

JULIA KRISTEVA FACE AUX FÉMINISTES AMÉRICAINES¹

La réflexion des féministes a souvent contesté, voire rejeté la maternité, stigmatisant son rôle aliénant pour l'identité et le destin féminins. Malgré les méthodes contraceptives (quand elles leur sont accessibles) libérant les femmes des grossesses indésirables, la maternité demeure un âpre objet de discussion politique, théorique et pratique, notamment outre-Atlantique : Judith Butler s'insurge contre « l'obligation de procréer » imposée aux corps des femmes dans toutes les sociétés². Aussi, lorsque Julia Kristeva consacre une partie importante de son travail à une analyse de la passion maternelle, son œuvre devient-elle la cible de malentendus et de critiques non moins passionnelles, certaines féministes craignant une assimilation de la maternité et de la féminité, quand ce n'est pas une réduction pure et simple de la femme à sa fonction biologique de mère. Je m'attacherai à démontrer qu'il n'en est rien. À juste titre, Kristeva remarque « qu'il semble — contre toute évidence — difficile de parler aujourd'hui de la maternité sans être accusé de normativisme³ ». Mais les enjeux de sa réflexion analytique vont bien au-delà de la polémique conjoncturelle.

En rappelant l'importance de la figure de la mère, Kristeva fournit aux femmes à la fois un passé — c'est-à-dire une généalogie propre, une communauté, une histoire jusqu'alors refoulée — et un avenir qui les libère de certains rôles et de positions sociales prédéfinis, et en particulier de la maternité comme seule forme de subjectivité possible. Plus précisément, Kristeva renouvelle la pensée sur la maternité en théorisant et en analysant dans cette expérience spécifique ce qu'on pourrait appeler la possibilité même d'un changement temporel, d'un renouvellement. Le

1. Une version plus développée de cet article est d'abord parue dans la revue *philoSOPHIA : A Journal of Continental Feminism*, vol. 1, n° 1, 2009.

2. Judith Butler, *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. Cynthia Kraus, La Découverte, Paris, 2005, p. 194.

3. Julia Kristeva, « Encore de la parité, ou Des femmes et du sacré », dans *La Haine et le Pardon : Pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, Fayard, Paris, 2005, p. 139.

corps maternel doit, me semble-t-il, s'entendre comme *temporalisation* : penser et vivre la maternité est une expérience qui confronte les femmes à ce qui temporalise, meut, déplace et renouvelle. Ni nostalgique, ni conservatrice d'un quelconque essentialisme de la maternité, voire d'un « éternel féminin » préculturel, Kristeva attire l'attention sur le fait que la maternité rend simplement possibles de nouveaux commencements et qu'elle ouvre un avenir riche en changements et en transformations.

D'une part, Kristeva s'inscrit ainsi au cœur d'une tradition matérialiste en s'appropriant un vaste héritage morphologico-phénoménologique du corps, de la matérialité du corps, à l'encontre des conceptions constructionnistes de l'identité¹. D'autre part, elle repense le temps comme étant inséparable de l'espace, et par conséquent elle remet en question la tradition métaphysique qui sépare le temps et l'espace, sur le modèle de la séparation du corps et de l'esprit. Pour ce faire, il semble paradoxal qu'elle s'appuie sur le philosophe grec qui, pour de nombreux chercheurs féministes, incarne par excellence la pensée dualiste, forcément hiérarchique, et contre laquelle elles luttent : Platon. Néanmoins, en lisant scrupuleusement le travail de Kristeva sur Platon, force est de constater que la mise en cause de la distinction espace/temps est centrale dans l'œuvre de Kristeva. Si le corps maternel doit être compris non seulement comme principe corporel, mais encore comme principe temporel, alors nous sommes conduits à examiner le rapport intime entre temporalité et matérialité selon des modalités qui interrogent et renouvellent la tradition matérialiste dont se réclame Kristeva, mais qu'elle revisite en relisant le *Timée* de Platon. Suivons ce cheminement.

La première approche du maternel par Kristeva apparaît dans *La Révolution du langage poétique*. Elle y développe sa notion de *chōra sémiotique*, en lui associant le corps maternel ainsi que les échanges pulsionnels et sensoriels précoces entre mère et enfant². Kristeva emprunte le terme grec de *chōra* au *Timée* de Platon, un dialo-

1. Pour certaines féministes américaines, le corps n'est rien de plus qu'une construction socioculturelle. Si une telle perspective a permis d'approcher des notions comme le « genre » (*gender*), elle court le risque de négliger les aspects matériels (tels la biologie et le développement psycho-sexuel) d'une vie humaine. Je n'entends pas ici opposer à cette conception « constructionniste » la *matière* comme catégorie *essentielle*, mais plutôt mettre en cause l'idée selon laquelle seule la culture connaîtrait le changement. En effet, l'œuvre de Kristeva propose une discussion féconde du caractère *dynamique* non seulement du sens (tel qu'il est produit à un niveau socioculturel), mais également des conditions matérielles de sa possibilité et de son avènement. Cette lecture du travail de Kristeva apparaît dans les recherches des féministes néo-matérialistes telles que Rosi Braidotti et Elizabeth Grosz. Dans ce contexte, le terme « matérialiste » ne doit pas s'entendre au sens marxiste, mais comme un retour à la matérialité du corps vivant. Je démontrerai, toutefois, qu'un tel retour ne constitue en aucun cas un essentialisme chez Kristeva.

2. Kristeva fait une distinction (qui, nous le verrons, n'est pas une opposition) entre l'ordre *sémiotique* et l'ordre *symbolique*. Ses premiers travaux considèrent cette distinction en tant qu'elle se rattache à deux thèmes majeurs. Tout d'abord, dans sa description psychanalytique du développement du sujet, Kristeva

gue qui traite des commencements, en proposant un récit de la création du monde et des êtres vivants. En relisant Platon, d'une part, et son commentaire par Kristeva, de l'autre, je signalerai le sens et l'importance de la notion *chōra*, et les difficultés qu'elle soulève¹. Ma lecture de la *chōra sémiotique* permettra de clarifier ce que Kristeva entend exactement par le maternel, de montrer en quoi le maternel est lié à la question de la temporalité, et de rejeter ainsi l'accusation d'essentialisme qui a été portée sur cette problématique².

La chōra sémiotique

La représentation plus que simple, voire simpliste, que certaines féministes ont retenue de la *chōra* selon Kristeva, la réduit à une articulation de processus et de pulsions primaires qui seraient le matériau d'où émerge le langage. Ce contresens initial mérite que nous nous y arrêtions. Peut-on soutenir que Platon et Kristeva pensent la *chōra* en termes matériels? Cette seule caractérisation « matérielle » est problématique et imprécise. Dans le dialogue platonicien, *Timée* l'associe à une « mère », et à une « nourrice », s'appuyant sur des connotations féminines qui contrastent avec celles, paternelles, du démiurge et créateur, présent depuis le début du récit³. Pour Kristeva, le corps maternel est « le principe d'ordonnancement de la

associe le *sémiotique* avec la relation symbiotique entre la mère et le tout jeune enfant. La distinction est alors encore à faire entre le sujet et l'objet (Kristeva évoque, à la place, un *abject*). L'acquisition du langage (en tant que socle social universel, et en ce sens, « paternel ») permet au sujet proprement dit de développer des capacités de symbolisation et ainsi d'entrer dans l'ordre *symbolique*. Cette transition est marquée par une oscillation ambivalente (ni sujet ni objet, mais « abjection » impliquant fascination et rejet envers l'enveloppe maternelle), et n'est jamais achevée, dans la mesure où des traces et des affects sémiotiques continuent d'affluer dans la symbolisation. Par conséquent, Kristeva développe aussi ce que nous pourrions appeler une théorie esthétique-linguistique, dans laquelle le langage poétique est considéré comme ayant un lien intime avec le *sémiotique* (alors compris comme le substrat rythmique et musical du langage). Le *sémiotique* est donc tout à fait différent du Réel lacanien, dans la mesure où il peut être articulé et symbolisé par l'expérience littéraire.

1. J'exprime ici ma dette envers Claudia Baracchi pour ma compréhension du *Timée* de Platon. Sa lecture du dialogue, dans le cadre d'un cours prononcé à la New School for Social Research au printemps 2008, a beaucoup influencé ma compréhension de ce texte. Qu'elle soit ici chaleureusement remerciée.

2. Je renvoie aux écrits de Tina Chanter, « Kristeva's Politics of Change : Tracking Essentialism with the Help of a Sex/Gender Map », dans *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*, ed. Kelly Oliver, Routledge, New York 1993, p. 183 ; Jacqueline Rose, « Julia Kristeva — Take Two », dans *ibid.*, p. 53 ; Gerardine Meaney, *(Un)Like Subjects : Women, Theory, Fiction*, Routledge, New York, 1993, p. 84. Jennifer Stone « The Horrors of Power : A Critique of Kristeva », dans *The Politics of Theory*, ed. Francis Baker, Peter Hulme, Margaret Iversen, et Diana Loxley, University of Essex Press, Colchester, 1983, p. 42 ; Judith Butler pense que Kristeva, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 181 ; ou encore Gayatri Spivak, « In a Word », entretien avec Ellen Rooney, *Differences*, vol. 1, n° 2, 1989, p. 145.

3. Platon, *Timée*, trad. Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 2001, 49b, 50d. Les références à ce texte

chōra sémiotique¹ ». Elle explique que tout discours « chemine contre elle [*chōra*], c'est-à-dire s'appuie sur elle en même temps qu'il la repousse » (RLP 23). C'est une « fonctionnalité pré-verbale, qui ordonne les rapports entre le corps (en voie de se constituer comme corps propre), les objets, et les protagonistes de la structure familiale » (RLP 26). Elle souligne que le sujet impliqué dans un tel processus n'est pas simplement un sujet de l'entendement, mais un sujet habité par des pulsions pré-symboliques ou plutôt trans symboliques, et, de manière significative, un sujet lié à la mère et orienté vers elle (pas encore différencié d'elle).

On pourrait objecter qu'une telle conception procède d'une division problématique entre d'un côté, un réceptacle maternel, pré-symbolique, instinctif, naturel et passif, et de l'autre, une force de création paternelle, logico-symbolique, culturelle et active : une opposition qui, en effet, impliquerait qu'on « essentialise » les catégories du « sémiotique » et du « symbolique » selon un « partage » entre « genres » (féminin *versus* masculin). Il s'agit là ni plus ni moins que d'une erreur d'interprétation qui, à mon sens, ne se donne pas la peine de relever ce que Kristeva entend très exactement par *chōra*, ni de cerner l'ambiguïté du sens et de la fonction de ce concept tel qu'il apparaît chez Platon.

Commençons par la fonction de *chōra* dans le dialogue antique : Timée a raconté la création du cosmos (le tout), telle que le dieu bon (le démiurge, le père) l'a faite à sa propre (et parfaite) image. C'est un récit de création assez différent de celui de la tradition judéo-chrétienne, car le démiurge ne crée pas le monde *ex nihilo* ; son action consiste plutôt à mettre de l'ordre : « c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible — cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre — et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (Tm 30a). Soulignons ceci en ce début de dialogue : la matière préexiste à la création, et elle se meut de façon désordonnée. Si la matière se meut et subit des changements avant même que le démiurge ne commence son travail, il s'ensuit que la matière est temporelle avant la « création » du temps. Le monde est donc moins « créé » qu'« ordonné » par le démiurge. De même, le temps n'est pas vraiment créé : il reçoit une forme susceptible d'être comptée et mesurée. L'acte de création sera une affaire de calcul et de mise en ordre, de mélange des choses selon des proportions précises, et de séparation des choses selon des formules mathématiques.

Après avoir fait le récit des différentes étapes de cette mise en ordre calculée, de

seront désormais indiquées entre parenthèses dans le corps de l'article (en utilisant les initiales Tm). Pour une discussion des difficultés de Platon à associer *chōra* avec la maternité, voir Jacques Derrida, *Khōra*, Galilée, Paris, 1993.

1. Julia Kristeva, *La Révolution du langage poétique*, Le Seuil, Paris, 1974, p. 27. Les références à ce texte seront désormais indiquées entre parenthèses dans le corps de l'article (en utilisant les initiales RLP).

la manière dont l'univers tel que nous le connaissons vient à être, ainsi que de la « création » du temps et du ciel, Timée marque une pause. Il rappelle que le cosmos est advenu non seulement en vertu de l'activité de l'intellect divin, mais encore grâce à son *mélange avec la nécessité*, appelée « la cause errante » (Tm 48a) et par la suite « *chōra* » (Tm 52a). Timée, qui a fait une longue description de la nature des quatre éléments et de leurs rapports, reconnaît à ce moment-là qu'en réalité, « nul n'a encore révélé leur naissance » : nous en parlons comme si nous les connaissions, alors que nous ne les connaissons pas. La question est donc de savoir ce que sont ces éléments et la manière dont ils se rapportent les uns aux autres *avant* la naissance du ciel, c'est-à-dire avant l'intervention divine (et avant même le commencement du temps dans son sens mathématique).

De nombreux commentaires de ce dialogue insistent sur le fait que le véritable problème concernant la *chōra* se situe en ce point précis : dans quelle mesure peut-on parler de la *chōra* et comment le langage échoue-t-il quand il tente de la dire ? Car nous *parlons* à propos des choses comme si nous connaissions leur commencement, et nous le faisons en les posant comme *principes*. Timée parle de lettres et de syllabes — les éléments mêmes à partir desquels le langage est construit. Nous associons les éléments naturels à des éléments linguistiques, comme s'ils étaient des constructions sociales, tel le langage. Cependant, Timée nous dit qu'une telle association est inappropriée, qu'il y a quelque chose à propos des éléments naturels qui échappe au langage et qui le précède, et qu'il est difficile de trouver des mots fiables et assurés quand on cherche à parler de la *chōra*.

Il en va de même dans l'œuvre de Kristeva. La « révolution » qu'elle attribue au langage poétique est à entendre au sens premier et littéral du terme, c'est-à-dire : *un retour*. Elle en cherche les traces précoces (pré-verbales) et les désigne à leur point d'émergence dans la littérature moderne d'avant-garde : les voies que le langage poétique emprunte permettent de *faire retour* à un espace-temps qui transcende et menace le langage, tout en lui appartenant et tout en étant nécessaire à son émergence et à sa transformation. Par contraste, Kristeva explore la manière dont linguistes et philosophes, dans leur approche du langage et de la subjectivité, ont tendance à refouler et à nier ces commencements matériels-maternels (et, comme nous allons le voir, temporels) par une sorte de refoulement et de calcul qui oublie le caractère hétérogène des affects et des pulsions. C'est à ce niveau qu'elle avance la notion de *chōra* en tant qu'un espace-temps constitué d'éléments sémiotiques réprimés. Le langage poétique « rappelle ce qui fut depuis toujours sa fonction : introduire, à travers le symbolique, ce qui le travaille, le traverse et le menace », et ainsi, il devient le « moyen ultime » de la « mutation ou de sa subversion » du symbolique, « condition de sa survie et de sa révolution » (RLP 79)¹.

1. Je reviendrai plus longuement sur les implications de cette citation quand je discuterai la critique de Kristeva par Butler.

La *chōra* n'est-elle pas alors seulement, pour Platon comme pour Kristeva, un lieu silencieux ? N'est-elle pas la condition et le sol, le réceptacle disponible et passif qui attend que le démiurge paternel ou le sujet parlant vienne l'occuper de manière à lui imposer sa loi et son nom ? Et s'il en est ainsi, n'est-ce pas problématique que Platon et Kristeva associent ce fondement au féminin, au corps maternel ? En répondant à ces questions, nous devons nous interroger sur ce que cela signifie pour la *chōra* d'être un réceptacle. Comment cela peut-il être compris en termes actifs, distincts de la simple réception ? Chez Platon, le terme *chōra* (traduit par « Espace » avec *E* majuscule) est intimement lié, voire identique, à *anankè* (la nécessité, la seconde cause, les éléments matériels). Il signifie à la fois la *matérialité* et la *spatialité*. Pour les Grecs, l'Espace a très peu en commun avec l'espace cartésien homogène ou géométriquement neutre que nous avons l'habitude d'associer à ce terme (d'où la majuscule) : *matière et espace* ne peuvent être pensés séparément dans le *Timée* de Platon. L'espace ne peut être vidé de la matière ; nous n'avons pas affaire à une pure forme conceptuelle. La *chōra*, donc, ne peut être pensée comme une abstraction. Elle est irréductible aux catégories intelligibles, et c'est pourquoi il est si difficile d'en parler. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité de penser l'extension en termes non mathématiques, hors du modèle cartésien qui nous est si familier¹. Un tel espace n'est « neutre » que dans la mesure où il se tient *entre* l'intelligible et le sensible, dans la mesure où il n'appartient à aucun de ces deux domaines mais constitue plutôt un troisième genre. On ne doit pas comprendre sa neutralité comme une pure disponibilité ou une pure réceptivité, mais plutôt comme ce qui se refuse à la dichotomie.

De plus, en vertu de son caractère « matériel » ou même « corporel », cet Espace est animé, vivant, et se meut (contrairement à l'espace abstrait cartésien qui reste

1. Louise Burchill remarque que « certains commentateurs ont soutenu que la *chōra* libère le sens de la chaîne des noms précédents [...] de telle manière que l'emploi par Platon du terme dans le *Timée* constituerait < la première occurrence dans la littérature grecque du mot *chōra* dans le sens d'espace en général, distinct de l'espace occupé par une chose particulière >. Même Heidegger souscrit, en un certain sens, à une telle interprétation [...] quand il voit la < *chōra* > préparant la voie à la conception métaphysique ultérieure de l'espace comme étendue » (Burchill, « Re-situating the *Feminine* », dans *Belief, Bodies, and Being : Feminist Reflections on Embodiment*, ed. Deborah Orr, Linda López McAllister, Eileen Kahl, et Kathleen Earle, Rowman & Littlefield Publishers Inc., New York, 2006, p. 89). Derrida confirme ma conception, en s'écartant de Heidegger, dans sa lecture de la *chōra*. Il suggère que : « la polysémie ordonnée du mot comporte toujours le sens de lieu politique ou plus généralement de lieu *investi*, par opposition à l'espace abstrait. *Khōra* < veut dire > : place occupée par quelqu'un, pays, lieu habité, siège marqué, rang, poste, position assignée, territoire ou région. Et de fait, *khōra* sera toujours déjà occupée, investie, même comme lieu général, et alors qu'elle se distingue de tout ce qui prend place en elle. D'où la difficulté de la traiter comme espace vide ou géométrique, voire, c'est ce qu'en dira Heidegger, comme ce qui < prépare > l'espace cartésien, l'*extensio* de la *res extensa* » (Derrida, *Khōra*, *op. cit.*, p. 58). Nous voyons donc que la *chōra* ne doit pas seulement être comprise en termes d'espace matérialisé mais également comme un espace qui est toujours déjà investi, habité, et même politisé. Comment un tel espace pourrait-il être neutre, passif, amorphe ?

immobile et sans vie). Timée lui-même y insiste fortement. Si la *chōra* est présentée avant tout comme nécessité, elle n'a pourtant ni stabilité, ni fermeté. Elle introduit au contraire du mouvement dans un univers parfait et identique à lui-même. Avec la *chōra*, la pensée articule la différence elle-même, « l'entre-deux causes ». La *chōra* nomme l'extension, l'ouverture impliquée dans l'acte de création ou de génération. L'origine abonde hors d'elle-même, elle est ce qui ne peut se contenir elle-même parce que sa fécondité possible repose sur la disponibilité d'une ouverture qui la constitue. En effet, une entité qui se contient elle-même ne peut, par définition, être une origine¹. Cette caractérisation ressemble à ce que Socrate, au début du dialogue, associait à l'animation quand il pressait ses interlocuteurs de donner vie à la cité en parole (Tm 19b-c). Toutefois, Socrate décrivait le mouvement et l'expansion de la cité en termes de lutte, de dispute et de guerre, alors que Timée propose à présent une conception du mouvement et de l'expansion fondée sur la génération et la naissance. De manière significative, ces deux conceptions associent le mouvement et l'expansion au temps et à des expériences temporelles comme la vie et la mort².

Contrairement à ce qui a été souvent affirmé, et à ce que Timée lui-même prétend, la *chōra* est donc un Espace *informé* et *informant*. Elle ordonne les éléments par une sorte de mouvement de flux et de reflux. Et au fur et à mesure que Platon décrit ce mouvement, nous commençons à prendre conscience de la complexité de la chronologie dans laquelle cette création prend place. La mise en ordre créatrice du démiurge n'émerge pas simplement du chaos, car la pulsation de la *chōra* a déjà préordonné les éléments d'une certaine manière « et cela avant même que prenne naissance l'univers mis en ordre à partir d'eux » (Tm 53a)³. Alors que Timée avait d'abord affirmé que la matière présente avant l'œuvre du démiurge « se mouvait

1. Je suis, bien entendu, consciente qu'une telle affirmation contredit le principe fondateur de la tradition métaphysique et théologique dans sa totalité, et c'est exactement ce qu'elle est censée faire. En accordant des pouvoirs créateurs uniquement à un dieu paternel, cette tradition non seulement oublie ses racines maternelles (et efface ainsi la différence en faveur de l'identité), mais elle dénie également la nature intrinsèquement temporelle de l'être (en s'appuyant sur l'idéal fantasmatique d'un créateur éternel, sans commencement ni fin). Je voudrais au contraire argumenter en faveur du statut ontologique du temps et de la différence.

2. La différence toutefois est décisive. Il est intéressant de noter que des auteurs hommes tels que Heidegger ou Derrida ont tendance à penser le temps et la finitude en termes de mortalité, tandis que des femmes philosophes telles que Arendt, Kristeva, Irigaray et Cavarero parlent plutôt de la finitude humaine avant tout en termes de naissance et de natalité. Il me semble que toute conception de la finitude qui veut remettre en question la notion d'un être divin éternel (un dieu augustinien qui a toujours été et sera toujours) doit reconnaître que la vie temporelle est engendrée *et* mortelle, et non pas uniquement mortelle.

3. Elizabeth Grosz néglige cet aspect dans sa lecture de Platon. Elle prétend que la *chōra* est comprise comme ce qui ne doit pas « procréer ou produire — telle est la fonction du père, du créateur, du dieu des Formes », mais que la fonction de la *chōra* est plutôt « de couvrir, de soutenir, d'entourer, de protéger, d'incuber, de séparer, ou d'engendrer les rejetons mondains des Formes » (Grosz, *Space, Time, and Perversion*, Routledge, New York, 1995, p. 115). Il me semble que la *chōra* fait plus que seulement « couvrir »,

sans concert et sans ordre » (Tm 30a), ce nouveau commencement et l'introduction de la *chōra* jettent une nouvelle lumière sur ces propos.

Dans sa lecture perspicace du *Timée*, Louise Burchill analyse l'appropriation et l'usage de la *chōra* dans la philosophie française de Derrida à Lyotard. Qu'on me permette de citer un long passage de ce travail qui me semble décisif. Réagissant à la manière dont les philosophes français ont été amenés à caractériser et critiquer la *chōra* de Platon comme une « spatialité originaire » amorphe et indifférenciée, Burchill nous enjoint d'accorder une plus grande attention au texte platonicien :

Après tout, il est sans doute quelque peu difficile d'identifier la matrice spatiale archaïque — que Platon décrit dans le *Timée* comme une configuration mouvante et < irrationnelle >, < sans ordre ni mesure >, réfractaire à l'empire des formes transcendantales et toujours rétive à l'imposition de l'objectivité géométrique — à < l'espace homogène > de la < pure présence > métaphysique ou encore à un support inerte, passif et dans l'attente docile de l'impression des formes viriles. Même le caractère < amorphe > que Platon lui attribue pour souligner l'indétermination formelle d'un < espace > qui se dérobe sans cesse à toute nomination fixe en manifestant une motilité constante et un constant déséquilibre de < forces >, ne peut être identifié à l'homogénéité, l'isotropie, et la < passivité > propres à un espace *partes extra partes*, mais semblerait, bien au contraire, rendre possible une conception de < l'espace > résolument marquée par une indécidabilité ontologique¹.

Burchill considère que l'objectif de ces philosophes français (Kristeva y compris) est d'assurer « leur propre interprétation de ce < site dans lequel la différenciation en général est produite > en termes [...] non d'espace originaire, mais de < temps originaire > », et un tel « temps originaire » a été pensé comme « féminin² ». Plutôt que de remplacer « espace originaire » par « temps originaire », je soutiendrai que l'enjeu, déjà chez Platon et par conséquent aussi chez Kristeva, est la tentative de penser espace et temps de manière conjointe, que la proto-temporalisation, ainsi que Burchill le suggère, « puisse se comprendre comme comportant, d'une certaine manière, l'espace en elle-même — de même que le rythme peut être défini comme une articulation de l'espace et du temps³ ».

Quand Kristeva introduit la *chōra* dans sa thèse, elle la décrit comme « une motilité aussi mouvementée que réglementée » et précise qu'elle est « une articulation toute provisoire, essentiellement mobile, constituée de mouvements et de leurs stases éphémères » (RLP 23, je souligne). Dans *Pouvoirs de l'horreur*, elle insiste de nouveau sur les aspects

et que, dans la mesure où elle « sépare », elle n'est pas moins créatrice que le démiurge qui, après tout, « crée » précisément en séparant et en ordonnant.

1. Burchill, « Re-situating the *Feminine* », *op. cit.*, p. 93.

2. *Ibid.*, p. 93.

3. *Ibid.*, p. 93.

mobiles de la *chōra*, et les caractérise comme « battement <originaire >¹ ». Pour elle comme pour Timée, le caractère mouvant de la *chōra* est crucial. Quelles sont les implications de cette insistance sur le mouvement — présente à la fois chez Kristeva et chez Platon ? Kristeva répond de la manière suivante :

Il faudra redonner à cette motilité son jeu gestuel et vocalique (pour ne mentionner que celui-là, qui nous intéresse au regard du langage) sur le registre du corps socialisé, pour l'extraire de l'ontologie et de l'amorphe où l'enferme Platon, en le dérochant, semble-t-il, au rythme de Démocrite. La théorie du sujet proposée par la théorie de l'inconscient nous permettra de lire dans cet espace rythmé, sans thèse, sans position, le procès de constitution de la signifiante. Platon nous y introduit lui-même, lorsqu'il désigne ce réceptacle comme nourricier et maternel, non encore unifié en un Univers, car Dieu en est absent. (RLP 24-25)

Si Kristeva s'inquiète de voir Platon ontologiser la motilité, je voudrais montrer que c'est précisément la même chose qui se passe dans son propre travail. Mais Platon n'est pas, contrairement à ce que Kristeva suggère, en train de *saper* la motilité par l'imposition d'une ontologie (comprise de façon statique, comme être éternel). Il confie plutôt — et en cela Kristeva s'accorde avec Platon — un statut ontologique à la motilité elle-même, ce qui signifie que l'être est toujours déjà en mouvement, temporel, que l'être est devenir ou flux. Une telle lecture va de toute évidence à l'encontre des interprétations qui voient en Platon du *Timée* un dualiste qui croit aux formes essentielles. Le discours de Timée sur la *chōra* consiste précisément en cela : il secoue le « platonisme » depuis sa propre logique interne. Comme le remarque Kristeva (et cela vaut également pour son travail), le philosophe le fait par un rappel de la figure de la mère, en ontologisant un principe générateur qui se déborde lui-même, qui reste ouvert, et que l'on ne peut ériger au rang d'ultime commencement sans fournir les commencements qui lui sont propres.

Kristeva révèle également que Platon reconnaît et rétablit une certaine motilité rythmique dans le langage (et dans la culture en général) qui remet ainsi en question la prétendue stabilité et unité du langage et de la loi paternelle. Toutefois, une telle récupération cherche à introduire, non pas du chaos ou du désordre brut, mais plutôt un rythme que le langage structure et ordonne continûment par la répétition. Ce mouvement de retour (Kristeva, faisant écho à Nietzsche, le décrit comme un « éternel retour² ») nous permet de soutenir la tension inhérente au langage, son caractère à la fois sémiotique *et* symbolique, maternel *et* paternel, néces-

1. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur : Essai sur l'abjection*, Le Seuil, Paris, 2001 (première publication : 1980), p. 21.

2. *Ibid.*, p. 21.

saire et divin. Deux causes, conjointes, interdépendantes, et jamais exclusives l'une de l'autre¹.

Dans une note, Kristeva exprime clairement l'importance de la motilité dans ce contexte, et pose une série de questions relatives à la tendance qu'elle décèle chez Platon à réduire et ontologiser cette motilité. Elle remarque que le pré-symbolique « est ramené dans une position symbolique », et que « sa rythmicité suggérée sera en quelque sorte effacée » (RLP 24, n. 16). Pour ma part, je pense que la rythmicité n'est jamais effacée de la chorologie². Timée, en effet, parvient à faire exactement ce que Socrate avait exigé au début du dialogue : il décrit la cité (et même le cosmos) dans sa vivacité et son mouvement quand il entreprend de déceler les structures de la vie et du vivant grâce à un discours accordé au rythme et à l'hétérogénéité de la vie elle-même. Il n'est donc pas surprenant que la chorologie soit suivie d'une longue description phénoménologique du champ du devenir — incarnation, désirs, plaisirs, douleurs, maladies, vieillesse et mort — des corps singuliers, tels qu'ils viennent à être et à disparaître.

Nous comprenons mieux maintenant la raison pour laquelle les aspects rythmiques de la *chōra* doivent être compris en termes temporels. Maria Margaroni a remarqué que l'usage du terme *chōra* « permet à Kristeva de conceptualiser » l'intersection de forces corporelles, linguistiques et sociales « à la fois spatialement (en tant que <l'entre-deux> produit par le rapport ambigu de deux corps toujours déjà socialisés : à savoir le corps du pas-encore-sujet et, son autre, celui de sa mère); et temporellement (en tant que le commencement qui précède <le Commencement>, l'origine mobile <avant> l'imposition du <Verbe>)³ ». Je voudrais insister ici moins sur le fait que la *chōra* précède « le Commencement » dans la chronologie (ce dernier étant compris comme l'imposition de la loi paternelle), mais plutôt sur la motilité et la temporalité de la *chōra* comme telle. Kristeva explique que, tout en étant le lieu « d'engendrement du sujet, la *chōra* sémiotique est pour lui le lieu de sa négation » (RLP 27). Elle fait ainsi écho à Timée, qui suggère que la *chōra* est « ce en quoi chacune de ces caractéristiques apparaît toujours, parce que c'est en cela qu'elle apparaît et que c'est de cela qu'elle disparaît » (Tm 49e-50a). Que pourrait être cette « chose » ou ce « lieu » si ce n'est le temps même, ce qui advient et disparaît, ce en quoi la vie est à la fois produite (notre naissance) et niée (notre mort)?

Mon propos est donc d'insister sur le fait que la *chōra* (en nous confrontant à une sorte de temps avant le temps, temps perçu avant d'être mesurable) nous présente le

1. Chez Kristeva, le mouvement d'oscillation éternelle et de retour éternel est principalement illustré par ce qu'elle appelle l'*abjection*.

2. « Chorologie » est un néologisme dû à John Sallis, et renvoie au discours sur la *chōra*. Voir John Sallis, *Chorology : Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

3. Maria Margaroni, « < The Lost Foundation > : Kristeva's Semiotic *Chora* and Its Ambiguous Legacy », dans *Hypatia*, vol. 20, n° 1, 2005, p. 79.

temps compris non pas en termes de régularité mesurée et de progression calculée, mais plutôt comme oscillation rythmique, altération et déplacement. On pourrait ainsi dire que la *chōra* offre un fondement ontologique qui est en même temps un non-fondement, et suggère le statut ontologique désontologisé du temps et de la mobilité. Ou, selon les mots de Margaroni : « le commencement lui-même est réinscrit *comme processus*¹ ». Si Kristeva associe la *chōra* au corps maternel, elle ne cherche ni à le qualifier comme ce qui échappe toujours au discours, ni à essentialiser le maternel sous la forme d'un fondement silencieux mais constitutif sur lequel l'ordre symbolique doit s'ériger. Elle se tourne vers la *chōra* en raison de la description corporelle-et-temporelle que Platon en donne. Le corps maternel auquel Kristeva nous invite à retourner doit s'entendre précisément comme ce lieu rare où temps et espace sont confondus et où ils peuvent être pensés ensemble et d'un seul coup.

L'originalité du travail de Kristeva ne tient pas seulement à son attention aux aspects matériels des origines du langage et du sujet. Elle tient également à la façon dont elle refuse de laisser le temps et la matière se séparer, et dont elle considère qu'un tel fondement matérialiste est toujours déjà un fondement temporel-matériel². Margaroni décrit la *chōra* comme « une économie matérialiste du Commencement qui permet à Kristeva de déplacer toutes les formes transcendantales de l'origine (le Verbe, le *noûs* divin, la volonté subjective), tout en nous forçant à repenser nos présupposés concernant la passivité et la nature chaotique de la matière³ ». En accordant un statut ontologique au temps, nous sommes capables d'ébranler la primauté du sujet transcendantal. La position par Kristeva d'un *sujet en procès* non seulement remet en question la primauté de la subjectivité transcendantale par rapport à l'économie signifiante (le langage)⁴, mais aussi par rapport au temps. Ainsi, son usage de la *chōra* remet implicitement en question l'idée que le temps serait un produit de l'activité synthétisante d'un sujet pur et stable, nous permettant de considérer le temps comme une réalité transcendantale et à variantes plurielles.

Le maternel n'est pas une matière brute qui attend d'être pénétrée et imprégnée. C'est l'espace d'où le temps se déploie, le lieu de naissances et de nouveaux commencements. Caractérisé par la motilité et la modification permanentes, le maternel est le temps-espace qui génère des êtres temporels. Rythme vivant auquel nous devons retourner si nous voulons nourrir une culture de la vie et du changement, plutôt qu'une culture marquée par la répétition et la mort.

1. *Ibid.*, p. 87.

2. Nous reconnaissons ici la tentative déjà signalée de Heidegger de penser ensemble le temps et l'espace (*Zeit-Raum*), mais il est significatif que Heidegger ne l'ait jamais fait à la lumière de la maternité ou de la natalité.

3. M. Margaroni, « The Lost Foundation », *op. cit.*, p. 85.

4. Voir Julia Kristeva, « D'une identité l'autre », dans *Polylogue*, Le Seuil, Paris, 1977, p. 161 (première publication : *Tel Quel*, n° 62, 1975); et RLP 58-59.

Matér(iau) temporalisant

La compréhension approfondie en termes corporels de la qualification du maternel selon Kristeva va nous permettre maintenant de récuser certaines critiques féministes qui lui reprochent de réduire la femme à la fonction de mère et ainsi d'exclure la mère du pacte symbolique. Dans « Stabat Mater », sans doute son essai le plus important sur la maternité, Kristeva y répondait déjà et clarifiait également le sens de sa propre tentative de revisiter le maternel :

Pourtant, là aussi, nous sommes pris dans un paradoxe. — D'abord, nous vivons dans une civilisation où la représentation *consacrée* (religieuse ou laïque) de la féminité est résorbée dans la maternité. Toutefois, si l'on y regarde de près, cette maternité est le *fantasme* que nourrit l'adulte, homme ou femme, d'un continent perdu : il s'agit de surcroît moins d'une mère archaïque idéalisée que d'une idéalisation de la *relation* qui nous lie à elle, illocalisable — d'une idéalisation du narcissisme primaire. Or, lorsque le féminisme revendique une nouvelle représentation de la féminité, il semble identifier la maternité avec cette méprise idéalisée et, parce qu'il refuse l'image et ses abus, le féminisme contourne l'expérience réelle que ce fantasme occulte. Résultat ? — Dénégation ou rejet de la maternité par certains secteurs avant-gardistes du féminisme. Ou bien, acceptation — consciente ou non — de ces représentations traditionnelles par les <larges masses> de femmes et d'hommes¹.

On doit veiller à bien saisir les implications de cet *incipit*. C'est ce que je vais faire en suivant le mouvement du texte dans sa totalité, et sa structure singulière qui oppose les deux pôles de la maternité dans nos sociétés : d'un côté, la figure la plus idéalisée et la plus fantasmagorique, celle de la Vierge Marie, et de l'autre, ce que Kristeva appelle « l'expérience réelle que ce fantasme occulte » et qui prend la forme d'une évocation elliptique de la grossesse et de l'accouchement, fondée sur son expérience personnelle.

Ne voulant ni rejeter la maternité (comme « certains secteurs avant-gardistes du féminisme »), ni accepter sa représentation traditionnelle (comme les « <larges masses> de femmes et d'hommes »), l'auteur se concentre sur la réduction problématique de la féminité à ce qu'elle appelle le « Maternel » (HA 227), et suggère que ce concept constitue une « appropriation masculine du Maternel » qui relève « de la sublimation masculine » (HA 227). L'homme voudrait, pour ainsi dire, apprivoiser la puissance maternelle par un acte d'appropriation — un acte dont l'exemple le

1. Julia Kristeva, « Stabat Mater », dans *Histoires d'amour*, Denoël, Paris, 1983, p. 225. Les références à ce texte seront désormais indiquées entre parenthèses dans le corps de l'article (en utilisant les initiales HA).

plus significatif est sans doute la philosophie socratique de la maïeutique¹. Ailleurs, dans *Histoires d'amour*, Kristeva écrit : « Le pouvoir phallique [...] débiterait en somme par une appropriation du pouvoir archaïque maternel » (HA 75). Elle démontre aussi comment, dans l'histoire de la peinture occidentale, l'artiste peintre s'approprie la représentation de la Vierge Mère dans laquelle il se projette, avant de dénuder ce « féminin maternel » de l'homme en somme, et de passer de la mère voilée (la Madone) à la représentation érotique du corps féminin². Tandis que la plupart des considérations de Kristeva sur la maternité se trouvent dans des essais qui traitent d'auteurs et d'artistes masculins, comme Proust, Céline, Mallarmé, Lautréamont, Giotto ou Bellini, et de la façon dont des formes sublimées du maternel resurgissent dans leurs œuvres respectives, « Stabat Mater » constitue la tentative la plus explicite de penser au-delà de l'idéalisation fantasmatique et du narcissisme primaire, pour exprimer *d'un point de vue féminin* la véritable expérience de la maternité (si tant est qu'il soit possible d'en faire l'expérience et de l'exprimer de manière authentique dans un contexte socio-symbolique). Serait-ce la raison pour laquelle, dans ce texte, Kristeva passe le relais à la fiction ? Et que, dans les années qui suivent, elle consacrera de longs chapitres de ses romans, quand ce ne sont pas des romans entiers, à la maternité³ ?

Qu'est-ce que la maternité pour Kristeva ? Comment ce continent noir est-il vécu et exprimé ? La partie gauche de « Stabat Mater », en caractères gras, tel un poème en prose, évoque l'expérience vécue, et s'ouvre par un mot en majuscules, FLASH, suivi d'une détermination : « instant du temps ou du rêve sans temps » (HA 225). D'emblée, l'expérience de la maternité est donc exprimée en termes temporels. Deux notions de la temporalité apparaissent : l'instant (une collection d'instantanés fournit un mouvement rythmique) et l'intemporel (l'état onirique d'être hors du temps ou privé du temps qui, selon Augustin, équivaut à l'éternité). Ces deux formes de temporalité se retrouvent dans deux autres essais de Kristeva : dans « Le temps des femmes », elle propose d'associer la temporalité cyclique et la temporalité massive à la subjectivité féminine « pour autant qu'elle est pensée comme nécessairement maternelle⁴ » ; et dans le premier chapitre de *Pouvoirs de l'horreur*, elle emploie de nouveau

1. Voir par exemple Adriana Cavarero, *In Spite of Plato : A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, Routledge, New York, 1995, où Cavarero parle d'une *mimesis* masculine de la maternité (p. 108). Voir aussi Page duBois qui remarque que « la reproduction philosophique est attribuée exclusivement aux hommes qui s'inséminent les uns les autres avec des idées dans un acte sexuel dont les femmes sont exclues » (« The Platonic Appropriation of Reproduction », dans *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1994, p. 152).

2. Cf. « Des madones aux nus : une représentation de la beauté féminine », dans *La Haine et le Pardon*, *op. cit.*, p. 143-173.

3. Voir Julia Kristeva, *Les Samouraïs*, Fayard, Paris, 1990 ; et Julia Kristeva, *Possession*, Fayard, Paris, 1996.

4. Julia Kristeva, « Le temps des femmes », dans *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard, Paris, 1993, p. 303.

l'image du flash, ou plutôt celle de l'éclair : « le temps oublié brusquement surgit et condense en un éclair fulgurant une opération qui, si elle était pensée, serait la réunion des deux termes opposés mais qui, du fait de cette fulguration, se décharge comme un tonnerre. Le temps de l'abjection est double : temps de l'oubli et du tonnerre, de l'infini voilé et du moment où éclate la révélation¹ ».

Ces deux types de temps — l'infinité massive et le rythme cyclique — reviennent ainsi tous deux illustrés par le mot « flash ». Par ailleurs, ce passage révèle un autre aspect important de la temporalité maternelle qui évite le mouvement téléologique de la synthèse (« la réunion des deux termes opposés ») et, à la place, maintient la différence et l'hétérogénéité au sein du double temps de l'abjection.

Dans « Stabat Mater », nous rencontrons l'expression de cette idée dans le seul autre passage en majuscules de l'article, cette fois deux mots — VERBE FLESH — mis ensemble et sans qu'aucun terme ne les sépare ni ne les articule et qui leur permettrait de se confondre. VERBE FLESH, le langage et la chair : les contraires paradigmatiques du domaine culturel (et paternel). Le temps maternel, coextensif à l'expérience de la maternité, est un temps qui respecte et maintient la différence et l'hétérogénéité, mettant ainsi en question une éventuelle synthèse dialectique (hégélienne) de la dichotomie verbe/chair².

Kristeva décrit le maternel comme un « principe ambivalent » (HA 226), ou une « balançoire » (HA 244), et elle note que le christianisme — « la construction symbolique la plus raffinée dans laquelle la féminité [...] se réserve dans le *Maternel* » (HA 225-226) — a cherché à « figer cette balançoire », à l'« arrêter, arracher les femmes à son rythme, et les installer définitivement dans l'esprit » (HA 244). Elle considère la figure de Marie comme un exemple de la façon dont la maternité a été fixée dans une image — pure (intacte) et infinie (immortelle) — libérée de l'hétérogénéité inhérente à la corporéité humaine et des oscillations propres à la temporalité maternelle qui, précisément et au contraire, spécifient, maintiennent la différence et la singularité féminines. La patrilinéarité est instaurée par un Verbe détaché de toute *flesh*, et la femme n'a d'autre identité possible que la Maternité sous sa forme idéalisée³. Au contraire, le maternel que nous sommes en train de mettre en évi-

1. Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, op. cit., p. 16.

2. Il n'est pas question ici de discuter la complexité de la logique hégélienne à ce sujet, mais simplement d'évoquer que cette condensation interne à l'écriture de Kristeva (VERBE FLESH) est chargée de connotations qui interpellent l'histoire de la philosophie, ici hégélienne, et y inscrivent une torsade (*Verwindung*).

3. Si cette colonne qui traite de la figure de Marie le fait en partie de manière à montrer comment le christianisme a creusé un espace pour le maternel en des termes religieux (le Christ est en un certain sens *engendré*, il est un dieu qui a une mère), elle cherche également à montrer comment l'introduction d'une figure maternelle dans un discours religieux soulève immédiatement des questions temporelles qui doivent être résolues pour sauver le christianisme du péché et des aspects corporels de la vie. Si la vie temporelle est engendrée et finie (Kristeva la décrit comme « l'implication entre la sexualité et la mort »

dence n'a donc rien à voir avec une figure essentielle ou figée. C'est un principe temporel qui refuse la séparation du verbe et de la chair (*flesh*) — le lieu d'une temporalité pensée comme inséparable de la corporéité et de l'espace. Je développerai cette idée tout en répondant à certaines critiques émises par Judith Butler¹.

Cet auteur exprime d'abord des doutes quant au potentiel subversif et au statut émancipateur du *sémiotique* tel qu'il est formulé par Kristeva, en présumant ensuite que celle-ci voit « dans la maternité une réalité essentiellement pré-culturelle », Butler craint que ceci ne conduise à une réification de la maternité qui interdirait « d'en analyser la construction et la variabilité culturelles » (TG 181). Kristeva aurait mis en place, en somme, un « dehors » de la métaphysique, qui serait exclusivement féminin et maternel, et dans lequel d'ailleurs les femmes auraient tendance à se complaire, sans s'apercevoir qu'elles y sont confinées par l'ordre métaphysique et la loi patriarcale eux-mêmes. Et Butler de conclure qu'« on pourrait analyser le refoulement comme ce qui produit l'objet qu'il vient à nier » (TG 198). Butler soutient que nous manquons de voir que ce dehors puisse être l'effet ou le produit de cet ordre ou de cette loi mêmes dont il est censé être exclu. Autrement dit, « on pourrait analyser le refoulement comme ce qui produit l'objet qu'il vient à nier » (TG 198).

[HA 229]), et si Jésus comme être divin échappe à la finitude (il ressuscite), les Pères de l'Église avaient à résoudre le problème de Marie, sa mère, en en faisant une figure de la virginité éternelle. C'est cette « problématique du *temps*, parallèle à celle de la *cause* » (HA 230) qui intéresse le plus Kristeva quand elle commente le développement d'un culte chrétien de la Mère. Marie se distingue comme un personnage complexe et paradoxal : elle introduit l'hétérogénéité sémiotique dans la culture et vient en même temps représenter « cette totalité idéale qu'aucune femme singulière ne saurait incarner » (HA 234). Pour qu'elle puisse donner naissance à un être sans péché (Jésus), il lui faudra être née « récursivement » sans péché elle-même : ce que Duns Scot formulera en parlant de la naissance de Marie comme une « *praeredemptio* » et qui donnera bien un dogme, l'Immaculée Conception, seulement en 1854 ! Sa propre immortalité est en effet étrange : sa vie suit le cycle de la maternité — elle ne ressuscite pas comme son Fils, mais, par la Dormition des orthodoxes et l'Assomption des catholiques, elle « monte au ciel de tout son corps », offrant ainsi à chaque célébration annuelle l'occasion de revivre la continuité de la vie et de nouveaux commencements possibles. En fait, les mères nous donnent un sens de l'immortalité (tant que la procréation-gestation se poursuit, nous continuerons à vivre dans nos enfants et nos petits-enfants, etc. : les mères fournissent une « stabilité [...] pour que notre espèce parlante qui se sait mortelle puisse supporter la mort » [HA 247]), mais en même temps elles rappellent que nous sommes engendrés et que donc nous *mourrons*, que nous le voulions ou non (Kristeva remarque que Freud, qui selon elle « propose plutôt un *rien* massif » concernant l'expérience de la maternité, se souvient néanmoins des propos de sa mère lui disant que « son corps à lui, Freud, n'a rien d'immortel mais qu'il s'effritera comme de la pâte » [HA 241-242]). Nous commençons à apercevoir les contours de ce lieu paradoxal qu'est le corps maternel qui nous aide à problématiser le temps et à nous orienter dans notre propre existence comme êtres finis désirant dépasser notre finitude.

1. J. Butler, « Julia Kristeva et sa politique du corps », dans *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 179-198. Les références à ce texte seront désormais indiquées entre parenthèses dans le corps de l'article (en utilisant les initiales TG).

Les inquiétudes légitimes de Butler expriment davantage certaines difficultés de la pensée féministe contemporaine qu'elles ne concernent la pensée de Kristeva. Les malentendus (à commencer par ceux concernant la *chōra*) qui sont à la base de certaines lectures féministes et que nous avons relevés infirment l'argument de Butler. Le plus important de ces contresens, associant Kristeva et Lacan, prétend que les deux théoriciens auraient construit une sorte d'innommable « dehors » qui à la fois précède et s'oppose à la culture et à l'ordre symbolique. Au contraire, tout au long de son projet théorique, Kristeva met en garde contre ce type d'oppositions et d'exclusions, en insistant tout particulièrement sur l'interdépendance du *sémiotique* et du *symbolique*, coexistants, intriqués. Pour approfondir ce point, Sara Beardsworth relit Kristeva à la lumière de Kant :

Non seulement les intuitions sans concepts sont aveugles — chez Kristeva, le contenu sémiotique sans forme symbolique est muet, invisible, et privé d'histoire. Mais les concepts sans intuitions sont vides — chez Kristeva, un univers linguistique et symbolique sans connections avec les représentations infra-symboliques de l'ouverture à l'altérité, la séparation, la perte, et la mort, est un univers privé de sens et de valeurs¹.

Kristeva elle-même explique que la séparation et l'opposition présumées entre les deux domaines sont « toute[s] relative[s], en raison précisément de la dialectique nécessaire entre les deux modalités du *procès de la signifiance*, constitutif du sujet. Le sujet étant toujours sémiotique *et* symbolique, tout système signifiant qu'il produit ne peut être <exclusivement> sémiotique ou <exclusivement> symbolique, mais il est obligatoirement marqué par une dette vis-à-vis de l'autre » (RLP 22). Lorsque Butler évoque le sémiotique comme étant « distinct » du symbolique, ou en « opposition » avec lui — et qu'elle érige cette opposition comme ressort principal de son argument —, elle méconnaît un aspect central du travail de Kristeva qui distingue

1. Sara Beardsworth, *Julia Kristeva : Psychoanalysis and Modernity*, SUNY Press, Albany, 2004, p. 110. Tina Chanter a également mis l'accent sur l'interdépendance entre les deux domaines chez Kristeva : « Ce qui n'a pas été assez apprécié, c'est la mesure dans laquelle le sémiotique est un domaine qui n'acquiert de sens — et en réalité d'existence — que dans le domaine du symbolique. La distinction sémiotique/symbolique n'est pas proposée comme étant mutuellement exclusive. Le sens sémiotique ne peut émerger que rétroactivement, et ne peut être exprimé que dans les termes du symbolique » (T. Chanter, « Kristeva's Politics of Change », *op. cit.*, p. 184). Il est remarquable que Chanter, qui offre un des rares commentaires prenant au sérieux cette interdépendance entre les deux domaines et leurs implications, fasse référence à la conception du temps chez Kristeva : « La manière dont Kristeva thématise le problème du temps suggère le besoin non seulement de repenser et de réviser constamment les stratégies féministes, mais aussi de reconceptualiser l'idée d'histoire à laquelle nous faisons appel sans y penser quand nous qualifions un certain penseur d'anhistorique » (*ibid.*, p. 183). Considérer que Kristeva a une position essentialiste pourrait bien être le résultat d'un échec à apercevoir le rôle que le temps joue dans sa pensée.

aussi sa notion de « symbolique » du « Symbolique » selon Lacan. Le *sémiotique*, insiste Kristeva, est une condition *et* un produit du *symbolique*. Après avoir rappelé que le « sémiotique » en tant que pré-langage dans le processus complexe d'apprentissage de la langue n'advient que *dans un contexte toujours déjà symbolique*, celui de la famille, de la langue nationale et des codes sociaux, elle précise :

D'une part, nous dirons que, primitivement condition du symbolique, le sémiotique fonctionne dans les pratiques signifiantes comme le résultat de sa transgression. Le sémiotique <préalable> à la symbolisation ne peut donc être qu'une *supposition théorique* justifiée simplement par les nécessités de la description; pratiquement il n'est qu'intérieur au symbolique, il exige sa coupure pour s'articuler avec la complexité que nous lui connaissons dans des pratiques comme la musique ou la poésie. (RLP 67)

En affirmant que le *sémiotique* est « toujours déjà social donc historique » (RLP 67) et que la *chōra sémiotique* « est toujours déjà immanquablement et inséparablement symbolique » (RLP 91), la pensée de Kristeva coupe court à toute suspicion de « pur » « biologique » qu'avance Butler. « En reléguant le potentiel de subversion en dehors de la culture », continue Butler, « Kristeva semble exclure la possibilité que la subversion soit une pratique culturelle efficace ou même possible » (TG 191). Elle affirme même que Kristeva renforcerait l'hégémonie de la loi paternelle, et suggère que, si l'on suit Kristeva, « un refus absolu du Symbolique » serait impossible, et qu'un « discours de l'<émancipation> » deviendrait « hors de question » (TG 188).

Je n'insisterai pas lourdement sur le fait qu'un « refus absolu du Symbolique », envisagé de surcroît par une philosophe, paraît non seulement un non-sens, mais qu'il n'est, me semble-t-il, ni souhaitable ni possible. Nous l'avons vu, pour Kristeva, le langage poétique est le « moyen ultime de sa *mutation* [de l'ordre symbolique] ou de sa *subversion*, condition de sa *survie* et de sa *révolution* » (RLP 79, je souligne). « Subversion » signifie *transformation*, nullement effacement ou rupture totale. Le but du langage poétique n'est guère de *détruire* l'ordre symbolique, mais plutôt de lui permettre, par le retour de sa mémoire sémiotique refoulée, de sur-vivre. Le terme est à comprendre au sens littéral de l'impulsion de vie et de vivacité dans le discours, capable de bouleverser le langage devenu un code sclérosé, mécanique, voire mort à force de se reproduire à l'identique en excluant l'altérité et l'altération¹. Plus encore, Kristeva met en garde contre le danger inhérent à la poussée transgres-

1. Kristeva affirme que « seul le sujet pour qui le thétique n'est pas un refoulement de la *chōra* sémiotique mais une position assumée ou subie, peut mettre en cause le thétique pour qu'une nouvelle disposition s'articule » (RLP 49). Encore une fois, ce qui est en jeu ici est un *renouvellement*, et non une destruction absolue. Plus loin dans *La Révolution du langage poétique*, elle ne cesse de nous rappeler que si le thétique est absolument nécessaire, il n'est toutefois « pas exclusif : le sémiotique [...] le déchire constam-

sive de la création artistique, et évoque l'importance d'« une protection structurellement nécessaire qui [puisse] freine[r] la négativité, la localise[r] en des stases, et l'empêche[r] de balayer la position symbolique » (RLP 69). Nous reconnaissons ici le mouvement de flux et de reflux attribué à la *chōra* dans le *Timée* : un mouvement qui simultanément secoue les êtres vers leur lieu propre et les emporte dans le « fleuve puissant » de la vie sensible (Tm 43a). L'œuvre artistique laisse place à ce courant pulsionnel et/ou sémiotique rugissant qui nous maintient vivants et sensibles, mais en évitant de s'y noyer ou de sombrer dans la schizophrénie¹.

Si Kristeva insiste sur l'impossibilité d'un « refus absolu du Symbolique », c'est parce que le *sémiotique* ne se situe *pas* hors du *symbolique*, ni au-delà de lui. C'est précisément parce qu'il est toujours *déjà une partie* de l'ordre symbolique *produite par* le symbolique, que le sémiotique est voué à l'échec, en quelque sorte, s'il cherche à annuler le symbolique. De même, c'est en raison de cette interdépendance avec le *sémiotique* que le *symbolique* lui-même, et en retour, ne peut jamais complètement se débarrasser du sémiotique. Ainsi, des rythmes et des pulsions sémiotiques sont-ils voués à refaire surface dans le langage, à contre-courant de nos tentatives de les refouler et de les faire taire.

En pensant le *sémiotique* et le *symbolique* comme étant solidaires — de même que les « deux causes » sont solidaires dans le *Timée* —, nous ne faisons pas que dissiper le malentendu de Butler et d'autres qui attribuent, à tort, au *sémiotique* le sens d'un « dehors » identique à lui-même, et de ce fait « essentiel », qui gouvernerait le langage et qui pourtant lui échapperait. De surcroît, nous pouvons mieux saisir en quoi le potentiel émancipateur de l'œuvre de Kristeva est original. Elle n'appelle pas, comme le suggère Butler, à libérer le corps féminin « du carcan de la loi paternelle » (TG 198)². Une telle libération serait totale ou totalitaire, ce que Butler elle-même n'ignore pas, et ce qui serait, pour Kristeva, l'équivalent de la psychose : la révolution poétique ne laisse entendre aucune dénégation du *symbolique*, puisque, au contraire, sans lui le sujet parlant « ne saura[it] rien faire » (RLP 63)³.

ment, et cette transgression occasionne toutes les transformations de la pratique signifiante : c'est ce qu'on appelle la <création> [...] qui *remodèle* l'ordre symbolique » (RLP 62 ; je souligne).

1. Kristeva remarque : « À l'extrême, la négativité tend à forclore cette phase thétique, ce qui peut conduire, après une motilité sémiotique éclatante, à la perte de la fonction symbolique dont témoigne la schizophrénie » (RLP 68).

2. Dans *Des Chinoises*, écrit quinze ans avant la publication de *Trouble dans le genre*, Kristeva écrit ces lignes qui peuvent être lues — déjà — comme une réponse à Butler. Si la subversion de l'ordre symbolique est une affaire parodique ou ironique pour Butler, Kristeva met en garde contre ses dangers, en particulier pour les femmes : « Une femme n'a pas de quoi rire lorsque s'effondre l'ordre symbolique. Elle peut en jouir si, s'identifiant à la mère, corps vaginé, elle s'imagine être ainsi le refoulé sublime qui fait retour dans les fissures de l'ordre. Elle peut aussi facilement en mourir, victime ou militante, si, sans identification maternelle réussie, l'ordre symbolique paternel était sa seule attache à la vie — superficielle, tardive et aisément traversable » (Kristeva, *Des Chinoises*, Des Femmes, Paris, 1974, p. 35).

3. Cela, bien entendu, s'accorde parfaitement avec les analyses foucaaldiennes du pouvoir du discours

L'implication éthique de l'œuvre de Kristeva, qui succède à la construction théorique sémiotique/symbolique, débouche sur la vision d'un équilibre subtil entre sémiotique et symbolique, maternel et paternel. Si l'interdépendance entre les deux modalités du *procès de la signifiante* (sémiotique et symbolique) est pour Kristeva une potentialité que l'œuvre d'art tente de réaliser — sommes-nous prêts à reconnaître et à assumer cette interdépendance, et à prêter voix à ces deux modalités dans nos rapports personnels au langage et dans nos vies au quotidien ? Le récit déployé dans le *Timée* de Platon rend raison de ces deux aspects, quand il ne les glorifie pas. Ce n'est pas le cas de la majeure partie de la philosophie après Platon — la réévaluation moderne de la *chōra* reste une pièce étrange/étrangère au sein du discours philosophique. Il donne littéralement voix à ce qui désormais se voit privé de lieu dans le discours philosophique, ayant été relégué dans le seul langage poétique (de quoi satisfaire le désir de Platon d'exiler la poésie hors de la philosophie une fois pour toutes).

Le sémiotique et le symbolique peuvent-ils être comparés à la distinction entre « sexe » et « genre », une distinction qui a été examinée et remise en question par Butler¹ ? Tina Chanter l'affirme : « on ne peut plus distinguer où le sexe s'arrête et où la culture commence, puisque notre définition même du sexe est toujours déjà liée à des présuppositions culturelles — de la même manière qu'une expression sémiotique est toujours déjà liée à l'ordre symbolique² ». Elle suggère ainsi que « la distinction que Kristeva fait entre le sémiotique et le symbolique permet non seulement de faire bouger la distinction sexe/genre » — ce qui serait parfaitement conforme au projet de Butler — « mais également de remettre en question les idées reçues sur la différence entre nature et culture, qui implique souvent des idées fausses à propos de la facilité avec laquelle le genre peut être mis à part du sexe³ ».

Nous arrivons toutefois aux deux questions cruciales auxquelles se heurtent des féministes comme Butler : pourquoi avoir choisi la figure de la maternité pour parler des aspects refoulés du discours ? Le maternel est-il « le refoulé », ou au contraire

qui sous-tendent le propos de Butler. Comme elle l'écrit dans les premières pages de *Trouble dans le genre* : « Bien entendu, il ne s'agit pas ici de refuser la politique de représentation — comme si c'était possible. Les structures juridiques du langage et de la politique constituent le champ contemporain du pouvoir ; c'est pourquoi il n'y a pas de position possible qui soit extérieure à ce champ, mais seulement la possibilité d'une généalogie critique des pratiques de légitimation du champ même » (TG 65).

1. Tandis que les féministes ont traditionnellement opposé le sexe, statique et « naturel », et le genre, « culturel » et sujet au changement, Butler dans *Bodies That Matter* fait partie de celles et ceux qui ont commencé à remettre en question cette distinction, en indiquant que le sexe est lui aussi construit et donc sujet au changement. Voir Judith Butler, *Bodies That Matter : On the Discursive Limits of « Sex »*, Routledge, New York, 1993.

2. T. Chanter, « Kristeva's Politics of Change », *op. cit.*, p. 186.

3. *Ibid.*, p. 189.

un « mécanisme culturel construisant obligatoirement le corps féminin *en tant que* corps maternel » (TG 194)?

Peut-on vraiment soutenir que Kristeva « impute au maternel une téléologie maternelle au corps féminin avant son émergence dans la culture » (TG 195)? En effet, Kristeva semble faire une distinction entre la mère des relations précoces mère-enfant dans la *chōra sémiotique*, et la mère « idéalisée et fantasmatique » qui émerge de l'ordre symbolique comme pôle imaginaire ou icône protectrice et défense contre l'abjection. Si toutes deux dépendent de l'ordre symbolique, la première est indispensable à l'être parlant dans son apprentissage de la capacité de faire sens. Kristeva ne rejette ni l'expérience de la maternité (comme Butler?), ni n'en accepte sa représentation traditionnelle (comme les « <larges masses> de femmes et d'hommes »), mais invite à penser *la passion et le corps maternels* dans leur double destin au sein des cultures patrilinéaires : « *refoulés* » ou « *contraignants* »¹.

La représentation traditionnelle de la maternité est contraignante en ce qu'elle limite les femmes et leur assigne un ensemble prédéfini d'attentes dont leur subjectivité dépend. Sur ce point Butler et Kristeva se rejoignent. Mais affirmer avec Butler que Kristeva présuppose « un corps vrai au-delà de la loi » (TG 198) me paraît faux. En réalité, l'une et l'autre décrivent l'incarnation comme un processus de signification. Le corps humain, écrit Kristeva, « ne fonctionne biologiquement et physiologiquement, qu'à condition d'être inclus dans une pratique qui embrasse le procès de signifiante. Sans une telle pratique, le corps en procès se disloque, les pulsions le déchiquètent en territoires bloqués et immobiles, il est un volume pesant : hors du procès, il ne retrouve d'identité qu'inorganique, paralysée, morte » (RLP 96).

Il n'en demeure pas moins que le corps maternel, pour Kristeva, *est* véritablement refoulé. Nous sommes la seule civilisation — affirme-t-elle — qui manque de discours sur la maternité. Et elle entend par là, non pas le rôle biologique de la *génitrice*, mais l'expérience complexe, frontalière, sémiotique et symbolique de l'apprentissage et de la transmission de la pensée comme « singularité crédible ». En effet, la maternité comme expérience corporelle et temporelle, manifestée dans les rythmes et les oscillations qui émergent de la modalité sémiotique du langage, a été rendue quasi invisible dans notre culture qui tend à la faire disparaître. C'est en s'attachant à *cette* expérience de la maternité que nous devons nous demander (avec Butler) pourquoi nous tenons à *la mère*, au lieu de parler simplement d'un autre genre de langage et d'expérience temporelle.

Il ne s'agit pas de dire que toutes les femmes sont ou devraient être des mères, mais d'admettre le fait que tous les êtres humains (jusqu'à l'utérus artificiel et le clonage?) ont une mère et sont nés d'une mère. Le refus d'assumer la double origine

1. Cette réflexion se poursuit, après la RLP, dans divers travaux, parmi lesquels « Une(s) femme(s) », dans *Seule une femme*, Éditions De l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2007, p. 103-218.

paternelle et maternelle est précisément ce qui a permis l'installation de la conception patrilinéaire du temps qui domine le discours occidental. L'enjeu philosophique d'une analyse approfondie de l'expérience maternelle — dans sa place dans le procès de la signifiante (sémiotique *et* symbolique) et dans la dynamique de la temporalisation (espace-temps) — peut avoir des conséquences considérables. Il s'agit de repenser la relation entre la temporalité et la corporéité, à partir de la manière dont le corps maternel, en tant qu'il est gestation-et-signifiante, attire notre attention sur la continuité entre le temps et la matière — et non pas, comme on l'a dit un peu trop vite, en réduisant le maternel à la corporéité et le paternel au temps. Le temps est incarné et les corps sont temporels : c'est ce que Timée essayait d'exprimer en pensant la *chōra*, et c'est la raison pour laquelle il devait recourir à des métaphores maternelles. C'est aussi ce que Kristeva cherche à exprimer dans son travail, et la raison pour laquelle elle revisite la notion de *chōra* pour s'interroger sur le langage comme procès sémiotique-symbolique, sur l'incarnation et le temps : pour faire reconnaître, sur le plan socio-historique, la nécessité de donner une nouvelle philosophie de la maternité aux femmes d'aujourd'hui. « Le rythme, instants enchaînés, est immanent à la *chōra* avant toute spatialité signifiée et, dès lors, ils coexistent : *chōra* et rythme, espace et temps¹ », affirme-t-elle dans un de ses premiers articles.

La tradition millénaire de séparation du temps et de l'espace associe le temps avec l'esprit conscient de lui-même — et le masculin, et enferme le corps dans l'espace — et le féminin². L'œuvre de Kristeva, qui cherche à réarticuler la spatio-temporalité du langage et de l'expérience du sujet en lui depuis « l'origine », nous impose de retourner au lieu même où cette division a été inscrite et assumée et, pour ainsi dire, de reconquérir ce lieu du féminin-maternel en des termes corporels *et* temporels. En nous tournant vers le corps maternel, nous obtenons ce que nous pourrions appeler une description en trois dimensions du texte, à l'encontre de sa réduction à une ligne unidirectionnelle. Les deux colonnes parallèles de « Stabat Mater » de Kristeva, l'une décrivant l'expérience vécue et incarnée (en trois dimensions) de la maternité, l'autre défaisant et déconstruisant une image idéalisée (en deux dimensions) de la maternité, pourraient représenter ces deux versions du temps : le volume rythmique et la ligne évolutive. L'écriture « poétique » de Kristeva fait surgir, à travers la trame de l'essai et après avoir repensé la *chōra*, cette première version du temps : « le rythme — temps mesuré, spatialisé, volume plutôt que ligne — vient

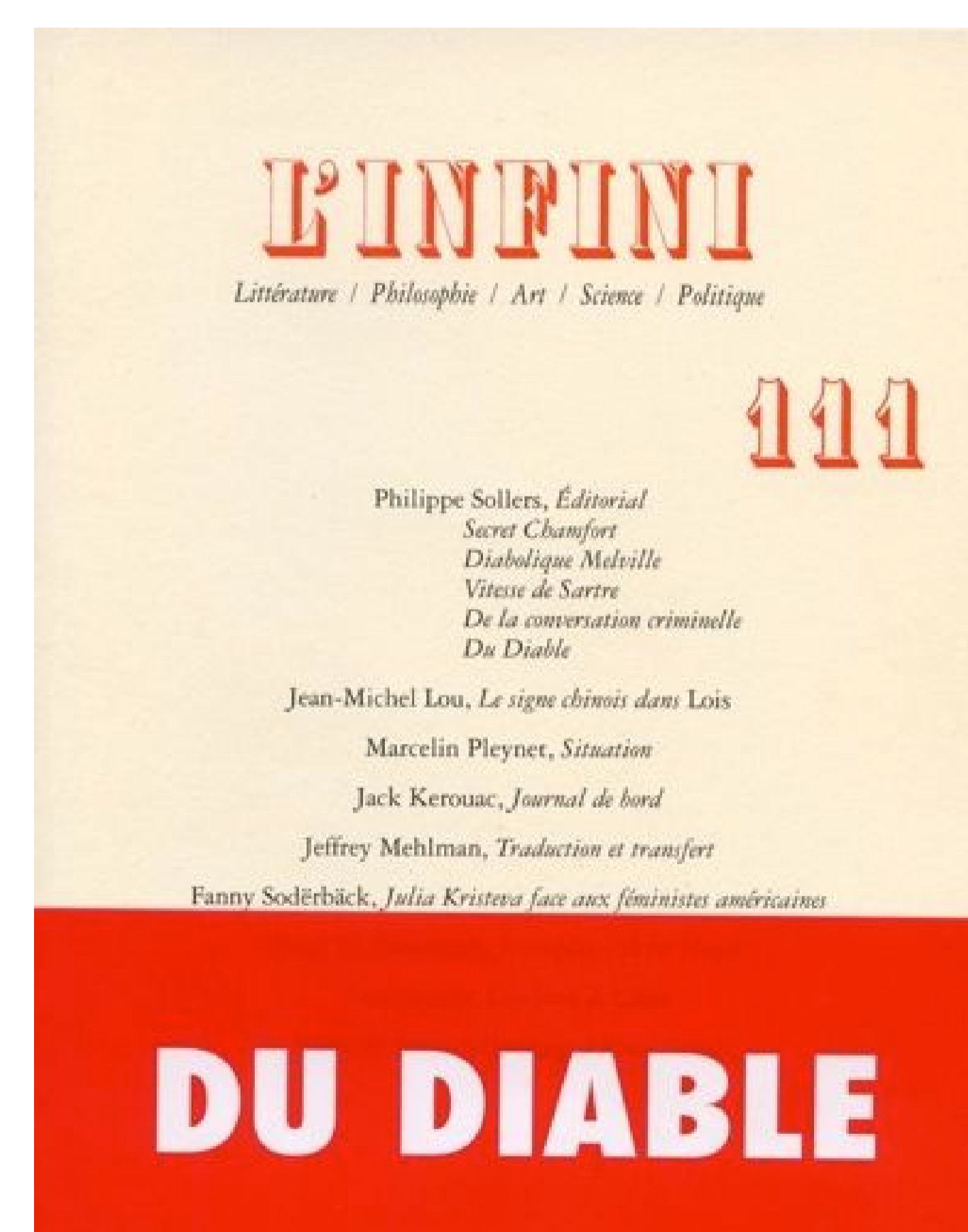
1. Kristeva, « Noms de lieu », dans *Polylogue*, *op. cit.*, p. 484 (première publication : *Tel Quel*, n° 68, 1976).

2. « C'est précisément dans la mesure où ces <images> portées par la tradition montrent une association singulière des femmes [et plus encore des mères] avec l'espace (ou réciproquement avec l'espace comme un <principe féminin>), que ces images fournissent des ressources si favorables aux philosophes qui cherchent à formuler une autre <association> de ce qui s'appelle <temps> », Burchill, « Re-situating the *Feminine* », *op. cit.*, p. 87.

rappeler ce qui travaille sous le refoulement : le prix auquel le refoulement (la durée, disons l'histoire, pour aller vite) s'accomplit comme réalisation d'un contrat socioculturel)¹ ».

Un tel surgissement ne saurait certainement pas défaire les représentations sociales — réductrices, défensives ou répressives — de la maternité. Il possède toutefois un important potentiel d'émancipation et de transformation. De plus, en nous permettant de repenser non seulement la relation à la mère réelle, mais également le temps et l'espace comme intrinsèquement inséparables, il associe un phénomène social, dont tous s'accordent à reconnaître l'importance, c'est-à-dire l'éveil du « deuxième sexe » et le libre « choix de la maternité » qui ont succédé à la percée de la « génération Beauvoir », à une inquiétude philosophique contemporaine, dont les événements s'appellent au quotidien « spiritualité » et « bioéthique de la reproduction ». Restons donc, poétiquement et philosophiquement, un temps sur ce carrefour : sur ce *flash*. *Verbe* et *flesh*, esprit et chair, temps et espace viennent s'y lier. Comme dans la *chōra* dans le *Timée* qui assurait le passage entre les concepts et les corps vivants. L'expérience de la maternité, selon Kristeva, se dit en trois mots majuscules : VERBE. FLESH. FLASH.

Fanny Söderbäck
The New School for Social Research
Traduit de l'anglais par Jonathan Chalier



1. Julia Kristeva, « Polylogue », dans *Polylogue*, *op. cit.*, p. 218 (première publication : *Tel Quel*, n° 57, 1974).