

Préface

Vingt ans après sa première publication en Italie, un nouvel éditeur a pris l'initiative de réimprimer ce petit livre, devenu introuvable depuis quelque temps. J'ai ainsi l'occasion de me pencher sur ce texte avec une certaine distance chronologique et émotionnelle. Lorsqu'il est sorti la première fois, en 1990, sa fortune fut au-delà de toutes les attentes : il a été traduit rapidement en allemand, puis en anglais. À l'étranger aussi, le succès fut notable, et il a marqué ma découverte tardive de l'Amérique. En réalité, le succès de *Malgré Platon* a été précédé de la diffusion du premier et décisif volume *Diotime. La Pensée de la différence sexuelle* (1987), qui comprenait mon essai théorique. Là aussi, des traductions ont suivi peu après et l'intérêt suscité auprès de différentes branches du féminisme italien et international a été fulgurant et croissant. Si j'insiste sur mes succès inattendus au tournant des années 1980 et 1990, ce n'est pas seulement par une sorte de pulsion autobiographique nostalgique. La raison est plutôt d'ordre historique et traduit mon intention de mettre en avant le « bonheur public » dont un certain milieu politique et intellectuel a fait l'expérience en ces années-là. *Malgré Platon* appartient précisément à cette période et il en est l'expression.

Ceci est un livre heureux : car, en termes féministes, il correspond au moment du passage du mouvement de libération à l'exercice de la liberté, et, en termes philosophiques, il se situe au moment important où la négativité de la déconstruction se transforme en positivité de l'affirmation. Présenté ainsi, cela semble abstrait, voire intellectuellement alambiqué, mais cela ne l'est pas. Il s'agit, pour le dire simplement, de la transition du plan de la critique à celui de l'invention. Dans ce livre, j'invente des figures de femmes, ou plutôt, je les vole : je saccage les textes classiques, d'Homère à Platon, pour transférer leurs « héroïnes » sur une scène nouvelle, réservée aux femmes, où elles acquièrent un sens différent. Pénélope, Déméter, Diotime et une servante de Thrace sont les protagonistes de ce crime éclatant. On disait alors, en plaisantant, que j'agissais comme Robin des Bois : je volais des figures aux hommes pour les donner aux femmes. Effectivement, je n'ai jamais nié qu'il y avait un substrat éthique et politique tangible dans cette stratégie d'enlèvement. Et, surtout, une certaine allégresse.

Je ne dirai pas que le plus grand mérite de ce livre est d'être un vestige de son époque et un témoignage des années heureuses d'une génération. Au contraire, en ce qui me concerne, après vingt ans de confrontation avec les opinions les plus radicales de la pensée mondiale, je m'y reconnais toujours, sans aucune hésitation. J'aime, dans *Malgré Platon*, avant tout le ton qui, à part quelques passages inutilement soutenus, est gai, sans préjugés et irrévérencieux. Cela a certainement à voir avec la transition, déjà évoquée, du langage de la *libération* à celui de la *liberté*. Pour éviter le flou des formules, voire des slogans, il convient peut-être de m'attarder un peu sur les deux mots en question. La libération, dans l'usage que j'en fais

ici, est un terme synthétique qui désigne avant tout l'environnement politique et culturel dans lequel se développe la dénonciation féministe d'une société qui subordonne les femmes aux hommes. Aussi ample et escarpé soit-il, le long et laborieux chemin de la libération (qui coïncide avec l'histoire du féminisme et commence avec Mary Wollstonecraft à la fin du XVIII^e siècle) contient nécessairement des accents revendicatifs qui mêlent plainte et indignation. Le bonheur — tel est le point — est rare. Étant donné que la dénonciation de l'injustice patriarcale est portée par celles qui en sont les victimes, un malheur diffus imprègne le plus souvent les tons, parfois enragés et sarcastiques, du discours. Ce n'est ni la joie ni l'allégresse, mais plutôt une ironie attristée ou une légitime lamentation qui demandent de l'attention. Inscrit dans la lutte des femmes contre la société dominée par les hommes, le phénomène, avec des hauts et des bas, arrive jusqu'à nous, ou plutôt, au moins en Italie, s'assombrit d'une manière particulière, propre à notre époque, où l'on parle des femmes principalement sous l'angle des violences et des agressions. Le ton malheureux des discours relatifs à la libération est en effet inévitablement lié au degré du malheur de la situation. Il va et vient, il s'accroît ou se perd, selon le retour historique du modèle patriarcal. Le processus est discontinu : sous l'apparence d'un progrès irrépressible vers la pleine émancipation, il connaît des moments de régression et des reculs rapides. Il connaît néanmoins aussi des ouvertures soudaines vers un horizon de sens où, pour les femmes, le traditionnel rôle de victime est supplanté par le désir positif de s'affirmer. Les années 1980, sur la longue vague du vent fatal de 68, coïncidèrent avec l'une de ces ouvertures. Elles donnèrent à voir, entre autres, des périodes, moins

sombres que le temps présent, où la femme violée n'est pas l'image principale à laquelle toutes les femmes sont appelées à s'identifier. Des périodes où la misère demeure hélas — insupportable et atroce —, mais ne s'érige pas en un paradigme fondamental de reconnaissance. À côté de la fatigue de la libération, prévaut alors l'expérience de la liberté. L'idée de *Malgré Platon* naquit dans ces circonstances.

Liberté est un nom vague, on le sait. Polyvalent peut-être plus que tout autre terme du vocabulaire politique occidental, c'est même parfois un nom vide, prétentieux. Dans le contexte réel du lexique féministe qui nourrit directement mes écrits de ces années-là, la liberté prend toutefois un sens précis. Pour le dire avec le jargon de l'époque, il s'agit du phénomène de prise de parole d'une subjectivité féminine qui, en rompant avec l'ordre symbolique du langage patriarcal, a décidé de se dire « à partir d'elle-même », et de construire « un ordre symbolique qui lui est propre ». Plus simplement, il s'agit de la possibilité pour les femmes de dire elles-mêmes *ce que* et *qui* elles sont, au lieu de se conformer aux caractéristiques de la prétendue « nature » féminine définie par la tradition. Dans cette perspective, la critique du patriarcat — ou, si l'on veut, la dénonciation désormais éprouvée du système machiste — n'est donc pas exclue. Mais elle n'est pourtant pas au cœur du sujet. Comme en témoigne ce livre, il ne s'agit pas, en effet, de démasquer les artifices de la raison universelle qui assigne un rôle privilégié au « mâle, adulte, blanc » (en le faisant d'ailleurs passer, en contrebande, pour un paradigme de l'humanité tout entière), ni même de revendiquer une égalité qui finit par homologuer les femmes aux hommes. Il s'agit plutôt d'enregistrer

quelques expériences de liberté féminine — déjà opérantes en pratique, et pas seulement dans la pratique féministe — et de fournir une galerie de figures dans lesquelles les femmes peuvent se reconnaître. L'éventuel geste de renversement des stéréotypes rend le jeu encore plus amusant. Pénélope, par exemple, dans ma réécriture, n'attend pas du tout Ulysse; elle tient plutôt en échec les prétendants et tout le royaume d'Ithaque avec la fameuse, et quelque peu invraisemblable, ruse de la toile. C'est précisément dans cette invraisemblance (vingt ans pour tisser un drap! Allons, qui le croirait?) que réside la véritable force du paradoxe. Pénélope a ses raisons *à elle* que le texte d'Homère transmet mais, peut-être, ne peut pas *encore* comprendre. Oui, Homère. Et si c'était une femme qui avait écrit *L'Odyssée*, comme le prétend Samuel Butler?

Dans mon livre, je ne suis pas cette hypothèse. Le grand conteur d'histoires peut rester tranquille et continuer à nous enchanter avec son art : mon ennemi, c'est Platon. Je pourrais ouvrir ici une fastidieuse parenthèse biographique pour raconter comment Platon est devenu, pour ainsi dire, mon philosophe de destin : déjà aimé au lycée, aimé à nouveau à l'université et bientôt devenu le sujet de ma première, précoce, publication. Aujourd'hui encore, il est rare que je ne lise ou n'écrive pas sur le grand Athénien. Le problème, cependant, est différent, et il a à voir avec la mise au point fructueuse, au tournant des années 1980, de mon expérience de l'« extranéité » par rapport au texte platonicien. Comme toute bonne féministe le sait, le concept d'extranéité a été rendu célèbre par Virginia Woolf qui, dans *Trois Guinées*, l'utilise en référence à la pensée des « hommes cultivés », cette prestigieuse tradition anglaise qui, comme toute autre, est

pensée par des hommes et pour des hommes. Il est ensuite souvent utilisé par les chercheuses de tout horizon souhaitant ainsi souligner l'extranéité de leur sexe par rapport à la logique neutre-masculine de leurs disciplines. Qu'il s'agisse de Platon ou d'un autre auteur ou, peut-être, d'un autre champ disciplinaire, peu importe. En somme, il n'y a pas non plus d'originalité particulière à se sentir étrangère à la théorie de Platon. Du point de vue d'une critique de la métaphysique, cependant, il y a peut-être un avantage à se mesurer à la solennité d'un moment fondateur, grand par définition, qui laisse encore entrevoir les mécanismes exclusifs de sa propre construction. L'exclusion du féminin (c'est-à-dire du corps, de la contingence et, au nom de la différence sexuelle, de la concevabilité même de la différence) est constitutive du système. D'où, selon ma thèse, une certaine facilitation du retour éventuel du féminin sur les lieux du crime. Platon se laisse plus facilement voler par une femme parce qu'il est facile de le prendre en plein flagrant délit philosophique, délit qu'il a perpétré sur les femmes. L'extranéité par rapport à son texte, en ce sens, est déjà une carte interactive en vue du vol.

Expérimenté une fois dans une vie le goût pour la liberté demeure pour toujours. Au cours des vingt années suivantes, j'ai continué à voler des figures, élargissant, avec une conviction croissante, ma zone d'opérativité. Pas seule, évidemment. La liberté dans la solitude est en effet une illusion, un mauvais héritage de l'habitude masculine de fonder le sujet sur lui-même, de le soustraire à toute contrainte de dépendance ou de dette. Puisqu'elles savent avec certitude qu'elles ne se mettent pas au monde toutes seules, les femmes reconnaissent au contraire l'importance du lien

à l'autre, de la relation entre semblables, et elles ont besoin de complices. Parmi celles-ci, comme le dit le langage féministe, certaines s'imposent comme les « mères de nous toutes » (pour moi, Hannah Arendt, depuis le début). D'autres sont de généreuses compagnes d'aventure. Je ne cite pas de noms ici car, au cours de mon itinéraire spéculatif à la recherche d'un bonheur public ou, à tout le moins, d'une autre façon de penser la politique, j'en ai rencontré beaucoup. Malgré Platon, nous sommes nombreuses.

Adriana Cavarero, 2009

*À Maddalena,
ma mère*

Introduction

La culture occidentale est riche en *figures* dans lesquelles l'ordre symbolique dont elle est tissée s'autoreprésente : d'abord dans le matériau mythique, puis dans plusieurs textes littéraires, jusqu'à la période moderne. Ou, plutôt, jusqu'à une réélaboration moderne des figures les plus anciennes. Nous avons ainsi, au début, les dieux de la mythologie grecque, puis l'Ulysse et le Polyphème homériques, puis l'Œdipe de la tragédie, et enfin (sans parler des textes sacrés) Faust et Don Juan. Ou bien — pourquoi pas ? — Cyrano et Werther.

La figure a justement cette capacité à concentrer, par une sorte d'allusion narrative et immédiate, par une sorte d'incarnation paradigmatique et vivante, l'ordre symbolique qui la façonne et qui prend en elle son nom signifiant (un nom propre). Certes, cet ordre symbolique trouve d'autres langages pour s'exprimer, par exemple, pour rester dans le domaine de l'écriture, le traité philosophique ou le texte de loi, mais l'efficacité de la figure est sans pareil, par sa puissance communicative et par sa capacité d'auto-reconnaissance. Sans pareil aussi en ce qu'elle s'adapte aux événements de l'évolution interne de l'ordre symbolique lui-même, comme une sorte de personnage vivant, dont les multiples facettes deviennent progressivement visibles à partir de plusieurs perspectives qui se succèdent

dans le temps : nous obtiendrons ainsi, entre autres, l'Œdipe de Freud, l'Ulysse d'Adorno ou le Don Juan de Kierkegaard. Or, les divers points de vue se succèdent précisément au sein de l'histoire issue du même ordre symbolique, qui dès ses débuts a imposé son empreinte patriarcale.

Dès lors, au-delà de la polyvalence représentative des figures qui se déploient à l'infini dans l'aventure herméneutique, le cadre symbolique qui la soutient demeure le même : on y trouve un sujet masculin, qui se veut neutre/universel, qui se dit central et façonne un sens du monde taillé à sa mesure, qui se révèle à travers ses propres figures. Une conception où les figures de femmes trouvent, elles aussi, leur place *en référence* au sujet masculin qui en décide. Pour Zeus ce sera donc Héra, pour Ulysse Pénélope, pour Faust Marguerite, pour Don Juan Zerlina et tant d'autres. Ce n'est pas que le couple, marié et amoureux, soit la seule règle : il y a aussi de nombreuses figures de mères, de filles et de vierges, il arrive qu'il y ait aussi des figures d'enchanteresses libertines imitant Circé, mais le cadre symbolique constant est précisément celui qui décide de la représentation du féminin par rapport au centre masculin, de sorte qu'inexorablement toute figure de femme se trouve à jouer un rôle dont le sens reste limité aux codes patriarcaux imposés. Pour les hommes donc, un théâtre de figures dans lequel leur propre subjectivité est appelée à s'identifier, pour les femmes, le même théâtre imposé par un sujet masculin, où elles ne sont pas sujet, mais objet de la pensée d'autrui.

L'émancipation récente des femmes complique davantage les choses, dans la mesure où elles ont été admises (par le principe égalitaire selon lequel elles sont comme les hommes, bien qu'elles soient femmes) dans les ateliers de la pensée, on pourrait croire

qu'à présent elles en partagent pleinement les incarnations figurales : puisque la pensée, bien que marquée du sceau masculin, a une valeur neutre/universelle, puisque la question spirituelle des hommes est celle de l'Homme compris comme genre humain. Il peut arriver qu'une travailleuse de l'intellect, alors qu'elle sent qu'elle participe au destin de l'Occident, soit appelée à se reconnaître dans les marques gravées par Prométhée, Ulysse ou Faust, sans en partager la sexuation qui, en somme, dans ce cadre prétendument universel, ne compte pas.

Ce qui reste en tout cas inchangé, c'est qu'une femme, pensée par l'homme à son image et à sa dissemblance, n'a pas de figure qui, tout en traduisant sa subjectivité féminine, soit capable de prendre forme dans un ordre symbolique propre, mais elle se trouve au contraire d'emblée représentée et contrainte à s'identifier dans l'imaginaire d'autrui. De sorte que l'exercice de retrouver sa propre subjectivité, par adaptation et correction, dans les rêves de toute-puissance de l'esprit masculin, se révèle, pour les femmes, inutilement pénible. D'une part, ces efforts inutiles leur renvoient seulement des images d'extranéité constitutive, et d'autre part, la subjectivité féminine en quête de figures se heurte à des stéréotypes issus d'une déportation ancienne dans le destin de l'homme. Il est ainsi inévitable que certaines commencent à se demander avec toujours plus d'insistance : à quel point Prométhée ou Ulysse me renvoient-ils d'une manière ou d'une autre des images qui correspondent à mon existence incarnée de femme ? Ou, pour rester dans le domaine de mon sexe, à quel point Pénélope ou Circé répondent-elles à mon expérience ? Jusqu'à quel point puis-je pleurer avec Marguerite et rire avec Zerlina ?

La question est évidemment rhétorique lorsqu'elle émerge dans l'horizon de la subjectivité féminine, car celle-ci refuse à l'ordre symbolique patriarcal sa prétention à figurer le sens du genre humain dans son entièreté, dont les femmes seraient une sous-espèce. Dans cet horizon de pensée, la *différence sexuelle*, en tant que donnée distinctive initiale des humains (qui viennent toujours au monde soit comme *un* homme, soit comme *une* femme), exige une représentation adéquate dans un ordre symbolique composé de deux sujets différemment sexués, capables de se donner des figures de manière autonome et adaptées à chacun. C'est donc la place centrale du sujet masculin qui est ici critiquée pour ses prétentions universalistes (et la différence sexuelle intervient donc comme différence par rapport au rôle dont le sujet masculin décide); en conséquence, c'est l'ensemble de l'échafaudage symbolique de la culture occidentale qui est mis en crise, avec ses figures masculines et surtout féminines. La question rhétorique ne peut donc avoir qu'une réponse négative : dans tout le répertoire culturel traditionnel, aussi vaste soit-il, aucune figure ne peut s'avérer conforme à la subjectivité féminine qui la réclame, justement parce que dans cette tradition une telle subjectivité féminine est occultée au sein de figures très masculines d'hommes et dans des figures de femmes pensées par des hommes.

Nous avons toutefois besoin de figures et, certes, la meilleure solution serait de reconnaître qu'une pensée nouvelle et un sujet nouveau appellent des figures *nouvelles*. En ce sens, la littérature écrite par des femmes — puisque c'est la première discipline qui s'est ouverte aux femmes et qui s'est révélée être un champ approprié à leur besoin d'écrire — est en mesure d'offrir son propre

panthéon d'héroïnes. Mais malheureusement je ne m'y connais pas en littérature, et encore moins en invention des figures. Pour cette raison, je les ai dérobées.

Ce livre porte sur des figures de femmes antiques enlevées à leur contexte : Déméter, Pénélope, Diotime et une servante de Thrace. Le contexte littéraire est celui de l'œuvre de Platon, mais, parfois, comme pour Déméter et Pénélope, il sert seulement de prétexte, car le contexte véritable est celui de la pensée grecque dans sa globalité.

Pour justifier ce choix « grec », je n'ai que mes compétences, c'est-à-dire mon intérêt et ma connaissance de la philosophie antique, qui proviennent d'éléments biographiques fortuits. Néanmoins, ce positionnement spécifique me paraît opportun, car la pensée antique constitue un point de départ et imprime sa trajectoire sur ce qu'on appelle le destin occidental, en accomplissant, dans le célèbre passage du *mythos* au *logos*, le passage déterminant de la culture de la Grande Mère à l'ordre symbolique patriarcal dont on hérite. Dans la Grèce antique, nous sommes face à un tournant où la trace du geste et la mémoire de ce qui a été vaincu sont encore fraîches.

La documentation, bien qu'abondante, sur l'existence du matriarcat ne constitue pas une évidence pour tous les chercheurs : mais il n'est pas question de documents. Ma perspective herméneutique consiste à examiner l'ordre patriarcal à travers les traces de l'effacement dans lequel cet ordre s'est construit et continue à se développer. C'est précisément ma technique de vol : voler les figures féminines à leur contexte, de sorte que le tissu lacéré donne à voir les nœuds qui soutiennent la trame conceptuelle occultante.

Et cela parce qu'il s'agit d'un vol, d'un enlèvement partial, où l'on vole ce qu'on a décidé de voler sans chercher à reconnaître le sens *objectif* de la figure en question, mais plutôt à la remettre librement en jeu selon les catégories de pensée de la différence sexuelle. Le vol est donc à la fois sans scrupules et scrupuleux : sans scrupules, parce qu'on ne se soucie pas de l'objectivité figurale liée au contexte ; scrupuleux, parce que la torsion symbolique de l'objet volé est déjà décidée. Dans cette perspective, une documentation prouvant l'existence de la culture archaïque de la Grande Mère n'est donc pas indispensable, car c'est à partir du présent — d'une pensée féminine fondée sur la figure maternelle — que l'on cherche, et que l'on trouve, la figure antique entourée de filles et de sœurs.

J'ai déjà souligné la ductilité des figures et leur mise en jeu au sein de perspectives plurielles : il suffit de jeter un coup d'œil sur la question herméneutique qui, au cours des siècles, redéfinit les profils de chacune des figures et réoriente son geste pour comprendre comment à chaque fois chaque interprète trouve ce qu'il avait envie de trouver. Mais il y a justement une correspondance de fond dans le cadre épistémique des catégories structurales, une sorte de basse continue patriarcale, qui relie les pères de ces figures et ceux qui les remettent en jeu. Tous, bien qu'à partir de points de vue différents, se retrouvent autour du même contexte ainsi dilaté. Ma stratégie de vol se situe en revanche à *l'extérieur* de ce contexte et *contre* ce contexte : avec la naïveté volontaire de quelqu'un qui déplacerait patiemment ce même langage qui l'emprisonne, sans pour autant essayer, toute-puissante, à s'en voler dans le vide, mais avec l'intention de voler en s'appuyant

sur quelques axes théoriques qui tendent à se démarquer de leur contexte d'origine, avec un renversement de perspective radical.

Le premier axe théorique est celui de la différence sexuelle. Ici, le renversement de perspective est spécifiquement féminin : il s'appuie sur ce réalisme élémentaire qui apparaît lorsqu'une femme observe sa singularité incarnée, perçue comme une sexuation immanente que le terme neutre/universel d'« homme » n'inclut pas. Il ne s'agit pas d'un problème d'ajustement lexical, puisque ce terme porte en lui une absolutisation du masculin d'emblée désincarnée, construit sur un dualisme tenace du corps et de l'esprit, qui rend justement impensable la différence sexuelle en tant que telle. Alors que cette femme qui a maintenant décidé de se regarder découvre que son corps et son esprit forment un tout, et demande à être nommée conformément à un ordre symbolique où la naissance des singularités incarnées — comme cela a toujours été — rende sens à chacune et à chacun. Ce renversement de perspective est donc radical par rapport au contexte en question, à savoir celui qui va de Parménide jusqu'à la pensée postmoderne, car, du point de vue de la différence sexuelle, le premier terme de la philosophie n'est pas l'*un* mais le *deux*. Ici, le dicible originel de la différence ne se compte pas par *plusieurs* mais par *deux* : c'est bien un deux qui mène au langage les êtres vivants incarnés, dans toute la splendeur de leur finitude.

Finis, c'est ainsi et pas autrement que chacune et chacun vient au monde dans la singularité de sa naissance d'une mère. Dans cette optique, j'ai trouvé chez Hannah Arendt le second axe théorique répondant à mon projet de soustraction au contexte : plus précisément, dans la catégorie arendtienne de la naissance. En effet, même si chez Arendt la catégorie de la naissance ne

Table

7	Préface par Adriana Cavarero
17	Introduction
29	I Pénélope
55	II La petite servante de Thrace
89	III Déméter
135	IV Diotime
175	Notes
191	Postface par Marie Kondrat et Matilde Manara