

Pratiques de génie

L'entretien > Julia Kristeva

Julia Kristeva



© John Foley / Opale

Auteure du *Génie féminin* en trois volumes

(cf. bibliographie à la fin de l'entretien et [La Critique](#) du précédent Mag).

Julia Kristeva est née le 24 juin 1941, à Sliven, en Bulgarie.

Après des études de philologie romane à l'université de Sofia, elle prépare un doctorat en littérature comparée à l'Académie des sciences. Elle vient étudier en France à partir de 1965.

En 1973, elle soutient son doctorat d'État ès lettres, *La*

Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle : Mallarmé et Lautréamont, sous la direction de J.-C. Chevalier.

Elle enseigne actuellement la linguistique à l'université Paris VII-Denis-Diderot.

Elle dirige l'École doctorale « Langue, littérature, image – civilisation et sciences humaines – domaines anglophone, francophone et d'Asie orientale ».

Julia Kristeva est également psychanalyste, membre titulaire depuis 1997 de la Société psychanalytique de Paris

(SPP) et de l'*International Psychoanalytic Association* (IPA).

Sur le [blog](#) de Julia Kristeva, on trouvera des interviews en ligne et une abondante revue de presse.

www.julia-kristeva.com/

Mag philo

Julia Kristeva, permettez-moi de commencer en m'appuyant sur Hegel, et d'orienter d'emblée mon questionnement selon trois axes :

– Dans le domaine de la culture, pris en son sens large de civilisation, les principaux points de repère historiques vous semblent-ils produits par des personnalités hors normes, des êtres d'exception, ceux-là mêmes qu'Hegel considérait comme les « grands hommes » ? Quand il soutient que « les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel » (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction Gibelin, Vrin, 1967, p. 35), vous semble-t-il proposer une définition de la notion de génie compatible avec les avancées modernes des recherches linguistiques, littéraires et psychanalytiques ?

– Pensez-vous que cette conception du génie rende bien compte de la singularité de l'homme de génie par rapport à la question du temps sensible ? (L'homme de génie sentirait ou devinerait beaucoup mieux et bien avant ses contemporains les effets et les « appels » du temps, raison pour laquelle il serait à même d'anticiper et d'innover...)

– On a souvent conjecturé sur la place que Freud lui-même accordait aux êtres d'exception (sa fascination pour Shakespeare, de Vinci, Michel-Ange, Copernic, Darwin...). Pensez-vous qu'il existe une communauté tacite et inconsciente des génies qui les conduit à s'entretenir – quand ce n'est pas à se nourrir – les uns des autres ?

Julia Kristeva

La notion de « génie » véhicule, dans notre civilisation, une généalogie dont la richesse me paraît éclairer davantage et mieux l'actualité du problème que le seul renvoi à Hegel. Si vous permettez, je rappellerai deux pistes qui conduisent au raisonnement hégélien, mais que vos questions m'appellent à revisiter plus précisément.

Le *daimon* grec d'abord, le *genius* latin ensuite évoquent un « dieu particulier » qui veille sur chaque homme, chose, lieu, état. Cette « présence d'un dieu » dès la naissance, partageant la destinée de l' « étant » et disparaissant avec lui, traduit d'emblée une communion intrinsèque entre le divin et l'humain, un *ingenium quasi inginitum*, une « espèce d'inspiration divine » (dira Voltaire) consubstantielle à l'humain dans l'ontothéologie antique. Le génie est donc une *rencontre* (entre *cet* humain et *son* dieu) qui constitue la *singularité* spécifique des humains dans la tradition grecque, juive et chrétienne : le singulier se présente d'emblée comme une coprésence de l'humain et du divin. Marque d'exception ou d'élection inaugurale, césure incommensurable, cet « atterrissage » du divin revêt une temporalité spécifique : il coupe l'écoulement homogène du temps, il scande l'expérience chronologique courante qui est sans représentation, en y inscrivant justement l'espace d'une signification, d'un destin. Le génie est, en ce sens, un *kairos* qui découpe, incise et inscrit dans le flux cosmique et vital l'étendue des récits partageables, de la reconnaissance, de la mémoire. Zoé devient dès lors un *bios*, et ce qu'il faut bien appeler « la rencontre géniale originare » préfigure, éventuellement, un destin héroïque. De quoi fonder, du même coup, la temporalité politique, qui ne sera possible que comme une articulation de césures singulières, potentiellement ou pratiquement héroïques. Plus tard (accordez-moi ce saut gigantesque !), lorsque les Évangiles annoncent la « bonne nouvelle » de la *parousie*, de la *présence* du Messie à la suite de la *résurrection*, le lien au divin tel que l'énoncera saint Paul sera formulé comme une foi : *pistis*. Laissons ici de côté la question de savoir si la *foi* évangélique s'oppose à la *loi* biblique, ou si (comme j'aurais pu l'argumenter

après d'autres), elle reprend, en la réaffirmant, la sainteté et la bonté de cette loi. Ce qui m'intéresse aujourd'hui, au regard du génie, c'est la refondation de la « rencontre géniale » dans sa singularité. La « justice de la foi » chrétienne tient à son caractère amoureux : « la foi est en acte à travers l'amour » (Gal, 5, 6). C'est dire que désormais la coprésence entre l'humain et le divin est un don amoureux, reçu et restitué qui, dans sa gratuité même, accomplit une promesse et réalise un pacte, en esquissant ainsi les contours de l'espace optimal d'un échange social et historique. La singularité « géniale », au sens « originaire » du terme que j'ai évoqué, s'acquiert dans ce cas par la *mise en acte* de la présence divine annoncée (« évangélisée »), qui est la présence de l'amour de et pour l'Autre. La foi sera une *energia*, une intelligence active mise en mouvement par l'amour (*agapé*), ce qui revient à dire que la Nouvelle Alliance exige une reconnaissance subjective. La singularité « géniale » originaire, gréco-latine, se résorbe en quelque sorte dans *l'expérience singulière de l'amour de Dieu*. Elle impulsera, dans l'orbe du christianisme, cet élan de dépassement de soi amoureux qu'on trouvera aussi bien dans le « quelconque » respecté pour son être de vivant, que dans les excès de la sainteté, dans l'héroïsme chevaleresque ou dans l'art opératif des bâtisseurs des cathédrales. Et que je considérerais comme un accomplissement du messianisme juif. Mais c'est peut-être l'*ecceitas* de Duns Scot qui résume le mieux cette résorption de la génialité antique dans le génie du christianisme. Il faudra attendre la Renaissance, comme l'a noté Hannah Arendt, pour que les hommes en train de perdre Dieu déplacent la transcendance sur les meilleurs d'entre eux. Frustrés de se voir assimilés aux fruits de leurs activités, fût-ce les plus grandioses, les sujets de la sécularisation galopante s'ingénient à conférer les traits du « génie », et/ou de la divinité en eux, aux producteurs d'œuvres inégalables. Par métonymie, le divin se déplace, à moins qu'il ne disparaisse, dans la personne qui « a du génie », ou qui exerce simplement une influence. L'homme de génie (il n'est pas question de femme) sera une singularité exceptionnelle et cependant partageable : à la fois innovante,

porteuse d'un excès irréductible et malgré cela, ou plutôt grâce à cela, paradoxalement reconnue utile parce que productive au sein des activités sociales. Cette réinvention « moderne » du génie serait-elle, déjà, un refus de se laisser rabaisser au rang de « produits » ou d' « apparences » dans une société de « consommation » et de « spectacle » ? Certainement, pour certains. Un appel à l'aristocratie des élites, en réaction à la plèbe ou à la démocratie montante ? Le « grand homme » comme un éternel retour du divin enfin, du divin « en fin » de parcours, qu'explicitera presque au tournant du XXe siècle la reconstruction nietzschéenne du surhomme ?

Je distingue donc, dans l'histoire de la génialité européenne, que je viens de tracer à grands traits, d'une part une « rencontre géniale originaire » qui se cristallise dans l'*ecceitas*, la singularité juive et chrétienne, et, d'autre part, la métonymie sécularisée du génie des « grands hommes » qui s'impose depuis l'humanisme renaissant et jusqu'au romantisme.

Les incertitudes de la sécularisation à notre époque rouvrent d'une façon nouvelle cette problématique récurrente. Les ruines du continent ontothéologique, trop rapidement décrété disparu, nous apparaissent de moins en moins comme des « lettres mortes », et de plus en plus comme des laboratoires de cellules vivantes, dont l'exploration permettrait d'éclairer les apories et les impasses actuelles. Face à la banalisation des discours, à l'effondrement de l'autorité, à la spécialisation technique des savoirs qui rend incommunicable leur excellence, et au déferlement des besoins avides de séduction-satisfaction-annulation, le mot « génie » demeure une hyperbole qui réveille nos capacités d'*étonnement* : cette ultime amorce de la pensée. Je reprends donc le mot « génie », mais en m'efforçant de l'extraire de son inflation romantique. Et, en mettant provisoirement entre parenthèses l'idée des « grands hommes » sur laquelle médite Hegel (j'y reviendrai), je reprends son archéologie, son sens d'avant la fétichisation renaissante. Dans les trois volumes de mon *Génie féminin : Arendt, Klein, Colette*, il convient d'entendre le « génie » à partir de la *singularité amoureuse* découverte par le christianisme et qui, depuis, a

trouvé des développements imprévisibles, aussi bien dans ce qu'on appelle l'histoire des arts et des lettres que dans la découverte freudienne de l'inconscient.

Lorsque les « sciences humaines » (anthropologie, sociologie, linguistique, théorie de la littérature, psychanalyse) ont fragmenté l'expérience humaine, elles ont rendu caduc son traitement global par l'ontothéologie, en apportant des connaissances précises et neuves ; mais, en censurant le fait qu'elles provenaient du continent dont elles se séparaient, les sciences humaines ont limité leur enquête elle-même. Rhétorique, linguistique, grammaire : oui, mais sur quel « objet langage » ? avec quelle dette au « logos » ? à Platon, à Aristote, aux sophistes, aux *modi significandi* des médiévaux ? Sujet parlant : oui, mais *ego cogito* ou *ego amo* ? sujet de la raison ou sujet de la foi ?

Encore frappée d'invisibilité et cependant à l'œuvre, c'est, à mes yeux, la découverte freudienne de l'inconscient, relue par Lacan, qui permet de repenser cette coprésence de l'énergie signifiante, de la signifiante à travers l'amour, dans la singularité de l'aventure humaine. Elle ouvre ainsi une nouvelle page de la « philosophie de l'immanence » (que je ferais remonter, avec Yirmiyahu Yovel, à Spinoza), qui permet précisément de reprendre autrement l'ancienne question de la *singularité* et du *génie* qui intéresse notre conversation aujourd'hui. Le but de la cure n'est-il pas, précisément, de révéler à l'analysant sa singularité spécifique, favorisant ainsi la créativité qui semble être le meilleur critère pour une fin d'analyse ?

En plein essor du « structuralisme », j'ai été de ceux qui ont esquissé un courant dit, depuis, « post-structuraliste » qui intégrait, dans les considérations sémiologiques et linguistiques, le *sujet de l'énonciation* avec ses liens à l'autre et dans l'histoire¹. La singularité créatrice extra-ordinaire des « grands hommes » (Mallarmé, Lautréamont) ne me paraissait pas accessible si l'on ne tenait pas compte de la découverte freudienne de l'inconscient, laquelle, de son côté, n'est audible que si l'on aborde le langage non comme un *code-objet* de la

linguistique, mais comme un « discours amoureux » (étant entendu que le transfert analytique actualise, avec les traumas, la dynamique cruelle de l'expérience amoureuse infantile et adulte, et ouvre la subjectivité à ses risques tout autant qu'à ses potentialités créatives : à sa génialité constitutive). Lautréamont ne pouvait que m'encourager dans cette exploration iconoclaste du génie, avec sa rage très politiquement incorrecte contre les « grandes têtes molles » que sont pour lui les maîtres à penser : « Malgré la vue de nos grandeurs, qui nous tient à la gorge, nous avons un instinct qui nous corrige, que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève ! » ; « On dit des choses solides, lorsqu'on ne cherche pas à en dire d'extraordinaires. » ; « Je veux que ma poésie puisse être lue par une jeune fille de quatorze ans. » ; « La poésie doit être faite par tous. Non par un. Pauvre Hugo ! Pauvre Racine ! Pauvre Coppée ! Pauvre Corneille ! Pauvre Boileau ! Pauvre Scarron ! Tics, tics et tics ! » Nous sommes ici aussi loin que possible de la « foi » mais aussi très près de ce que j'appellerai son accomplissement dans l'*ecceitas* comme « intelligence en acte à travers l'amour » : à travers *éros* et *agapè*, bien sûr, mais sans oublier leur onde porteuse qu'est la haine, la destructivité, le tout recomposé dans la dynamique de la sublimation.

Pour le dire autrement, je comprends et je pratique la psychanalyse (en clinique ou dans mes essais interprétatifs) comme une des *aventures de l'immanence*, de l'*amour intellectuel infini* (« Dieu s'aime lui-même », selon Spinoza) s'actualisant dans les « pratiques signifiantes » reçues non pas comme des « produits » mais comme l'être même de l'intelligence active et comme la plénitude de l'expérience amoureuse. Ainsi, j'ai été amenée à approcher ses variantes et ses accidents, dans la cure analytique mais aussi dans les textes littéraires, comme en témoigne le triptyque *Pouvoir de l'horreur* (1980), *Histoires d'amour* (1985) et *Soleil noir* (1987).

À chaque fois et dans les trois directions qu'indiquent ces livres : qu'il s'agisse de l'histoire du lien amoureux (narcissisme-idéalisation), de l'abjection (incertitude des limites entre sujet et objet, notamment dans la psychose, la phobie ou les cas-limites),

et de la dépression ou de la mélancolie (en clinique ou dans sa traversée par la littérature et l'art), je m'intéresse aussi bien à la génialité originelle de toute subjectivité qu'aux « grandes œuvres » reconnues dans le « canon » culturel.

C'est ici que votre question sur les « grands hommes » prend son sens. Il s'agit de décrire et d'analyser, avec autant de précision que le permettent les diverses « disciplines » (et au besoin de moduler ces savoirs pour les adapter au nouvel objet), les *logiques* non du « produit » mais de la « productivité » ou mieux, de la dynamique consciente et inconsciente d'À *la recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, par exemple. Il s'agit de faire apparaître le spécifique et l'extraordinaire de ce texte et de cette expérience, tout en relevant les raisons de son intelligibilité (limitée et cependant ouverte) par le « génie » du lecteur ordinaire. Car sans ces logiques partageables au bénéfice des deux versants de la création et de la réception, le « grand homme » au sens de la Renaissance – et de Hegel – n'a pas lieu. C'est à cette « communauté » que je m'intéresse, plutôt qu'à celle, supposée, des « grands hommes » que vous évoquez.

Ironique et vengeresse, Colette affirmait qu'elle n'avait connu aucun de « ces hommes que les autres hommes appellent *grands* ». Je ne dirais pas cela car je me reconnais une seule vertu : l'étonnement, dont vous n'ignorez pas qu'il n'est pas répertorié parmi les « vertus théologiques ». Par conséquent, l'extraordinaire inventivité des hommes et des femmes que je rencontre m'impressionne toujours, y compris chez les plus modestes, voire chez les personnes handicapées. Mais elle me subjugue, littéralement, chez ceux dont l'expérience fait événement – c'est dire qu'elle me rend heureuse.

En revanche, je ne dirais pas qu'il existe une « communauté tacite et inconsciente » de ces génies-là, mais que chacun d'eux – Shakespeare, ou Darwin, ou Einstein, qui interpellent Freud en effet –, apporte des expériences subjectives et des découvertes qui répondent à des préoccupations universelles, susceptibles d'être *rencontrées* par d'autres subjectivités créatrices dans l'infini du temps. Ces rencontres dépendent, évidemment et

chaque fois, aussi bien des capacités bio-psycho-sociales des individus que du contexte historique et politique de la réception. Ainsi, le génie de Freud n'a pas « reçu » celui de Voltaire ou de Tchouang-tseu, tandis que Mishima a été réceptif à celui de saint Sébastien.

Ma lecture de la singularité (généralité originaire) et du génie (au sens renaissant et romantique du terme), que je décrirais, encore une fois, comme tributaire d'une philosophie de l'immanence, et qui interprète l'intelligence amoureuse à partir de l'inconscient freudien, associe le génie aussi bien à ces catastrophes de la subjectivité que sont la dépression et la mélancolie, qu'à des pratiques pré- ou translinguistiques, en prise sur les pulsions et les sensations. Le « temps sensible » de Proust ou de Colette ne saurait apparaître dans sa *généralité singulière*, ou dans sa *grandeur géniale*, si vous n'êtes pas capable de lire le texte comme une *expérience* tactile, gustative, olfactive, sonore, visuelle, avec et par-delà sa facture verbale, comme une expérience charnelle qui s'associe à la chair du monde, comme l'a suggéré à sa façon Merleau-Ponty. La sublimation, chez ces auteurs mais aussi chez d'autres, saisit la dimension que j'appelle « sémiotique » du sens, en deçà et au-delà du « symbolique » propre au langage lui-même. Et par cette « impudence d'énoncer » qu'est le style, la sublimation communique au lecteur l'impact d'une perception qui déclenche l'effet d'un contact avec le réel. voire d'une illumination. Cette participation, par le singulier, au génie des « grands hommes et femmes » pourrait-elle réhabiliter, dans notre culture actuelle, ce *dépassement de soi* que favorisaient aussi bien l'Antiquité que la religion juive et chrétienne, ou, d'une autre façon encore, le « génie » des « grands hommes » ? Le spectateur moderne de l'ère mondialisée est fasciné par des images chocs et ne se plaint du manque de « grands hommes » que pour mieux les dévaluer, les « déconstruire » ou les ignorer, si par miracle ceux-ci parviennent à percer la banalisation spectaculaire. Des « grands hommes » nous ne gardons que la nostalgie, ou une très éphémère image, ou une apparition virtuelle. Qui nous surprend parfois, dans telle performance

télégénique où nous projetons nos besoins du moment : hors projet et sans continuité chronologique. Le miroir et ses consolations narcissiques semblent avoir remplacé la *rencontre* de l'être avec l'étant, ainsi que la vénération du singulier inégalable chez autrui et en soi-même. Face à cet étrangement sans précédent, le mirage du surhomme nous apparaît comme une promesse grandiose, mais nous savons qu'il est vain de vouloir restaurer le culte des « grands hommes ». Je fais pourtant le pari, vous l'avez compris, que l'intelligence de l'extrême singularité (telle qu'elle se présente dans les œuvres d'art exceptionnelles, par exemple) qui en appelle à la singularité de chacun, et face à l'absence de critères fixes de « valeurs », est la seule thérapie possible de la banalisation.

Mag philo

Vous avez consacré un beau livre à la question du temps (*Le Temps sensible, Proust et l'expérience littéraire*), en particulier dans sa relation à la sensibilité et à la création. Pourquoi Proust s'est-il retrouvé au premier plan de vos recherches, et comment caractériseriez-vous son génie créateur et stylistique ?

La cure psychanalytique bien menée propose une rupture radicale avec tout travail automatisé et banalisé et constitue par conséquent un moment individuel exceptionnel de la surprise et de l'innovation. Ne pourrait-on pas dire qu'elle est « géniale » parce que profondément originale et heuristique pour comprendre et expérimenter *de l'intérieur* le génie ?

Julia Kristeva

Freud permet de changer radicalement l'approche des « êtres d'exception ». D'une part, il découvre, dans chaque analysant, une sédimentation historique, inconsciente, faite d'éblouissements et de monstruosité, de désirs et de délires ; d'autre part et simultanément, sans céder à la neutralisation démocratique de la grandeur, il invite l'intelligence amoureuse à ce que j'appellerai une *vénération de proximité* : à participer à l'expérience des créateurs de génie, à les analyser, à les apprivoiser, à les aimer au sens fort de la rencontre surprenante

et infiniment reconstructive.

Prenez le texte de Freud sur Dostoïevski, un des plus désacralisants qui soient, car il lie l'épilepsie de l'écrivain à la splendeur des *Possédés*, le parricide du joueur au nihilisme des personnages. Les amateurs de l'âme slave sont déçus ? Les spécialistes du roman polyphonique restent sur leur faim ?

Malgré ces défauts, je quitte cette étude avec le mélange de sérénité et d'inquiétude qui caractérise pour moi la certitude d'avoir fait un pas (un seul, mais qui en rend d'autres possibles) du côté de la *vérité* : la vérité que comporte une expérience énigmatique qu'on reçoit comme géniale, mais dont la réception classique préfère ne pas sonder les abîmes, pour mieux se laisser éblouir par le choc inconscient qu'elle inflige, et pour s'en protéger en idéalisant l'Auteur, en fétichisant l'Œuvre.

Ou prenez le *Moïse* de Michel-Ange freudien. Après des observations pointilleuses sur les mouvements des mains et de la barbe de Moïse, sur la position des Tables de la Loi qu'il vient de recevoir de Dieu, pendant que les Juifs dansent autour du veau d'or avec des cris de joie, Freud constate qu'au lieu de sculpter un patriarche saisi de colère et sur le point de s'élaner pour briser au sol les célèbres Tables, le génie de Michel-Ange introduit « quelque chose de neuf, de surhumain » : l'artiste présente « l'exploit psychique le plus formidable dont un homme est capable – vaincre sa propre passion au nom d'une mission à laquelle il s'est voué ». Pourquoi cet écart avec le texte biblique ? se demande Freud. Certainement pas par souci de « contester » le texte sacré, et pas davantage pour se contenter de donner une leçon de maîtrise au pape Jules II, pour le tombeau duquel le « grand homme » a fabriqué la statue. Serait-ce plutôt « un avertissement à soi-même » ? une façon de « s'élever au-dessus de sa propre nature » ? Serait-ce une incertitude propre à l'artiste, dans l'œuvre duquel un puissant fonds d'idées lutte pour trouver son expression ? Serait-ce enfin une projection du critique, l'interprète partageant l'angoisse du « génie », s'identifiant à la « tempête » de la création ? Freud ne suggère pas ici une approche « à la manière de Roland Barthes » dans *Critique et vérité* (1967), qui s'insurge contre le positivisme de la

vieille Sorbonne interprétant Racine, et que certains ont compris comme une autorisation du relativisme subjectif total. Non, le fondateur de la psychanalyse indique seulement que, dans son transfert sur le génie du sculpteur, il respecte et les données historiques disponibles (d'abondantes sources archéologiques, historiques et d'histoire de l'art sont convoquées dans cet essai) et la participation active de l'interprétation qui, en dernière instance, constitue le génie *hic et nunc*.

Nous sommes ici au cœur de l'interprétation psychanalytique, que j'ai eu l'occasion d'aborder précisément dans mon livre sur le temps sensible, en la reliant justement à l'interprétation des « grands écrivains ». Prenons, par exemple, un rêve très symptomatique raconté par le narrateur proustien dans la *Recherche*. Il s'agit du rêve du « deuxième appartement² » qui fait état d'une expérience onirique supposée ressortir aux seules sensations, essentiellement auditives, mais glissant subrepticement, au fur et à mesure que se déroule le rêve, vers des sensations visuelles. Un deuxième rêve apparaît ensuite, plus frontal, dit du « premier appartement », qui comporte des personnages et des paroles, et qui semble agencé d'une manière très freudienne, notamment en respectant la logique des inversions et des ambivalences que nous connaissons de *L'Interprétation des rêves* : la grand-mère se transforme en valet de chambre, la douleur se révèle comme un désir de proximité, serait-ce avec cet homme ?... Comme dans la caverne de *La République* de Platon, le feu commence à éclairer l'obscurité auditive, avant que cette visibilité qui s'avance progressivement ne donne lieu à des mots, des « signifiants » qui articulent des « idées ». Le « second appartement », lui, reste enfoui dans la douleur et dans l'innommable, ne laisse subsister que des sons émanant d'objets inanimés : une véritable « caverne sensorielle », plus enfouie encore que la caverne platonicienne à laquelle le texte fait apparemment allusion.

Je fais l'hypothèse d'un *autisme latent et compensé* qui se laisse figurer dans ce rêve du « second appartement », et dont le rêve frontal, mais plus encore tout le travail d'écriture accumulant les

métaphores et les subordinations syntaxiques, aspire à traduire l'intensité – et y parvient. Je dis que l'écrivain, en tout cas l'écrivain Proust, « réussit là où l'autiste échoue³ », en faisant écho à la célèbre phrase de Freud selon lequel il (Freud ou l'analyste) « réussit là où le paranoïaque échoue ».

Comment cette nomination de l'innommable pulsionnel ou sensoriel devient-elle possible ? Comment l'écrivain peut-il réussir là où l'autiste échoue ? C'est là qu'intervient la perspicacité proustienne à l'endroit de la perversion.

Les souvenirs de Céleste Albaret⁴ – une mine de renseignements biographiques mais aussi des informations relatives au laboratoire de l'écriture – témoignent du passage du voyeurisme au récit. L'écrivain rentre tardivement d'inavouables sorties et fait part de ses fréquentations à sa gouvernante ; pseudo analyste, celle-ci fait mine de s'offusquer mais ne perd pas de vue les détails du raisonnement et de la parole de son patron-patient. Proust lui confie qu'au-delà du plaisir qui consiste à voir la souffrance d'un flagellé, c'est le tableau qui s'impose à son attention, la mise en scène spatiale et visuelle, comme si cette première saisie scopique de la pulsion l'apaisait provisoirement. Ce n'est qu'ensuite que peut s'amorcer une mise en mots, non pas de la souffrance-plaisir mais du tableau. Et Proust commence, devant son analyste-gouvernante, à chercher les mots, à les essayer, à les changer, à faire ses premiers brouillons de vive voix, en pétrissant non plus le corps de flagellé mais le corps de la langue, en la formant et en la déformant. Un travail apparemment harassant... pour la gouvernante, qui précise qu'elle en sort « frappée » et « écrasée⁵ ». Que devient la perversion dans ce trajet ? Quel est l'objet érotique du narrateur qui a pris le relais du voyeur ? objet homosexuel ? objet maternel déguisé sous le masque de l'homosexuel et de la gouvernante ? Sans doute les deux à la fois. En fait, au fil de ce parcours, le véritable objet érotique de l'acte sublimatoire n'est autre que le signifiant, le langage. Une phrase de Proust, d'une lucidité magnifique, décrit cette sublimation : « J'en devais exécuter les parties successives [du souvenir, de la sensation] dans une

matière en quelque sorte différente, dans une matière distincte, nouvelle, d'une transparence, d'une sonorité spéciale, compacte, fraîche et rose⁶. »

Cette « matière », « fraîche et rose », qui est la matière de la langue poétique du récit proustien, est immatérielle, toute de sonorité et de sens. Pourtant, ce n'est pas par hasard que Proust l'appelle « matière » : le corps saignant d'un rat et du flagellé s'y dissimule, mais aussi le corps de plaisir du voyeur, comme le frémissement de l'enfant buvant son thé accompagné d'une petite madeleine, ou respirant l'odeur du vétiver ou du lilas. Aussi Proust trouve-t-il spontanément, et pas seulement pour plaire à la famille Daudet et se faire accepter d'elle, un terme de la messe catholique, la « transsubstantiation », pour qualifier cette immersion du signifiant dans la pulsion et le senti que vise son écriture, et qui semble bien être une sorte de suspension du refoulement. Je sais bien que les mots ne sont pas des choses ni des sensations, ni des affects, semble-t-il dire, mais quand même, ils peuvent s'en rapprocher au point de se confondre avec eux. Un risque ou une extase ? Une transsubstantiation.

Il ne s'agit en somme ni de dénier l'extraordinaire du texte et de l'expérience qui le sous-tend ni de suspendre la pensée interrogative dans cette auscultation amoureuse qu'est l'interprétation, mais d'une véritable vie-et-mort de l'interprétant au plus près de l'emprise qu'exerce le génie.

Je suis convaincue que l'écoute flottante de l'analyste procède par identification avec l'inconscient et, plus loin, avec la « chair » : chair de la personne, chair du monde. Une identification avec la chair du patient, qui fonde l'art – si rare, mais qu'il nous arrive parfois d'atteindre – de nommer cette immersion biunivoque qu'est le transfert-contre-transfert.

Communications d'inconscient à inconscient, de prépsychique à prépsychique, communication de dauphins, si l'on veut, pour suggérer fortement qu'il s'agit de « sémiotique », de préverbal, et qui mobilise cependant nos capacités rhétoriques pour en donner une formulation communicable.

Il nous reste donc, à partir de la lecture de Proust, à réfléchir sur

la part sadomasochiste de la narration qui se dissimule dans l'interprétation analytique ou autre. L'écoute analytique elle-même est un acte violent : je m'approprie l'énoncé du patient, je m'identifie à sa souffrance et à son plaisir, je vibre avec ses mots et avec lui dans la même musique. La part de jouissance perverse dans cette identification emprunte nécessairement le chemin des objets partiels et de l'ambivalence des pulsions et des désirs dans le transfert-contre-transfert. Une autre violence s'ajoute à cette première violence : je me détache de cette écoute flottante pour nommer un sens. Mon interprétation, verbale, demeure forcément limitative au regard de la tonalité, de la *Stimmung* de l'écoute. Mais elle l'est davantage encore du fait du choix « théorique » qui se profile inconsciemment dans mon énoncé interprétatif : puisque je choisis de révéler ce refoulé-ci, oral, ou anal, ou dépressif, et pas un autre. La lecture de la *Recherche* m'a conduite à un maximum de cruauté et à un maximum de délicatesse. Je suis persuadée que c'est précisément ce qui se passe dans l'acte analytique. Si l'analyste n'est pas conscient qu'il interprète en mobilisant cette cruauté vis-à-vis de ses patients, dans la mesure où il parvient à s'identifier à leur prépsychique, à leurs objets partiels et à eux-mêmes, je crains qu'il ne fasse qu'une assistance psychologique de surface. Au contraire, savoir que l'interprétation analytique est un acte de cruauté nous permet de l'accomplir avec le plus possible de bienveillance et de tact.

Mag philo

Votre livre *Soleil noir. Dépression et mélancolie* fut distingué tant par la communauté littéraire et artistique que psychanalytique et philosophique. Il interroge – à travers de nombreuses productions empruntées à divers champs culturels (le *Christ mort* d'Holbein le Jeune, *El Desdichado* de Gérard de Nerval, les romans de Dostoïevski ou de Marguerite Duras...) – la « mélancolie » telle qu'elle avait pu s'exprimer, notamment à travers les œuvres du génie. En plus de ses qualités propres, ne pensez-vous pas que le sujet principal de cet ouvrage aura été pour beaucoup dans son grand succès, dans la mesure où le

XXe siècle aura été avide de nouveaux créateurs d'exception (Marx, Nietzsche, Freud, Einstein, Picasso, Le Corbusier...) mais aussi de toutes les dépressions et révolutions (tant individuelles que collectives) ? Par ailleurs, vous avez publié entre 1999 et 2002 un triptyque majeur, *Le Génie féminin*², qui est à la fois une somme biographique sur trois femmes prestigieuses (Hannah Arendt, Melanie Klein et Colette) et un essai littéraire et psychologique sur le génie féminin. Pourriez-vous rappeler en même temps que la féminité du génie à l'œuvre chez ces trois créatrices la génialité de leurs féminités respectives ? Au final, pensez-vous que le génie soit obsolète, et qu'on ne puisse plus aujourd'hui gager efficacement sur lui ?

Julia Kristeva

Bien plus qu'à la dépression, c'est à une catastrophe identitaire qui s'apparente à la psychose que fut exposé le XXe siècle, avec la tragédie des deux guerres mondiales, de la Shoah et du Goulag. Dans ce contexte, j'ai tenté de m'affronter à une difficulté majeure qui est loin d'être résolue : comment parler d'une réalisation stylistique éblouissante, « géniale » si vous voulez, qui porte cependant un délire allant jusqu'à une insoutenable complicité avec l'idéologie nazie ? Tel est le dilemme auquel nous conduit notamment l'œuvre de Céline : il fait voler en éclats la bonne vieille notion romantique de « grand homme » et nous invite à analyser avec minutie les clivages psychiques de l'auteur, leurs effets contagieux sur le lecteur, le contexte politique, la tradition culturelle nationale, le rôle cathartique ou au contraire incitatif de la « magie littéraire », les ressources de la séduction fantasmatique et verbale, etc. Mon livre *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection* est le résultat de ces interrogations, à peine ébauchées et que certains de mes étudiants poursuivent.

Comment ignorer aussi que le XXe siècle s'est vu obliger d'admettre, sous la pression des divers féminismes, l'existence du génie *féminin*, trop facilement réduit auparavant au dévouement maternel et aux travaux manuels ? Les trois

volumes de mon *Génie féminin* s'inscrivent à la suite de ce qui précède, et sont à lire aussi comme une réponse au féminisme massificateur. Contre « toutes les femmes » et contre la « communauté des femmes » – car dans le souci d'éliminer la question « d'être » ou « de ne pas être » par la sécurité d'une appartenance, on a voulu compacter les femmes comme on avait compacté naguère la communauté des bourgeois, du prolétariat, du tiers monde, etc. – je me suis emparée du terme provocant de « génie » pour démontrer que je ne suis pas vraiment « féministe » mais... « scotiste ». Je m'interroge sur la singularité, mentionnée plus haut, telle que la formule Duns Scot, et je l'analyse concrètement chez Arendt, Klein et Colette. Bien sûr, la dépressivité surgit dans ces cas-là aussi, comme chez les hommes, et comme, déjà, le pseudo-Aristote l'avait diagnostiquée chez tous les hommes de génie : en effet, si je ne fais pas le deuil des « objets » courants, des liens quotidiens, des langages banalisés, pourquoi ferais-je une tentative de *me* refaire en refaisant le *lien*, qui est, nous le savons déjà, un lien nécessairement amoureux et/ou un lien de sens ? Alors, existe-t-il un génie féminin ?

Dans la génialité originelle comme dans le génie extraordinaire de ces trois femmes, je repère d'abord quelques traits spécifiques de la psychosexualité féminine en général. Loin d'être aussi narcissiques qu'on le dit, et même beaucoup moins narcissiques que les hommes, les femmes sont d'emblée dans une relation à autrui : vivre, c'est vivre pour l'autre, y compris et surtout quand c'est impossible et traumatisant. Loin de s'enfermer dans les palais obsessionnels de la pure pensée, penser est pour elles inséparable de la sensorialité charnelle : la dichotomie métaphysique corps/âme est chez ces femmes insoutenable ; elles décrivent la pensée comme une félicité physique, et *éros* est pour elles indissociable d'*agapè*. Loin d'être une course à la mort, leur temps est forcément hanté par le souci de la finitude, et cependant il s'apaise dans le miracle de la natalité, de l'éclosion. « Renaître n'a jamais été au-dessus de mes forces », cette exclamation exorbitante de Colette n'évoque pas seulement la capacité d'adaptation de la femme, mais bien

plus encore la souplesse psychosomatique de la maturité qu'une femme atteint après qu'elle a traversé les écueils de la revendication phallique et de l'envie. Mais c'est surtout la *réalisation spécifique* de ces traits communs qui m'a intéressée, pour inviter mes lectrices à ne pas être « comme », mais à se chercher incomparables.

Par-delà la guerre des sexes qui a marqué le XXe siècle, et qui a conduit à une reconnaissance certaine de la parité homme/femme, souvent même au détriment de l'identité masculine qui s'avoue de plus en plus en crise, j'avance en conclusion de ces trois volumes qu'une autre période s'est ouverte. Avec la bisexualité psychique propre aux deux sexes quoique plus affirmée chez les femmes, avec les avancées plus ou moins monstrueuses ou audacieuses de la science dans le domaine de la procréation, et l'impact de ses expérimentations sur le couple et la famille moderne, il m'apparaît que chaque sujet invente, dans son intimité, un sexe spécifique : c'est là que réside son génie, qui est tout simplement sa créativité.

La procréation de l'espèce aura encore besoin d'un homme et d'une femme : jusqu'à quand ? Mais cet incommensurable qu'est le génie ne se réalise que dans les risques que chacun est capable de prendre en mettant en question sa pensée, son langage, son temps et toute identité (sexuelle, nationale, ethnique, professionnelle, religieuse, philosophique, et j'en passe) qui s'y abrite.

Les femmes, traditionnellement cantonnées dans les tâches de reproduction, mais qui ont accédé à l'excellence subjective dans tous les domaines, accentuent le sens particulier que je donne à la notion de génie, en le décalant de l'ontothéologie et de la philosophie romantique des « grands hommes », et en l'associant à la singularité partageable. Plus encore : prendre en considération la différence sexuelle signifie inclure dans le « génie » le substrat biologique des pulsions et des sensations, et envisager que le processus de sublimation est en perpétuel déséquilibre, au carrefour de la biologie et du sens. Dans ce contexte, le lien amoureux lui-même se complexifie, révélant non seulement ses latences délirantes, mais encore ses

dépendances à notre animalité intrinsèque aussi bien qu'à l'écosystème, et ses potentialités de créer de nouvelles virtuosités ou virtualités symboliques. Incrédules devant d'hypothétiques « grands hommes », nous parlons plus facilement, avec Musil, du « génie d'un cheval », ou, avec Colette, du génie d'une orchidée, plus attractive qu'un jaguar, « plus puissante en charme que tout autre gibier », quand ce n'est pas du génie pianistique de Glenn Gould interprétant Bach, ou du génie sensuel de *l'incurably romantic* de Marilyn Monroe, ou du génie acrobatique du footballeur Ronaldinho, ou du génie discret de tel découvreur généticien dans son labo. Obsolète, le génie ? Certainement, si vous y cherchez, avec un philosophe triste, la « volonté » d'un supposé « génie universel ». Pourtant, plus que jamais « il » nous manque. Et les « on » dépersonnalisés que nous sommes en train de devenir en redemandent lorsque des singularités éparses, modestes ou incisives s'éveillent, et reconnaissent le désir de se dépasser, qui les caractérise à leur insu, dans des expériences surprenantes qui les surpassent. Le nihilisme ambiant n'est pas dû à l'absence de génies extraordinaires : les Mozart et les Michel-Ange ont toujours été et restent rares. La dépression nihiliste provient du dépérissement programmé de cette singularité qu'est « l'intelligence en acte à travers l'amour », qui néanmoins sommeille en chacun et qui, en aspirant à la rencontre avec le tout-autre, reconnaît le génie extraordinaire, le fait exister dans l'espace du temps, et s'en inspire pour ne pas mourir elle-même d'ennui, dans un monde sans au-delà.

Propos recueillis par Gilles Behnam

Bibliographie sélective

- *Sémèiôtikè. Recherche pour une sémanalyse*, Le Seuil, Paris, 1969, et Point Seuil, n° 96.
- *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle, Lautréamont et Mallarmé*, Le Seuil, Paris,

1974 et Point Seuil, n° 174.

- *La Traversée des signes* (collectif), séminaire, Le Seuil, Paris, 1975.

- *Polylogue*, Le Seuil, Paris, 1977.

- *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Le Seuil, Paris, 1980 et Point Seuil, n° 152.

- *Le Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, 1981 et Point Seuil, n° 125.

- *Histoires d'amour*, Denoël, Paris, 1983 et Folio Essais, n° 24.

- *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Gallimard, Paris, 1987 et Folio Essais, n° 123.

- *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1988, et Folio Essais, n° 156.

- *Les Nouvelles Maladies de l'âme*, Fayard, Paris, 1993, Le Livre de poche, 1997.

- *Le Temps sensible, Proust et l'expérience littéraire*, Gallimard, Paris, 1994.

- *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*, Fayard, Paris, 1996, et Le Livre de poche, 1999.

- *La Révolte intime. Pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Fayard, Paris, 1997.

- *Contre la dépression nationale. Conversation avec Philippe Petit*, Textuel, 1997.

- *Le Féminin et le Sacré*, avec Catherine Clément, Stock, 1998.

- *Le Génie féminin, Hannah Arendt*, vol. 1, Fayard, 1999. *Melanie Klein*, vol. 2, Fayard, 2000. *Colette*, vol. 3, Fayard, 2002.

- *Au risque de la pensée* (entretiens réalisés et préfacés par Marie-Christine Navarro, « À voix nue », février 1998, « Le bon plaisir de Julia Kristeva », décembre 1988), éditions de l'Aube, 2001.

- *Lettre au président de la République sur les citoyens en*

situation de handicap, à l'usage de ceux qui le sont et de ceux qui ne le sont pas, Fayard, 2003, Capellens Forlag, Oslo, 2005.

- *Chroniques du temps sensible* (deuxième édition, 7 h 55, chroniques diffusées sur France Culture chaque semaine en 2001-2002), éditions de l'Aube, 2003.

- *Meurtre à Byzance*, Fayard, 2004 ; édition prévue dans le Livre de poche en 2006.

- *La Haine et le Pardon*, Fayard, 2005.

Julia Kristeva a publié de nombreux articles dans des revues françaises et étrangères telles que *Langages*, *Langues françaises*, *Critique*, *Tel Quel*, *L'Infini*, la *Revue française de psychanalyse*, *Partisan Review*, *Critical Inquiry*, etc.

1 Cf. *La Révolution du langage poétique*, Le Seuil, 1974.

2 Marcel Proust, *Sodome et Gomorrhe, À la recherche du temps perdu, Œuvres complètes*, tome III, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 370-373. Cf. Julia Kristeva, *Le Temps sensible*, Gallimard, 1994, p. 291-294.

3 Cf. Julia Kristeva, *Le Temps sensible, op. cit.*, p. 291.

4 Cf. Céleste Albaret, *Monsieur Proust*, Laffont, 1973, p. 240 sq.

5 Cf. Julia Kristeva, *Le Temps sensible, op. cit.*, p. 297 sq.

6 Cf. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé, À la recherche du temps perdu, Œuvres complètes*, tome IV, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, p. 449, cité dans *Le Temps sensible*, p. 263.

7 Réédité en 2003 et 2004 chez Gallimard, collection Folio Essais.



commercial, privé ou scolaire.