

La question de Dieu dans l'œuvre de Luce Irigaray

*Morny Joy**

L'œuvre de Luce Irigaray est traversée de références à Dieu, au divin et aux personnages mythologiques¹. Elle y analyse, outre les concepts spécifiques et les images, le rapport de ceux-ci au langage du désir et de l'a/Autre. Il est à noter que, pour la majeure partie de cet essai, les références immédiates d'Irigaray — avec lesquelles nous dialoguerons aussi — sont Derrida, Lacan et Lévinas. Cependant, il sera également nécessaire de situer son œuvre au sein des développements de la philosophie religieuse française depuis 1930 et, en particulier, de souligner l'impact qu'ont eu sur elle des penseurs aussi divers que Hegel et Heidegger. Irigaray, qui n'est pas philosophe des religions au sens traditionnel, ne se considère pas non plus comme une théologienne systématique. La majeure partie de son œuvre, et particulièrement ses mythopoétiques et ses éthiques, lance pourtant un défi radical aux idées reçues de divinité et de féminité. J'aimerais, dans un premier temps, suivre le développement de ses idées en y dégageant le concept de l'a/Autre. Dans un deuxième temps, j'examinerai la portée des constructions de Dieu et du divin sur certaines perspectives d'Irigaray, notamment celles qui concernent le besoin des femmes d'affirmer leur statut et leur identité comme étant autres, séparés de ceux des hommes, et d'exprimer leurs propres désirs.

* Morny Joy est professeure au Département d'études religieuses de l'Université de Calgary.

¹ Une version plus longue a été publiée, intitulée « What's God got to do with it ? », dans K. O'Grady, A. L. Gilroy et J. Gray (dir.), *Bodies, Lives, Voices*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.

Diagnostic préliminaire

La première enquête d'Irigaray sur la situation féminine et la relation des femmes à Dieu et au désir paraît dans *Speculum de l'autre femme* (Irigaray, 1974). Dans cette opération intertextuelle, Irigaray se penche sur des thèmes sélectionnés dans l'œuvre de philosophes occidentaux tels que Platon, Aristote, Plotinus, Descartes, Kant et Hegel. C'est toutefois dans l'étude d'ouverture sur Freud, intitulée « La Tâche aveugle d'un vieux rêve de symétrie », que se trouvent établis à la fois le ton et le cadre de cette question capitale pour Irigaray qu'est la position des femmes par rapport à la tradition intellectuelle occidentale. En principe, un système axé sur l'homme a prédominé dans la mesure où on l'estimait comme norme, idéal, exemplaire intégral de l'espèce humaine. La femme, par contre, assume la position d'infériorité, sinon d'aliénation par rapport à toute qualité associée au raisonnement et à la moralité. Irigaray remet en question les idées de Freud sur le processus de résolution du conflit œdipal féminin, que celui-ci juge opposé à celui d'un garçon.

Pourquoi interpréter l'évolution de la fillette, et singulièrement son rapport au complexe d'Œdipe, en termes de « contraire » [...] Contraire, ou « qui présente la plus grande différence en partant du même genre ». Contraire, ou « contradictoire », ou « inverse », ou « opposé », « qui gêne le cours des choses », et donc serait « adverse », « nuisible », « préjudiciable » [...] Comme le développe le dictionnaire.

Ce moment décisif de la structuration sexuelle se produirait donc chez la fille comme « contraire » de son économie (dite) masculine. (Irigaray, 1974, p. 99-100)

Ce scénario fait de la femme l'autre de l'homme dans une économie d'identité. La différence de la femme, quand celle-ci ne se voit pas définie comme manque, est subsumée par un modèle d'identité qui ne peut qu'incorporer toute diversité dans son propre système monolithique. Quoiqu'un tel système ait des résonances spécifiquement hégéliennes, Irigaray le place également dans le contexte de l'effet réciproque entre identité et différence — différence qui, dans la philosophie grecque et plus précisément dans l'œuvre de Platon, s'incline devant l'unité de l'Idée.

Dans le cadre de référence composite qui en résulte et qui compose l'héritage philosophique/théologique occidental, cette même unité ou identité est liée non seulement à l'Être, à la Vérité ou à la Bonté, mais également au Dieu unitaire, désigné

inévitablement comme masculin, avec une connotation paternaliste.

Mais ce Dieu-le-père, coextensif à l'idée/l'Idéal, garant de l'ancien rêve de symétrie, a fait l'objet d'un examen psychanalytique rigoureux tout au long de ce siècle : d'abord par Freud, puis par Jacques Lacan, lequel a reformulé le fonctionnement de l'inconscient selon un modèle structuraliste/linguistique. Bien que la mise en question de l'existence réelle de Dieu paraisse s'effectuer sur des bases matérialistes, Irigaray détecte, à l'intérieur du processus psychanalytique, un dynamisme qui continue à déifier le genre mâle ainsi que le symbole de sa puissance, le phallus. Selon Irigaray, l'homme accède à son héritage d'identité en refoulant toute chose maternelle. Dans un tel cadre axé sur le genre mâle, les femmes, comme autre de l'homme, servent à la fois d'objet de fétichisation et d'appareil de réflexion pour les hommes, reflétant les préoccupations qu'ils entretiennent à leur propre sujet.

Dérision de la génération, parodie de la généalogie et de la copulation, qui emprunte encore sa *force* au même modèle, au modèle (du) même : le sujet. Au regard duquel tout *dehors* reste toujours condition de possibilité de l'image et de la reproduction de soi. Miroir fidèle, poli et vacant de réflexions altérantes. Vierge d'auto-copies. Autre parce qu'au seul service du sujet même auquel il présenterait ses surfaces candides dans leur ignorance de soi. (Irigaray, 1974, p. 168)

Irigaray relève également un glissement subtil où cette image de soi masculine idéalisée, qui est essentiellement une projection imaginaire, se fixe parmi les productions culturelles en tant que figure symbolique d'autorité. Un tel résultat correspond à l'une des résolutions du conflit œdipien. Elizabeth Grosz l'explique ainsi :

A whole history of philosophy [and theology] seems intent on rationalizing this debt [to the mother], away by providing men with a series of images of self-creation culminating in the idea of God as the paternal « mother », creator of the universe in place of women/mothers. Man's self-reflecting Other, God, functions to obliterate the positive fecundity and creativity of women. Born of woman, man devises religion, theory, and culture as an attempt to disavow this foundational, unspeakable debt. (Grosz, 1990, p. 181)

Une compréhension de l'emploi des expressions *a/Autre* qui sont à la base du répertoire lacanien, est indispensable au déchiffrement des positions de Lacan et d'Irigaray. L'*a/Autre* est un terme qui se présente sous plusieurs angles. Dans son extrapolation de

Hegel, Lacan a remanié la transition freudienne du préœdipien à l'œdipien pour en faire la phase de l'imaginaire ou du miroir. L'autre joue un rôle capital dans ce processus. Ce développement est élaboré dans *Schéma L*, discuté par E. Grosz (1990) dans *Jacques Lacan : A Feminist Introduction* :

In the mirror stage [...] the child enters an imaginary relation with the other, with others, including the mother, father, nurturer, or mirror-image (represented by *autre*) [...] The mirror stage generates the child's ego or *moi* which is built upon its imaginary identification with the other. (Grosz, 1990, p. 74)

Cet autre (« a » minuscule) se distingue de l'Autre (« A » majuscule). Ce dernier, en tant que loi du fonctionnement symbolique, incarne le personnage du père symbolique, père qui intervient dans l'imaginaire narcissique (E. Grosz, 1990, p. 74). Lacan désigne le glissement de l'autre à l'Autre comme étant le passage de l'étape du miroir et de la symbiose maternelle au symbolique, ce qui permet l'acquisition du langage et des structures socio-culturelles qui l'accompagnent. De cette façon, l'Autre devient deux aspects d'un seul processus. Il est marqué par la transition de l'imaginaire (l'inconscient) aux conventions symboliques (le conscient). En même temps, il indique l'alliance maternelle répudiée dans cet échange. Elizabeth Grosz le souligne :

The Other (represented by *Autre*) enters the (Edipal triangle as a point outside of the dual imaginary structure. As the law of symbolic functioning, the Other is embodied in the figure of the symbolic father, who intervenes into the narcissistic, imaginary, and incestual structure of identifications and gratifications [with the mother]. The relation between self/*moi* and other is necessary for the initiation of social exchange, and the articulation of the unconscious. The locus of the Other is at the same time that site within the subject known as the unconscious. (Grosz, 1990, p. 74)

Alors que Lacan définit la tâche de l'analyse comme étant la mise en lumière de cette fusion même des représentations de l'imaginaire et du symbolique, Irigaray ajoute à l'hypothèse lacanienne sa propre analyse sur l'effacement primaire et institutionnel de la femme qui est alors provoqué. Inutile de dire qu'Irigaray, dans son analyse de la fusion des constructions de l'inconscient masculin avec la désignation symbolique de Dieu, est peu impressionnée par la façon dont l'Autre en vient à gêner l'activité féminine et, plus précisément, à obliger les femmes à fonctionner

comme des sujettes discrètes. Malgré le fait qu'elle ne cite pas Lacan explicitement, le modèle de celui-ci est à la base du questionnement initial d'Irigaray, lequel concerne une opposition potentielle des femmes à leur statut ineffectif dans le domaine de Dieu.

Mais si « l'objet » se mettait à parler ? C'est dire aussi à « voir », etc. Quelle désagrégation du « sujet » s'annoncerait par là ? Non pas seulement de l'ordre de la schize entre lui et son autre, son alter ego diversement spécifié, ni entre lui et l'Autre, toujours à quelque titre son Autre même s'il ne s'y retrouve pas, s'il en est débordé jusqu'à s'en/s'y barrer pour maintenir à tout le moins la puissance de promouvoir ses formes propres. (Irigaray, 1974, p. 167)

Irigaray propose également quelques idées sur le bouleversement qui surviendrait si cette force latente du maternel refoulé agissait. Il me semble que la majeure partie de l'œuvre d'Irigaray s'intéresse aux stratégies et aux implications liées au refus des femmes d'être réduites au silence, mettant ainsi en question l'a/Autre. Comme corollaire, Irigaray se préoccupe de la façon dont peut être provoquée chez les femmes la revendication d'une modalité divine ou d'un idéal divin qui leur soit propre. Cela aura inévitablement des répercussions sur les relations humaines et les définitions courantes du désir.

Mais Irigaray ne se bat pas uniquement contre la dénégation freudienne du désir féminin — lequel, en tant que force active, permettrait à la femme d'avoir une image de soi positive et de faire des choix d'objet. En fait, elle voudrait également s'élever contre les élaborations lacaniennes de cette théorie. Lacan associe le manque féminin fondamental non seulement à la privation du pénis, mais aussi à l'absence d'une conscience et d'une articulation de sa condition de la part de la femme. Irigaray n'est manifestement pas réceptive à l'argument voulant que la femme/mère, comme objet d'un refoulement principal, soit rendue responsable du développement du désir insatiable de plénitude qui hante le discours de la conscience masculine. Elle n'est pas d'accord non plus avec la conclusion lacanienne de ce raisonnement, voulant que les femmes soient la cause d'une chaîne de signifiants linguistiques qui tentent de compenser cet exil. Sa protestation la plus passionnée est réservée pour contester le silence imposé aux femmes. L'injustice suprême, du point de vue d'Irigaray, se trouve dans le fait que les femmes elles-mêmes — selon la logique implacable de Lacan, qui dépeint les femmes comme étant le siège inconscient du langage masculin — ne

peuvent pas prétendre à la conscience. Ainsi, elles ne seraient capables ni d'exprimer leurs propres désirs, ni d'avoir recours à un langage qui éluciderait leur condition.

Désir, jouissance et le dieu d'excès

Les réponses écartées et les stratégies diverses au sujet de Dieu traversent le développement de l'œuvre d'Irigaray. Dans ses études préliminaires, elle tente de subvertir la loi du Père qui est apparemment sanctionnée par le divin. Simultanément, dans *Speculum* et *Ce Sexe qui n'en est pas Un* (Irigaray, 1977), elle étudie le territoire interdit. Celui-ci, lié au désir banni et irréductible aux contraintes phalliques, serait le lieu du plaisir prétendument inarticulé d'une sexualité féminine qui s'appelle *jouissance*.

Dans cette réflexion, Irigaray s'interroge sur une autre modalité de « Dieu » qui ne serait pas circonscrite par une taxonomie masculine. Elle suggère qu'il y aurait quelque forme d'entente entre les femmes et un Dieu dans ce champ d'excès, à l'extérieur de toutes les configurations axées sur le masculin. Lacan appelle ce champ inaccessible le Réel — l'inconscient dans ses dimensions non assimilées et non coordonnées —, antérieur aux constructions symboliques, imaginaires et régulatrices. Lacan lui-même (en une très forte opposition au « bon vieux Dieu » de la religion traditionnelle et des athées, lequel est fourni par des constructions imaginaires et symboliques) classerait son souci quelque peu sardonique de « Dieu », n'entretenant aucun rapport avec quelque conjecture humaine que ce soit, dans cette même a-topie.

Malgré qu'Irigaray fasse allusion de façon circonspecte à cette entité en tant que « Dieu » et « unité autarcique radicale », elle ne partage pas le scepticisme évident de Lacan. Irigaray adopte plutôt, en guise de représailles, le rôle de la femme hystérique/mystique, définie par Lacan comme étant celle qui éprouve et qui est pourtant incapable d'énoncer les délices de cette zone érogène sans condition mais refoulée. L'étude d'Irigaray intitulée « La Mystérieuse », dans *Speculum*, est à la fois une revendication immédiate du mysticisme féminin et un prototype de la seule répartie possible pour les femmes tant que le système phallique, qui fait du masculin son idole, demeure fonctionnel. L'attitude mimétique qu'elle adopte volontairement est donc une tentative de dégonfler la vanité masculine. Cette approche conteste non seulement une supériorité masculine généralisée et semblable à celle de Dieu, mais plus particulièrement l'arrogance

intellectuelle endossée par Lacan lorsqu'il rabaisse le point de vue féminin sur l'état mystique comme un charisme spécifique. Cela atteste à l'affinité des femmes avec le Réel.

Indications divines

La prochaine étape, dans « Femmes Divines » (Irigaray, 1987), relève d'un effort résolu pour fabriquer d'autres thèmes, tel le divin féminin, qui avaient été signalés auparavant mais qui n'avaient pas été élaborés. Sa tâche principale est de montrer la différence qu'est la femme de façon positive, en commençant par les modes de représentation primaire dont celle-ci a été privée par la coalition freudienne/lacanienne. Cette tâche dépasse largement la naïveté d'une simple réclamation ou d'une affirmation adéquate des qualités et des valeurs « féminines ». C'est pourtant sur la base d'une telle interprétation littérale qu'Irigaray est le plus souvent critiquée et taxée d'essentialisme. En une opposition catégorique au littéralisme aisé et aux prétentions à l'universalisme, Irigaray se rend compte que la tâche de dépeindre l'altérité de la femme, dans des termes qui n'ont rien à voir avec les anciens systèmes d'appropriation axés sur le masculin, est multiple. Cette dernière aura des répercussions révolutionnaires aux niveaux psychique, social, philosophique et théologique. Irigaray reconnaît que cette diversification des effets provoque, et est accompagnée par, des réformes radicales qui touchent l'interprétation de la différence féminine comme étant divine — et ce, par rapport à (1) les relations mère/fille (la généalogie); (2) l'idée d'un divin/autre selon les concepts féminins; (3) l'existence d'un niveau d'interaction amoureuse qui serait éthique et innovatrice avec un autre être humain.

Dans « Femmes Divines », Irigaray identifie également Dieu à l'infini. L'infini, selon Irigaray, n'était pas disponible pour les femmes, lesquelles se sont plutôt languies dans le rôle de vierge/mère par rapport à Dieu. Irigaray souligne le besoin d'un infini pour les femmes (1993, p. 64). L'idée incarnée de Dieu et de l'infini l'amènera vers un désaccord avec Emmanuel Lévinas, mais l'appel que fait celui-ci à la notion d'infini — par rapport à celle de totalité — a fait une très forte impression sur son œuvre.

Il n'est donc pas question d'un Dieu défini d'après des croyances, des preuves, ni même des représentations graphiques particulières. C'est plutôt la relation qui est privilégiée, notamment celle qui se trouve aux origines de l'égard positif entre mère et fille. Cela devient ensuite le paradigme non seulement d'une relation

mère/enfant, mais également d'une manière d'être, d'une façon relative à un autre où ceux qui sont impliqués rendent hommage aux infinies possibilités de devenir. Cela seul est conçu comme la tâche divine. C'est la participation à cette tâche qui changera non seulement les concepts conventionnels de Dieu véhiculés par les femmes et par les hommes, mais encore la qualité des relations entre ces derniers.

Le Rôle de l'Autre

L'idée révisée d'autre, capitale dans cette interaction infinie entre hommes et femmes, est abordée par Irigaray en des termes un peu abstraits dans son ouvrage suivant, intitulé *Éthique de la différence sexuelle* (Irigaray, 1984) :

Pour avoir une intuition de l'autre qui ne soit pas projective ou égoïste, il faut être capable d'une intuition infinie:

- soit celle d'un dieu ou principe divin assistant la naissance de l'autre sans le contraindre selon son désir,
- soit celle d'un sujet qui, à chaque temps du présent, reste inachevée et ouverte sur un devenir ni simplement passif ni simplement actif de l'autre. (Irigaray, 1984, p. 108-109)

Le centre de cet entrelacs d'éléments se trouve dans la notion d'altérité qui est détachée d'un objet fixe ou d'un espace prédéterminé et qui rend hommage à la différence (sexuelle), rejetant ainsi les oppositions orthodoxes homme / femme esprit / corps, vertical / horizontal, transcendant / immanent, de même que métaphorique / littéral. En conséquence, ce nouvel espace indéterminé est transformé constamment au lieu d'être réduit par le désir. Dans cet échange, Dieu ne se trouve plus en haut comme un personnage distant et autoritaire. Au fur et à mesure que les perceptions qu'on a de Dieu s'approfondissent dans ce projet organique et heuristique, les anciens mécanismes égoïstes du désir sont remplacés par l'augmentation de l'amour. Dieu n'y figure pas comme un autocrate paternel ni en tant que moyen de consolation pour un amour dissocié et extravagant, mais plutôt comme une force inhérente à l'expression de l'amour incarné.

Dans ce mouvement, l'a/Autre adopte des aspects différents de ceux qui proviennent des perspectives masculines ou négatives refoulées, aussi bien que de ceux qui proviennent d'une interruption déconstructive. Dans un changement de perspective étonnant, Irigaray insiste non seulement sur une forme positive d'identification féminine

exigeant une relation généalogique entre mères et filles, mais également sur un modèle nuancé de différenciation qui puisse supporter une relation amoureuse entre femmes et hommes. Ce changement se fait en partie grâce à une autre influence formatrice sur la conception irigarayenne de la notion de différence sexuelle ; cette influence est celle d'Emmanuel Lévinas. Dans une entrevue avec Amsberg and Steenhuis, publiée dans *Hecate* (Irigaray, 1983, p. 199), Irigaray souligne le fait qu'elle est en train d'écrire un article sur Emmanuel Lévinas. Cet article, intitulé « La Fécondité de la Caresse », est publié comme dernier essai dans *Éthique de la différence sexuelle* (Irigaray, 1984). Depuis lors, c'est Lévinas qui est devenu son principal interlocuteur en ce qui concerne l'autre, remplaçant ainsi Lacan (toutefois, Hegel rôde toujours à l'arrière-plan). La notion de différence sexuelle s'incorpore ainsi des aspects propres à Lévinas, notamment l'appropriation de la différence/altérité telle qu'il la définit dans son programme éthique et qui constitue une rupture par rapport aux idées de son premier enseignant, Heidegger. Dans une réponse à Heidegger, Lévinas veut réclamer une position métaphysique qui inculque une éthique fondamentale des relations avec un Autre irréductible.

En opposition à la « totalité », qui est l'expression utilisée par Lévinas pour désigner l'impulsion occidentale à juguler la variété en la réduisant à une unité imposée, celui-ci propose le principe de l'Infini. Les éthiques de l'altérité proposées par Lévinas sont basées sur une relation primordiale avec l'Autre Infini, Dieu, qui dépasse toute tentative de désignation.

Pour Lévinas, cette relation s'exprime néanmoins dans le comportement d'une personne envers une autre — en particulier dans le visage d'un autre être humain qui formule un appel à chaque personne rencontrée. Le résultat de cette rencontre n'est pas une appréhension de Dieu comme présence, mais de Dieu comme trace. En outre, le visage de l'autre témoigne du passage immémorial de Dieu, mais jamais de sa présence. Comme le souligne Lévinas, « [t]he face signifies the Infinite » (Lévinas, 1985, p. 105). Pour Lévinas, l'Autre évoque donc une influence perturbatrice, une ouverture à l'Infini, à un Dieu qui ne pourrait pas être conçu selon les définitions traditionnelles mais seulement attesté dans une action éthique.

*

La vision qu'a Irigaray de Dieu et de la divinité, bien qu'elle soit influencée par Lévinas, ne s'inscrit ni parmi les injonctions légales ni parmi les prononcements métaphysiques. Cette vision se réjouit plutôt d'un Dieu incarné qui participe au monde et, en particulier, aux relations d'amour entre les femmes et les hommes. Irigaray s'intéresse, comme Lévinas, à une éthique où la différence de l'Autre est primordiale et où, en se soumettant à un autre comme indice du divin, il y a accès à un Dieu absent. Mais la femme doit être considérée comme étant d'égale importance dans la relation ; c'est un équilibre complexe.

Au lieu des divisions et des dichotomies, Irigaray désire donc encourager des liens qui promeuvent la non-dualité. Malgré qu'un thème implicitement déconstructif soit présent dans une grande partie de l'œuvre d'Irigaray, cette dernière s'intéresse davantage à l'établissement des relations qui encouragent la différence au lieu de l'exploiter. Cela implique de vivre la différence — ce qui nécessite un mode d'existence où l'homme et la femme, quoique différents, ne seraient plus des opposés binaires avec leur catégorisations respectives et dualistes des phénomènes. Tout se passe comme si les relations masculines et féminines étaient repensées de différentes manières, jusqu'ici inexprimées dans le patrimoine occidental.

Ainsi, les explorations de l'a/Autre par Irigaray témoignent de l'appréhension d'une dimension qui n'est pas identifiable aux mécanismes dialectiques de Hegel ni aux déplacements sémiotiques de Lacan, ni même aux impératifs éthiques radicaux de Lévinas, dans la mesure où ceux-ci ne reconnaissent pas la femme comme agente intégrante. Cette vision des choses repose sur une définition du désir qui n'a pas à postuler un manque chez le sujet. L'autre/Autre est une chose exigeante qui nous met en question, mais qui ne nous requiert pas d'efforts ardues pour la contrôler. Elle inculque plutôt un mode d'approbation et de respect qui rend hommage à la différence. Ce faisant, Irigaray croit que les deux partenaires sont transformés et achèvent la transcendance, mais non pas de la façon dont les concepts théologiques traditionnels ont décrit ces termes. Cette réflexion pose une question intrigante : le projet d'Irigaray pourrait-il être un projet théologique ? Les nombreuses pistes de réponse qui se présentent encouragent davantage de discussions à cet égard.

*

En subvertissant l'ancien ordre, peut-on penser qu'Irigaray présente un humanisme (encore qu'un humanisme de plénitude) qui célébrerait en fait non pas l'individu, mais bien une relation d'amour en tant que geste d'auto-divinisation qui ne comprendrait plus Dieu comme Être Ultime ? Ou alors, peut-on dire que la reconnaissance d'une modalité divine (l'expression préférée d'Irigaray), dans une relation amoureuse qui n'aurait rien de sacrificiel et qui mènerait à la fécondité d'un devenir infini, célébré par l'auteure, ressemblerait davantage à l'affirmation de saint Irénée : « La gloire de Dieu est l'homme pleinement vivant » (mais modifiée ici par la reconnaissance de l'existence de la différence sexuelle) ? De nos jours, cet éloge exalterait non seulement la femme, mais également un lien homme/femme renégocié. Ainsi, il se peut finalement qu'à même l'exaltation du couple comme domicile divin idéal — vision issue d'une théologie de la fécondité —, Irigaray introduise un Dieu immanent, érotique et sensuel, qui rendrait hommage non seulement à l'esprit mais aussi à la chair. Dans le rapport que cela implique, une théologie panthéiste personnaliste ou une théologie dite « process theology » en anglais pourrait être développée. Cependant, l'impression globale que laisse l'œuvre d'Irigaray nous porte à croire que nous ne sommes plus dans le domaine du judaïsme ou du christianisme conventionnel et que nous ne fonctionnons plus selon les concepts transcendants de l'Être, de l'Idée ou de l'Esprit absolu. Il se peut en outre qu'Irigaray ne nous demande pas de résoudre habilement ses énigmes philosophiques ou théologiques ni de les catégoriser selon des formules reconnaissables. Au fond, cela ne pourrait se faire qu'en se servant des catégories métaphysiques mêmes dont d'Irigaray croit qu'elles ont déformé la toile de l'expérience. Irigaray ne nous demande pas d'analyser son nouvel ordre, mais de le vivre. Et c'est peut-être en vivant la différence que, petit à petit, des façons innovatrices de peindre ses dynamiques synergiques surgiront graduellement.

Ouvrages cités

- AMSBERG, Kiki, et Aafke STEENHUIS, 1983, « An Interview with Luce Irigaray », *Hectate*, vol. 9, no 1-2, p. 192-202.
- GROSZ, Elizabeth, 1990, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, New York,

Momy Joy

Routledge, 218 p.

IRIGARAY, Luce, 1974, *Speculum de l'Autre Femme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 463 p.

_____, 1977, *Ce Sexe qui n'en est pas Un*, Paris, Les Éditions de Minuit, 217 p.

_____, 1984, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 199 p.

_____, 1987, « Femmes Divines », dans *Sexes et Parentés*, Paris, Les Éditions de Minuit, p. 69-85.

LÉVINAS, Emmanuel, 1985, *Ethics and Infinity*, Pittsburg, Duquesne University Press.