

« LOI DE LA CHAIR » – « LOI DU PHALLUS » :
D'UNE GÉNÉALOGIE DÉCONSTRUCTRICE DU CONCEPT DE
« CARNO – PHALLOGOCENTRISME »

Benedetta Todaro (Florence)

"LAW OF THE FLESH" – "LAW OF THE PHALLUS":
A DECONSTRUCTIVE GENEALOGY OF THE CONCEPT OF
"CARNO - PHALLOGOCENTRISM"

Abstract

The concept of "carno-phallogocentrism", introduced by Derrida in the late 1980s, is receiving significant attention today. However, commentators have noted that Derrida's account of this concept is incomplete and not explicitly linked to the history of "anthropocentric subjectivity." The commonly proposed genealogy of this concept attempts to remediate these two unclaritys by tracing the term's definition back to its first appearance in 1989 in an interview with Jean-Luc Nancy, titled "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet". In this article, we suggest unfolding a new genealogy that examines the context in which this concept first appeared in the text "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet" and connects this first appearance to a set of other Derridean concepts and texts implicitly evoked on the same the occasion. This genealogy will reveal the speculative, "hetero-tautological" construction of the concept: the "hyphen" interposed between "carno" and "phallogo" indicates that the "law of the phallus" must speculatively oppose another law, which we call the "law of the flesh". The aim is to devise a deconstructive gesture capable of both revoking the presumed tautological omnipotence of the "anthropocentric subjectivity" (as dominant, virile, carnivorous and logocentric) and free the "law of the flesh" from its subjection to it.

Keywords: Jacques Derrida; Carno-Phallogocentrism; Eating-the-Other; Ethics of Eating; Feminine Flesh.

1. Une affaire de – « tîret » : « carno – phallogocentrisme »

Le concept de « carno-phallogocentrisme », introduit par Derrida à la fin des années 1980, fait aujourd'hui l'objet d'une attention très particulière. Néanmoins, l'intérêt pour ce concept se confronte au fait que son apparition, au sein du *corpus* derridien, soit plutôt rare, surtout si comparée avec celle des formes contractées : « phallogocentrisme », « logocentrisme », « phallocentrisme ». En effet, à notre connaissance, Derrida ne l'emploie qu'à cinq occasions, soit pour la première fois en 1989, dans « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet », qui est une interview avec Jean-Luc Nancy ; en 1994, dans *Force de loi* ;

en 1997, à l'occasion de la conférence qui deviendra ensuite *L'animal que donc je suis* ; et enfin entre 1999 et 2001, dans les séminaires « La peine de mort » et « La bête et le souverain ». D'aucuns prétendent alors que, comme le résume David Baumeister, l'exposé de Derrida à son sujet « ne rendrait pas compte de la contribution du carnophallogocentrisme à l'histoire de la 'subjectivité anthropocentrique' » (Baumeister 2017, 53). Or, il serait selon nous possible de faire émerger ladite contribution au travers de deux gestes généalogiques, sorte de « double séance » ou de « double science » (Derrida 1972a, 199 et Derrida 1972b, 57-58), dont l'allure nous aura été indiquée par la modalité première d'apparition du concept, c'est-à-dire *comme texte entre crochets* au sein du texte « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet ». Il ne s'agit pas d'un bref texte dont la simple mise entre parenthèses satisfèrait la nécessité d'apporter une précision concernant un élément d'une phrase principale ou la nécessité de secondariser un élément moins relevant ; au contraire, il s'agit d'une véritable insurrection textuelle de la longueur de trois pages et séparée du texte principal par un renvoi à la ligne. En effet, si la mise entre parenthèses, du latin *parenthesis*, déjà emprunté au grec *παρένθεσις*, est une action d'intercalage (qui peut aller dans le sens d'une précision ou d'une secondarisation), la mise entre crochets indique selon nous que le texte s'entrouvre, sans pour autant se déchirer, et que quelque chose d'étranger à la logique explicite (consciente, disons) du texte lui-même, mais structurellement nécessaire à son déroulement, parvienne à se manifester.

Le premier geste généalogique consistera alors à traiter cette ouverture de crochets – cette *marge interne* d'un texte qui se propose d'indiquer la voie vers une éthique du « bien manger » – telle l'irruption d'un inconscient ayant échappé au refoulement, voire à la forclusion, puisqu'il s'y agit, nous le verrons, à la fois de la répression d'un désir inavouable et de la mise hors-jeu d'une certaine loi. Quel désir faudrait-il faire sortir du refoulement et quelle loi faudrait-il faire sortir de la forclusion pour penser une éthique du « il faut *bien* manger », au double sens que cette expression autorise ? Pour répondre à ces questions, il s'agira alors de saisir, par la voie d'« associations libres », un ensemble d'autres concepts qui émergent depuis cette cavité porteuse d'altérité, disons alors : utérine, qui constitue la marge interne de ce texte. Ces associations conduiront alors vers d'autres textes : ceux dont Derrida avait déjà accouché à l'époque de l'interview « Il faut bien manger » (*La carte postale* en 1980, « Choréographies » en 1982, « Before the Law » toujours en 1982, qui deviendra « Préjugés. Devant la loi » en 1985) ; ceux en cours de gestation au même temps que « Il faut bien manger » (le séminaire « Manger l'Autre » des années 1989-1990, texte jumeau dizygoté) ; et enfin, ceux encore à venir, peut-être en voie de conception (*Donner la mort* en 1992 et

Force de loi en 1994)¹. Une telle généalogie aura avant tout de relever la construction « hétéro-tautologique » et spéculative (Derrida 1992a, 294) qui est responsable de l'*élévation à concept*² (Derrida 1974, 15) du « carno-phallogocentrisme » : le « tiret » que Derrida glissa entre le mot « carno » et « phallogo » à l'occasion de la première apparition, indique que la « loi phallogocentrique » s'oppose spéculativement à une autre loi que, depuis le suffixe « carno », nous avons appelée, ou plutôt à laquelle nous avons fait appel : la « loi de la chair ». Il s'agira alors d'un geste déconstructeur capable à la fois de révoquer la présumée toute-puissance tautologique de la « loi phallogocentrique » (en tant que dominante, viriliste, carnivore et logocentrique) et de libérer, voire d'émanciper, la « loi de la chair » de son assujettissement spéculatif. Tout l'enjeu est alors celui de saisir, depuis ces *textes intramarginaux*, ce qui, dans l'œuvre derridienne, demeure une *loi sans nom propre* et ce, précisément à partir de son *impropriété nominale*. Ensuite, l'autre geste généalogique, plus classique, disons, aura à prendre en compte les effets de répétition générés dans ce qui se passera, pour ce concept, à l'occasion de ses quatre apparitions suivantes. Reste que nous avons choisi de réserver cette *généalogie supplémentaire* à des travaux à venir. Supplémentaire, cette généalogie l'est à la fois en ce qu'elle aura à se porter *en supplément* à celle pratiquée ici et en ce qu'elle aura affaire à la *supplémentarité* elle-même, c'est-à-dire à ce qui, au travers des répétitions successives – lesquelles ne sont pas des simples ajouts —, aura à être saisi tels des suppléments d'origine. Nous allons procéder en mettant en exergue plusieurs passages tirés de la longue mise entre crochets et, passage après passage, il va donc s'agir de la lire dans sa quasi-totalité. Aussi, nous allons emphatiser au sein de chaque passage les termes qui ont initié le processus associatif vers les *textes intramarginaux* en vue de les faire intervenir dans l'économie générale du texte.

2. Virilité carnivore: « Before the law »/« Préjugés. Devant la loi »

Il ne s'agirait pas seulement de rappeler la structure phallogocentrique du concept de sujet, du moins son *schème* dominant. Je voudrais un jour démontrer que ce *schème* implique la *virilité carnivore*. (Derrida 1992a, 294)

Nombre de commentateurs considèrent que le concept de « carno-phallogocentrisme » a été formulé par Derrida en vue de montrer que la loi patriarcale est aussi une loi

¹ Cette « féminisation maternelle » de Derrida prendra tout son sens dans la suite de l'article.

² Lorsque la construction oppositionnelle des deux termes, « carno » et « phallogo », s'*élève à concept*, en s'éliminant dès lors en tant qu'opposition, l'analyse prend bien sûr un tourant hégélien.

carnivore. À titre d'exemple, dans un article intitulé « Derrida on Carnophallogocentrism and the Primal Patricide », David Baumeister affirme :

Le carnophallogocentrisme associe l'autorité phallogocentrique à l'ingestion de la chair animale, qu'elle soit littérale ou symbolique. (...) Étant donné ce chevauchement entre les schémas de domination androcentrique et anthropocentrique, la déconstruction du phallogocentrisme (comme du logocentrisme) implique également la déconstruction du carnophallogocentrisme. (Baumeister 2017, 54)³

L'enjeu de l'article de Baumeister consiste à rapprocher le concept de « carno-phallogocentrisme » à la lecture derridienne du patricide et du repas totémique dans le *Totem et tabou* de Freud. Plus précisément, Baumeister situe ce rapprochement dans le contexte de la philosophie derridienne de l'animalité et de l'analyse de la relation entre les humains et les animaux qu'en dérive. Le but de la lecture de Baumeister est alors celui de relier le patricide au geste d'ingestion carnivore, à la domination de l'homme sur l'animal et à l'élévation de l'homme par rapport à sa propre animalité, soit au début de ce que l'on appelle « humanité » : « L'acte décisif du meurtre collectif et l'acte subséquent de l'ingestion carnosacrificielle (par lequel le lien 'civilisateur' entre les frères primitifs est institué et maintenu de manière répétitive) distinguent l'humanité de l'animalité qui lui succède » (Baumeister 2017, 59)⁴.

Cette lecture est plus que séduisante, en ce qu'elle se propose de réunir sous un même événement (symbolique⁵), et donc à la fois sous le même *crime* et sous la même *loi*, l'anthropocentrisme (humano-centrisme) et l'androcentrisme (phallo-centrisme). Ce qui implique dès lors que l'émergence de la subjectivité humaine dominante serait d'emblée, et à la fois, masculine, viriliste, carnivore et logocentrique. Et ce, sans oublier la question du sacrifice, voire même celle du premier geste sacrificiel qui à la fois fonderait et scellerait, de par sa répétition historique aporetiquement symbolique⁶, tout le système multi-composé, bien que reconductible à une seule et unique loi, de dominations de la société occidentale – au moins de celle-ci, ce qui est tout de même déjà beaucoup.

Or, l'on se demande bien pourquoi Derrida lui-même ne se serait pas emparé de cette lecture. C'est que la logique décrite ci-dessus, soit la tentative de reconduire tous ces aspects à une et une seule loi, nous paraît trop totalisante, disons : trop *clôturante*, pour le penseur de la *différance* qu'est Derrida. En effet, sommes-nous en droit de passer outre ce « tirtet »,

³ La traduction est la mienne – B.T.

⁴ La traduction est la mienne – B.T.

⁵ Nous reviendrons plus loin sur la nature symbolique de cet événement.

⁶ Nous reviendrons plus loin sur l'historicité aporétique attribuée par Derrida au patricide.

celui que Derrida glissa entre « carno » et « phallogo » et qui semble indiquer qu'une certaine distinction entre le « carno » et le « phallo » soit à l'œuvre ? Sommes-nous en droit de le faire alors qu'entre « phallus » et « logos », il n'aura jamais été question d'y glisser un « tiret » ? Ainsi trait d'union est-il à la fois ce qui marque une différence et ce qui maintient ensemble ce qu'il différencie. Ce qui signifie, comme nous le verrons, que le « carno » à la fois soutient et s'oppose au « phallogo » – et ce n'est peut-être pas plus mal, bien que cela ne soit peut-être pas tout à fait idéal⁷, dans la mesure où cela indique qu'il y a au moins de l'espace, et donc qu'il y a *du jeu*, pour la déconstruction de la supposée primauté de la loi phallique. Car, s'il était possible de reconduire toute forme de domination à une et une seule loi (à la « loi du phallus » en tant que loi andro- et anthropo-centrique, carnivore et sacrificielle), alors *l'histoire de la domination de l'homme* sur tous ces *autres* (sur la femme et sur l'animal, par exemple, mais aussi sur tous ceux qui sont définis comme « autres » du point de vue de l'appartenance raciale) s'exposerait à sa propre clôture. Comprenons : si, d'une part, cette centralisation du pouvoir rendait faisable de mettre fin, d'un seul coup, à cette histoire (car au travers du « tuer le père », sorte de « coup d'état », on se libérerait de toute sorte de dominations), d'autre part, ce seul coup finirait finalement pour prolonger cette même histoire. Au fond, « tuer le père » c'est précisément ce que les frères décident de faire et ce, en vue de prendre sa place et donc de perpétuer la position phallique. Il s'agirait alors de souscrire mot pour mot à l'analyse proposée par Freud au sujet de la relation père-fils et, plus loin, du rapport de domination entre les hommes : tuer le père pour s'y identifier, pour lui voler sa place et l'occuper, ce qui néanmoins implique le fait de le devenir, de devenir « le père », soit de le faire (re)vivre, lui et sa loi, et de continuer la lutte entre hommes pour l'incarner – jusqu'au fratricide, bien sûr. Autrement dit : transgresser la loi ne ferait au fond que la réaffirmer. Car, en réalité, c'est la « première » transgression qui aura produit la loi en tant que loi. L'acte criminel précède, à la fois temporellement et logiquement, l'acte qui légifère. Ce qui implique aussi que le « premier » crime n'avait pas été, à proprement parler, un crime et qu'il ne le soit devenu qu'*après coup*, soit après insertion de l'acte meurtrier dans un système d'interprétation de l'acte, après donc la mise en symbole. Ce n'est que *par*

⁷ Cela vaut sûrement la peine de noter que, notamment d'après lecture du séminaire « La vie la mort » de 1975-1976, et publié en 2019 seulement, la trace écrite de la différence devrait en fait se passer de signes de ponctuation : elle trouverait sa représentation graphique dans le double espace qui déconstruit la logique oppositionnelle, laquelle demeure bel et bien à l'œuvre au travers de l'usage du tiret. Nous n'aurons pas le temps, ici, de sortir de cette logique, celle de l'opposition théorique. La tâche demeure en effet inaccomplie si l'on se passe l'intervention du supplément (et donc du deuxième geste généalogique).

après que l'on a affaire à de « véritables » crimes lesquels, en se répétant, c'est-à-dire en répétant l'origine symbolique de la loi, la réaffirment. Ce qui colle parfaitement à l'idée que l'ordre du symbolique, pour se perpétuer, nécessite de la répétition : puisqu'il ne s'agit que d'une domination symbolique et, précisément *parce qu'il s'agit d'une domination symbolique*, il faut que le crime se perpétue symboliquement. C'est bien la conclusion à laquelle parvient Baumeister au sujet de la relation humains/animaux dans l'acte cannibale :

Le père animal était déjà proto-humain et c'est, après tout, le désir des frères de prendre la place du père *animal* (et non de devenir *humains*) qui a motivé le parricide en premier lieu. En même temps, les frères qui concluent le contrat de civilisation post mortem, bien qu'ils soient les premiers humains, conservent une marque de l'animal dans leur réingestion rituelle du père sous la forme de la consommation sacrificielle d'animaux non humains. Toute humanité pure qu'ils pourraient avoir est compromise par la répétition de ce sacrifice rituel. (Baumeister 2017, 61-62)⁸

Il semblerait alors que, en ce qui concerne la relation homme/animal dans le récit freudien, l'on pourrait se passer du tiret qui sépare le « carno » et le « phallo »⁹ et ce, pour deux raisons à la fois. D'une part, parce qu'il y a en effet dans ce récit une coïncidence entre l'érection phallique de l'homme et le crime cannibale/sacrificiel. D'autre part, parce que la ligne qui sépare l'homme de l'animal n'est jamais tout à fait tracée, de sorte que la répétition symbolique de l'opération qui sancit la séparation ne fait au fond qu'en réaffirmer l'inaccomplissement. Il n'est selon nous pas un hasard si la seule fois où le concept apparaît chez Derrida sans tiret, c'est dans *L'animal que donc je suis*, là où la question primordiale est bel et bien celle de la domination de l'homme sur l'animal.

Or, les choses se compliquent, nous semble-t-il, si l'on tâche de faire entrer la domination des hommes sur les femmes dans la même équation. Certes, l'on pourrait se dire que, lorsqu'on approche la question de la domination de l'homme sur l'animal, il faudrait occire au mot « homme » la valeur générale d'« humanité », laquelle comprendrait à la fois les hommes et les femmes. C'est quelque part ce qu'établit Derrida, lorsqu'il affirme dans « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet » que : « L'autorité et l'autonomie (...) sont, par ce schème, plutôt accordées à l'homme (*homo et vir*) qu'à la femme, et plutôt à la femme qu'à l'animal » (Derrida 1992a, 295). À bien le lire, ce passage pose la femme dans une position particulière, qui à la fois précède et médiatise la relation homme/animal. Ce qui, cela soit dit en passant, est peut-être déjà une sortie du mythe freudien, en ce que les femmes,

⁸ La traduction est la mienne – B.T.

⁹ Il est par ailleurs symptomatique que Baumeister en fasse facilement l'économie tout au long de son article.

tant les mères que les sœurs, semblent être bel et bien *exclus* du repas totémique. Imaginons alors que ce tiers – les femmes – s’opposait au pouvoir phallique : l’homme, pourrait-il exercer la même domination sur l’animal ?

Mais le schéma s’inverse dans *L’Animal que donc je suis*, où Derrida fournit une lecture de la Genèse en saisissant la différence entre ses deux récits dans le but de démontrer que la domination de l’homme sur l’animal précède l’arrivée même de la femme :

À en croire ce qu’on appelle le *premier* récit, Dieu crée l’homme à son image mais il le met au monde d’un coup, en un seul temps, mâle et femelle. La nomination [par laquelle s’établit la domination de l’homme sur l’animal] aurait été le fait d’un homme-couple, si l’on peut dire. Cette nomination originelle des animaux n’a pas lieu dans le premier récit. Ce n’est pas l’homme-femme du premier récit mais l’homme *seul avant* la femme qui, dans le second récit, donne leurs noms, *ses* noms aux animaux. (Derrida 2006, 33)

Imaginons à nouveau que ce tiers – les femmes – s’opposait au pouvoir phallique : l’homme, pourrait-il maintenir l’exercice de la domination sur l’animal ?

En tout cas, que la domination de l’homme sur la femme précède ou succède celle de l’homme sur l’animal, ce qui nous importe c’est que, dans un cas comme dans l’autre, il ne puisse pas s’agir d’*une et d’une seule loi dominante*. Mais ce constat ne devrait pas se limiter à proposer une assimilation de la loi carnivore (domination de l’homme sur l’animal) à la loi phallique (domination de l’homme sur la femme), selon l’interprétation du tiret comme ce qui relierait les deux lois. Comme nous le verrons, une certaine interprétation hégélienne du « carno-phallogocentrisme » *en tant que concept* porterait en effet à croire que nous en sommes, là, sur le seuil du processus spéculatif et que l’*Aufhebung* fera bientôt son travail, en effaçant toute opposition en vue de l’institution d’une rationalité totalisante (loi absolue), oublieuse de la différence¹⁰. Ainsi faudrait-il prendre en compte, dans l’*après-coup* de la saisie de la présence de *plus d’une loi*, qu’un tiret déploie aussi une fonction *oppositionnelle*, voire de *résistance*, à l’assimilation totalisante à la logique de la loi phallique.

3. Hétéro-tautologie spéculative :

Force de loi, La carte postale, Donner la mort

Je parlerais d’un *carno-phallogocentrisme* si ce n’était là une sorte de tautologie ou plutôt d’*hétéro-tautologie* comme synthèse *a priori*, tu

¹⁰ Dans tout ce passage, et dans celui qui va suivre, nous nous référons sans cesse à la lecture de la dialectique hégélienne proposée par Derrida dans *Glas*.

pourras traduire par « idéalisme spéculatif », « devenir sujet de la substance », « savoir absolu » passant par le « vendredi saint spéculatif ».
(Derrida 1992a, 294)

Qu'en est-il de cet autre tiret, celui qui mute « tautologie » en « hétéro-tautologie » ? Qu'est-ce que cela signifie qu'une « hétéro-tautologie comme synthèse *a priori* » ? Est-ce que cela signifie simplement, comme semble le suggérer Patrick Llored dans un article intitulé « Comment ne pas manger l'autre », qu'on aurait affaire, d'un côté, aux sujets mangeant (phallogos) et, de l'autre, à l'objet mangé (carno) ?

Si Derrida parle d'une « hétéro-tautologie comme synthèse *a priori* », pour nommer cette carnivoricité généralisée et étendue au monde lui-même, c'est pour souligner l'existence d'une identité entre la voix, celle que profère la bouche sacrificielle du sujet, le phallus, bouche jouissive inversée, et la chair animale ingérée et consommée pour faire jouir ces deux bouches. Tous ces mots sont tautologiques, car ils profèrent tous le même désir cannibale de manger l'autre, à la fois réellement et symboliquement, distinction qui perd sa signification dans cette structure sacrificielle de pensée (...). (Llored 2014, 83)

Or, si « tous ces mots » étaient proprement « tautologiques », il n'y aurait eu aucun besoin de corriger « tautologie » par « hétéro-tautologie » ni, d'ailleurs, d'ajouter un « tiret » entre « carno » et « phallogo ».

Dans *Force de loi*, Derrida établit que la structure propre à la loi est celle de la tautologie :

Mais la tautologie n'est-elle pas la structure phénoménale d'une certaine violence du droit qui se pose lui-même en décrétant qu'est violent, cette fois au sens de hors-la-loi, tout ce qui ne le reconnaît pas ? Tautologie performative ou synthèse *a priori* qui structurent toute fondation de la loi à partir de laquelle on produit performativement les conventions (...) qui garantissent la validité du performatif grâce auquel, dès lors, on se donne les moyens de décider entre la violence légale et la violence illégale. (Derrida 1994, 83)

Le terme « hétéro-tautologie », quant à lui, apparaît à la fois dans *La carte postale* et dans *Donner la mort*. Dans le premier texte, le terme est invoqué à l'occasion de l'analyse de la description freudienne du *fort/da* : « Hétéro-tautologie (définition du spéculatif hégélien) de la répétition répétée, de la répétition de soi » (Derrida 1980, 322). Dans les lignes qui suivent cette première définition, Derrida précise que s'il s'agit d'une *hétéro-tautologie spéculative*, c'est parce que « l'au-delà est *logé* [...] dans la répétition de la répétition [...] » (Derrida 1980, 323). Dans *Donner la mort*, Derrida emploie le même

terme toujours pour décrire la procédée spéculative chez Hegel : « Mais nous savons d'expérience que le spéculatif requiert toujours la position hétéro-tautologique. C'était sa définition selon l'idéalisme spéculatif de Hegel, et le moteur de la dialectique dans l'horizon du savoir absolu » (Derrida 1999, 115). Dans le même passage, Derrida explique que le processus spéculatif agit en évinçant l'« hétérologie radicale » (l'altérité absolue) au travers de la réinstauration de « la monotonie d'une tautologie qui l'emporterait encore » et d'« un principe d'identité qui [...] s'emparerait ici, rien de moins, de l'altérité elle-même » (Derrida 1999, 116). Autrement dit, il y aurait, d'une part, un principe d'identité qui fonctionnerait de manière strictement auto-tautologique, en *excluant* toute altérité, et d'autre part, un principe d'identité spéculatif ou d'identité spéculative qui fonctionnerait de manière hétéro-tautologique, c'est-à-dire en *incluant* l'altérité dans le processus qui affirme l'identité.

Ces précisions nous avancent sur deux fronts. D'abord, en établissant que, chez Derrida, la tautologie est la structure de la loi, nous confirmons que nous avons bien affaire à la question de la loi et celle de sa violence, de sa violence en tant que loi. Ensuite, en établissant que, chez Derrida, l'hétéro-tautologie *implique bien* une certaine altérité, et son assimilation en *fonction de* l'identité construite spéculativement, nous confirmons que notre proposition de *distinguer* « loi phallique » et « loi charnelle » s'avère être l'opération la plus légitime à la fois pour rendre justice à ladite altérité, pour comprendre que ses deux lois ouvrent spéculativement ensemble mais aussi pour se donner une chance de déconstruire l'idéal de primauté tautologique de la « loi phallique ». Cette loi ne tient pas toute seule : elle ne peut pas tenir, ou *se* tenir, toute seule. Elle a besoin de son autre, de cette loi autre. Et ce serait aller dans le sens du « phallogocentrisme » que de ne pas tâcher à défaire cette hétéro-tautologie spéculative. Ne nous méprenons pas : l'opération de distinction de ces deux lois ne doit nullement aboutir à une inversion hiérarchique du mouvement spéculatif. Elle doit au contraire révéler la possibilité que la « loi de la chair » puisse ne pas être *soumise* à la « loi du phallus ». Il s'agirait alors d'en *libérer le pouvoir*, ce qui implique de mettre fin à la spéculation sans pour autant impliquer la destitution du pouvoir emporté par cette loi.

4. Femmes et condition féminine : « Chorégraphies »

On va protester : il y a [reconnus depuis peu, tu le sais bien] des sujets éthiques, juridiques, politiques, des citoyens à part [presque] entière qui sont aussi des **femmes** et/ou des végétariens ! Mais cela n'est admis dans le concept, et en droit, que depuis peu et justement au moment où le concept de

sujet entre en déconstruction. Est-ce fortuit ? Et ce que j'appelle ici *schème* ou image, ce qui lie le concept à l'intuition, installe la figure virile au centre déterminant du sujet. (Derrida 1992a, 294-295)

Qu'en est-il de ces (*quasi*) sujets que sont les femmes et les végétariens, ceux qui ne seraient « entrés dans le droit » qu'au moment où on a commencé à déconstruire ce que Derrida appelle « le schème dominant de la subjectivité même » (Derrida 1992a, 296) ? Dans la suite du passage cité, Derrida apporte des précisions quant aux végétariens, en affirmant que l'abstention de la consommation de chair animale n'implique guère la sortie du schème de la subjectivité dominante¹¹. En ce qui concerne les femmes, il se décide plutôt de placer la « condition féminine » *entre parenthèses* :

(qui [la féminité] n'est admise pour l'instant, et si rarement, à la tête de quoi que ce soit, et surtout de l'État, que si elle se laisse traduire dans un schème viril et héroïque. Contrairement à ce qu'on croit souvent, la « **condition féminine** », notamment du point de vue du droit, s'est détériorée du XVI^e au XIX^e siècle en Europe, atteignant le pire au moment où le code napoléonien inscrivait dans le droit positif le concept de sujet dont nous parlons). (Derrida 1992a, 295)

Sauf à la viriliser, la féminité ne pourrait pas être située à une place dominante. Mais au fond, un (quasi) sujet a-t-il vraiment une place à lui – ou devrions-nous plutôt dire, à *elle* ? Et pourtant, s'il est possible de constater la détérioration de la « condition féminine », c'est que celle-ci n'est pas tout à fait hors du schème. À quelle place serait-elle alors assignée à l'intérieur du schème carno-phallogocentrique ?

Ce défaut de définition d'une place assignée à la « condition féminine » nous conduit à la question de l'indéfinition même du « carno-phallogocentrisme » : pourquoi Derrida a-t-il laissé demeurer ce concept dans un tel état d'indéfinition ? Certes, que Derrida n'aime pas les définitions, cela est un fait notoire. Reste que, en ce qui concerne le « carno-phallogocentrisme », il ne s'agit pas simplement d'une réticence à la définition, mais aussi d'une réticence à l'usage : comme déjà indiqué dans l'introduction, de 1989 à sa mort en 2004, Derrida ne l'aura employé que cinq fois. Et ce qui est d'autant plus étonnant c'est qu'en 1989-1990 Derrida tint un séminaire intitulé « Manger l'autre » où ce concept n'apparaît nullement. Ce séminaire est aujourd'hui encore inédit, mais nous avons pu le consulter aux « Archives Derrida » de l'*Institut Mémoire de l'édition contemporaine* à Caen. Nous reviendrons sur séminaire, notamment parce que si nous sommes allés le consulter c'est précisément parce que, étant donné la coïncidence de date (1989)

¹¹ Plus spécifiquement, Derrida affirme ceci : « Le végétariens eux aussi mangent de l'animal et même de l'homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégaration » (Derrida 1992, 296).

avec l'introduction du « carno-phallogocentrisme » dans l'entretien avec Nancy, nous pensions l'y retrouver. Il n'en fût rien¹². Comme si, en quelque sorte, le « carno-phallogocentrisme » ne trouvait pas sa place. Ou, pour être plus précis, le « carno » ne pouvait pas la trouver, car à vrai dire, le nombre de fois que le « phallogocentrisme » ainsi que ses formes réduites : « phallogocentrisme » ou « logocentrisme » récurrent dans les écrits de Derrida est plus que considérable (le « Derridex », l'index des termes de l'œuvre de Derrida réalisé par Pierre Delain¹³, en compte 62 récurrences au cours de 27 textes et sur une période de temps qui s'écoule entre 1972 et 2004). L'un, le « phallogocentrisme », apparaît *partout* ; l'autre, le « carno », (presque) *nulle part*. Est-ce fortuit ? Ne serait-ce que le fait que le « carno » ne trouve pas sa place, et précisément parce qu'il ne la trouve pas, nous indique à la fois de ce dont il pourrait s'agir et du fait qu'il s'agit de ce qui est autre par rapport à ce qui est partout ? Cette difficulté à *situer* le « carno » nous rappelle cet *autre* interview, également publiée dans *Point de suspensions*, où Derrida fut appelé à répondre à cette question qui lui fut posée par Christie V. McDonald – cette question qui lui fut posée par une *femme* —, à savoir : « En l'occurrence, si la question de la différence sexuelle n'est pas une question régionale (au sens de secondaire), si en effet, ce n'est 'peut-être même plus une question', comme vous le suggérez, comment décririez-vous la 'place de la femme' ('woman's place') ? » (Derrida, 1992b, 96). La réponse de Derrida, archi-citée depuis lors, fait alors signe vers l'in-assignabilité du *féminin* : « Franchement, je ne sais pas. Je crois que je ne décrirais pas cette place, justement, je m'en garderais bien. N'avez-vous pas peur qu'une fois engagés sur le chemin de cette topographie nous nous retrouvions forcément de retour '*at home or in the kitchen*' ou vers des assignations à résidence comme on dit en français dans le langage pénitentiaire – qui finalement reviendrait au même ? Pourquoi faudrait-il qu'il y ait une place pour la femme ? Et pourquoi une, une seule, une tout essentielle ? » (Derrida 1992b, 99).

Commençons à tirer les fils de notre argumentation. Si l'on joint les deux remarques formulées ci-dessus, c'est-à-dire : (1) l'aspect trop clôturant de la formalisation d'une et *une seule loi*, celle *phallique*, (2) l'absence de *place assignée* au « carno » du « carno-phallogocentrisme », l'on est en mesure de poser l'hypothèse suivante : celle de l'existence d'une *loi autre*, non-phallique et donc, nous le verrons, non-symbolique, dont l'as-

¹² Reste que, dans ce séminaire inédit, nous croyons y avoir trouvé autre chose, voire *tout autre chose*, soit quelque chose qui, à bien lire, du moins c'est notre hypothèse, ressemble à la recherche d'une mise hors-jeu de la logique carno-phallogocentrique. Nous y reviendrons.

¹³ Le « Derridex » est accessible online : <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0506091008.html>

signabilité ferait problème. Cette loi autre, que depuis le terme « carno » nous avons appelée « loi de la chair », aurait selon nous affaire non pas à l'*institution* de l'ordre symbolique qui s'impose avec l'*érection* du corps phallique masculin, mais à une certaine *matérialité* du corps féminin qui le ferait échapper au nom propre, à l'assignation à résidence et plus largement, à la topologie emportée par l'ordre symbolique régi par le phallocentrisme. Mais que devient-il ce corps féminin, ce « carno », lorsqu'il est pris dans le jeu spéculatif de l'hétéro-tautologie qui l'oppose à la loi phallique ? Il devient ce corps qui, au service de la capitalisation phallique, est exploité dans le processus de *procréation charnelle*. Corps féminin réduit à sa fonction maternelle, reproductive. Mais pourquoi ne faudrait-il pas alors parler, dans ce cas aussi, d'*assignation*, et plus précisément d'assignation au rôle de corps reproducteurs ? Pourquoi ce rôle, celui par lequel les corps féminins deviennent les lieux de la reproduction, ne ferait-il pas l'objet d'une mise-en-signe (assignation), c'est-à-dire d'une insertion dans l'ordre du symbolique ? Pourquoi la Mère n'est pas un Nom, un Nom possiblement à forclure tel celui du Père ? Peut-être faudrait-il penser les choses dans le sens inverse : ne serait-elle, cette mère sans nom, toujours déjà forclose, *sacrifiée au nom de*, au Nom du Père ? En effet, y aurait-il un lieu pour le *meurtre symbolique* du père si ce *sacrifice réel* de la mère n'avait pas eu lieu – ce sacrifice par lequel le corps de la femme se donne *comme lieu pour* l'autre ? Ainsi, la prétendue *centralité* de la loi phallique – le phallocentrisme – ne serait qu'une illusion produite par la *visibilité verticale* de l'organe masculin, qui occulte cette autre loi qui opère dans les *profondeurs invisibles* de l'organe féminin : le corps féminin en tant que corps reproducteur – celui qui « donne chair ».

Que l'on ne nous méprenne pas, le fait qu'il s'agisse d'un sacrifice (et soit-il volontaire ou involontaire) n'empêche pas qu'il y ait crime. Et, bien sûr, qu'il y ait donc désir à refouler. De prime abord, on dirait qu'au « donner la mort » du patricide correspond le « donner la vie » de l'enfantement. Serait-ce un crime ? Dans « Before the Law »/« Préjugés. Devant la loi » Derrida montre bien que le meurtre du père se reverse dans son contraire et lui (re)donne la vie : « Le meurtre échoue puisque le père mort détient encore plus de puissance. La meilleure manière de le tuer, n'est-il pas de le garder vivant (fini) ? et la meilleure manière de le garder en vie, n'est-ce pas l'assassinat ? » (Derrida 1985, 116). De sorte que, le « donner de la vie » de l'enfantement implique alors inévitablement le don inverse, celui du « donner la mort ». Nous allons mettre en suspens cet aspect, celui du *donner-la-vie-donner-la-mort* qui a lieu dans le creux de ce lieu premier d'« hospitalité infinie », et qu'il ne faut pas oublier de lier à la question de la dette, de l'endettement infini de la jouissance cannibale du fœtus – dette et endettement contractés avant que nous

ayons pu dire « je », avant, donc, que nous ayons pu les refuser. Nous nous contenterons alors de parler de l'autre face de la dette, c'est-à-dire du don et du sacrifice, et donc de la femme qui donne, qui *se* donne et de son sacrifice ventral. Reste que, si tant a été dit et écrit à propos du « tuer le Père », peu a été dit à propos de cet état de maternité ventrale où « donner la vie » et « donner la mort », et donc au fond le « droit de vie » et « droit de mort », semblent tenir l'un à l'autre et l'un *par* l'autre.

5. Concept de sujet et sacrifice : « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », « La main de Heidegger (Geschlecht II) »

La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère [...] appartient au schème qui domine le *concept de sujet*. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le *sacrifice* et mange de la chair. [...] Le chef doit être mangeur de chair (en vue d'être d'ailleurs lui-même « symboliquement » – voir plus haut – mangé). Pour ne rien dire du célibat, de l'homosexualité et même de la féminité. (Derrida 1992a, 295-295)

La question du sacrifice est ce qui *borde* à la fois de l'*extérieur* et de l'*intérieur* la mise entre crochets sur le « carno-phallogocentrisme » : il la précède et la succède, mais il est aussi placé en son centre, au travers de la phrase suivante : « (...) il accepte le sacrifice et mange de la chair ». « Il », c'est le sujet, le « concept de sujet » ; et, bien sûr, il s'agit du « sujet » en tant qu'« Il », soit le « sujet phallique ». Il faut rappeler que c'est dans cette même interview que Derrida tient à attribuer la « structure *sacrificielle* » (Derrida 1992a, 292) à ces deux discours qui, à son sens, devraient ou prétendraient l'avoir mise entre parenthèses : il s'agit des discours de Levinas et de Heidegger.

Des discours aussi originaux que ceux de Heidegger et de Lévinas bouleversent, certes, un certain humanisme traditionnel. Ce sont néanmoins des humanismes profonds, et tous les deux le sont, malgré les différences qui le séparent, *en tant qu'ils ne sacrifient pas le sacrifice*. Le sujet (au sens de Lévinas) et le *Dasein* sont des « hommes » dans un monde où le sacrifice est possible et où il n'est pas interdit d'attenter à la vie en général, seulement à la vie de l'homme, de l'autre prochain, de l'autre comme *Dasein*. (Derrida 1992a, 294)

Il semblerait, de prime abord, et nous ne disons pas que cela ne soit pas *aussi* le cas, que Derrida se réfère ici au sacrifice animal, soit au fait que la chair sacrifiée par l'homme soit celle de l'animal. Or, il est pour nous crucial de noter que, dans « Chorégraphies », l'interview déjà citée avec McDonald, Derrida considère que ces deux mêmes discours, ceux de Levinas

et de Heidegger, n'avaient pas pris en compte la question de la différence sexuelle et ce, au détriment bien sûr de l'un des deux côtés de celle-ci, à savoir : le féminin. En ce qui concerne Levinas, et en faisant référence à la lecture déjà proposée dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (Derrida 1987a, 159-202), Derrida rappelle que celui-ci secondarise la différence sexuelle au rapport avec le tout autre : « À l'origine, et voilà qui importe, il y aurait l'humanité en général, avant toute marque sexuelle, en deçà ou au-delà d'elle. Ainsi serait sauvé la possibilité éthique, entendez par là d'un rapport à l'autre en tant qu'autre qui ne tienne compte d'aucune autre détermination, en particulier d'aucun caractère sexuel » (Derrida 1992b, 108). Mais Derrida montre bien que, dans le discours de Levinas¹⁴, « Déssexualiser le rapport au tout autre (...), secondariser la sexualité par rapport à un tout-autre qui ne serait pas en lui-même sexuellement marqué (...) c'est toujours secondariser la différence sexuelle *comme* féminité » (Derrida 1987a, 197). En ce qui concerne Heidegger, Derrida entame dans l'interview avec McDonald une réflexion qu'il développera par la suite à la fois dans « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique » (Derrida 1987b, 395-414) et dans « La main de Heidegger (Geschlecht II) » (Derrida 1987c, 414-451). Le *Dasein* d'Heidegger, précise Derrida, « (...) en tant que *Dasein*, il ne porte pas les marques de cette opposition ou de cette alternative entre l'un ou l'autre des deux sexes. Ces marques ne sont pas des structures existentielles, du moins en tant que marques opposables et binaires. Nulle allusion en cela à quelque bi-sexualité primitive ou survenue » (Derrida 1992b, 111).

Voici donc notre hypothèse : si les discours phallogocentriques ne sacrifient pas le sacrifice et si Derrida prend en exemple les discours lévinassien et heideggérien, lesquels s'inscrivent bel et bien dans cette logique et ce, non seulement en ce qui concerne l'animal, mais aussi le féminin, alors la chair « sacrifiée » n'est pas seulement celle des animaux, mais aussi celle des femmes. En effet, ne devrions-nous voir dans le sacrifice du corps de la femme enceinte, qui est [*presque*] celui de toute femme¹⁵, l'événement constitutif et non-symbolique d'un événement sacrificiel qui à la fois précède et rend possible tous les autres sacrifices ?

¹⁴ Pour les détails de l'argumentation derridienne, se référer à « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (Derrida 1987a, 193-198).

¹⁵ Il faut lire ce [*presque*] avec la même ironie dont fait usage Derrida lorsqu'il l'emploie pour définir le statu de « [*presque*] sujets » attribué aux femmes et aux végétariens (Derrida 1992a, 294-295). Aujourd'hui plus que jamais, il y a des femmes qui ne peuvent pas ou ne veulent pas se soumettre aux tâches du travail de la reproduction charnelle. Bien que ces refus de la logique sacrificielle entrent petit à petit *dans les droits* (et encore : ces droits sont en ce moment même attaqués un peu partout dans le monde), *dans les faits* ils font toujours l'objet de préjudice, de suspicion voire de refus. Dans notre thèse de doctorat, nous avons analysé ce que nous avons appelé de « refus du refus » comme l'une des ruses du système de domination patriarcale.

Ainsi, là où Baumeister suggère qu'il faille en revenir à « Before the Law » et à la lecture derridienne du patricide primaire dans le *Totem et Tabou* de Freud afin de saisir la portée du concept de « carno-phallogocentrisme », nous suggérons plutôt d'en revenir à cet autre crime, *archi-archaïque*, celui qui précède le patricide et qui a lieu dans le ventre de la mère et qui a affaire à la constitution matérielle du corps, aussi bien qu'à sa naissance. Nous ne prétendons pas croire, bien sûr, que ces deux crimes n'aient rien en commun. Au contraire, ce qui nous intéresse c'est bien leur articulation et la synchronicité de leur fonctionnement. Ainsi l'enjeu serait-il celui de savoir comment ces deux lois se co-constituent dans une relation spéculative et hiérarchique. Seulement, là où dans la formulation derridienne, au gré notamment de l'expression « virilité carnivore » (Derrida 1992a, 294), il faut comprendre le « carno-phallogocentrisme » comme le fait que la loi phallogocentrique impliquerait la loi cannibale, nous voulons plutôt avancer qu'il s'agit bien de deux lois : l'une, celle cannibale, qui a affaire à la constitution du corps matériel ; l'autre, celle phallique, qui a affaire à la constitution du corps symbolique. Pour le distinguer du crime cannibale qui fait suite au patricide, nous avons choisi d'attribuer à cet autre crime un autre nom, à savoir : *carnibalisme*¹⁶.

6. Intériorisation idéalisante du phallus : « Before the law »/« Préjugés. Devant la loi »

[I] suffit de prendre au sérieux l'intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu'il s'agisse des mots ou de choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l'autre. (Derrida 1992a, 294)

Il est incontestable que Derrida insiste sur la portée symbolique à la fois du patricide (dans « Before the Law »/« Préjugés. Devant la loi ») et du sacrifice cannibale (dans « Il faut bien manger' ou le calcul du sujet »)¹⁷. En effet, Derrida saisit l'origine de la loi phallique dans l'ordre du symbolique, c'est-à-dire l'ordre du « comme si » :

¹⁶ Nul n'est sans savoir, par ailleurs, à quel point l'usage du terme de « cannibalisme » (emprunté à l'arawak *caniba* qui désigne les Caraïbes antillais) devrait être mis en question, en ce qu'il relève d'une étymologie ayant étroitement affaire à l'histoire du colonialisme.

¹⁷ Cette insistance rappelle par ailleurs la critique que Derrida avait formulée à l'encontre de Nicholas Abraham et Maria Torok lorsque ceux-ci distinguaient l'*incorporation* du fantasme de l'objet réel (un « manger réel ») de l'*introjection* de l'objet symbolique (un « manger symbolique ») (Derrida 1976, 17).

L'efficacité du « fait » ou du « méfait » requiert qu'il soit en quelque sorte tramé de fiction. Tout se passe comme si... La culpabilité n'en est pas moins effective, et douloureuse : « Le mort devient plus puissant qu'il ne l'avait jamais été de son vivant ; toutes choses que nous constatons encore aujourd'hui dans les destinées humaines. » Dès lors que le père mort est plus puissant qu'il ne l'avait été de son vivant, dès lors qu'il vit encore mieux de sa mort et que, très logiquement, il aura été mort de son vivant, plus mort en vie que *post mortem*, le meurtre du père n'est pas un événement au sens courant de ce mot. Non davantage l'origine de la loi morale. Personne n'en aura fait la rencontre en son lieu propre, personne ne lui aura fait face en son avoir-lieu. Événement sans événement, événement pur où rien n'arrive, événementialité d'un événement qui requiert et annule le récit de sa fiction. Rien de nouveau n'arrive et pourtant ce rien de nouveau inaugurerait la loi, les deux interdits fondamentaux du totémisme, meurtre et inceste. Cet événement pur et purement présumé marque pourtant une déchirure invisible dans l'histoire. (Derrida 1985, 116-117)

Baumeister suggère alors de mettre en parallèle l'historicité aporétique du patricide, fondée sur la distinction entre le symbolique et le réel et relevé par Derrida dans « Before the Law »/« Préjugés. Devant la loi », avec le fait que, lorsque Derrida avait introduit pour la première fois le « carno-phallogocentrisme », il aurait immédiatement clarifié qu'il s'agit d'une « anthropophagie *symbolique* » (Derrida 1992a, 296), laquelle serait tout aussi bien présente dans les cultures non *réellement* anthropophagiques. Aussi, Baumeister souligne le fait qu'à la même occasion Derrida invitait à « prendre au sérieux l'intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche » (Derrida 1992a, 294) à la fois pour remarquer la valeur symbolique de l'événement et le rapprochement possible avec l'acte cannibale qui, dans le texte freudien, fait suite au patricide :

(...) le caractère symbolique du patricide primal (le fait qu'il « n'est pas un événement au sens ordinaire du terme ») n'enlève rien à son caractère constitutif (le fait qu'il « marque néanmoins une déchirure invisible dans l'histoire »). Ainsi, on peut dire que le patricide primitif modélise l'historicité du carnophallogocentrisme. L'image de Freud, entendue comme le suggère Derrida dans « Before the Law », possède une structure historique aporétique, à la fois fantastique et nécessaire, symbolique et constitutive. Le patricide primal permet donc de penser la nature historique du carnophallogocentrisme. Le carnophallogocentrisme et le patricide primal peuvent donc être pensés ensemble. Les deux idées fonctionnent sur des registres à la fois symboliques et constitutifs, et la seconde fournit un modèle pour penser l'historicité de la première. (Derrida 1992a, 294)

Or, à propos de cette mise hors-jeu du niveau du « réel », nous nous demandons ceci : est-il possible de liquider de la sorte, et quelque part aussi facilement, la référence tant à l'acte réel (du manger, du tuer, etc.) qu'à l'objet réel (qui est mangé, qui est tué, etc.) ? La désignation d'un acte en tant qu'acte symbolique, ainsi que celle d'un objet en tant qu'objet symbolique, peut-elle faire l'économie d'un renvoi à ce qui, ailleurs et par ailleurs, est désigné en tant

qu'acte réel et qu'objet réel ? S'agirait-il d'avoir à éliminer une telle différence ? Ici aussi, notre inquiétude est toujours celle d'une possible mise hors-jeu des alternatives à l'ordre symbolique dominant, c'est-à-dire à la présence d'une et d'une seule loi (symbolique) responsable de toutes les dominations. Comme nous avons essayé de le montrer, il ne s'agit pas seulement d'envisager la possibilité d'une *autre loi symbolique* ; il s'agit aussi de relever la possibilité, voire même l'effectivité, d'une *loi autre* qui régnerait à un autre niveau que celui du symbolique. Précisons : lorsque nous définissons cette loi autre comme agissant au niveau de la matérialité du corps, cela n'implique pas pour autant que l'on puisse exclure totalement une quelconque attribution de valeur au niveau symbolique. Seulement, elle ne s'y résume pas. Autrement dit, la question de savoir ce que cela *signifie* que d'habiter un corps de femme comme être reproducteur ne s'épuise-t-elle pas avec la prise en compte du niveau des *significations*. Non pas qu'il faille s'abstenir d'opérer un geste déconstructeur qui vise ce niveau. C'est par ailleurs dans ces termes que nous lisons la volonté de Derrida de distinguer, dans *Éperons. Style de Nietzsche*, le « féminin » de la « féminité » : « la *féminité* de femme, la *sexualité* féminine et autres fétiches essentialisants qui sont justement ce qu'on croit *prendre* quand on en reste à la niaiserie du philosophe dogmatique, de l'artiste impuissant ou du séducteur sans expérience » (Derrida 1987, 43). Ces fétiches, ces « -té » soulignés par Derrida, sont justement ce par quoi le féminin se ferait *prendre*, c'est-à-dire : *assigner*. Et par « assignation », il faut entendre aussi l'opération de « mise en signes » (*as-signation*), c'est-à-dire l'opération qui réduit le corps féminin à une collecte de signes dont la signification « propre » renvoie à un ensemble signifiant et clos, ce qui implique que le « propre » du corps féminin ne serait au fond, et toujours, qu'un « dérivé ». C'est seulement par cette opération d'*as-signation* que, par exemple, le sexe féminin signifierait le « manque » (comme chez Lacan), cette *propriété* du « manque » n'étant en vérité qu'un *dérivé* du système signifiant régi par la soi-disant *in-dérivabilité* du phallus. Mais ici nous voulons souligner la nécessité de ne pas se limiter à poser la question de la différence sexuelle exclusivement à partir de sa « nature » symbolique, en ce que la question de la constitution matérielle de cette différence *se doit aussi d'être une question*. Faute de quoi, nous risquerions de passer outre une certaine pratique de résistance qui aurait son fondement dans l'inscription du pouvoir à *même les corps des femmes*. En effet, ce qui, de prime abord, ne semble s'apparenter qu'à un site d'exploitation et de sacrifice, est aussi le lieu de ce pouvoir qui s'exprime à la fois comme un « donner la vie » et comme un « donner

la mort » ou, plus précisément, comme un toucher *hyperboliquement* à « la vie la mort » (le double espace ayant à marquer l'absence de tiret)¹⁸.

Tout comme l'a montré Derrida au sujet du patricide dans son commentaire de *Totem et tabou*, le carnibalisme relève, lui aussi, d'une aporie historique. En effet, Derrida mène une réflexion qui le conduit à affirmer que, qu'il ait eu lieu réellement ou *juste* symboliquement, cela ne changerait en rien la nature *constitutive* du patricide dans ses effets de loi. Cette réflexion n'est que relativement applicable au carnibalisme. Ce crime a bel et bien eu lieu, *réellement*, et il a donc bien une portée *constitutive* et ce, non pas seulement au niveau *symbolique*, c'est-à-dire comme loi qui agit à l'endroit des corps des femmes comme injonction reproductive, mais aussi au niveau *matériel*, c'est-à-dire comme ce qui constitue matériellement les corps (et ceux des femmes, à leur tour et en retour, comme « corps reproducteurs »). Reste que l'aspect d'aporie historique demeure en ce que ce crime n'a pas de date dans l'histoire. Ce qui n'empêche pas pour autant que l'on puisse y appliquer une réflexion de nature historique. Comprendons : ce crime n'a pas d'histoire, à la fois parce qu'il est en quelque sorte « l'origine de l'origine » et parce qu'il se répète à jamais. Reste néanmoins que, du fait de cette même répétition, il se fait l'objet d'une construction historique dont l'actualité reste pour nous à investiguer : qu'en est-il en effet de la configuration historique actuelle de cette loi et de son crime ? Et comment, dans ladite actualité, la loi de la chair s'articule-t-elle à l'autre loi, celle du phallus ? Ce qui revient au fond à se demander cela : quelle est la « condition féminine » aujourd'hui ?

7. Apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre, loi de l'hospitalité infinie : « Manger l'Autre »

« Il faut bien manger » ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, *apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre*. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du « il faut bien manger ». C'est une *loi de l'hospitalité infinie*. [...] Elle dit la loi, le besoin *ou* le désir (je n'ai jamais cru à la radicalité de cette distinction parfois utile), l'*orexis*, la faim et la soif (« il faut », « il faut bien »), le respect de l'autre au moment même où, en en faisant l'expérience (je parle ici du « manger » métonymique comme du concept même de l'expérience), on doit commencer à s'identifier à lui, à l'assimiler à l'intérioriser, le comprendre idéalement (ce

¹⁸ Nous nous référons ici au séminaire *La vie la mort*, publié en 2019. Ce texte, qui est à plus d'un titre un exemple *exemplaire* de la déconstruction de la logique oppositionnelle, n'a bien sûr pas manqué d'influencer nos propos analytiques au sujet de la construction oppositionnelle du concept de « carno-phallogocentrisme ».

qu'on ne peut jamais faire absolument sans *s'adresser à l'autre* et sans limiter absolument la compréhension même, l'appropriation identifiante). (Derrida 1992a, 297)

Dans la suite du texte entre crochets, Derrida approche la question de la structure apotérique du rapport éthique à l'autre, lequel s'agence entre le respect de son altérité radicale et le rapport d'appropriation, d'assimilation qui est saisi comme l'*inévitabile* du rapport à autrui. Comme si, que la loi phallique soit aussi, et foncièrement, une loi carnivore et sacrificielle, cela serait même le propre du rapport à l'autre – symboliquement, bien sûr. De sorte que, pour Derrida, « (...) la question reviendra à déterminer la meilleure manière, la plus respectueuse et la plus reconnaissante, la plus donnante aussi de se rapporter à l'autre et de rapporter l'autre à soi » (Derrida 1992a, 296).

Comment faudrait-il faire, alors, pour « bien manger » ? Quelle serait la résolution éthique qui permettrait de sortir de la logique sacrificielle, sans pour autant se priver de faire l'expérience de l'autre ? Autrement dit, comment sortir de la logique oppositionnelle du « carno » – tiret – « phallo » sans que la suppression du tiret œuvre conformément à une ultérieure centralisation de la loi phallique, privée de son autre spéculatif ?

Derrida d'écrire : « 'Il faut bien manger' ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du 'Il faut bien manger'. C'est une loi de l'hospitalité infinie » (Derrida 1992a, 297). Sommes-nous pour autant sortis de la logique sacrificielle ? Et surtout, qui donne à manger et qui mange ? Avec qui mange-t-on ? Derrida n'était peut-être pas au courant de toute cette branche de la pensée féministe qui s'efforçait de voir aussi bien dans la grossesse, dans l'allaitement et enfin dans la préparation des repas en famille les marques de la domination patriarcale. Il semblerait alors qu'on ne les a pas vraiment sortis, les corps des femmes, de l'assignation à résidence, soit-elle « in the kitchen » ou à la chaîne de reproduction. En effet, y a-t-il un corps plus *sacrié*, plus *sacrifiable* (on pourrait dire « consommable » à l'ère du capitalisme), mais aussi plus *sacré* (et c'est ce dernier aspect qu'il faudrait peut-être garder en tête), que celui des femmes lorsqu'il devient corps reproducteur, soit lorsqu'il porte l'autre en son sein et, plus tard, qu'il lui donne le sein ? Dans ce sacrifice, s'il y a du symbolique, il se sur-pose à l'inscription, à *même les corps* des femmes, de cette dimension ô combien réelle d'avoir un corps qui donne à manger.

La solution éthique proposée par Derrida conclut la mise entre crochets qui porte sur le « carno-phallogocentrisme ». Comme si les conflits inconscients générés par le désir réprimé de l'acte carnivore, ainsi que par la forclusion de la loi charnelle, pouvaient trouver leur

compromis dans un impératif éthique qui rimerait de la sorte : puisqu'il faut bien manger, autant le faire bien et autant le faire avec l'autre, voire *pour* l'autre.

Or, dans « Manger l'Autre »¹⁹, dernière *intramarge* à laquelle nous ferons appel, Derrida nous semble vouloir reprendre en main cette question proprement éthique au travers de l'analyse de deux figures qui se positionnent aux antipodes de structure aporétique du rapport éthique à l'autre : l'une *incarnerait* le désir inavouable de dévorer l'autre alors l'autre *symboliserait* plutôt son interdit. Deux figures, et comme de juste : deux figures féminines, *tragiquement féminines*, sont alors invoquées. *Tragiquement féminines* : c'est-à-dire que, de par leurs allures tragiques, ces figures reconduisent ou se reconduisent vers la logique sacrificielle. En effet, comme nous le verrons, ces deux figures ne nous paraissent guère sortir de la logique sacrificielle, bien qu'elles la mettent en œuvre de manière différente.

Penthésilée et l'anorexique. Nous citons la conclusion de la première séance du séminaire « Manger l'autre » : « Ceci aura donc été l'exergue de ce nouveau séminaire qui sera contenu ou confiné entre les deux folies ou les deux raisons, les deux monstruosité que nous venons d'entendre résonner ou dissoner, ou déraisonner » (Derrida 1989, 23)²⁰. Ces deux figures représentent pour Derrida les deux positionnements aux extrémités opposées de ce qu'il nomme, non sans oublier la référence à Freud²¹, « le phantasme cannibalique de l'aimer-manger-l'autre » (Derrida 1989, 34), phantasme du désir penthésilien (désir inavouable), et son interdit anorexique (interdit cannibale) :

[...] « je t'aime tant que je te mangerais ». C'est cela que revendique P [enthésillée], c'est ce qu'elle dit avoir fait, elle, la seule, l'unique à être allée jusqu'au bout de son désir, de son amour, de sa promesse, prenant à la lettre et mot pour mot, prenant au mot le « je t'aime veut dire je veux te manger ». (...) Au fond les femmes qui reculent de dégoût (Ektet) devant cet ordre ou ce désir sont des anorexiques de l'amour et elles ne comprennent pas le sens et le langage de l'amour. Je ne suis pas anorexique, dit en somme P[enthésillée]. (Derrida 1989, 19-20)

Penthésilée – reine des amazones, tribu composée de seules femmes qui, pour se reproduire, doivent affronter et écraser leurs adversaires hommes et ensuite mettre à mort les nouveau-nés de sexe masculin. Faudrait-il considérer cette figure comme

¹⁹ Nous remercions à la fois les ayants-droits et l'*Institut Mémoire de l'édition contemporaine de Caen* de nous avoir autorisé à employer des citations tirées du séminaire inédit.

²⁰ La numération des pages fait référence au tapuscrit du séminaire inédit.

²¹ « Parmi les stades préliminaires de l'amour, il nous faut reconnaître, dit Freud, l'acte de s'incorporer ou de dévorer, de « bouffer » (fressen) l'autre ; c'est là un mode de l'amour qui est compatible avec la suppression de l'existence séparée de l'autre. Elle est donc immédiatement ambivalente » (Derrida 1989, 27-28).

représentative de l'héroïsme *au féminin et pour* le féminin ou comme version féminine du crime du patricide ? Ne s'agirait-il pas d'une simple inversion de la hiérarchie, d'une soumission du phallus à la chair, d'une réappropriation des moyens de reproduction, telle que proposée par un certain féminisme marxiste ? Une « destitution », pour le dire à la Agamben, de la loi phallique et son remplacement par une tyrannie de la féminité (qui est bien sûr à distinguer du féminin, comme le précise Derrida dans *Éperons*) ? Dans ce cas, la logique sacrificielle est perpétrée dans la direction d'un geste qui sacrifie la chair de l'autre :

Je ne peux aimer l'autre que si je renonce à le manger, à me l'approprier en corps, dans sa chair, et sa chair est d'autant plus chère, et donc désirable, elle m'est d'autant plus précieuse, elle a d'autant plus de prix pour moi que sa rareté tend vers l'absolu, l'inaccessible, l'inappropriable, que si donc je m'abstiens de manger proprement, effectivement, littéralement l'autre. Aimer-manger-l'autre doit conduire à aimer l'autre sans le manger ? (Derrida 1989, 50)

L'anorexique – figure on ne peut plus sacrificielle, mais dont le sacrifice s'il vise bel et bien la destitution de la loi phallique, il le fait de manière différente : c'est-à-dire en lui faisant manquer son autre spéculatif, en brisant ainsi la spéculation hétéro-tautologique. Une grève de la faim qui, par son effet d'aménorrhée, suspend l'usage des moyens de reproduction. Dans ce cas, la logique sacrificielle est perpétrée dans la direction d'un geste qui sacrifie le féminin pour éviter l'assignation à la féminité maternelle : si l'anorexique s'enlève le pain de la bouche, c'est n'est peut-être pas pour le donner à l'autre, mais pour échapper (à) sa propre consommabilité.

Dans les marges du carno-phallogocentrisme Derrida trouve alors ces deux lois, différemment féminines, mais il n'oublie pas de faire toujours signe vers une certaine supplémentarité, dont nous allons devoir tenir compte lors de la suite de notre travail :

Les deux lois [cannibale et anorexique] se croisent ici, comme chaque fois qu'on a affaire à ce qui ressemble à un interdit universel. Si l'aimer-manger-l'autre doit s'interrompre, interrompre le repas, suspendre le « manger » pour aimer ou désirer l'autre comme autre, alors cette expérience se divise, se noue à elle-même dans sa propre différence. (Derrida 1989, 50-51)

*Dr. Benedetta Todaro, Adjunct Faculty of Psychology,
International Studies Institute, Florence
benedetta.todaro[at]gmail.com*

Références

- Baumeister, David. 2017. « Derrida on Carnophallogocentrism and the Primal Patricide. » *Derrida Today*, Vol. 10, No.1: 51–66.
- Derrida, Jacques. 1972a. *La dissémination*. Paris : Éditions du Seuil.
- Derrida, Jacques. 1972b. « Positions : entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta » In idem. *Positions*, 51–133. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1974. *Glas*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1976. « Fors : Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok ». Préface à Abraham, Nicholas et Torok, Maria. *Le verbière de l'homme aux loups*, 9-73. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1978. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1980. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion.
- Derrida, Jacques. 1985. « Préjugés. Devant la loi. » In *La faculté de juger*, édité par Jean-François Lyotard, 87-139. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1987a. « En ce moment même dans cet ouvrage me voici. » In idem. *Psyché. Inventions de l'autre*, 159-202. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1987b. « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique. » In idem. *Psyché. Inventions de l'autre*, 395-414. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1987c. « La main de Heidegger (Geschlecht II). » In idem. *Psyché. Inventions de l'autre*, 414-451. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1989. « Manger l'Autre : Politiques de l'amitié – 1989/1990 ». Séminaire inédit, « Archives Derrida », *Institut Mémoire de l'édition contemporaine de Caen*, DRR 232.1.
- Derrida, Jacques. 1992a. « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet. » In *Points de suspension : Entretiens*. Édité par Elisabeth Weber, 269-301. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1992b. « Chorégraphies. » In idem. *Points de suspension : Entretiens*, édité par Elisabeth Weber, 95-115. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1992c. « Before the Law. » In *Acts of Literature*, edited by Derek Attridge, 181–220. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 1994. *Force de loi*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1999. *Donner la mort*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida Jacques. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris : Éditions Galilée.
- Derrida Jacques. 2019. *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Llored, Patrick. 2014. « Comment ne pas manger l'autre. » *Rue Descartes*, no. 82: 82–85.