Document généré le 12 oct. 2024 04:44

Recherches féministes

Et la chair s'est faite verbe

Morny Joy

Volume 3, numéro 2, 1990

L'autre salut

URI : https://id.erudit.org/iderudit/057607ar
DOI : https://doi.org/10.7202/057607ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (imprimé)
1705-9240 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Joy, M. (1990). Et la chair s'est faite verbe. *Recherches féministes*, *3*(2), 113–125. https://doi.org/10.7202/057607ar

Résumé de l'article

L'oeuvre de Julia Kristeva, surtout ses descriptions récentes de la religion, est à la fois compliquée et provocante. Cet article examine ses recherches à travers trois thèmes : la maternité, le «père de la préhistoire personnelle» et la religion. Quoique Kristeva anime nos pensées de façon merveilleuse, sa thèse principale reste fidèle à une interprétation freudienne des thèmes choisis qui nous laisse dans un monde patriarcal.

Tous droits réservés © Recherches féministes, Université Laval, 1990

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Et la chair s'est faite verbe

Morny Joy

La lecture des textes de Kristeva, surtout les deux livres récents sur la religion, me trouble (1983b, 1985). Femme d'intelligence exceptionnelle, ses analyses structurales et poststructurales émerveillent par leurs complexités architectoniques, et ses écrits sur la psychanalyse communiquent l'exigeante intensité de l'amour requise et donnée. Mais que penser de ses conclusions en queue de poisson? En demandais-je trop? Je trouve regrettable qu'elle ait recours aux formules désuètes de Freud, même remises au goût du jour, sur les femmes. Cette femme éduquée et certainement consciente tant des pièges psychologiques qu'idéologiques qui emprisonnent encore et toujours la femme contemporaine, choisit quand même de renforcer ce système doctrinaire, cousu de clichés. Au risque d'être perçue comme étant toujours à la recherche de la mère parfaite par des freudiens orthodoxes, permettez-moi de partager mes incertitudes avec vous.

Plutôt qu'une analyse, je préfère la thématique pour explorer ce territoire, car ceci permet de souligner les préoccupations de sa recherche. Je vous propose les trois thèmes suivants : *la maternité*, *le père de la préhistoire personnelle* et *la religion*.

La maternité

La description du rôle maternel que fait Kristeva peut facilement être qualifiée de «conservatrice». Par exemple, son ambivalence à propos des femmes et de leur potentiel reflète le lien entre l'amour et la haine, vestige patriarcal envers la femme. Il est clair que l'origine de ce problème se situe dans son adhésion totale à Freud telle que lue par Lacan et modifiée par André Green. La différenciation faite par Lacan entre les phases *l'Imaginaire* (le préoedipien) et *le Symbolique* (le résultat de la crise oedipienne, celui-ci caractérisé par l'acquisition du langage) est un principe central chez Kristeva. Cependant, pour des raisons relevant de l'idiosyncrasie, Kristeva a décidé d'appeler l'Imaginaire comme *le sémiotique*[1] et le Symbolique comme le symbolique, tout en faisant une comparaison du sémiotique avec le mot *chora* de Platon. Elle entend ce mot de la façon suivante :

> Nous empruntons le terme de *chora* à Platon dans le *Timée* pour désigner une articulation toute provisoire, essentiellement mobile, constituée de mouvements et de leurs stases éphémères [...] la *chora* elle-même, en tant que rupture et articulations — rythme est préalable à l'évidence, au vraisemblable, à la spatialité et à la temporalité.
>
> Kristeva 1974a : 23

Elle précise ce mot par des raffinements subtils de style philosophique tout en évoquant la *chora* comme : «espace matriciel, nourricier, innommable, antérieur à l'Un, à Dieu, et par conséquent, défiant la métaphysique» (Kristeva 1979 : 7).

Une expression polyglotte. Kristeva veut communiquer, par ce langage si élaboré, le caractère auto-érotique de cette activité sur le plan bioénergétique ainsi que ses dimensions psychiques. De plus, elle veut souligner les aspects prélinguistiques et préconceptuels de cet état. En même temps, Kristeva veut laisser entendre qu'elle accepte la position destructive (jusqu'à un certain point) dans laquelle il n'y a plus de principes absolus, car tout est toujours en mouvement.

Elle qualifie parfois cette phase de la *chora* de l'adjectif «féminine». On pourrait penser qu'ici Kristeva fait un lien entre la condition prélinguistique du sémiotique et le rôle muet de la femme dans le scénario freudien-lacanien. (Lacan remarque d'ailleurs avec précision, que du point de vue du Symbolique — c'est-à-dire de la loi du père, du logos, dont le Phallus est le symbole par excellence — la Femme n'existe pas. Ou, plus précisément, «Il n'y a pas La femme.» (1975 : 68). À cet égard, Lacan a raison : en tant que symbole collectif, la femme n'a pas accès à la parole qui demeure patriarcale). Mais Kristeva ne veut pas accentuer cette ressemblance. Elle ne veut pas non plus se réfugier dans un essentialisme facile. La *chora* féminine de Kristeva c'est la prérogative de tous les contestataires de la paix imaginaire du Phallus. Ses favoris pour cette tâche ce ne sont pas les femmes, mais bien plutôt les artistes de l'avant-garde, les poètes, les surréalistes — tous ceux qui remettent en question le *monolithisme des structures du Symbolique*. N'est-il pas ironique que Kristeva ne mentionne aucune femme dans la liste des dissidents. Elles apparaissent seulement lorsque Kristeva cite les suicides de Tsvetaïéva, Plath et Woolf comme exemples des problèmes quand les femmes contestent dans ce domaine-là (Kristeva 1974b : 45-47).

Ces idées constituent en effet un message ambigu. D'une part Kristeva semble vouloir éviter des stéréotypes sexuels en mettant en rapport le terme «féminin» avec celui de «sémiotique»; mais d'autre part, elle déconseille la contestation directe du symbolique, trouvant celle-ci dangereuse pour les femmes.

Kristeva maintient cette position équivoque pendant ses explorations de la maternité. Le stade préoedipien dans la tradition freudienne est celui d'une intense absorption narcissique en la mère. Ceci n'a jamais été remis en cause, quoique le rôle de la mère continue d'être contesté, car Freud n'a pas développé ses pensées sur ce point. Par exemple, la théorie de Mélanie Klein sous-entend que dès la naissance l'enfant vit dans une tension entre l'amour et la haine pour la mère, même dans cette période qui selon Freud est une phase bisexuelle. Kristeva reprend les idées de Klein

sans rejeter celles de Freud, et elle tient à cette position équivoque pendant son exploration de la maternité.

C'est pourquoi le changement radical des métaphores imaginaires en une forme presque littérale est tellement étonnant et suspect, surtout lorsque Kristeva commence à vanter les vertus de la maternité. Plutôt que d'accepter le drame oedipien comme une hypothèse descriptive et même non vérifiée, Kristeva pose l'entreprise maternelle comme étant la route par laquelle les femmes peuvent exprimer leur créativité.

Cette position se manifeste dans l'*excursus* détaillé de la maternité «Stabat Mater» (Kristeva 1983b : 225-247). Même si elle ne le déclare pas clairement, Kristeva suggère qu'en donnant naissance, une femme exprime le plus efficacement sa créativité et sa résistance à la tradition occidentale patriarcale. Bien sûr, une femme n'enfante pas sans conscientisation, puisqu'elle doit aussi rechercher, comme Kristeva, les réalités instinctives, conscientes ou subconscientes, c'est-à-dire les *modalités non verbales, physiques ou émotionnelles de cette épreuve*.

Mais Kristeva semble vouloir donner encore plus de profondeur à ces dernières idées. Par exemple, le texte «Stabat Mater» est une méditation sur l'exaltation chrétienne de la vierge — mère, épouse et fille de son fils — c'est une description graphique des obstacles qui ont gêné les rapports intimes des femmes avec les hommes et avec leurs enfants. Elle admet que ces déformations sont causées par l'ordre symbolique, pour maintenir la fantaisie nécessaire à ses desseins. Elle s'interroge sur les raisons qu'ont les femmes modernes de continuer à donner naissance. En réponse, elle décrit sa propre expérience.

Son texte est parsemé de vignettes personnelles telle la naissance de son enfant. De plus, le langage de ces insertions est à la fois sensible, sensuel, séduisant, ainsi que subversif — *tout ce qu'elle entend par intervention sémiotique*.

> Rêve sans lueur, sans son rêve de muscles. Noire torsion, douleurs du dos, des bras, des cuisses — tenailles devenues fibres, brasiers éclatant des nervures, pierres brisant les os : broyeuses des volumes, des étendues, des espaces, des lignes, des points. Que de mots maintenant, toujours du visible pour marquer le fracas d'un silence qui fait mal partout. Comme si un fantôme de géométrie pouvait souffrir en s'effondrant dans un tumulte sans bruit...
>
> Kristeva 1983b : 231

Mais quoi de neuf? Quant à moi, je n'ai aucunement l'intention de censurer l'accouchement ou les soins maternels. Je partage l'idée de Kristeva qui prétend que le modèle de la mère-vierge, qui règne depuis des siècles dans notre culture, doit être renversé. Mais je ne crois pas qu'en enfantant, les femmes changent les pouvoirs en place établis depuis des millénaires.

En plus, elle rejette certaines tendances féministes activistes et elle critique même leurs dispositions psychiques sans leur offrir de solutions pragmatiques. Kristeva ne cache pas son impatience avec ces femmes qui rejettent la maternité parce qu'elles l'envisagent comme une contribution à l'ordre patriarcal. Elle suggère carrément que la maternité soit affirmée pour elle-même. Kristeva considère donc la

maternité comme le suprême accomplissement des femmes sans y attacher les sentiments négatifs des structures sociales qui la soutiennent. Ceci est presque une contradiction avec l'ensemble de son oeuvre où elle semble vouloir découvrir «l'élément irréconciliable et irréductible» dans les recherches existentielles des femmes ainsi que des hommes. Le projet global qu'elle développe dans ses livres récents, a comme idéal la réalisation personnelle de chaque individu. Sa fidélité est donc à l'individu, mais dans chacun d'eux, la différence entre les sexes doit être respectée. Cependant, cette distinction ne doit pas encourager les anciens axiomes de l'opposition métaphysique. Finalement, c'est dans ce contexte que Kristeva encourage des femmes à réfléchir sur le lien qui existe entre la créativité et la maternité.

> Pendant qu'un certain féminisme prend sa bouderie et son isolement pour de la contestation et peut-être même de la dissidence, une véritable innovation féminine (dans quelque champ social que ce soit) n'est pas possible avant que soient éclairés la maternité, la création féminine et le rapport entre elles.
>
> Kristeva 1977 : 6-7

Pour Kristeva elle-même, en ce moment, la contestation créative consiste à se permettre de faire un brouhaha poétique qui bascule jusqu'à l'abandon de sa présence d'esprit. Ces interventions périphériques semblent totalement inefficaces. En effet le cosmos symbolique reste ferme, stable et puissant puisque les femmes, même si elles ne sont plus mères-vierges, doivent continuer de s'exprimer d'une façon qui perpétue la structure patriarcale. Ces protestations personnelles, aussi originales et poétiques soient-elles, résident et résonnent encore une fois dans un contexte de stéréotypes et d'injustice.

Le «père de la préhistoire personnelle»

Notre narcissisme ne date pas d'hier. Fondamentalement, la théorie psychanalytique stipule que toutes nos sortes d'amours (incluant l'amour envers Dieu) sont à notre propre image pour des raisons d'identification ou de compensation. La variante qu'introduit Kristeva sur ce complexe narcissique, le «père de la préhistoire personnelle» (*Vater der persönlichen Vorzeit*), nous laisse entendre que c'est à des fins précises qu'elle réorganise le narcissisme. Ses préjugés exigent que la mère, archaïque et imaginaire, soit la source de tous nos problèmes. L'origine de cette adaptation très problématique est sans aucun doute contestable.

Freud mentionne ce «père de la préhistoire personnelle» dans l'article «Le Moi et le Ça» (Freud 1981 : 243). Voici comment Kristeva élabore ce postulat : au coeur du narcissisme enfantin et pendant le stade Imaginaire, elle situe une «identification archaïque» antérieure à tout attachement avec la figure qui déterminera le développement subséquent psychique et sexuel. Kristeva présente cette évolution :

> Freud a décrit cet Un avec lequel j'accomplis l'identification (cette «forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet») comme un Père. En spécifiant sa notion il est vrai peu développée, d'«identification primaire», il précise que ce père est un «père de la préhistoire individuelle».
>
> Kristeva 1983b : 32

La situation reste quand même énigmatique. Selon la formule freudienne d'après Lacan, quelle que soit l'identification avec le père, elle est de l'ordre du Symbolique. Cette identification fournit la clé et la résolution du drame oedipien. Mais, lorsque Freud parle de ce père archaïque, le «père de la préhistoire personnelle», ses allusions sont extrêmement discrètes et ne sont jamais clairement exprimées. La discussion de Freud sur ce sujet dans «Le Moi et le Ça» est typique :

> Ceci nous ramène à la naissance de l'idéal du moi, car derrière lui se cache la première et la plus importante identification de l'individu : l'identification au père de la préhistoire personnelle. Celle-ci tout d'abord semble n'être pas le résultat ou l'issue d'un investissement d'objet; c'est une identification directe, immédiate, plus précoce que tout investissement d'objet.
>
> Freud 1987 : 243-244

Freud continue et modère l'allusion à ce père avec une apostille :

> Peut-être serait-il plus prudent de dire «identification aux parents», car avant la connaissance certaine de la différence des sexes, du manque du pénis, père et mère ne se voient pas accorder une valeur différente [...]. Pour simplifier l'exposé, je ne traiterai que de l'identification au père.
>
> Freud 1987 : 243

La modification de Freud réitère la bisexualité du stade préoedipien. Mais son penchant à discuter de cette question en termes fils/père résulte de sa prédisposition particulière en tant qu'homme de la fin du dix-neuvième siècle, ce qui peut se refléter dans toute son oeuvre. Il présente ses exemples du point de vue masculin. Il faut aussi remarquer que lorsque Kristeva reprend sa description de la relation avec ce père imaginaire, son récit décrit l'enfant mâle comme étant la norme. Kristeva, femme de la fin du vingtième siècle, d'une décennie en pleine crise d'identification féminine, n'a pas d'excuse pour reprendre ce point de vue. Elle adopte le préjugé freudien de sorte que le rôle féminin reste inexploré. Ce père, déjà assez nébuleux pour Freud, réunit pour Kristeva les qualités maternelles (l'image de la mère nourricière et protectrice), avec celles de l'autonomie et de l'autorité paternelle. (Dans cette adaptation de Freud et de Klein, Kristeva s'éloigne ainsi d'une manière radicale du modèle lacanien). Il est vrai qu'elle ne conclut pas ses propos sur la femme avec la même perplexité que Freud, mais ses recommandations et ses omissions indiquent quand même son refus de réévaluer une théorie très biaisée.

Évidemment Kristeva a deux raisons pour introduire l'élaboration de ce scénario préoedipien. Premièrement, elle veut confirmer son usage antérieur du mot *abjection*

(1980, 1982) en faisant un lien avec les paroles du père Freud. Deuxièmement, elle prépare la toile de fond sur laquelle elle pourra esquisser son attaque contre la religion.

En effet, l'hypothèse du «père de la préhistoire personnelle» fonctionne comme la résolution d'un dilemme que Kristeva a créé auparavant par son utilisation du mot «abjet» (Kristeva 1982 : 17). Ce néologisme, emprunté à Céline, se rapporte à un événement psychique du stade préoedipien de l'Imaginaire où un type de différenciation instinctif apparaît. L'effort de l'enfant pour rompre d'avec la «mère archaïque» comprend toutes les vicissitudes de l'amour et de la haine.

Malheureusement, un éclaircissement de cette appropriation par Kristeva du mot «abjet» exigerait un voyage labyrinthique dans les détours du *signifiant errant* de Lacan, que les limites de cet article ne permettent pas. Il suffit de dire que Kristeva souligne la dimension prélinguistique de ce point d'investissement émotionnel que signifie «la mère archaïque».

> The abject, not yet object, is anterior to the distinction between subject and object in normative language. But the abject is also the non-objectality of the archaic mother, the locus of needs, of attraction and repulsion, from which an object of forbidden desire arises. And finally, abject can be understood in the sense of the horrible and fascinating abomination which is connoted in all cultures by the feminine.
>
> Kristeva 1983a : 96

Résumée brièvement, la notion «d'abjet» indique pour Kristeva un lien, ni objet ni sujet. Cet état doit quand même contenir une prémonition de la cohérence et de l'objectivité pour que le sujet potentiel ne tombe pas dans le chaos. C'est pour résoudre ce problème que Kristeva introduit le postulat du «père de la préhistoire personnelle» comme présage de l'identification qui se développera plus tard avec le père.

Comme vous pouvez le constater, c'est un territoire très ambigu, qui nécessite des adaptations de Freud et de Lacan. Dans un premier temps, Kristeva doit poser l'incomplétude initiale de la mère de notre première identification. Le «père de la préhistoire personnelle» surveille tout. Ainsi, la mère primordiale est incapable de satisfaire nos désirs primaires — même pendant la période de la symbiose. Cette mère est toujours définie par son absence de pénis et par sa propre envie du pénis/Phallus. En tant qu'enfants, nous acceptons cette mère incomplète et divisée qui occupe la place de «l'abjection».

> Remarquons maintenant que l'unité la plus archaïque que nous relevons ainsi — une identité autonome au point d'attirer des déplacements — est celle du Phallus désiré par la mère. C'est l'unité du père imaginaire, une coagulation de la mère et de son désir. Le père imaginaire serait ainsi la marque que la mère n'est pas toute mais qu'elle veut [...] Qui? Quoi? — La question est sans réponse autre que celle qui découvre le *vide narcissique* : «En tout cas, pas moi.» Le fameux «que veut une femme?» de Freud n'est peut-être que l'écho d'une interrogation plus fondamentale: «Que veut une mère?» Elle se heurte au même impossible que bordent, d'un côté, le père imaginaire,

> de l'autre, un «pas moi». Et c'est de ce «pas moi» (cf. la pièce de Beckett du même nom) qu'un Moi essaie péniblement d'advenir.
>
> Kristeva 1983b : 45

Ainsi l'enfant ne s'identifie pas vraiment avec sa mère, même imaginaire, mais plutôt avec le désir de cette mère, c'est-à-dire le besoin de compenser son manque, de remplir son vide. À cause de notre identification, nous sommes toutes et tous, dès notre origine psychique, des êtres divisés et insatiables. Depuis toujours il y a un vide à la base de nos désirs. Seul le «père de la préhistoire personnelle», en suggérant une intégralité possible, peut y apporter un remède.

La problématique de ce genre d'*addenda post factums* pour répondre aux exigences théoriques ne constitue pas simplement un stratagème. Même si on peut le justifier en le lisant comme un supplément importé pour remédier à un défaut théorique, ce «père de la préhistoire personnelle» indique clairement une optique qui ne voit pas les femmes, en tant que symboles psychiques, comme des êtres à part entière. Kristeva favorise le phallus comme principe dominateur et il est clair que pour elle, le Phallus et le pénis sont la même chose. Que ce soit littéralement ou métaphoriquement, ce pénis/Phallus confine les femmes à l'ordre de l'insignifiant dans une intrigue masculine. Pour en finir avec cette préoccupation phallique, il est clair que l'oeuvre de Kristeva, qui ne questionne ni la pertinence contemporaine de ce modèle ni l'efficacité d'une telle image féminine, dénote un esprit encore captivé par le Phallus/Père.

Religion

Selon la diagnose de Kristeva, comme survivantes du manque primordial nous sommes toutes des blessées. De plus, le narcissisme qui attend notre condition humaine est un signe autant qu'une défense contre la béance primordiale : «le narcissisme [...] se dévoile [...] comme un écran sur le *vide* » (1985 : 5). Notre vie est une quête pour cet amour qui nous a toujours fait défaut. Puissante serait la force prétendant nous avoir aimées depuis l'éternité. C'est ce que Kristeva affirme comme étant la prétention du christianisme.

> Ce «transport direct et immédiat» vers une forme [...] est peut-être ce que le christianisme célèbre dans l'Amour divin. «Dieu vous a aimé le premier», «Dieu est Amour», sont des postulats qui assurent le croyant d'une permanence de générosité et de grâce [...] Fusion «sémiotique» plus que «symbolique», ai-je précisé, elle répare nos malaises de Narcisses blessés, qui se dissimulent mal dans les conquêtes ou les échecs de nos désirs ou de nos haines.
>
> Kristeva 1985 : 38

Une fois de plus, Kristeva élabore la pensée freudienne et lacanienne au sujet de la source de l'image de Dieu. Quant à Freud, il reste un rapport intime entre l'image divine et l'égo-idéal qui résulte du drame oedipien.

> Il est facile de montrer que l'idéal du moi satisfait à toutes les exigences posées à l'essence supérieure de l'homme. Formation substitutive qui remplace la nostalgie pour le père, il contient le germe à partir duquel toutes les religions se sont formées.
>
> Freud 1987 : 249

Plus tard, Freud lie cette observation ontogénique à une spéculation phylogénique.

> Le peuple ressentit de l'admiration, du respect, de la *reconnaissance envers* ce Dieu qui lui donnait ce témoignage de sa faveur [...]. La croyance en l'invincibilité de Dieu, la soumission à sa volonté n'avaient pu être plus absolues chez le fils sans défense, craintif du père de la horde primitive et elles se conçoivent aisément si l'on se replace, par la *pensée*, dans un *milieu infantile* et primitif [...]. C'est ainsi qu'un transport de dévotion fut la première réaction au retour du Père tout-puissant.
>
> Freud 1948 : 179

Les projections personnelles de Freud dans ce dieu châtiant et châtrant sont bien évidentes. Il n'est pas étonnant que Freud ait passé toute sa vie à déraciner une illusion aussi formidable, aussi impressionnante.

Lacan, concis et elliptique comme d'habitude, place aussi la création de la figure de Dieu avec l'accès à la Symbolique ainsi que le développement et l'idéal du moi. Mais selon lui, notre désir primaire nous garde toujours captifs de l'Autre, c'est-à-dire de l'objet, quel qu'il soit, de ce désir. Finalement, il lui importe peu que Dieu existe ou non. Il s'intéresse plutôt aux mécanismes mis en marche par notre manque. Dans une telle situation, Dieu n'est qu'un des objets possibles du désir. Pour celles et ceux qui se pensent libérés de telles projections, Lacan leur rappelle d'un ton caustique, qu'ils se trouvent encore pris au piège par le désir.

> Pour moi, il me paraît sensible que l'Autre, avancé au temps de l'*Instance de la lettre* comme lieu de la parole, était une façon, je ne peux pas dire de laïciser, mais d'exorciser le bon vieux Dieu. Après tout, il y a bien des gens qui me font compliment d'avoir su poser dans un de mes derniers séminaires que Dieu n'existait pas. Évidemment, ils *entendent* — ils *entendent*, mais hélas, ils comprennent, et ce qu'ils comprennent est un peu précipité.
>
> Lacan 1975 : 65

Quoique Kristeva soit d'accord avec Lacan à propos du langage, en tant que symptôme du désir, elle dévie de lui pour s'approprier le «père de la préhistoire personnelle» comme compensation pour notre handicap du départ. Ce père primordial, père imaginaire, dans un contexte religieux est, naturellement, Dieu.

> Par-delà la perception d'une séparation irrémédiable, l'homme occidental rétablit avec des moyens «sémiotiques» plus que «symboliques» une continuité ou une fusion avec l'Autre, non plus substantiel et maternel mais symbolique et paternel.
>
> Kristeva 1985 : 36-37

Cette nouvelle description représente un raffinement des formulations antérieures où elle se contentait de comprendre la religion comme une récompense simple. Auparavant, elle décrivit la religion en termes d'une substitution symbolique de types divers, par exemple en utilisant un animal, un totem, une femme, etc.

> J'appelle religion la nécessité fantasmatique des êtres parlant de se donner une telle *représentation* (animale, féminine, masculine, parentale, etc.) à la place de ce qui les constitue comme tels, à savoir de la symbolicité.
>
> *Kristeva 1979 : 17*

Kristeva regarde toujours la religion comme une fantaisie, mais dans *Au Commencement était l'amour* (1985), elle cherche quand même une explication pour l'attraction du christianisme. Le résultat c'est un mythe d'une mère toujours inférieure et d'un fantôme de la plénitude — le «père de la préhistoire personnelle», c'est-à-dire Dieu.

Comment se prononcer sur cette critique de la religion? Évidemment Kristeva, comme Freud, sous-entend que la religion est une pulsion infantile qu'une explication psychanalytique de sa raison d'être peut facilement réfuter. Cette réduction simpliste déborde de difficultés. La première concerne les cas étudiés par Kristeva. Naturellement, tout comme Freud d'ailleurs, elle se préoccupe de clients pathologiques. Les identifications émotives de tous ces gens sont éparpillées dans le domaine profane autant que dans celui de la religion. Néanmoins, elles sont utilisées comme preuve de l'inaptitude de la réponse religieuse. L'ironie d'une telle accusation par la psychanalyse est qu'elle place toutes nos amours au niveau de simples substitutions. Pourtant, les manifestations de l'émotivité pathologique, en grand besoin de thérapie, ne sont pas citées comme des raisons pour une fin de l'amour, tandis qu'elles le sont pour une fin de la religion. Pourquoi est-ce que seule la religion doit toujours être conçue comme une dépendance névrotique?

Une autre présupposition générale me laisse confuse quant à l'évaluation psychanalytique de la religion. Est-ce qu'une connaissance de l'origine des pulsions auxquelles nous sommes toutes et tous vulnérables, résoudrait toutes les difficultés et les illusions de la vie? Selon Freud la conclusion de ce processus est un individu prêt à affronter la réalité d'une manière raisonnée, même s'il n'est qu'un peu plus heureux qu'auparavant. Mais Kristeva n'accepte pas cette conclusion sur la question d'ajustement postanalytique. Elle refuse de soutenir l'image de Freud qui maintient *que le produit final d'une éducation à la réalité est un être rationnel et scientifique*, ajusté aux normes de la société. Pour elle, personne ne parvient à un état d'équilibre, étant donné que chacun de nous est en constant développement, poussé par le désir ardent de remplir son vide. Malheureusement, nous avons l'habitude de penser avoir trouvé cet être parfait (l'Autre de Lacan) de qui nous exigeons la réalisation de cette requête impossible. L'analyse comme exercice à la fois intellectuel et émotif, de dire Kristeva, nous oblige à reconnaître notre penchant trompeur et illusoire. Bref, nous réclamons notre propre identité, mais jamais de façon décisive.

> L'analyse est un apprentissage de la séparation à la fois comme *dédoublement* et comme *perte*. Le père, le roi, le prince, le maître à penser — révèle l'expérience analytique — c'est *votre discours*. C'est une logique qui vous traverse et que vous pouvez apprivoiser jusqu'aux limites de sa force et de son extinction, sans jamais la dominer.
>
> Kristeva 1985 : 71-72

Au cours du travail psychanalytique, l'individu doit aussi dépouiller l'analyste de toute prétention au rôle de l'Autre. Dans le discours du désir, le sujet et l'objet, le signifiant et le signifié, font partie d'une révélation interminable. L'Autre n'arrive jamais et l'interprétation reste indéterminée.

> I interpret, the analyst seems to say, because Meaning exists. But my interpretation is made infinite by desire. I am not therefore a dead subject, a wise interpreter happy and self-annihilated in a uniform totality. I am subject to Meaning, a non-Total Meaning, which escapes me.
>
> Kristeva 1983a : 92

L'image fondamentale du sujet humain dans l'oeuvre de Kristeva démontre un passage du modèle freudien (c'est-à-dire de l'influence du mouvement philosophique des Lumières) à celui d'une connaissance postmoderne. N'est-il pas ironique que la résolution psychanalytique exige toujours une adhésion au modèle à la mode du climat intellectuel de l'époque. Kristeva fait son acte de foi contemporain comme suit :

> Plus encore, cette découverte me révèle, en définitive, que je suis moi-même jusqu'au fond de mes demandes et désirs, incertain, décentré, divisé. Pourtant ceci n'élimine pas mes capacités d'adhésion ou de confiance, mais les rend, à la lettre et ainsi seulement, *jouables*.
>
> Kristeva 1985 : 18

L'ultime question demeure donc toujours la même, à savoir si une telle connaissance, une telle conscientisation peut produire des bénéfices à l'échelle de la quête pénible, disons même interminable, de la psychanalyse. Soit, dans l'angoisse et la douleur du sabotage constant des rapports intimes, l'intervention psychanalytique agit avec sympathie comme agent thérapeutique. Ce que je trouve douteux, cependant, c'est l'enthousiasme qui la réclame comme théorie modificatrice des moeurs, mais qui a recours finalement à une connaissance abstraite, dénuée du quotidien. En même temps, les philtres des mythes et les schibboleths religieuses ont aussi leur côté péjoratif. Ce n'est certainement pas à moi d'entreprendre un panégyrique catégorique au nom des traditions judaïques et chrétiennes — mais j'ai peine à croire que les formules de Kristeva, aussi pénétrantes soient-elles lorsqu'il s'agit de réfuter la religion, puissent guérir d'une façon plus efficace les maladies psychiques de l'humanité.

La critique de la religion, surtout celle de Kristeva, suppose que la religion nous empêche de comprendre nos processus subconscients. Kristeva propose une approche raisonnée vers la connaissance de soi, tout en préférant que la rationalité

ne soit pas limitée par les anciennes divisions philosophiques — l'opposition entre le sujet et l'objet. Kristeva rejette aussi les divisions simples de la rationalité instrumentale qui ont influencé les idées de Freud. Toutefois, même si Kristeva appuie un type de «perversité polymorphe», elle approuve une évaluation réductrice de la religion.

La question principale concerne la compétence d'un système structural adapté aux explorations textuelles, pour rendre compte de toutes les variations de l'expérience humaine, particulièrement celles qui touchent la religion. Donc si les applications possibles de la signification et du désir sont infinies, comme le prétendent Lacan et Kristeva, peut-on réconcilier une telle position avec un modèle, quasi fonctionnel et quasi mécanique, qui respecte le Phallus comme symbole suprême? Autrement dit, même si on pose un processus comme étant indéfini dans ses rapports, est-ce que cela veut dire qu'il échappe à ses propres impositions de valeur et de dissémination d'un idéal?

Conclusion

Il y a un proverbe qui décrit la psychanalyse comme une maladie pour qui elle est à la fois la cause et le remède. Barbara Johnston présente une variation moderne de cet adage : «La psychanalyse a un contenu tant et autant qu'elle répète le malaise de ce qui n'est jamais arrivé» (Johnston 1980 : 142). Lire les propos de Kristeva sur la religion est un rappel salutaire des problèmes du cercle herméneutique qui, sans une perspective critique, se permet de renforcer ses prédispositions au nom de la tradition, de la théorie, etc. J'avoue que c'est l'absence d'une perspective autocritique à l'égard des théories de Freud et de Lacan qui m'a le plus déçue dans l'oeuvre de Kristeva. Cette lacune est surtout évidente dans les deux exemples suivants. Premièrement, quand Kristeva avoue :

> Le christianisme est la religion qui a le mieux déplié l'impact symbolique *et* corporel de la fonction paternelle sur l'être humain [...] Plus encore, d'avoir insisté sur cette fonction paternelle, le christianisme conduit à la formulation préconsciente des fantasmes essentiels qui jalonnent les désirs des hommes.
>
> Kristeva 1985 : 55

Kristeva ignore peut-être qu'elle décrit graphiquement ici la formule freudienne-lacanienne de la société avec son contrat sociosymbolique autant que celle du christianisme. À mon avis, le cadre freudien reconnaît l'autorité paternelle d'une façon semblable à celle du christianisme. Les deux orientations interprètent le drame social de manière à réfléchir sur le fonctionnement d'un système patriarcal plutôt que sur la résolution d'une illusion.

Deuxièmement, son rejet de toutes actions publiques, pratiques et politiques me décourage. Kristeva admet franchement : «la véritable dissidence, aujourd'hui, c'est peut-être tout simplement, et comme toujours, la *pensée*» (Kristeva 1977 : 8). En identifiant toute position politique avec l'idéologie, Kristeva rejette même le discours

politique en faveur d'une valeur plus primée — celle de la psychanalyse. Quant à moi, cette position représente une réaction extrême, même en tenant compte des trahisons politiques en France après 1968. Je dirais même que Kristeva désavoue le monde des contestataires du climat politique en faveur de celles et ceux qui veulent faire des changements subjectifs et provisoires.

> All political discourse that wants to be and is efficacious shares that dynamic [to modify real conditions]. Unlike the analytic dynamic, however, the dynamic of political interpretation does not lead its subject to an elucidation of their own (and its own) truth. For, as I pointed out earlier, analytic interpretation uses desire and transference, but only to lead the subject, faced with the erosion of meaning to the economy of his own speaking.
>
> Kristeva 1983a : 92

D'après Kristeva, la psychanalyse remplace en effet la religion en calmant les douleurs psychiques inconsolables et en exprimant les désirs irréalisables. Idéalement, la psychanalyse ne procède ni d'une position omnipotente ni au service d'une récompense téléologique, mais avec une acceptation de l'état des boiteux émotifs que nous sommes. Finalement Kristeva encourage une proclamation créatrice de notre condition et de notre réalisation de cette condition.

Enfin, est-ce que la psychanalyse ne pourrait donc pas être réduite à une consolation ou à une résignation sagace de la condition humaine? Je dirais que oui. Quant à moi, la religion dans ce qu'elle a de mieux à offrir, possède et offre les mêmes soutien et réconfort psychologiques que la psychanalyse. De plus, même si leurs mythes et leurs symboles sont différents, elles témoignent toutes les deux de notre héritage commun ambigu. En effet, même si la religion semble une solution peu improbable pour notre époque, je crois qu'elle peut être une route gratuite et gracieuse vers la libération émotionnelle et la créativité de l'esprit. Mais, finalement, toutes les deux, psychanalyse et religion, sont dans l'expectative d'une libération des chaînes patriarcales qui les ensevelissent.

Morny Joy
Département d'études religieuses
Université de Calgary

Je voudrais remercier C. Taylor et F. Benedict de leur collaboration à la production de la version française de cet article.

Note

1 . *Le sémiotique*, néologisme de Kristeva, ne doit pas être confondu avec *la sémiotique* qui signifie l'étude des signes.

RÉFÉRENCES

FREUD, Sigmund
1948 *Moïse et le monothéisme*. Paris, Gallimard.
1987 «Le Moi et le Ça», *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot : 219-275.

JOHNSTON, Barbara
1980 «The Frame of Reference : Poe, Lacan, Derrida», *The Critical Difference : Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*. Baltimore, John Hopkins University Press.

KRISTEVA, Julia
1974a *La Révolution du langage poétique*. Paris, Seuil.
1974b *Des Chinoises* . Paris, Éditions des femmes.
1977 «Un nouveau type d'intellectuel : le dissident», *Tel Quel*, 74 : 3-8.
1979 «Le Temps des femmes», *34/44 Cahiers de recherche de sciences des textes et documents*, 5 : 5-19.
1980 *Pouvoirs de l'horreur*. Paris, Seuil.
1982 «L'abjet d'amour», *Tel Quel*, 91 : 17-32.
1983a «Psychoanalysis and the Polis» (traduit par M. Waller), in W.J.T. Mitchell (éd.), *The Politics of Interpretation*. Chicago, University of Chicago Press : 83-98.
1983b *Histoires d'amour*. Paris, Denoël.
1985 *Au Commencement était l'amour : Psychanalyse et foi*. Paris, Hachette.

LACAN, Jacques
1975 «Dieu et la jouissance de femme», *Encore (1972-1973), Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XX*. Paris, Seuil : 61-71.