'elle ne peut se marquer par quelque signe pluriel ; pourquoi ? "ils" désignerait encore un ensemble analysable, par conséquent maniable. "Ils" est la manière dont (il) se libère du neutre en empruntant à la pluralité une possibilité de se déterminer, par là retournant commodément à l'indétermination, comme si (il) pouvait y trouver l'indice suffisant qui lui fixerait une place, celle, très déterminée, où s'inscrit tout indéterminé⁷⁴.

Au fond, « il » n'est ni singulier, ni pluriel, comme soustrait à cette logique binaire par la protection des parenthèses desquelles l'auteur l'enveloppe, et c'est ainsi qu'il échappe à toute détermination, contenue dans le piège de la troisième personne du pluriel, et que se produit « l'effacement de la marque qui le marque⁷⁵ ».

La même stratégie est également déployée par Jacques Derrida dans *Positions*, un recueil d'entretiens, pour définir le *pharmakon*, substance ou drogue qui se trouve également au cœur du texte « La pharmacie de Platon » dans *La dissémination* :

Le *pharmakon* n'est ni le remède ni le poison, ni le bien ni le mal, ni le dedans ni le dehors, ni la parole ni l'écriture ; le *supplément* n'est ni un plus ni un moins, ni un dehors ni le complément d'un dedans, ni un accident ni une essence, etc. [...] l'*hymen* n'est ni la confusion ni la distinction, ni l'identité ni la différence, ni la consommation ni la virginité, ni le voile ni le dévoilement, ni le dedans ni le dehors, etc. ; le *gramme* n'est ni un signifiant ni un signifié, ni un signe ni une chose, ni une présence ni une absence, ni une position ni une négation, etc. ; l'*espacement*, ce n'est ni l'espace ni le temps ; l'*entame*, ce n'est ni l'intégrité (entamée)

72. *Ibid.*, p. 11.

73. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 9.

74. *Ibid.*, p. 10-11.

75. *Ibid.*, p. 13.

d'un commencement ou d'une coupure simple ni la secondarité.
Ni/ni, c'est à la fois ou bien ou bien⁷⁶.

Le thème du neutre est encore abordé dans *Parages*, publié plus d'une décennie après *La dissémination* ; ici, il est brandi, explicitement et frontalement, contre la structure de la métaphysique : « Mais ce mouvement du neutre n'est évidemment ni négatif ni dialectique. Il doit passer, à un certain moment, d'une manière naturelle, c'est-à-dire sans convention possible, par la forme même de ce qu'il neutralise ou passe : ici, par exemple, la dialectique, la pensée binaire ou triadique, la logique ou la grammaire qui enfermeraient le *ne-uter* dans la négativité⁷⁷ ». Le neutre, c'est ce qui demeure irrécupérable par le mouvement dialectique – qu'il soit platonicien, marxien ou hégélien – qui intègre les négativités dans une unité supérieure ; il est ainsi la garantie du libre déploiement de singularités. Car le neutre, en se déployant dans l'écriture, neutralise ce qu'il touche, à savoir *le logos* dans tous ses sens, langue, logique, raison, opérant comme « un ressort sans ressort » qui « laisse tout intact (sauf, indemne) en apparence, la langue, le discours, la conscience, le corps, etc., à l'instant même où il a laissé s'opérer en silence un *ravage* absolu, un rapt, une rature instantanée⁷⁸ ».

Dans l'œuvre de Gilles Deleuze, le neutre apparaît plus particulièrement dans la *Logique du sens*. C'est tout d'abord le sens qui est mis en relation avec cette catégorie dans la série consacrée à la proposition. Dans les pas des stoïciens, mais aussi de philosophes nominalistes du Moyen Âge, le penseur peut alors affirmer que « *le sens, c'est l'exprimé de la proposition*⁷⁹ », avant de s'interroger : quelque chose échappe-t-il aux termes de la proposition, au réel qu'elle désigne ainsi qu'aux vécus et aux idées qu'elle suscite ? Réponse : « Les Stoïciens ont su le dire : ni mot, ni corps, ni représentation sensible, *ni représentation rationnelle*. Bien plus, peut-être le sens serait-il le neutre, tout à fait indifférent au particulier comme au général, au singulier comme à l'universel, au personnel et à l'impersonnel⁸⁰ ». Ici encore, le neutre, sous la forme du sens, se caractérise par l'échappée : il est ce qui, par l'habile jeu du « ni, ni », résiste à la proposition et aux rets du *logos*, et ne se plie guère aux jeux binaires de la langue et de la raison. Plus loin, le neutre est cette fois-ci rapproché de la singularité : « La singularité est essentiellement pré-individuelle, non personnelle, a-conceptuelle. Elle est tout à fait indifférente à l'individuel et au collectif, au personnel et à l'impersonnel, au particulier et au général – et à leurs oppositions. Elle est *neutre*⁸¹. » Sans surprise, les mêmes propriétés du neutre se trouvent une fois de plus énoncées, mais on insistera ici sur les conséquences

76. Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 58-59.

77. Jacques Derrida, *Parages*, Paris, Galilée, 1986, p. 70.

78. *Ibid.*, p. 91-92.

79. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 30.

80. *Ibid.*, p. 31.

81. *Ibid.*, p. 67.

politiques que Gilles Deleuze pourra tirer d'une telle conceptualisation : puisque la domination se caractérise par la captation des subjectivités dans des catégories et des territoires, seules des singularités neutres, « quelconques » dira Giorgio Agamben, échappent à cette emprise et sont authentiquement révolutionnaires.

On le voit : Barthes, Blanchot, Derrida, Deleuze usent tous du « neutre » comme d'une catégorie stratégique visant à neutraliser les polarités de la métaphysique. Pourtant, rien de neuf sous le soleil ! En effet, et tel est le tour de force de Jean-François Mattéi que de l'avoir solidement établi, le raisonnement du neutre trouve son origine dans la première hypothèse du *Parménide* (« l'Un est un⁸² ») dont la discussion fait apparaître 105 occurrences de « ni, ni » : ni tout ni parties, ni commencement ni milieu ni fin, etc.⁸³. Cela signifie donc que les philosophes de la déconstruction retrouvent l'hypothèse de Parménide, l'Être est, avec laquelle Platon a dû précisément rompre, lors du fameux parricide, pour installer la philosophie dans l'écart entre *le logos* et *le cosmos*. On peut aussi, avec Jean-François Mattéi, en tirer la conclusion suivante : « Que le monde soit plein d'être (redondance de la Tautologie) ou de simulacres (redondance de la Duplicité), *cela revient au Même*. Ou encore *le Même revient*, avec persévérance, de l'éléatisme à la sophistique⁸⁴. » Curieusement, ceux qui reprochent à la métaphysique son culte du Même et sa fixation sur le Semblable sont les héritiers de l'ontologie parménéidienne : « De Parménide à Heidegger, c'est la *même voix* qui est reprise, dans un écho qui forme à lui seul tout le déploiement de l'univoque⁸⁵ », affirme ainsi Gilles Deleuze.

Le genre contre la polarité sexuelle

Dans son cours sur *Le neutre*, Roland Barthes conclut l'énonciation citée ci-dessus de la façon suivante : « Nous reviendrons sur ces images canoniques du Neutre, dont le fond est évidemment sexuel⁸⁶. » Et le penseur d'y revenir, effectivement, dans un chapitre consacré à « l'androgynie » ; plus précisément, il y écrit dans l'introduction : « Je vais, ce nonobstant, m'occuper de l'androgynie, parce que “originairement” – au niveau de la langue, sous sa forme endoxale, la grammaire – le Neutre est une question de sexe⁸⁷ ». Il apparaît, par voie de conséquence, que, dans toutes ses dimensions, dans tous ses usages, le neutre se déploie à partir d'un même fond : celui de la négation de la polarité des sexes, du refus d'inscrire la pensée dans le registre de la génitalité et dans les catégories associées du masculin et

82. Platon, *Parménide*, 137 c, dans Platon, *Parménide, Théétète, Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 1985, p. 23.

83. Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde*, op. cit., p. 124.

84. Jean-François Mattéi, *L'Étranger et le Simulacre*, op. cit., p. 132.

85. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 52. Les italiques sont de notre fait.

86. Roland Barthes, *Le neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978*, op. cit., p. 32.

87. *Ibid.*, p. 234.

du féminin. L'importance décisive du neutre se marque précisément ici : initialement opérateur métaphysique de la déconstruction, il ouvre la voie à une déclinaison politico-culturelle qui prend la forme, très influente aujourd'hui dans les milieux intellectuels, des études de genre (*gender studies*).

Cette dimension se trouve indéniablement déjà présente dans la pensée de Jacques Derrida, et plus précisément dans sa critique du phallus, dont la domination rationnelle prend le nom de « phallogocentrisme ». De ce point de vue, on peut légitimement définir la déconstruction de l'être comme une opération de dissémination du *semen*, de la graine du père ; volontairement expéditif, Jacques Derrida le résume ainsi : « Lapidairement : la dissémination figure *ce qui ne revient pas au père*⁸⁸ ». Par cette formule, il exprime que le travail qu'il mène consiste à dissoudre le lien qui unit l'origine à sa suite, ou le père à ses enfants, c'est-à-dire en langage cette fois-ci philosophique : que la réminiscence ne puisse plus porter l'âme vers la patrie intelligible. Aussi le phallus, comme organe d'insémination et alibi métaphysique de la domination masculine, devient logiquement une cible privilégiée de la déconstruction qui aimerait le voir, « vidé, retranché de lui-même, décapité⁸⁹ », abandonner sa fonction génitrice.

Nulle surprise, dès lors, que la déconstruction derridienne ait été l'amorce d'un renouveau du féminisme qui quitta le terrain étroitement politique pour situer sa critique de l'ordre hégémonique à un niveau désormais ontologique : et c'est dans la déconstruction du phallogocentrisme, fusion du logocentrisme et du phallogocentrisme, que peuvent se dégager des voies d'émancipation qui ne resteront pas, en dépit de leurs bonnes intentions, captives des catégories de la métaphysique, et notamment de son universalisme totalisant. Judith Butler emprunte une telle voie, elle qui traque, au sein même des théories féministes, le retour voilé de la métaphysique de la substance masquant « le discours univoque et hégémonique du masculin, du phallogocentrisme, réduisant au silence le féminin dans ce qu'il a de subversif comme un lieu de multiplicité⁹⁰ ». Et, afin de contrer le mouvement de remontée du phénomène vers l'essence, elle décide, comme Jacques Derrida avant elle, d'attaquer le lien qui unit le genre à l'identité de genre de manière à donner au premier une totale autonomie, c'est-à-dire l'identité de sa présente apparence : « il n'y a pas d'identité de genre cachée derrière les expressions de genre ; cette identité est constituée sur un mode performatif par ces expressions⁹¹ ».

C'est donc en toute logique que pour Judith Butler toute discussion sur le genre doit au préalable dissoudre la notion métaphysique d'identité sous peine de demeurer

88. Jacques Derrida, *Positions*, op. cit., p. 120.

89. Jacques Derrida, *La dissémination*, op. cit., p. 416.

90. Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006 [1990], p. 87.

91. *Ibid.*, p. 96.

prisonnière des assignations binaires « mâle » et « femelle » : « Pour déstabiliser stratégiquement ce rapport binaire et la métaphysique de la substance qui le soutient, on doit présupposer que les catégories “femelle” et “mâle”, “femme” et “homme” sont également produites dans ce cadre binaire⁹² ». Puisque la distinction des sexes est une construction émanant de l’histoire de la philosophie qui déploie les rets de la dichotomie pour trier, classer et identifier – forme rationnelle d’une division que l’on retrouve dans toutes les mythologies –, l’émancipation n’est pas en premier lieu politique, mais bien métaphysique : il devient ainsi expédient d’arracher la racine de l’oppression et de subvertir la logique du tiers exclu et de l’identité. Butler reproduit alors la stratégie classique des déconstructeurs : elle part des accidents pour menacer l’essence en son existence ; ainsi les hommes pourvus d’attributs féminins suffisent-ils à établir l’inanité du genre : « il semble alors que le genre en tant que substance, la viabilité de l’*homme* et de la *femme* comme noms sont mis en cause par le jeu dissonant des attributs qui ne sont pas conformes aux modèles séquentiels ou causaux d’intelligibilité⁹³ ».

Si donc le genre ne procède pas d’une logique iconique, que l’on pense cette dernière comme image d’une essence fixe ou comme reproduction d’une structure sociale et culturelle dominante, c’est qu’il doit plutôt être compris comme acte ; ce sont en effet les pratiques qui régulent l’identité de genre : « De tels actes, gestes et accomplissements [*enactments*], au sens le plus général, sont *performatifs*, par quoi il faut comprendre que l’essence ou l’identité qu’ils sont censés refléter sont des *fabrications*, élaborées et soutenues par des signes corporels et d’autres moyens discursifs⁹⁴ ». En somme, l’identité sexuelle ne renvoie plus à aucune substance préalable, à aucun *a priori* : elle est un événement illocutoire qui subvertit le jeu des frontières entre l’espace psychique et le monde social, entre l’intérieur et l’extérieur, car plus aucune correspondance ne peut être établie entre ce qui est ressenti (l’« essence ») et ce qui se donne à voir (l’« apparence »).

Il est toutefois une autre manière, peut-être encore plus radicale, d’abolir la polarité sexuelle : le recours à l’entité neutre par excellence, la machine, dont la cybernétique a montré que sa nature informationnelle n’était pas différente de celle du vivant et des sociétés humaines. Or, une fois évanouie la distinction métaphysique de l’homme et de la machine, la voie semble ouverte à la formulation non plus d’une anthropologie, tant le terme même d’« homme » s’avère désormais caduc, mais d’un « mythe politique ironique⁹⁵ », celui de l’organisme cybernétique, le cyborg, dont Donna Haraway a commis en 1984 le *Manifeste*. Voici le constat : « La fin du XX^e siècle, notre époque, ce temps mythique est arrivé et nous ne sommes

92. *Ibid.*, p. 93.

93. *Ibid.*, p. 95.

94. *Ibid.*, p. 259.

95. Donna Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais*, Paris, Exils Éditeur, 2007, p. 29.

que chimères, hybrides de machines et d'organismes théorisés puis fabriqués ; bref des cyborgs. Le cyborg est notre ontologie ; il définit notre politique⁹⁶ ». La société cybernétique est advenue, et il est devenu, de fait, impossible de penser l'homme selon les polarités classiques de la métaphysique, selon ses lignes de démarcation et ses frontières établies : « Avec les machines de la fin du XX^e siècle, les distinctions entre naturel et artificiel, corps et esprit, autodéveloppement et création externe, et tant d'autres qui permettaient d'opposer les organismes aux machines, sont devenues très vagues⁹⁷ ». Ces dichotomies révèlent en outre le profond système de domination qu'est la métaphysique, dans la mesure où le premier des termes de la dualité est toujours appelé à exercer, sans relâche, son emprise sur l'autre : l'idée sur la matière, l'âme sur le corps, l'un sur le multiple, l'homme sur la femme, l'autochtone sur l'étranger. Le cyborg, en interrompant le jeu hégémonique de cette logique duelle bimillénaire, ouvre le champ de l'émancipation, et c'est la raison pour laquelle Donna Haraway en fait le pivot d'une régénération du féminisme et présente son *Manifeste cyborg* comme « une tentative de contribution à la culture et la théorie féministes socialistes sur un mode postmoderne qui ne se réfère pas à la "nature", dans la tradition utopiste d'un monde sans genres sexués qui est peut-être un monde sans genèse et sans doute un monde sans fin⁹⁸ ».

Reprise et prolongements

Fidèle à son préfixe, la déconstruction nous est en premier lieu apparue comme une pensée de la négation et de la privation. Quand, par exemple, Judith Butler annonce vouloir « défaire [*becoming undone*] les conceptions normatives restrictives de la vie sexuelle et genrée⁹⁹ », elle entend à la fois nier la distinction naturelle des genres, en y opposant sa théorie performative, mais également la rendre impossible, c'est-à-dire priver l'humanité de la possibilité de cette classification identitaire et essentialiste.

Le Neutre s'est avéré être, au fil de nos développements, la catégorie par laquelle la critique radicale de la métaphysique pouvait laisser la place à un projet anthropologique, affirmatif, mais non positif selon la distinction de Derrida, et dont on peut observer les réalisations concrètes suivantes, dont nous limitons ci-après l'inventaire aux théories du genre : dans le domaine du droit français et à la suite de l'arrêté du 10 janvier 2020, la fin de la distinction entre le père et la mère, remplacés par le parent 1 et le parent 2 dans les livrets de famille (que d'aucuns appellent

96. *Ibid.*, p. 31.

97. *Ibid.*, p. 35.

98. *Ibid.*, p. 31.

99. Judith Butler, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2016, p. 11.

désormais « livret de parents communs ») ; dans le domaine de la science, la remise en cause systématique des objets et des savoirs disciplinaires par les *gender studies* ; dans le domaine de la langue, la promotion de l'écriture inclusive visant à éradiquer la domination masculine ; dans le domaine de l'éducation, secteur dans lequel les pays scandinaves font office de pionniers, la mise en œuvre de crèches ou d'écoles non genrées afin de lutter contre les préjugés sexistes ; dans le domaine du commerce, la mise sur le marché de poupées non genrées et de jouets dont les couleurs ne répondent plus aux stéréotypes d'attribution (bleu pour les garçons, rose pour les filles) ; dans le domaine de la médecine, le développement de la chirurgie transgenre permettant à un individu de changer de sexe (phalloplastie ou vaginoplastie) ; dans le domaine de l'art, les recherches sur l'hybridation humain-animal-machine.

Ainsi, loin de rester un discours théorique, sophistiqué voire abscons, la déconstruction se manifeste par de multiples réalisations concrètes. Mais ce qui pourrait ressembler à une somme de petites victoires locales, à un amoncellement de micro-émancipations, ne fait pourtant que taire l'aliénation fondamentale de la société industrielle qui résulte du mode de production capitaliste. De ce point de vue, et comme le note à juste titre Renaud Garcia, la déconstruction « détourne les énergies révolutionnaires et favorise les évolutions du système socio-économique contemporain¹⁰⁰ ». Si donc nous devons poursuivre les précédentes analyses, qui se saisissent de la déconstruction à partir de l'histoire de la métaphysique, c'est assurément, à la suite de Michel Freitag, vers une étude des relations entre déconstruction et capitalisme contemporain que nous orienterions nos efforts.

100. Renaud Garcia, *Le désert de la critique. Déconstruction et politique*, Paris, L'Échappée, 2015, p. 19.